

A colloquio con Charles Taylor

a cura di *Paolo Costa*

Tanto per cominciare una domanda biografica. Lei ha cominciato studiando storia e la passione per la filosofia è sorta solo successivamente. Come mai?

Non ho mai perso il mio interesse originario per la storia, ma il fatto è che certe questioni filosofi che saltavano agli occhi nel modo stesso in cui le persone concepivano la vita umana, e quando ho cominciato a esaminare queste concezioni mi sono apparse fin da subito del tutto errate e mi è venuta voglia di occuparmene in maniera più diretta. Così, quando arrivai a Oxford con l'intenzione di completare la mia ricerca in ambito politico scoprii che la filosofia, lì, era completamente dominata dal positivismo e ciò mi parve davvero insoddisfacente e mi proposi quindi di capire il perché, e di mostrare perché ciò era inaccettabile. In questo modo ho finito per essere assorbito completamente dalle questioni filosofi che che stavamo dibattendo.

Se dovesse fare uno o due nomi per indicare le figure intellettuali che hanno esercitato la maggiore influenza su di Lei, quali nomi farebbe?

Merleau-Ponty, senza dubbio, è stato molto importante per me, perché a quel tempo ero alla ricerca di un modo per contrappormi a tutte queste posizioni e le sue tesi si dimostrarono molto utili a tal fine. Ma, in un altro senso, Mounier è stato davvero fondamentale per me.

E tra i Suoi professori a Oxford? Isaiah Berlin può essere annoverato tra di essi?

Non così importante come i pensatori che ho appena nominato, ma certamente è stata una gran cosa avere di fronte una persona dotata di una prospettiva storica così ampia. Stuart Hampshire è un altro il cui insegnamento ho trovato molto interessante; e anche Peter Strawson.

Sapevo già che Lei ha studiato intensamente Merleau-Ponty. Mi domandavo, però, se all'interno della tradizione fenomenologica Lei si sia occupato seriamente anche di Husserl.

La presente intervista è stata rilasciata da Charles Taylor alla McGill University di Montreal il 15 ottobre 1999.

In una certa misura. Ho letto alcune cose di Husserl, ma mi sono dedicato soprattutto a Merleau-Ponty, e quindi sono stato spinto in altre direzioni, verso Hegel, il pensiero di Hegel, ma anche verso Heidegger. In questo modo ho finito per parteggiare per quella che mi sembra la linea Merleau-Ponty-Heidegger contro quella di Husserl. Ciò che voglio dire è che mi pare che anche Husserl in un certo senso abbia cercato di compiere quella svolta verso il soggetto incarnato prendendo congedo dal soggetto monologico, ma credo che il suo tentativo non sia andato a buon fine. Certo, nelle *Meditazioni Cartesiane*¹ egli cerca di introdurre un'interessante nozione di oggettività ma lo fa prendendo le mosse a tal punto dall'io, basandosi a tal punto sull'io, che il suo tentativo di operare una svolta rispetto alla tradizione non poteva che avere un esito negativo. La vera svolta sta nel riuscire a non prendere le mosse dall'io. Qualcosa di simile alla nozione heideggeriana di *Mit-sein* è un buon punto di partenza. E se non si prende le mosse da qualche altra parte, voglio dire, se si parte dall'io non si uscirà mai dall'io. Avevo la sensazione, pertanto, che il pensiero di Husserl fosse meno cruciale. Ma, certo, ho letto le *Idee*, la *Logica trascendentale*, etc.

Ma, allora, quando decise di dedicarsi così intensamente allo studio di Hegel? È stato forse Berlin, che è menzionato nella nota d'apertura del libro, a spingerLa a scrivere un libro su Hegel?

Oh, Berlin mi ha aiutato, ho cominciato indipendentemente da lui, ma lui mi ha certamente aiutato, perché mi ricordo perfettamente che ero con lui all'«All Souls College» e che vi furono un paio di seminari in cui si discusse di Hegel. Ma credo che Merleau-Ponty sia stato un'altra fonte d'ispirazione.

Ma, detto ciò, perché ho perseverato poi sino al punto di scrivere un intero libro su Hegel? Si potrebbe dire che qui era all'opera qualcosa di simile all'astuzia della ragione. Considerando le cose col senno di poi mi verrebbe da dire che l'obiettivo ultimo, per quanto evidentemente allora ancora opaco, era di scrivere qualcosa di simile a *Sources of the Self*,² dove si può trovare un'interpretazione della modernità che è al contempo storica e filosofica. E non c'è dubbio che se si desidera fare qualcosa del genere bisogna venire alle prese con Hegel, perché il suo è il primo tentativo di comprendere filosoficamente la modernità, e anche se non se ne condividono le conclusioni, come nel mio caso, non si può non affrontare di petto questo primo tentativo, davvero impressionante, di comprendere la nostra collocazione storica. In sostanza, per fare ciò che desideravo fare dovevo passare attraverso Hegel.

¹ E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen und pariser Vorträge* (1932), The Hague 1950; trad. it. *Meditazioni cartesiane e discorsi parigini*, Milano 1960.

² C. TAYLOR, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge Mass., 1989; trad. it. *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Milano 1993.

Forse Lei cercava in Hegel anche degli strumenti per fuoriuscire da alcune «impasse» a cui il marxismo non pareva in grado di sottrarsi?

Beh, sì, anche se il marxismo non mi ha mai impressionato particolarmente. Certo, idee interessanti, ma non ho mai ... Per farla breve mi è sempre parsa una prospettiva troppo riduttiva.

Nei Suoi primi scritti colpisce molto l'idea di una «convergence hypothesis»,³ ossia della possibilità di trovare un terreno comune nella spiegazione del comportamento umano tra filosofia, scienze umane e scienze naturali a partire dal riconoscimento della priorità del «mondo della vita». Secondo Lei è possibile vedere in ciò la chiave della Sua antropologia filosofica?

Io intendo la priorità del mondo della vita in questo specifico senso: che è sempre relativa al punto in cui la conversazione è giunta, la teoria è giunta, ecc. Non ha necessariamente senso fare appello al mondo della vita se ci si trova in una situazione filosofica completamente differente. Ha senso fare appello al mondo della vita se ci si trova al punto in cui la cultura moderna ci ha condotto, là dove la cultura filosofica moderna ci ha condotto, ovvero, ad una prospettiva fortemente razionalistica, la visione che una ragione distaccata e disimpegnata ha di se stessa, che finisce poi per generare tutti i vari fondazionalismi di cui siamo stati testimoni. In tal caso c'è bisogno che qualcuno ci ricordi che qualsiasi visione della ragione dev'essere ricondotta al suo punto di partenza: l'agente incarnato. In questo senso non è tanto che il mondo della vita è sempre il punto di vista privilegiato in filosofia, ma è qualcosa di straordinariamente importante nella nostra condizione moderna, in quanto vi è un certo numero di aree di cecità e parzialità che corriamo il rischio di dimenticare e che devono invece essere riportate alla luce

In questo senso è corretto dire che il Suo lavoro rappresenta un esercizio di critica del presente, per via di questo continuo richiamo a ciò che la cultura moderna ha rimosso dal proprio orizzonte?

Esattamente.

Abbiamo parlato in precedenza dei Suoi legami con la tradizione fenomenologica, ma un'altra curiosità che ho è relativa ai Suoi rapporti con la tradizione ermeneutica. Lei ha cominciato presto a interessarsene, poco dopo la Sua lettura di Merleau-Ponty.

Esatto. È stata proprio la lettura di Merleau-Ponty a spingermi in questa direzione. In effetti – è qualcosa di molto interessante che non saprei proprio come riassumere in poche parole – credo che si possa tranquillamente dire

³ Cfr. in particolare C. TAYLOR, *Conditions for a Mechanistic Theory of Behaviour*, in A.G. KARCZMAR - J.C. ECCLES (edd), *Brain and Human Behaviour*, New York 1972, pp. 449-465.

che Heidegger ha rappresentato una delle fonti più importanti di Merleau-Ponty, eppure accade spesso nei suoi scritti che egli attribuisca a Husserl buona parte di ciò che in verità ha ricavato da Heidegger. Merleau-Ponty aveva questa abitudine di attribuire certe idee che lo affascinavano non sempre alle persone da cui le aveva effettivamente ricavate. Certo, gran parte delle sue citazioni sono da scritti di Husserl – è noto che egli andò a studiare il Nachlass da padre van Breda – e a Husserl egli attribuisce gran parte delle sue idee. Ma in altri casi le cose non sono così chiare. Ovviamente, nella Fenomenologia⁴ ci sono citazioni dirette da Heidegger, ma quello che voglio dire è che la svolta che Heidegger operò è la medesima che Merleau-Ponty a sua volta attuò a un certo punto della sua ricerca. Era del tutto naturale, quindi, che uno studioso affascinato da Merleau-Ponty e dall'insieme della sua opera si indirizzasse a Heidegger; quella era la meta logicamente successiva.

In Italia, però, molti interpreti di Heidegger ritengono che una ricezione corretta della sua opera non possa che mettere fuori causa l'idea stessa dell'elaborazione di un'antropologia filosofica, in favore di qualcosa di più originario. Qual è la Sua idea in proposito? Ritiene di avere trovato il modo per sottrarsi all'«impasse» cui il pensiero di Heidegger sembra consegnarci?

Questo è un punto molto importante. Parlare di una via d'uscita è forse troppo forte. Ma a mio modo di vedere qui Heidegger presenta le cose come se ci trovassimo di fronte a un'«impasse» che non ammette alcuna via d'uscita. Per quanto mi riguarda penso che senza dubbio esista una forte e persistente tensione in ogni pensiero che punti alla comprensione di noi stessi in quanto uomini tra, da un lato, l'intento di cogliere adeguatamente certi aspetti della nostra vita, natura, etc., e, dall'altro, l'obiettivo di non farsi imprigionare da certe potenti immagini dell'umano che si sono affermate e consolidate nel corso del tempo: ciò che Heidegger ci fa capire è che è indispensabile pensare sottraendosi a queste immagini. In questo senso Heidegger è molto importante per noi, in particolare rispetto al secondo punto, perché Heidegger indubbiamente aveva ragione a sostenere che in certi momenti della tradizione abbiamo la tendenza a farci catturare da determinate immagini, come ad esempio quella di «animale razionale», per cui pensiamo di sapere che cos'è un animale, che cos'è la ragione, mettiamo insieme i due concetti e così diventiamo prigionieri di questo schema mentale. Oppure, per fare un altro esempio, pensiamo in termini di sociobiologia ed evoluzione, per cui pensiamo a certi istinti di base geneticamente fissati, e questo diventa il quadro di riferimento da cui non possiamo prescindere quando riflettiamo. E potrei continuare a lungo, vi è una gran quantità di queste immagini, di immagini precodificate di ciò che significa essere un

⁴ M. MERLEAU-PONTY, *Pénoménologie de la perception*, Paris 1945; trad. it. *La fenomenologia della percezione*, Milano 1972.

essere umano, che sono molto potenti nella nostra cultura e da cui la gente non riesce a prescindere. E si sente il bisogno di sottrarsi alla loro presa, proprio come quando ci si deve liberare da degli idoli, ed ecco dove si rivela fondamentale tutta la corrente di pensiero che va da Husserl a Heidegger a Merleau-Ponty: l'idea del ritorno alle «cose stesse» («zu den Sachen selbst»). Qui, per l'appunto, è dove si rivela fondamentale il richiamo al mondo della vita.

D'altro canto, però, se si ritiene che, una volta liberati da questo fardello, per così dire, si debba evitare a tutti i costi la ricostituzione di un'immagine di ciò che sono gli esseri umani, di quali sono le loro motivazioni fondamentali, etc., lo si può fare in molti modi, e Heidegger in effetti ci ha provato in molti modi. In *Sein und Zeit*, ad esempio, ricorre ad un insieme di considerazioni del tutto formalistiche su ciò in cui consiste l'esistenza umana, come la concezione dell'«autenticità», della «decisione», dell'«essere per la morte», che sono formalistiche in senso classico, ossia che prescindono dalla questione dei fini, di quali sono i fini dell'esistenza. In questo senso, voglio dire, ciò che Heidegger può proporre sono degli enunciati negativi, critici, ma egli non fa dell'etica in senso proprio, perché non fa dell'etica nel senso in cui la si ritrova in Aristotele, sotto forma di fini dell'esistenza, o in Kant, sotto forma di regole della volontà. Ma tutti hanno comunque la netta sensazione che egli stia facendo dell'etica in un altro senso, in quanto ha pur sempre un'idea di quale sia una vita meglio spesa. Oppure si nota in Heidegger un tentativo di sfuggire completamente all'antropocentrismo, in particolare negli ultimi scritti, ma in questo caso non è facile dire esattamente che cosa stia facendo.

In ogni caso per una scelta del genere c'è un prezzo molto alto da pagare, in quanto Heidegger non è più in grado di sollevare alcune questioni di straordinaria importanza, come, ad esempio, quella del male, dell'inclinazione umana al male, e a che genere di male gli esseri umani sono inclini, e a che livello, e in che modo. E ciò, ad esempio, ed è un esempio rilevante perché catastrofico, lo si nota chiaramente nella sua lettura del nazismo. In quel fenomeno egli era del tutto incapace di vedere – e non mi riferisco qui al massacro degli ebrei, ma più in generale alla sua spiegazione del fenomeno nazista – alcunché di particolarmente terribile, al di là della meccanizzazione della vita in quanto tale. Ciò che emerge qui è una sorta di cecità, in particolare rispetto alla capacità demonica degli uomini. Qui è infatti indispensabile fare ricorso a una comprensione di ciò che sono gli esseri umani. Bisogna fuoriuscire dal livello formale.

Non ritiene, però, che vi sia un problema anche nel modo in cui Heidegger pare ossessionato dall'idea dell'Essere? E che da questa ossessione, così tradizionalmente filosofica derivi il suo radicale rifiuto dell'antropologia filosofica?

Sì, ma ribadisco il mio punto, Heidegger aveva ragione, in senso negativo, che vi sono, c'erano al suo tempo, vi sono oggi, un gran numero di

strutture di pensiero, spesso date per scontate, che stabiliscono ciò che un animale è, ciò che un essere umano è, che rappresentano dei seri ostacoli alla comprensione. Ma da qui a dire che, sapendo che dobbiamo sbarazzarci da questi idoli, ci facciamo un punto d'onore di non pensare mai più a questo livello, ne passa di strada ... In definitiva mi pare un grave errore. E sono d'accordo con Lei che qui ci troviamo di fronte a un'aspirazione a fuoriuscire dalla condizione umana assai diffusa tra i filosofi. Si pensi solo alla critica che Heidegger rivolge a Kant nel suo libro *Kant e il problema della metafisica*.⁵ Secondo Heidegger Kant aveva ben chiaro che cosa andava ricercato nell'idea di soggettività, ma non ha saputo andare fino in fondo mentre io saprò andare fino in fondo ... Ci troviamo di fronte, qui, a un tipico atteggiamento del filosofo, una specie di rifiuto della nostra finitezza.

C'è un'osservazione che vorrei fare, ora, su un aspetto particolarmente importante della Sua antropologia filosofica: ovvero la definizione dell'uomo come un «valutatore forte» («strong evaluator»). Non c'è il rischio in questa definizione di porre troppo l'accento sull'attività di articolazione del singolo individuo, al punto di perdere di vista il fatto che gli individui si trovano già, indipendentemente dal loro intento soggettivo, in un universo già articolato in distinzioni qualitative di valore?

Credo che Lei abbia ragione. È molto meglio dire: noi viviamo in un mondo che è già oggetto di valutazioni forti. Questo è un modo senza dubbio migliore di esprimere questa idea.

E uno dei modi prioritari in cui quest'articolazione del valore si offre è attraverso le emozioni. E sicuramente il tema delle emozioni è un tema centrale nel Suo lavoro, anche se forse negli ultimi anni è stato da Lei un po' trascurato.

Beh, se l'ho fatto non era certamente mia intenzione, perché concordo con Lei che è proprio qui dove le nostre valutazioni per lo più si manifestano: nel modo in cui rispondiamo al mondo.

Mi domandavo se la fonte di questa idea sia ancora una volta «Essere e tempo» di Heidegger o se esistano altre fonti.

A essere sinceri, non è quella la fonte. È semplicemente un tentativo di dare forma a questa idea alla mia maniera. Nient'altro.

Nel Suo saggio del 1970 «Explaining Action»⁶ Lei parla di una «consapevolezza emotiva del mondo» («emotional awareness of the world»). Questa è forse l'immagine che meglio cattura la Sua idea della relazione tra l'uomo e il mondo: la negazione dell'esistenza di una soluzione di continuità

⁵ Cfr. M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), Frankfurt a.M. 1973; trad. it. *Kant e il problema della metafisica*, Roma - Bari 1981.

⁶ C. TAYLOR, *Explaining Action*, in «Inquiry» XIII (1970), pp. 54-89, in particolare p. 67.

tra emozione e ragione. Entrambe possono essere ricondotte sotto l'etichetta più ampia di articolazione.

Esatto.

Un altro elemento cruciale del Suo lavoro è la reinterpretazione dell'idea di argomentazione trascendentale. Questa è già presente nel suo volume su Hegel.⁷

Certamente.

In quel libro Lei distingue due diversi tipi di dialettica che definisce, rispettivamente, ascendente e discendente. Nel modello ascendente di dialettica che muove da ciò che è certo alle sue ipotetiche condizioni di possibilità, si può senza dubbio riconoscere la principale fonte d'ispirazione della Sua reinterpretazione della strategia trascendentale. In termini kantiani si potrebbe forse definirla: un'analitica trascendentale senza deduzione trascendentale. È corretto?

Beh, con l'argomentazione trascendentale le cose stanno sempre così: si desidera che il proprio interlocutore convenga su alcuni aspetti della nostra esperienza che nessuno è in grado di negare. E quindi si vuole mostrare che perché le cose stiano così sono necessari alcuni presupposti. Si conta sull'assenso del proprio interlocutore.

E questo passaggio ulteriore è sempre ipotetico?

Certo, ma resta la speranza di mostrarne l'ineludibilità, poiché la nostra segreta speranza è che i risultati dell'argomentazione non possano essere più negati. Com'è noto, in una parte importante della deduzione trascendentale Kant distingue tra le cose come sono e le cose come appaiono e sostiene che affinché questa distinzione abbia senso è necessario presupporre che ...

E una difficoltà ulteriore è data dal fatto che in questo processo bisogna essere creativi, immaginativi?

Esatto. Dobbiamo essere creativi per poter porre queste questioni. Ed è questa la ragione per cui un nuovo insieme di questioni può modificare totalmente, per così dire, il panorama delle argomentazioni trascendentali e metterne fuori gioco alcune che si erano affermate in passato. Anche se quando si sono poste originariamente le questioni esse potevano ricevere un solo tipo di risposta, le cose possono cambiare radicalmente se le si guarda attraverso un differente spettro di questioni. Questo è esattamente ciò che Heidegger fa nei confronti di Kant nel libro che ho citato in precedenza.

Passando alla Sua interpretazione dell'identità moderna vorrei soffermarmi un attimo sulla Sua lettura della relazione tra modernità e cristianità.

⁷ C. TAYLOR, *Hegel*, Cambridge 1975.

Ha senso guardare al Suo ritratto della modernità attraverso le lenti del celebre detto crociano secondo cui «non possiamo non dirci cristiani»?

Dipende da ciò che si intende per «cristiano». Vi sono indubbiamente aspetti della cultura moderna che sono fortemente radicati nella cristianità, nel senso che essa fa parte dell'orizzonte (*background*) dei nostri pensieri. Vi sono aspetti di essa che per molti aspetti hanno una chiara origine cristiana. Posso cercare di esprimere questa idea nei termini che ho utilizzato nelle *Gifford Lectures*: nei termini, cioè, della concezione dell'ordine morale moderno. Si pensi, per esempio, al consenso su un nucleo universale di diritti umani che si sta imponendo alla fine del XX secolo. Secondo questa visione delle cose il modo corretto di comprendere le relazioni tra gli esseri umani consiste nel presupporre che le persone «posseggano» questo genere di diritti. Questo è un qualcosa che ha un'origine in parte storica e in parte cristiana. Deriva chiaramente da questa tradizione. D'altro canto, però, questo elemento cristiano non può essere spogliato, privato di ciò che ritengo sia cruciale per la fede cristiana, mi riferisco a tutti i suoi paradossi: la Croce, la *kenosis*, lo svuotamento, la rinuncia a sé di Dio; tutte queste cose non possono essere totalmente rimosse. Se osservata da questo punto di vista la civiltà moderna appare in larga misura non cristiana.

Per rispondere adeguatamente alla Sua domanda bisogna però evidenziare un altro aspetto molto interessante della modernità: ovvero il fatto che, per così dire, questa nozione secolarizzata e rimaneggiata di universalità umana che deriva dalla cristianità, ma che è stata negata in quanto tale, è a sua volta fatta oggetto di un attacco – in proposito il primo nome che salta alla mente è ovviamente quello di Nietzsche, ma vi sono molti altri esempi (intellettuali reazionari come Bonald e de Maistre, ma si pensi, ai nostri giorni, a Foucault, tanto per fare un nome) – che sostengono che vi sia qualcosa di appiattente, di livellante nel mondo moderno, in cui ogni eroismo va perduto, ecc. Questo è un tipo di reazione molto influente nella nostra cultura e, cosa interessante, in particolare nella cultura alta. Con il fascismo, ovviamente, essa è assurta al livello di seria sfida politica, e forse è solo un caso che oggi essa sia politicamente messa all'angolo, così che tutti sono costretti a rendere quantomeno un omaggio formale alla cultura dei diritti umani universali, ma non si può non tenere conto del livello di insoddisfazione nei suoi confronti presente nel mondo moderno all'interno della cultura alta – e la cultura alta si diffonde sempre di più mano a mano che la formazione superiore si estende a sempre più persone –, di questa insoddisfazione e del suo completo e radicale rifiuto anche di questo cristianesimo morale. Una volta di più Nietzsche è il pensatore che meglio ha colto e dato forma a questa posizione. In questo senso il mondo moderno è almeno in parte non cristiano.

Ma è un fatto che nietzschiani e postnietzschiani per lo più amano definirsi postmoderni più che moderni.

Anche questo è vero.

Alla fine di «Sources of the Self» Lei riconosce l'importanza della tradizione repubblicana per l'identità moderna, ma ha cura anche di sottolineare come essa da sola non sia sufficiente per fare fronte ai complessi disagi che caratterizzano le società moderne.

Esatto.

Vorrei chiederLe, però, dovendo scegliere quale etichetta preferirebbe per il Suo pensiero politico: comunitario o repubblicano?

Ovviamente io mi sento molto più un repubblicano. Sono gli americani che hanno mescolato le carte. Loro usano l'etichetta di comunitario come se ricomprendesse entrambe le posizioni. A me pare che anche pensatori come Amitai Etzioni siano da ascrivere decisamente più al fronte repubblicano che a quello comunitario.

Mi pare che il modo in cui Lei concepisce lo spazio pubblico deve molto alla nozione arendtiana di «spazio dell'apparenza».

Decisamente sì. Ho imparato molto da lei, senza dubbio. Certo può sembrare strano combinare Heidegger e il repubblicanesimo, ma questo è quanto.

Ma la cosa che mi colpisce è che Hannah Arendt non sopportava l'idea stessa di espressione, espressivismo, mentre nel Suo lavoro, com'è noto, essa occupa un ruolo assolutamente centrale.

Non c'è dubbio che in quel termine si nasconde un grosso pericolo. E mi è capitato spesso di pensare che un simile fraintendimento abbia un certo fondamento. Forse dovrei decidermi a cambiare termine, perché nelle mie intenzioni non dovrebbe avere alcunché di soggettivistico. La mia intenzione era di cogliere un aspetto importante dell'esistenza umana – qui si torna ad evidenziare una certa circolarità tra la nozione di espressione e quella di articolazione – ovvero il fatto che gli esseri umani vivono solo grazie a queste articolazioni, di cui spesso non sono consci ma che sono lì, e senza questo tipo di articolazione non avremmo alcuna cultura umana. Questo è ciò su cui vorrei richiamare l'attenzione con la nozione di espressione.

Lei ha ripreso il termine da Isaiah Berlin?

Sì, entrambi facevamo riferimento a Herder, solo che lui dice «espressionismo» e io «espressivismo» per evitare ogni possibile confusione con l'omonimo movimento pittorico.

Quando ci siamo incontrati nel 1995 Lei mi aveva accennato a un libro sulle poetiche romantiche a cui stava lavorando, mentre le Sue lezioni a Edimburgo sono state dedicate al tema della secolarizzazione. È cambiato qualcosa nel frattempo?

Ho in cantiere entrambi questi progetti. Semplicemente non riesco a decidermi su quale venga prima e quale venga dopo. Non è che manchino di legami, ma sono comunque due progetti distinti e intendo assolutamente portarli a termine entrambi. Credo che lo spostamento del fuoco dipenda in parte dal fatto di aver ricevuto questa offerta da Edimburgo di tenere le *Gifford Lectures* per le quali mi è parso più pertinente il progetto sulla secolarizzazione. Così nel corso degli ultimi anni mi sono dedicato con tutte le mie energie ad esso. Devo scrivere un libro sul tema, mi sono impegnato a farlo, ma voglio anche portare a termine l'altro progetto.

Molti interpreti hanno osservato come in «Sources of the Self» le tematiche religiose, il Suo stesso interesse per queste tematiche rimanga spesso in secondo piano, quasi nascosto tra le righe. Mi domandavo se la scelta del tema della secolarizzazione abbia qualcosa a che fare col desiderio di venire allo scoperto su questo lato della Sua riflessione.

Non mi pare esatto dire che sia nascosto, ma credo di poter spiegare in che modo io intendo la sua collocazione all'interno della mia opera. A mio modo di vedere la filosofia è un tipo di discorso in cui cerchiamo di convincerci reciprocamente a prescindere da dove prendono le mosse le nostre argomentazioni. Ora, non c'è dubbio – e non dovremmo nasconderci questo fatto – che le intuizioni che la nostra vita ci ha condotto ad avere hanno molto a che fare col modo in cui vediamo le cose. Pensiamo alla secolarizzazione del mondo moderno: se si guarda a questo fenomeno dal punto di vista del credente, come nel mio caso, allora restano ai margini certe cose che sono invece importanti dal punto di vista di chi non crede. Pertanto da questo punto di vista le cose cambiano e non si può prescindere da ciò; e per parte mia non lo faccio. D'altro canto, però, a differenza dei postomodernisti, sono veramente convinto che ciò non significa che non possiamo cercare di convincerci l'uno con l'altro. Voglio dire, posso avere certe intuizioni originarie, poiché, in un certo senso, sono stato incoraggiato ad averle dalla mia esperienza di credente, ma resta comunque il fatto che posso trovare altre ragioni per cui tutti dovrebbero accettare una determinata interpretazione e cercherò quindi di convincere i miei interlocutori della sua giustezza. In questo senso il tentativo dovrebbe essere quello di convincersi reciprocamente a prescindere dalla nostra collocazione originaria, anche se non possiamo non riconoscere che la pluralità dei punti di vista è una fonte della pluralità delle intuizioni che possono essere riversate inizialmente nell'argomentazione.

In questo senso io non argomento mai così: «questa è la mia premessa e quindi e quindi e quindi». Comportandomi così, la gente pensa a volte che io stia nascondendo qualcosa. Nient'affatto. Non nascondo il fatto che non avrei avuto certe idee se non avessi avuto quel determinato punto di vista, ma il mio obbiettivo è persuadere i lettori, come in *Sources of the Self*, che la mia è un'interpretazione convincente del nostro mondo morale. Analogamente, vi è tra i non credenti una comprensione assai diffusa del

processo che va sotto il nome di secolarizzazione, a cui ho dato il nome di «*subtraction*» *story* (storia della «sottrazione»), secondo cui noi avremmo avuto in passato tutti questi orizzonti del sacro e non appena essi sono svaniti ciò che si sono lasciati alle spalle è una sorta di nucleo fondamentale delle normali motivazioni umane che finalmente riesce a emergere, come se una volta abbassati gli stendardi da dietro emergesse ciò che è stato sempre nascosto e finalmente potessimo spiegare le ragioni di tutto ciò. Ora, perché mai sarebbe emerso questo nucleo fondamentale? È emerso perché era là, celato da tutti questi orizzonti sacri, etc.: questa è quella che io chiamo la «*subtraction*» *story*. A mio modo di vedere questa lettura dev'essere integrata. Mi pare che vi sia qualcosa di molto più interessante che emerge e che viene alla luce con il progetto di costruire una nuova dimora in cui vivere senza Dio. Per molti versi vi erano effettivamente molte più cose, da un punto vista intellettuale e spirituale, nella costruzione di questa di quanto non appaia persino nelle ricostruzioni dei non credenti. Beh, senza dubbio, se nella mia testa non vi fosse stata la fede, probabilmente non sarei arrivato a pensare tutto ciò; ma, per altro verso, una volta che l'ho pensato sono convinto di poter argomentare passo per passo – ed è quello che per l'appunto sto cercando di fare – che vi è un'interpretazione molto più convincente di ciò che è accaduto rispetto a quella che ci offre la «*subtraction*» *story*.

Pertanto, voglio dire, la differente fede di chi parla si intreccia costantemente nell'argomentazione perché è una fonte delle sue intuizioni fondamentali, ma il tentativo di argomentare in maniera convincente prescinde dalla sua posizione originaria. Non si dice: poiché ho questa premessa ne deduco che ... Dio esiste pertanto questa è l'interpretazione corretta. Si dice: ho questa interpretazione che può avere Dio o qualcos'altro come punto di partenza. Ora prendiamo in esame ciò che sta accadendo: è proprio vero che si può guardare a ciò che si sta sviluppando nella nostra cultura morale semplicemente come una sorta di residuo? Una volta che si faccia ciò, si incominciano a notare alcune grossolanità nella «*subtraction*» *story*. E ciò avviene se si spingono le persone a guardare la storia da un'altra prospettiva.

Detto brutalmente, Lei crede che Dio possa ancora essere oggetto d'indagine filosofica?

Ovviamente; perché una volta che si siano riesaminati con attenzione tutti questi stereotipi su fede e secolarizzazione, le questioni davvero vitali che hanno sempre occupato la mente delle persone tornano a galla di nuovo.

E questa è la ragione per cui Lei non ama definirsi un pensatore postmetafisico.

Esatto.

Vorrei passare ora ad un altro tema a cavallo tra filosofia e politica: la questione del raggiungimento di un consenso internazionale su un elenco di diritti umani fondamentali. Si può dire che nella Sua prospettiva esso si fondi su una interpretazione condivisa di alcune costanti antropologiche universali?

A dire il vero, no. La speranza di raggiungere un consenso mondiale intorno ai diritti umani non coincide con la speranza di giungere a una singola interpretazione di ciò su cui si basano i diritti umani, ma più precisamente con la speranza di una convergenza su certe norme politiche, ma a partire da una interpretazione molto, molto, molto differente di ciò in cui consiste la vita. Quando sono stato in Thailandia sono stato molto colpito da ... Ha letto il mio saggio *A World Consensus on Human Rights?*⁸

Sì, certo.

Bene. Si ricorderà allora come in quello scritto mi mostravo particolarmente colpito dalla mia visita in Thailandia, dall'incontro col buddismo thailandese. In questo caso si può notare tra questi mondi una fondazione completamente differente, spesso incompatibile, dei diritti umani, eppure è possibile immaginare un mondo in cui tutti concordiamo su un medesimo insieme di norme politiche; il che equivale a dire che possiamo convenire che certi modi di trattare gli esseri umani sono intollerabili. Questo è tutto.

Capisco. Ma quando penso a questo genere di consenso su una lista minima di diritti umani, penso anche che esso rifletta un consenso universale su certi aspetti basilari della condizione umana: siamo tutti esseri umani, siamo tutti agenti dotati di un corpo, abbiamo tutti bisogno di quadri di riferimento morale, etc. Nel Suo dialogo con Paul Ricoeur raccolto nel volume «Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne»⁹ la Sua distinzione tra il fondamentale e lo storico mi pare muovere in questa direzione. Sbaglio?

No, ma questo è un obiettivo ulteriore che potremmo anche non raggiungere pur raggiungendo un consenso sui diritti umani basilari.

Che è più specificamente politico?

Esatto. Voglio dire: noi possiamo anche darci da fare e compilare un lungo elenco di aspetti o capacità o bisogni della vita umana, ma resteranno comunque delle grandi differenze di principio. Quali sono secondo noi quelle che potremmo definire le dimensioni spirituali della vita umana? Per alcuni non credenti tutto si riduce al corpo, ma allora altri possono dire: o.k.,

⁸ C. TAYLOR, *A World Consensus on Human Rights?*, in «Dissent», 43 (1996), pp. 15-21; trad. it. *Partiamo dai diritti umani*, in «Reset», 36 (1997), pp. 27-33.

⁹ C. TAYLOR, *Le Fondamental dans l'Histoire*, in G. LAFOREST - P. DE LARA (edd), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Paris 1998, pp. 35-49.

posso capire che cosa intendi con ciò ma che cosa resta degli aspetti più profondi dell'esistenza? Se ci si ferma semplicemente all'elenco dei bisogni, al livello degli esseri umani intesi come semplici animali o esseri dotati di certi bisogni, qualcuno inevitabilmente resterà insoddisfatto. Qualcuno dirà: questo è un elenco incompleto. Altri replicheranno: in verità questa è una lista completa; etc. Non vedo al momento, non prevedo al momento come si possa venire a capo di queste differenze.

Ma Lei che cosa risponde a coloro che sostengono che vi sia incompatibilità tra il tentativo di definire un'antropologia filosofica e i vincoli posti dalla «svolta linguistica» novecentesca? Questa, tipicamente, è la posizione di Habermas: non possiamo più parlare di una natura umana dopo la svolta linguistica. Ma, mi pare di capire, Lei è convinto di muoversi all'interno della svolta linguistica.

Esatto. Sono convinto che siamo passati attraverso una svolta linguistica. Ma ovunque nella mia posizione si può ritrovare una concezione della correzione degli errori che ho cercato di articolare in particolare nel mio saggio *Explanation and Practical Reason*.¹⁰ A mio avviso vi sono molti modi in cui i nostri argomenti critici rivolti a una posizione elaborata in passato possono mostrare che una posizione corretta risolve i problemi cui la precedente andava incontro, dimostrandosi pertanto superiore a essa, senza che ciò ci autorizzi a dire che siamo giunti alla fine della strada. Non arriviamo mai alla fine delle strade. Detto in altri termini non trascendiamo mai la dimensione linguistica, *die Sprachlichkeit*, ma facciamo dei passi avanti al punto che possiamo dire che questo è meglio di quello in termini comparativi. Questa è la posizione che cerco di articolare e difendere.

Tradizionalmente Lei e Rawls siete stati presentati come due pensatori agli antipodi, ma col trascorrere degli anni le vostre posizioni sembrano avvicinarsi sempre di più. Qual è la Sua opinione in merito?

Tra noi vi sono ancora delle differenze. A dirla tutta credo che nel suo ultimo libro pubblicato, *Political Liberalism*,¹¹ Rawls non si sia spinto ancora sufficientemente in avanti. A mio parere, il fatto è che lui davvero crede che, in ciò che chiamiamo consenso per intersezione (*overlapping consensus*), l'area d'intersezione non sia completamente stabilita dalla discussione tra le diverse parti in causa. In *Political Liberalism* lui sembra ancora credere che una strada più diretta verso ciò che appare come un terreno comune si darà attraverso la discussione degli assunti ragionevoli dei soggetti. E questa a mio parere è una scorciatoia. È un inganno. Non è così che vanno le cose nel mondo reale.

¹⁰ C. TAYLOR, *Explanation and Practical Reason*, Helsinki 1989; nuova ed. in *Philosophical Arguments*, Cambridge Mass., 1995, pp. 34-60.

¹¹ J. RAWLS, *Political Liberalism*, New York 1993; trad. it. *Liberalismo politico*, Milano 1994.

Ancora un paio di curiosità. La prima sul Québec. Crede che prima o poi il Québec deciderà davvero per la separazione dal resto del Canada?

Non è facile dirlo. Ma al momento sembra proprio che il movimento per l'indipendenza stia perdendo slancio. D'altra parte, questo non risolve il problema perché ciò di cui avremmo bisogno è una qualche forma di riconoscimento da parte dell'intero sistema, dal Canada nel suo insieme, che esiste un'entità differente e non semplicemente un problema da risolvere. Per parte mia ho lavorato duramente, e con scarso successo, nel corso degli anni per raggiungere questo obiettivo. Al momento non so dire che cosa succederà perché il movimento per l'indipendenza sembra essersi esaurito, ma l'alternativa che può davvero offrire una direzione diversa al paese non si dà ancora a vedere. Nemmeno il resto del paese è ancora pronto.

Ma nell'ultimo referendum gli indipendentisti hanno davvero perso per uno scarto minimo. Perché non dovrebbero ritenere che col prossimo ...

Il fatto è che i sondaggi più recenti in cui è stata riproposta più o meno la stessa domanda del referendum del 1995 danno come risultato un 62% contro un 38% a favore del no. La gente è stanca.

Guardando invece alla situazione internazionale, qual è il Suo giudizio sugli eventi più recenti: il moltiplicarsi degli interventi dell'O.N.U., l'idea stessa di un governo mondiale?

È molto pericolosa. Mi piacerebbe pensare che ci stiamo muovendo verso una nuova fase, con qualcosa di simile a una polizia internazionale ed è possibile che una mossa come quella del Kosovo, a prescindere dal modo non esaltante in cui è stata gestita, possa rappresentare un passo in questa direzione, ma potrebbe anche facilmente deragliare.

C'è forse il rischio che venga a maturare una sorta di ossessione per la giustizia anche a livello internazionale, che potrebbe rivelarsi molto pericolosa?

Esatto.

Una curiosità in conclusione. A Suo avviso è corretto dire che Lei condivide una concezione pluralistica della verità?

Sì, ma al contempo penso che possiamo mettere fuori gioco certe posizioni. Non è una concezione completamente relativistica. Ciò che voglio dire è che esiste una verità, ma essa si manifesta solo incarnandosi in particolari punti prospettici.