

Enrico Di Meo\*

## Il ruolo della valutazione forte in *A Secular Age* di Charles Taylor

### Abstract

The aim of this essay is to underline the importance of the ‘*strong evaluation*’ in Charles Taylor’s mature work *A Secular Age* (2007), despite the fact that this expression finds only two occurrences in the text. Through this, the development and difficulties of this crucial concept in Taylor’s reflection will be traced; and insights will be provided into Taylor’s ambitions in the search for an ontology that forms the basis of a moral realism.

### Keywords

Taylor, strong evaluation, ontology, moral realism, secularization.

### 1. ‘*Strong evaluation*’: connotati generali

La “valutazione forte” (*strong evaluation*) è indubbiamente uno dei concetti chiave della riflessione pluridecennale di Charles Taylor. Non sarà possibile in questa sede scendere nel dettaglio delle discussioni critiche che si sono svolte intorno all’impiego di questa nozione, né sarà possibile seguire lo sviluppo diacronico completo dell’elaborazione e della riarticolazione cui la valutazione forte è andata incontro<sup>1</sup>. Tanto più che,

\* Università LUMSA e Institute Catholique de Paris.

<sup>1</sup> Per una disamina sistematica della valutazione forte e dei commenti della critica si rimanda al lavoro di M. Meijer, *Charles Taylor’s Doctrine of Strong Evaluation*, Rowman & Littlefield, New York 2018. Tra i tentativi di sguardo sistematico sul pensiero di Taylor, che hanno prestato attenzione al tema della ‘*strong evaluation*’, si rimanda a: R. Abbey, *Charles Taylor (Philosophy Now)*, Routledge, Londra 2000; P. Costa, *Verso un’ontologia dell’umano. Antropologia filosofica e filosofia politica in Charles Taylor*, Unicopli, Milano 2001; N. Smith, *Charles Taylor: Meaning, Morals and Modernity*, Polity, Cambridge 2002; A. Laitinen, *Strong Evaluation Without Moral Sources*, Walter de Gruyter, Berlino/New York 2008. Laddove non vi sia una traduzione di riferimento o per ragioni di omogeneità con l’argomentazione, le citazioni tratte dai lavori di Taylor o dei commentatori saranno tradotte da me.

come emerge dalla pubblicazione nel 2021 di alcuni inediti, il filosofo canadese sta continuando a confrontarsi con la valutazione forte esplorando nuove prospettive di significato e rielaborando alcune intuizioni che erano già presenti negli scritti precedenti; in particolare mettendo a tema l'eredità che questa nozione deve riconoscere nei confronti della ragione romantica (sulla quale è inoltre prevista una prossima pubblicazione)<sup>2</sup>. L'obiettivo che mi prefiggo in questo saggio è di mettere in risalto il ruolo che la valutazione forte svolge nell'economia del discorso condotto in *A Secular Age*<sup>3</sup>. Per questo fine sarà prima necessario esplicitare, in questo paragrafo e nel successivo, i connotati generali della valutazione forte e riportare alcuni dibattiti salienti sollevati dai commentatori, così da fornire le coordinate per il ragionamento del paragrafo conclusivo.

La prima occorrenza dell'espressione 'valutazione forte' risale ad un saggio del 1976 *Responsibility for Self* che con qualche aggiornamento e modifica venne poi ripubblicato con il titolo *What is Human Agency?* nella raccolta del 1985 *Philosophical Papers*<sup>4</sup>. Il titolo di questo saggio è un buon punto di partenza per provare a definire cosa sia la valutazione forte: cos'è che contraddistingue l'agire (*agency*) umano? Il fatto che si ponga un problema come questo è sintomo dell'inadeguatezza avvertita da Taylor nei confronti delle spiegazioni che egli chiama 'naturalistiche', le quali tentano di fornire una descrizione dell'agire e del comportamento umano<sup>5</sup> nei termini scientifici che sono via via andati formandosi dalla rivoluzione scientifica del XVII secolo ai giorni nostri. Ed è proprio l'emergere dell'idea di agire umano come somma di comportamenti frutto delle reazioni meccaniche dell'organismo a degli stimoli neurofisiologici o sensoriali, e quindi come un fenomeno che vada spiegato esclusivamente nei termini delle scienze naturali, ad apparire insufficiente a Taylor<sup>6</sup>. Nell'ottica del filosofo canadese infatti gli esseri umani sono degli agenti

<sup>2</sup> Cfr. Ch. Taylor, *Modernità al bivio*, a cura di P. Costa, Marietti 1820, Bologna 2021. In particolare, il saggio, in esso contenuto, *Poetiche Romantiche*, pp. 23-127.

<sup>3</sup> Ch. Taylor, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge 2007; tr. it. di P. Costa (a cura di), *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009.

<sup>4</sup> Ch. Taylor, *Human Agency and Language. Philosophical Papers vol. I*, Cambridge University Press, Cambridge 1985.

<sup>5</sup> Oggetto polemico di Taylor sin dal primo libro pubblicato. Cfr. Ch. Taylor, *Explanation of Behaviour*, Routledge, Londra 1964.

<sup>6</sup> Richard Rorty ha puntualizzato come Taylor accomuni due correnti di pensiero in linea di principio differenti: naturalismo e riduzionismo. Mentre la prima consiste nel ricondurre l'essere umano alla sua appartenenza più propria all'insieme della Natura, il riduzionismo compie il passo successivo, che Rorty per parte sua non ritiene affatto necessario, di credere che dunque tutta la Natura, esseri umani inclusi, siano spiegabili con l'impiego di un unico vocabolario che coincide con quello delle scienze naturali. Cfr. R. Rorty, *Taylor on Truth*, in *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, a cura di J. Tully, Cambridge University Press, Cambridge 1994, pp. 20-33.

che si auto-interpretano<sup>7</sup>, e questo non va inteso come una qualità che si aggiunge ad un sostrato di umanità già esistente: piuttosto “è necessario parlare dell’uomo come di un essere che si auto-interpreta, perché questo tipo di interpretazione non è un’aggiunta facoltativa (*optional extra*), ma è una parte essenziale della nostra esistenza”<sup>8</sup>. La nostra vita quotidiana, fin dai suoi aspetti più emotivi-affettivi, contiene una componente irriducibile di auto-interpretazione, che può benissimo rimanere a livello implicito, ma che per converso può anche essere esplicitata, almeno parzialmente, attraverso il linguaggio. Dunque, una teoria dell’agire umano che pretenda di essere esaustiva non può prescindere, nell’ottica tayloriana, da questa gamma di interpretazioni di sé che gli ‘oggetti’ studiati inevitabilmente si portano dietro. Questo non vuol dire che le prospettive biologiche, fisico-chimiche, neuroscientifiche, ecc., non apportino nulla o non migliorino la comprensione di noi stessi; al contrario, possono essere intese come delle espressioni del precipitato culturale di millenni di tentativi di auto-interpretazione che il genere umano ha prodotto. Taylor è interessato a mettere in questione la tendenza progressivamente dominante nell’età moderna e contemporanea a voler fornire un resoconto esaustivo dell’agire umano, e più in generale dell’essere umano *tout court*, nei soli termini delle scienze naturali. E questa tendenza non riguarda solo gli ambienti, per così dire, specializzati in quei settori; il clima culturale denunciato da Taylor è una sempre più diffusa percezione irriflessa che le cose stiano nei soli termini che possono essere dimostrati attraverso le scienze sviluppatesi dal XVII secolo, al punto che perfino coloro che “spesso si astengono da una adesione integrale al naturalismo”, tendono comunque “ad essere diffidenti di ciò che il naturalismo non riesce ad accogliere”<sup>9</sup>. Insomma, la particolarità dell’oggetto di ricerca delle cosiddette “scienze umane” rende necessario un altro vocabolario che affianchi ed integri quello delle scienze naturali. La ricerca di questo vocabolario è ciò che ci riporta alla domanda che dava al titolo al saggio del ‘85 da cui siamo partiti: cosa contraddistingue l’agire umano? Riformulando la

<sup>7</sup> Questo è un tema centrale che ritorna a più riprese nel lavoro di Taylor e che si interseca con i suoi studi e lavori sul ruolo del linguaggio. Per prossimità con il saggio da cui si è partiti in questa disamina si ricordano in particolare i saggi: ‘*Self-interpreting animals*’ e ‘*The concept of a person*’ entrambi contenuti in *Philosophical Papers Vol. I* (rispettivamente a pp. 45-76 e pp. 97-114).

<sup>8</sup> Ch. Taylor, *Self-interpreting animals*, in *Philosophical Papers Vol. I*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, p. 65.

<sup>9</sup> Ch. Taylor, *Dilemmas and Connections*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge/Londra 2011, p. 137. Del resto, Meijer afferma che uno dei fili conduttori, dei temi di fondo, della sua ricostruzione della dottrina della valutazione forte, è proprio la risposta di Taylor al fatto che “molte persone sono riluttanti ad aderire completamente al naturalismo, e tuttavia sono fortemente scettici di tutto ciò che non rientra nel modello naturalistico”. M. Meijer, *Charles Taylor’s Doctrine of Strong Evaluation*, cit., pp. 19-20.

domanda dopo le precisazioni sul contesto in cui questa è stata sollevata, potremmo dunque chiederci: cos'è dell'agire umano che rende necessari la ricerca e l'utilizzo di un lessico integrativo rispetto a quello che si è venuto a costituire nell'ambito del riduzionismo naturalista? Una delle risposte più adeguate a questo quesito, sebbene non l'unica possibile<sup>10</sup>, è fornita proprio dalla teorizzazione della valutazione forte.

L'incipit della riflessione tayloriana è la ripresa della distinzione operata da Harry Frankfurt tra desideri di primo e di secondo ordine: i desideri del primo ordine riguardano il volere o meno compiere un'azione, il volere o meno un certo oggetto, e sono comuni a molte specie animali; i desideri del secondo ordine sono invece desideri del tutto speciali, esclusivi del genere umano, che hanno come caratteristica di avere per oggetto proprio i desideri del primo ordine. In sostanza, mentre sarebbe comune a molti esseri viventi animati la capacità di desiderare o meno una certa cosa, è prerogativa degli esseri umani quella di avere la capacità di desiderare di avere un certo desiderio, di poter valutare quali desideri piuttosto che altri sarebbe meglio avere<sup>11</sup>. Taylor sottoscrive l'intuizione di Frankfurt, ma è subito pronto a compiere un primo passo aggiuntivo. È necessario, per definire in maniera ancora più specifica ciò che è proprio dell'agire umano, distinguere due modalità con le quali è possibile effettuare la valutazione propria dei desideri del secondo ordine<sup>12</sup>: la valutazione debole (*weak evaluation*) e la valutazione forte (*strong evaluation*). La differenza è sostanziale, in quanto mentre nel tipo debole di valutazione il nostro interesse è rivolto agli esiti (*outcomes*) del nostro desiderio, nella valutazione forte ciò che preme sono delle distinzioni qualitative (*qualitative distinctions*) tra i vari desideri. Per modulare un esempio tayloriano, se immagino di trovarmi al mare, in una giornata assolata, ed esausto dalla calura decido di andare al bar dello stabilimento per comprarmi un gelato, posso pensare di chiedermi quale desiderio di gelato si addica di più a me, se un ghiacciolo

<sup>10</sup> Lo stile argomentativo intrecciato caratteristico di Taylor rende possibile fornire diverse risposte, ciascuna da un'angolazione differente. Si è scelto di utilizzare la prospettiva della '*strong evaluation*' per ovvie ragioni di economia del saggio.

<sup>11</sup> Cfr. H.G. Frankfurt, *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, in "The Journal of Philosophy", XVIII, 1, 1971, pp. 5-20.

<sup>12</sup> Come fatto notare da Costa, già Frankfurt, nel saggio menzionato, non si accontenta di definire la caratteristica peculiare dell'essere umano-persona nell'individuazione dei desideri di secondo ordine. Risulta necessario operare un'ulteriore differenziazione tra desideri di secondo ordine e le "volizioni di secondo ordine" "intendendo per quest'ultime il desiderio che 'certi desideri costituiscano la propria volontà', e ciò sulla base di considerazioni relative al valore intrinseco e non contingente o strumentale di tali desideri". P. Costa, *Verso un'ontologia dell'umano*, cit., p. 123. Sono proprio queste volizioni di secondo ordine a racchiudere l'essenza della persona. Il rilievo fatto non punta a sminuire l'originalità dello sviluppo tayloriano di tale considerazione, quanto a mostrare come i due pensatori procedano parallelamente, almeno per un altro pezzetto di strada.

al limone o un ghiacciolo all'amarena; il motivo per il quale propenderò per una delle due scelte può essere un semplice desiderio (di primo ordine) momentaneo nei confronti di uno dei due gusti, o può essere il frutto di una consolidata esperienza nell'aver già affrontato quella scelta più volte in passato ed essere rimasto soddisfatto e/o deluso dalle scelte precedenti. In ogni caso, trattandosi di una valutazione debole, "quando una delle alternative desiderate è accantonata, ciò avviene solo su basi di un'incompatibilità contingente con un'alternativa più desiderata"<sup>13</sup>. Non è questo il caso quando ad essere in gioco è una valutazione forte. Se nello scenario dell'esempio appena fatto mi trovassi ad immaginare il mio comportamento davanti all'alternativa di dover scegliere se assecondare la mia insofferenza al caldo e comprarmi un gelato, oppure aiutare una persona che sta annegando o che sta venendo aggredita, sarei davvero in grado di difendere *seriamente* anche solo un tentennamento nella risposta<sup>14</sup>? Ovviamente no, non lo sarei. La grande aggiunta nella valutazione forte, che giustifica in prima battuta l'utilizzo dell'aggettivo 'strong' da parte di Taylor, è l'entrata in scena di distinzioni qualitative che discriminano, appunto, fortemente tra due alternative: concernendo la validità o meno di certi desideri, la dignità o meno di certe posizioni che assumo, esse mi chiamano in causa come persona. Le valutazioni forti "mettono in campo un linguaggio di distinzioni qualitative, nelle quali desideri differenti vengono descritti come nobili o infimi, unificanti o disgreganti, coraggiosi o codardi, perspicaci o inconsapevoli, e così via"<sup>15</sup>; e queste distinzioni operate linguisticamente rientrano nel novero di quelle auto-interpretazioni con cui gli esseri umani si comprendono. Si inizia, allora, ad intravedere in che modo la valutazione forte fornisca una risposta alla domanda circa la peculiarità dell'agire umano. Ciò che contraddistingue l'essere umano è la sua capacità di valutare riflessivamente i propri desideri e le proprie motivazioni, e ciò è reso possibile dall'impiego di linguaggio contrastivo ed espressivo<sup>16</sup> che permette di

<sup>13</sup> Ch. Taylor, *What is Human Agency?*, cit., p. 19.

<sup>14</sup> Da questo punto di vista trovo rivelatore come nella stand-up comedy, specialmente di matrice anglosassone, la costruzione delle battute (o delle *routine* comiche) che hanno per tema argomenti controversi e spinosi (il cosiddetto *black humor*), spesso e volentieri abbia come sfondo implicito il riconoscimento condiviso dal comico e dal pubblico di quale sia la posizione morale ovvia su quei temi. L'abilità dell'artista consiste per l'appunto nel creare scenari improbabili, ma verosimili, in cui o una sua stessa freddezza o il giudizio del pubblico finisce per collidere con quel riconoscimento implicito. Se questo implicito fosse assente, se non ci fosse una base comune che avverte l'incommensurabilità delle possibili scelte in certi scenari riguardanti morte, violenze sessuali, olocausto, ecc. sarebbe impossibile lo sfogo di quel tipo di risata.

<sup>15</sup> Ch. Taylor, *What is Human Agency?*, cit., p. 19.

<sup>16</sup> Sulla funzione espressiva del linguaggio si rimanda, tra gli altri saggi, a: Ch. Taylor, *The Importance of Herder*, in *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Cambridge, 1995, pp. 79-99; Ch. Taylor, *Heidegger, Language, and Ecology*, in *Philosophical Argu-*

riconoscere l'incommensurabile dignità di certe azioni rispetto ad altre, di certi comportamenti, come anche, e soprattutto, di certi beni-valori.

Bisogna, a questo punto, essere estremamente cauti su cosa intenda Taylor con l'espressione: "valutazione". Il filosofo canadese è ben consapevole che nel linguaggio filosofico post-nietzschiano, il termine 'valore' porti con sé la convinzione che nell'operazione del valutare l'uomo proietti la propria interiorità, i propri desideri che le cose stiano in un certo modo, in un mondo che di per sé non contiene alcuno di questi valori o desideri. Il valore sarebbe quindi il risultato di una scelta non giustificata<sup>17</sup>, e guadagnerebbe il proprio valere solo dal fatto che chi vi aderisce lo considera tale, cioè di valore. Non è questo ciò a cui sta alludendo Taylor, ed anzi, la dottrina della 'valutazione forte' mira in qualche modo proprio a scardinare questa concezione del valore come proiezione.

La constatazione di fronte alla quale Taylor ci invita a riflettere è l'imprescindibilità, nella nostra vita di tutti i giorni, di operare all'interno di un quadro di riferimento morale; è solo perché certe cose importano, e importano costitutivamente per me, che posso agire in uno spazio pubblico dove gli altri mi riconoscono come un possibile interlocutore umano. L'essere messo in gioco come persona nella valutazione forte, cui prima si faceva riferimento, rivela il carattere irrinunciabile delle valutazioni forti nella formazione della mia identità. Su questo Taylor è estremamente esplicito, e in più occasioni: "il concetto di identità è strettamente legato (*bound up*) con quello di alcune valutazioni forti che sono inseparabili da me stesso"<sup>18</sup> ed ancora,

"la nostra identità è perciò definita da certe valutazioni che sono inseparabili da noi stessi in quanto agenti [...], privati di queste [valutazioni] perderemmo la possibilità stessa di essere un agente che valuta; [...] la nostra esistenza in quanto persone [...] sarebbe impossibile al di fuori dell'orizzonte di queste valutazioni essenziali"<sup>19</sup>.

Emerge esplicitamente in questo passo il capovolgimento operato da Taylor nei confronti della posizione stampo nietzschiana (più espressamente neo-nietzschiana) richiamata prima: essendo l'identità personale non svincolabile e dunque non pensabile al di fuori degli orizzonti di valori che compongono i punti di riferimento del mio agire, non solo

*ments*, Harvard University Press, Cambridge, 1995, pp. 100-126.

<sup>17</sup> Taylor discute a questo proposito la concezione di Sartre della 'scelta radicale', assolutamente libera e creatrice. Cfr. Ch. Taylor, *What is Human Agency?*, cit., pp. 27-34.

<sup>18</sup> Ch. Taylor, *What is Human Agency?*, cit., p. 34. Questo punto è ampiamente sviluppato in: Ch. Taylor, *Sources of the Self*, Harvard University Press, Cambridge, 1989; tr. it. di R. Rini (a cura di), *Radici dell'io*, Feltrinelli, Milano 1993. In particolare nella parte I.

<sup>19</sup> Ch. Taylor, *What is Human Agency?*, cit., pp. 34-35.

la posizione neo-nietzschiana tradisce questa dimensione più propria dell'essere umano<sup>20</sup>; ma per di più non si avvede che l'operazione da lei descritta di valutazione *lato sensu*, è possibile esclusivamente sullo sfondo di un'identità personale, di un sé, che già riconosce, magari al livello implicito<sup>21</sup>, dei beni/valori '*strongly valued*'.

C'è indubbiamente in questo ragionamento il rischio di circolarità, di sostenere una posizione paradossale. Se "il valutatore forte non compie in alcun modo delle scelte arbitrarie, non proietta cioè su una realtà moralmente neutra le proprie predilezioni personali, ma articola, in maniera più o meno adeguata o autentica, delle intuizioni morali originariamente incoate"<sup>22</sup>, da dove traggono la loro forza motivante e costituente le valutazioni forti? A quale 'realtà' reagisce e risponde la valutazione forte, quando riconosce ed articola un'intuizione morale?

Taylor ha tentato di mostrare come una delle caratteristiche essenziali dell'essere umano sia quella di orientarsi tra i propri desideri e le proprie motivazioni facendo uso di un vocabolario contrastivo in grado di compiere distinzioni di valore; nel fare ciò ha preso le distanze dall'idea della valutazione come una proiezione su di un mondo neutro, riconoscendo nelle valutazioni forti la condizione di possibilità di tutte le valutazioni quotidiane che vengono regolarmente compiute; insomma, "gli uomini sperimentano l'esistenza di dilemmi morali perché sono *ab origine* situati in uno spazio contrassegnato da differenze di valore, articolato secondo un alto ed un basso morale, tra bene e male, nobile e disonorevole, virtuoso e spregevole"<sup>23</sup>. Ebbene, tutto questo spinge il filosofo canadese a vedere nella dottrina della valutazione forte la possibilità di un'apertura verso un'ontologia del valore e del bene che sia in qualche modo indipendente dall'arbitrio umano. Questo snodo è stato messo particolarmente in rilievo da Meijer, il quale sostiene che "il punto centrale della dottrina

<sup>20</sup> "È una forma di autoillusione pensare di non parlare con un orientamento morale che consideriamo essere giusto. Ciò è una condizione per essere un sé funzionante, non una concezione metafisica che possiamo accendere o spegnere. Così il modo di intendere il mondo (*meta-construal*) del filosofo neo-nietzschiano – 'nel difendere la mia posizione morale, io sto imponendo [...] un regime di verità sul caos, e così fanno tutti' – è impossibile tanto quanto il modo di intendere il mondo empirista – 'nel difendere la mia posizione morale, io sto proiettando dei valori su un mondo neutrale costituito di fatti, e così fanno tutti'". Ch. Taylor, *Sources of the Self*, cit., p. 99.

<sup>21</sup> Questo punto è stato giustamente evidenziato da Ruth Abbey: "la posizione di Taylor sulla valutazione forte è che mentre gli individui possono essere coscienti dei giudizi morali che sorreggono le loro valutazioni forti, non lo devono essere necessariamente. I beni valutati come forti (*strongly valued goods*) non necessitano di essere espliciti o articolati al fine di esercitare una potente influenza sulle azioni, il senso morale ed i propositi di una persona". R. Abbey, *Charles Taylor*, cit., p. 21.

<sup>22</sup> P. Costa, *Verso un'ontologia dell'umano*, cit., p. 122.

<sup>23</sup> Ivi, p. 125.

tayloriana della valutazione forte” è quello “di convincerci che l’agire umano non possa essere compreso senza il riconoscimento di beni (*goods*) che siano indipendenti dai nostri comportamenti, dai nostri desideri e bisogni”; così facendo Taylor fornisce una “descrizione delle valutazioni forti come delle risposte cruciali ad una qualche realtà indipendente” e ciò gli consente di “portare l’attenzione sulle implicazioni *ontologiche* della valutazione forte”<sup>24</sup>. Si tratterà di vedere, brevemente, quali possibili implicazioni sono state intraviste da alcuni commentatori.

## 2. Implicazioni ontologiche

Dei tanti rilievi critici che sono stati sollevati nei confronti della valutazione forte, quello del rapporto con l’ontologia è indubbiamente il tema che più ha animato i commentatori di Taylor. Come si è mostrato nel paragrafo precedente, il contesto originale in cui la valutazione forte viene introdotta è a cavallo tra l’antropologia filosofica e l’etica<sup>25</sup>: non è possibile comprendere appieno cosa sia l’agire umano se non si ha contezza di cosa significhi per un sé rapportarsi con il bene, e per converso non si capisce appieno cosa sia la sfera della morale<sup>26</sup> se non si cala nel concreto agire e vivere quotidiano di quello che riteniamo essere effettivamente un essere umano. Il problema può dunque essere posto in questi termini: come conciliare un approccio antropologico-morale, imperniato intorno alla questione di cosa contraddistingua l’agire umano e l’identità personale, con la formulazione di un’ontologia che faccia da base ad un ‘realismo morale’, ovvero di un’ontologia che ammetta la possibilità, almeno in linea di principio, di dibattere circa la corretta apprensione o meno di una realtà indipendente dall’uomo che funga da

<sup>24</sup> M. Meijer, *Charles Taylor’s Doctrine of Strong Evaluation*, cit., p. 31.

<sup>25</sup> È pressoché impossibile considerare questi due ambiti della riflessione tayloriana separati, se non per ragioni analitiche contingenti. Come testimonia il celebre incipit di *Sources of the Self*, per il filosofo canadese “l’ipseità (*selfhood*) e il bene (*good*), o in altri termini l’ipseità (*selfhood*) e la morale (*morality*), si rivelano essere temi inestricabilmente intrecciati”. Ch. Taylor, *Sources of the Self*, cit., p. 3.

<sup>26</sup> In *Sources of the Self* viene difesa una concezione molto ampia di morale, in contrasto con buona parte della filosofia contemporanea, la quale, nell’ottica di Taylor, ha ristretto eccessivamente il campo d’indagine ai soli obblighi e doveri. In linea con la sua dottrina della valutazione forte, Taylor è interessato a recuperare un senso ampio di morale che comprenda anche ciò che è buono essere, ciò che è buono amare, ciò che motiva a vivere bene e ciò che rende la nostra vita degna di essere vissuta. E questo è il motivo per il quale, come nota Paolo Costa, “agli occhi di Taylor la distinzione – tradizionale nel contesto della filosofia analitica – tra morale (in quanto dimensione degli obblighi) ed etica (in quanto sfera delle disposizioni individuali) risulta artificiosa e posticcia”. P. Costa, *Verso un’ontologia dell’umano*, cit., p. 130.

fonte di moralità<sup>27</sup>? Quando anche questa conciliazione fosse possibile, che tipo di ontologia ne risulterebbe?

I tentativi di interpretare questo passaggio all'ontologia, questo salto metafisico<sup>28</sup>, sono stati svariati; accenniamo qui ad alcuni dei più significativi, che pur non cogliendo appieno l'intento di Taylor, forniscono degli utili spunti per comporre un mosaico che più s'approssima all'ontologia prospettata dal filosofo canadese. Partiamo dalla proposta avanzata da Frederick Olafson, che legge l'ontologia ricercata da Taylor come una forma moderna di platonismo, come il tentativo cioè di riabilitare l'idea di un *logos* ontico (*ontic logos*) in cui i significati delle cose sono scoperti dagli uomini all'interno di un ordine prestabilito, e i beni-valori sono parte costitutiva del modo in cui è "arredato" il mondo (*furniture of things*)<sup>29</sup>. Sebbene Taylor sia molto esplicito, ad esempio in *Sources of the Self*, circa l'impossibilità di credere oggi in una metafisica di stampo platonico<sup>30</sup>, ciò non di meno la proposta di Olafson coglie un punto essenziale, come notato anche da Meijer: "c'è almeno un *altro* senso nel quale il platonismo è ancora molto attivo" e ciò perché secondo Taylor "la scomparsa dell'ontologia delle Idee di Platone non squalifica, di per sé, la nozione platonica di un bene morale come l'oggetto di un amore che renda più forti (*empowering love*)"<sup>31</sup>. Non si dovrebbe far fatica a vedere, dopo quanto detto nel paragrafo precedente, come un bene morale oggetto di un '*empowering love*' è un bene-valore che viene riconosciuto tramite la valutazione forte. In qualche modo l'idea platonica del Bene rappresenta una possibile e contingente articolazione della valutazione forte, che indubbiamente ha perso la forza ispiratrice che poteva possedere al tempo

<sup>27</sup> La questione in realtà è ancora più complessa di così. Come mostrato da Meijer, la strategia argomentativa di Taylor, i cosiddetti "*interwoven arguments*", punta a tenere insieme concezioni di antropologia filosofica, etica/morale (si è visto nella nota precedente che la distinzione rigida tra le due per Taylor è artificiosa), punto di vista incarnato della tradizione fenomenologica (in particolare di eredità merleau-pontiana) ed ontologia realista. Cfr. M. Meijer, *Charles Taylor's Doctrine of Strong Evaluation*, cit., capitolo 2. Sebbene il rapporto tra fenomenologia e ontologia sia di estremo interesse per la riflessione filosofica del Novecento, per ragioni di spazio si è ritenuto di dover mettere la *vexata quaestio* tra parentesi. Tuttavia, sono convinto che le tensioni presenti tra l'approccio antropologico-morale e le implicazioni ontologiche della '*strong evaluation*', siano già in grado di fornire la cornice teorica per comprendere il problema a cui si vuole giungere: il ruolo della valutazione forte in *A Secular Age*.

<sup>28</sup> Questo "rapidissimo movimento verso l'alto, metafisicamente parlando", come l'ha notoriamente riassunto Bernard Williams. Cfr. B. Williams, *Republican and Galilean: Review of Sources of the Self*, in "The New York Review of Books" a. XXXVI, 1990, pp. 45-48.

<sup>29</sup> Cfr. F. Olafson, *Comments on Sources of the Self by Charles Taylor*, in "Philosophy and Phenomenology Research", LIV, 1, 1994, pp. 191-196.

<sup>30</sup> "Nessuno oggi può accettare la metafisica platonica delle Idee come la spiegazione fondamentale della forma del cosmo". Ch. Taylor, *Sources of the Self*, cit., p. 96.

<sup>31</sup> M. Meijer, *Charles Taylor's Doctrine of Strong Evaluation*, cit., p. 145.

di Platone, ma che allo stesso tempo può fornirci un punto di riferimento per cercare qualcosa che funzioni *analogamente* nella nostra epoca. Taylor esprime questo punto in termini generali e con la massima chiarezza:

“Non mi disturba se qualcuno afferma che l’umanesimo immanentista moderno non ha più spazio per i beni costitutivi (*constitutive goods*), e quindi nulla funziona più come le fonti morali delle teorie premoderne. Ciò che rimane vero, tuttavia, è che qualcosa funziona ancora *analogamente*. Ovvero, esiste qualcosa in relazione alla quale si definiscono certe azioni e certe motivazioni come superiori (*higher*) [...]; e la nostra contemplazione di questo qualcosa può fornirci un incentivo che dia la forza di vivere all’altezza di quanto è superiore (*higher*)”<sup>32</sup>.

Due esempi a cui Taylor spesso ricorre per mostrare ciò che, rispettivamente in età moderna e contemporanea, funziona in maniera analoga all’idea del Bene sono le ‘canne pensanti’ di Blaise Pascal e l’idea della ‘sovranità del Bene’ di Iris Murdoch<sup>33</sup>.

Dunque, la valutazione forte, pur opponendosi alla visione proiettivista di matrice neo-nietzschiana o empirista<sup>34</sup>, non dischiude affatto un’ontologia di stampo platonico in cui si riconosce un ordine ontico prestabilito che l’essere umano deve contemplare. Taylor è alla ricerca di una terza via, “una terza alternativa tra platonismo e proiettivismo”<sup>35</sup>. Come si delinea questa terza opzione?

Prima di provare a rispondere a questa domanda nel paragrafo successivo, prendiamo brevemente in esame un’altra famiglia di interpretazioni dell’ontologia tayloriana: vi sono stati, infatti, commentatori che hanno letto Taylor come difensore di una prospettiva teistica<sup>36</sup>. Lettura che sarebbe confermata sul piano biografico dal fatto che Taylor è un cristiano cattolico praticante. Dal punto di vista concettuale ciò che appare sospetto è la pretesa tayloriana che la valutazione forte individui

<sup>32</sup> Ch. Taylor, *Sources of the Self*, cit., p. 95.

<sup>33</sup> Ma si potrebbe anche citare l’*Achtung* kantiana di fronte alla legge morale. Per il debito che l’analisi di Taylor contrae nei confronti del lavoro di Iris Murdoch, Cfr. F. Kerr, *The Self and the Good. Taylor’s Moral Ontology*, in *Contemporary Philosophy in Focus: Charles Taylor*, a cura di R. Abbey, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pp. 84-104.

<sup>34</sup> Vedi nota 19.

<sup>35</sup> Ch. Taylor, *Reply to Commentators*, in “Philosophy and Phenomenological Research” LIV, 1, 1994, p. 210.

<sup>36</sup> È una lettura che ovviamente contiene al suo interno varie declinazioni. Dallo stesso Williams che vede nel ‘rapidissimo movimento in salita’ il tentativo di recuperare un’ontologia cristiana tradizionale, a letture più radicali come quella di Paul Johnston che vede nell’opera di Taylor il solo fine “di mostrare come ciascuno di noi dovrebbe credere in Dio”. P. Johnston, *The Contradictions of Modern Moral Philosophy. Ethics after Wittgenstein*, Routledge, Londra/New York 1999, pg. 112. Tralasciando le forme più estreme, si prenderanno in considerazione le “accuse” più generali che sono state mosse a Taylor in questa direzione.

dei beni-valori incommensurabilmente più degni di altri; vale a dire delle “distinzioni qualitative di secondo-ordine che descrivono dei beni superiori (*higher goods*), sulla base dei quali siamo in grado di discernere tra gli altri beni, attribuendogli differente dignità o importanza, e determinando quando e se perseguirli”<sup>37</sup>. Dei punti di riferimento che, data la loro incommensurabilità, fungono da unità di misura (*yardstick*) per tutte le valutazioni quotidiane<sup>38</sup>. Il problema che viene allora sollevato da alcuni critici è il seguente: se ciò che contraddistingue l’essere umano è la sua capacità di compiere delle valutazioni forti che rispondano a dei beni-valori indipendenti dal suo arbitrio; e se questi beni-valori che si mostrano come incommensurabili forniscono la mappatura morale della nostra vita, fornendole così un senso, una dignità, e così via; ebbene, potrebbe sembrare che l’unica fonte di moralità *adeguata* a ricoprire un ruolo così carico di responsabilità sia solo il Dio della tradizione giudaico-cristiana<sup>39</sup>.

Ora, non vi è dubbio che Taylor consideri il teismo come una forma estremamente soddisfacente e adeguata di articolazione delle fonti morali<sup>40</sup>; così come Taylor non ha difficoltà a riconoscere che vi è un “guadagno” nell’abbracciare una prospettiva teistica, in quanto “coloro che accettano il teismo non vedono se stessi come bisognosi di *ulteriori* fonti morali, mentre è una caratteristica di altre visioni del mondo quella di poter considerare gli esseri umani come ancora carenti di tali fonti”<sup>41</sup>. Questo, tuttavia, non implica né che Dio sia l’unica fonte morale adeguata, né che debba essere riconosciuta come fonte morale in tutto e per tutto privilegiata rispetto alle altre. La lettura di Taylor della modernità, già in *Sources of the Self*, ma con ancora più evidenza in *A Secular Age*, ricostruisce e mette in scena un’esplosione<sup>42</sup> delle posizioni potenzialmente assumibili nei confronti del problema del Bene, dell’articolazione delle fonti morali, ecc. dove lo scontro un po’ semplicistico tra credenza e non

<sup>37</sup> Ch. Taylor, *Sources of the Self*, cit., p. 63. In questo contesto Taylor nomina questi beni superiori ‘*hypergoods*’, proprio per enfatizzare il loro ruolo *sui generis*. Sebbene l’idea di fondo sia rintracciabile in tutto il pensiero tayloriano, questa dizione scompare dopo *Sources of the Self*.

<sup>38</sup> “Se mi cimento con degli interrogativi radicali, allora non è affatto vero che non possiedo dei punti di riferimento (*yardsticks*), nel senso che tutto va bene, ma piuttosto ciò che assolve la funzione di punto di riferimento (*yardstick*) è il mio profondissimo e non strutturato senso di ciò che è importante”. Ch. Taylor, *Whats is Human Agency?*, cit., p. 41.

<sup>39</sup> Cfr. Q. Skinner, *Who are ‘We’? Ambiguities of the Modern Self*, in “Inquiry”, XXXIV, 1991, pp. 133-153.

<sup>40</sup> Ch. Taylor, *Sources of the Self*, cit., p. 317.

<sup>41</sup> Ch. Taylor, *Comments and Replies*, in “Inquiry”, XXXIV, 1991, p. 241.

<sup>42</sup> Taylor chiama “*Nova (o Super-Nova) Effect*” l’aumento parossistico delle posizioni possibili nell’età moderna e contemporanea. Cfr. Ch. Taylor, *A Secular Age*, cit., in particolare la parte III.

credenza viene ricompreso in uno sfondo più ampio nel quale la questione dell'adeguatezza delle fonti morali non viene posta per decidere "chi in definitiva ha 'ragione' (umanisti, anti-umanisti, credenti nella trascendenza, ecc.), ma per porre l'attenzione ad una gamma di dilemmi etico-politici che incombono sulla cultura occidentale nel suo complesso"<sup>43</sup>. Come si proverà a vedere nel paragrafo successivo, la valutazione forte in un'età secolare gioca ancora un ruolo decisivo, e schiude una possibilità ontologica che non è né il recupero di un logos ontico di stampo platonico, né il tentativo di glorificare l'ontologia cristiana.

Prima di procedere su questo punto, vorrei menzionare il tentativo di Arto Laitinen, in un lavoro del 2008, di rielaborare la dottrina della valutazione forte spogliandola dell'ancoraggio alle fonti morali e dunque di delineare un realismo morale che faccia a meno dell'ontologizzazione dei beni costitutivi (*constitutive goods*)<sup>44</sup>. Uno dei punti chiave dell'argomentazione di Laitinen consiste nel voler separare la possibilità umana di articolare le caratteristiche ontologiche di ciò che è portatore di valore (*bearers of value*), dall'ontologizzazione delle fonti dello stesso valore. Mentre la prima è una possibilità fondamentale dell'essere umano, che si esplica senz'altro nella valutazione forte, il processo di ontologizzazione sarebbe, nella lettura di Laitinen, superfluo e potenzialmente dannoso alla stessa posizione del realista morale. Egli scrive infatti: "io penso che gli esseri umani necessitino veramente solo di avere accesso ai *valori*, e non alle *fonti* dei valori. [...] ciò che è essenziale nella natura umana (ragione vs emozioni, ecc...) deve riflettere il nostro accesso ai valori"<sup>45</sup> e ancora,

"la mia argomentazione ha cercato di mostrare che date le caratteristiche ontologiche e le proprietà valutative non vi è alcun enigma circa le fonti del valore, non più di quanto non vi sia riguardo altri aspetti degli esseri umani: perché gli esseri umani sono coscienti? Perché vediamo i colori? Non dovremmo essere più esitanti a parlare di "fonti della coscienza" o "fonti del colore" di quanto lo siamo a parlare di 'fonti del valore' o 'fonti morali'"<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> M. Meijer, *Charles Taylor's Doctrine of Strong Evaluation*, cit., p. 152.

<sup>44</sup> A. Laitinen, *Strong Evaluation without Moral Sources*, Walter de Gruyter, Berlino/New York 2008. Mentre la prima parte dell'opera può essere considerata come un esame sistematico ed un approfondimento delle sfaccettature della valutazione forte tayloriana, è nella seconda parte (ed in particolare dal capitolo 7) che Laitinen si allontana da Taylor in uno degli snodi più cruciali del suo pensiero: "Io sostengo che un realismo impegnato del valore (*engaged value realism*) non necessiti, *pace* Charles Taylor, di 'fonti morali' o 'beni costitutivi', e che includere questi concetti distorca le intuizioni di base di tale realismo". Ivi, p. 257.

<sup>45</sup> Ivi, p. 292.

<sup>46</sup> Ivi, p. 294.

Ora, come nota giustamente Meijer, questo processo di ontologizzazione delle fonti morali che Laitinen imputa a Taylor non coglie nel segno dell'ontologia cercata dal filosofo canadese<sup>47</sup>. Come si è visto nella replica a Olafson e alle accuse di platonismo, Taylor esclude del tutto la possibilità che si diano delle fonti di moralità onticamente consistenti *slegate* dai valori stessi; non è la sua mira quella di riabilitare un ordine cosmico che preesiste agli esseri umani. “Dire che le spiegazioni ontologiche articolano ciò che Taylor chiama ‘beni costitutivi’ è diverso dal dire che questi beni stessi siano ‘ontologici’”<sup>48</sup>. Ha sicuramente ragione Laitinen nel voler valorizzare l'aspetto relazionale della valutazione forte, ma nell'imputare a Taylor questo processo di ontologizzazione delle fonti morali si perde il cuore della convinzione tayloriana circa l'ontologia dischiusa dalla valutazione forte, finendo per snaturare irrimediabilmente sia l'una che l'altra. Il punto è che “egli [Taylor] crede che i valori incommensurabilmente superiori si originino da una relazione *triangolare* tra il sé, l'altro ed il mondo” e che quindi ha tentato di sviluppare “una prospettiva ontologica che gli permetta di congiungere ed esplorare i confini di queste realtà piuttosto che fermarsi ai loro limiti”<sup>49</sup>. Dunque, per provare a chiarire quale tipo di ontologia sia stata sviluppata da Taylor, quale ipotetica ‘terza via’ sia stata percorsa dal filosofo canadese, proverò a dar conto del ruolo che la valutazione forte svolge nell'opera matura *A Secular Age*, in particolare nel rapporto con la “Cornice Immanente”.

### 3. Cornice immanente e valutazione forte

L'idea di provare a fornire una risposta, necessariamente parziale, concentrandosi sul rapporto tra valutazione forte e cornice immanente nasce principalmente da un'esigenza che si articola su due livelli: il primo è quello di chiarire la posizione strategica che Taylor riserva alla valutazione forte in un'opera che, per converso, non la menziona quasi mai. Non a caso nell'articolata disamina offerta da Meijer ad un certo punto l'autore scrive:

“In effetti, leggendo *A Secular Age*, si ha come l'impressione che egli [Taylor] abbia ormai risolto la questione della ‘valutazione forte’. In questo libro – il più voluminoso lavoro di Taylor – egli abbandona quasi completamente il termine, riferendosi alla valutazione forte solo due volte, e in entrambe le occasioni in maniera relativamente *insignificante*”<sup>50</sup>.

<sup>47</sup> M. Meijer, *Charles Taylor's Doctrine of Strong Evaluation*, cit., p. 124.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 190.

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 29. Corsivo mio.

Come tenterò invece di mostrare, l'occorrenza della valutazione forte in *A Secular Age* è tutt'altro che insignificante.

Il secondo livello è costruito sul primo: si vuole indicare come Taylor, suggellando il discorso su cosa significhi vivere in un'età secolare con l'ausilio della valutazione forte, fornisca spunti fondamentali per comprendere tanto il significato dell'esperienza religiosa contemporanea quanto l'ontologia da lui ricercata; spunti che tornano ad essere cruciali negli scritti successivi all'opera sulla secolarizzazione, dimostrando come la questione sia tutt'altro che risolta<sup>51</sup>.

Per impostare la questione è prima necessario spendere brevemente due parole per spiegare cosa sia la Cornice Immanente (*Immanent Frame*)<sup>52</sup> di cui parla Taylor.

Dopo la lunga ricostruzione storica delle parti I-IV dell'opera del 2007, nelle quali Taylor offre una versione alternativa del processo di secolarizzazione rispetto alle "teorie standard"<sup>53</sup>, alternativa che concentra la propria attenzione non tanto sui processi di privatizzazione della religione, di separazione della sfera religiosa dalle altre sfere di azione umana, di calo della pratica religiosa e della credenza in generale, ecc., quanto sui cambiamenti avvenuti al livello dell'esperienza vissuta del soggetto credente e non credente (quello che Taylor chiama "mutamento delle condizioni di credenza"<sup>54</sup>), nella parte V si passa all'analisi dei risultati contemporanei di questa ricostruzione storica alternativa.

È in questo contesto che Taylor conia la nozione di "Cornice Immanente"<sup>55</sup>, un "concetto metaforico [...] con lo scopo di immortalare

<sup>51</sup> Tra i più significativi: Cfr. Ch. Taylor, *Disenchantment-Reenchantment*, in *Dilemmas and Connections*, Harvard University Press, Cambridge/Londra 2011, pp. 287-302; Ch. Taylor (con H. Dreyfus), *Retrieving Realism*, Harvard University Press, Cambridge 2015. Oltre al già citato: C. Taylor, *Modernità al bivio*, a cura di P. Costa, Marietti 1820, Bologna 2021.

<sup>52</sup> A questo tema è dedicato il capitolo 15 di *A Secular Age*.

<sup>53</sup> L'avversario polemico di Taylor sono in particolare quelle che lui chiama "ricostruzioni sottrattive" (*subtraction stories*). "Polemizzerò costantemente con quelle che ho scelto di chiamare 'ricostruzioni sottrattive'. In poche parole, con questa espressione intendo riferirmi a quelle ricostruzioni storiche della modernità in generale, e della secolarizzazione in particolare, che fondano le loro spiegazioni sul fatto che gli esseri umani avrebbero perso, o si sarebbero sgravati o liberati di alcuni precedenti limiti conoscitivi, o illusioni o orizzonti costrittivi. Il risultato di questo processo [...] andrebbe perciò compreso nei termini di quegli aspetti sottostanti della natura umana che esistevano da sempre, ma che erano stati ostacolati da qualcosa che ora è stata tolta di mezzo. Contro questo genere di ricostruzioni storiche, sosterrò ad ogni piè sospinto che la modernità occidentale (secolarizzazione compresa) è il frutto di nuove invenzioni, di autocomprensioni innovative e delle relative pratiche". Ch. Taylor, *A Secular Age*, cit., p. 22. Corsivo mio.

<sup>54</sup> La secolarizzazione articolata da Taylor "consiste in delle nuove condizioni di credenza (*conditions of belief*); consiste in una nuova forma dell'esperienza che sprona ed è definita dalla credenza; in un nuovo contesto nel quale deve procedere ogni ricerca ed ogni porsi domande riguardo la morale e la spiritualità". Ivi, p. 20.

<sup>55</sup> Ivi, p. 542.

il mondo in cui viviamo nella nostra età secolare”<sup>56</sup>. All’interno di questa nozione Taylor racchiude un’ampia gamma di strati di significato, ognuno frutto di un intrecciarsi di processi storici che hanno concorso a formare l’identità moderna e contemporanea. Possiamo fornire una descrizione qualitativamente articolata della cornice immanente sulla scorta di quanto suggerisce lo stesso Taylor: abbiamo la costituzione di un’identità schermata (*buffered self*)<sup>57</sup> che comincia a percepirsi e interpretarsi sempre di più come un individuo disciplinato, che si muove attraverso uno spazio sociale costruito, nel quale un valore chiave è rappresentato dalla ragione strumentale, ed il tempo in cui si opera è esclusivamente secolare, vale a dire che non acquista significato in relazione a “tempi superiori”<sup>58</sup>; se aggiungiamo il tassello di una realtà concepita come ordine immanente, o meglio come interazione di una molteplicità di ordini immanenti e autosufficienti (ad esempio cosmico, morale e sociale) che per essere e funzionare così come sono non hanno il bisogno necessario di riferirsi a qualche fonte di potere soprannaturale e trascendente; e se si tiene conto che “la vita dell’individuo schermato, strumentalmente efficace nel tempo secolare, creò il contesto pratico entro cui l’autosufficienza di tale ‘regno immanente’ poté divenire oggetto di esperienza”<sup>59</sup>; otteniamo la descrizione, certamente sommaria, che cercavamo. La cornice immanente è allora il nome che Taylor dà allo sfondo di comprensione in cui tutti noi contemporanei (credenti, non credenti, umanisti, anti-umanisti, atei

<sup>56</sup> J.K.A. Smith, *How (not) to be Secular*, Eedrmans Pub Co, Grand Rapid (Michigan) 2014, pp. 91-92.

<sup>57</sup> Quello del passaggio dal sé poroso (*porous self*) al sé schermato (*buffered self*) è uno degli snodi cruciali di quel macro-processo che, riprendendo la famosa espressione weberiana, Taylor chiama ‘disincantamento’. Per fornire uno schema rapido che renda l’idea, questo passaggio consiste nella trasformazione del modo ingenuo di vivere la propria esperienza del mondo: da una condizione in cui “per il sé poroso la fonte delle sue emozioni più potenti e importanti è fuori dalla sua ‘mente’; o ancora più precisamente, la stessa idea che vi sia un confine netto [tra dentro di noi e fuori di noi] [...] appare insensata”; ad una condizione in cui le ‘menti’ cominciano ad essere considerate degli spazi interiori, solo umane, e unico luogo ospitale per i pensieri. Questo conferisce al “sé schermato la possibilità di prendere le distanze, assumere un atteggiamento distaccato da tutto ciò che è esterno alla mente”. Ch. Taylor, *A Secular Age*, cit., p. 38.

<sup>58</sup> Taylor dedica una sezione breve, ma non per questo meno importante, alla discussione di come si sia passati da una concezione del tempo “mista”, in cui nell’orizzontalità del tempo ordinario intervenivano i sopraccitati ‘tempi superiori’ (*higher times*) a conferire un ordine ed un significato alla vita quotidiana, ad una concezione del tempo (oggi talmente familiare da non dover neanche essere richiamata alla mente) in cui non ha senso neanche parlare di tempo ordinario o secolare, perché è semplicemente *il* tempo. Un accenno interessante, a cui forse lo stesso Taylor non dà un seguito corposo, è che la secolarizzazione del tempo rappresenti il significato originale del termine ‘secolare’, da cui derivano poi tutti i significati utilizzati nelle teorie standard della secolarizzazione, come anche il senso attribuito a questo termine da Taylor. Cfr. Ch. Taylor, *A Secular Age*, cit., pp. 54-59.

<sup>59</sup> Ivi, p. 543.

radicali, ecc.) siamo immersi, ovvero quel contesto in cui, prima del livello teoretico-riflessivo, viviamo le cose in un dato modo.

Ora la questione che si pone è la seguente: questa cornice immanente, come del resto sembrerebbe suggerire il nome stesso, è inderogabilmente chiusa a qualsiasi forma di trascendenza? Dobbiamo intendere il risultato di questo processo storico come la vittoria schiacciante dell'immanente, del piano mondano, sul trascendente? È possibile considerare ancora significative le esperienze religiose o del sacro in un siffatto contesto di comprensione?

La risposta di Taylor è che no, la cornice immanente non è sigillata una volta per tutte. La grande acquisizione della modernità, e di conseguenza dell'età contemporanea, è lo scoppiare di possibilità di autocomprensione che permettano di vivere in un contesto di radicale immanenza. Permettano, ma non obblighino. Ciò su cui Taylor insiste è l'idea che la cornice immanente sia costitutivamente aperta, che permetta, cioè, a chi la abita (noi) di viverla in più modi, ciascuno dei quali è possibile e praticabile. "È qualcosa che permette la chiusura, senza esigerla"<sup>60</sup>. È cruciale per Taylor che si prendano le distanze da quegli "spins"<sup>61</sup>, quegli avvistamenti interpretativi, che propongono un modo ovvio e "migliore" di vivere questa cornice immanente, screditando gli altri come insostenibili, insensati, retrogradi, debosciati, ecc. E questo vale tanto per le letture immanentiste che sostengono l'impossibilità e l'anacronisticità del rapporto con la trascendenza (quelle che Taylor chiama "CWSs, *close world structures*"<sup>62</sup>), tanto per le letture teologico-tradizionaliste che vedono nella trascendenza l'unica salvezza per un mondo altrimenti nichilista e corrotto. In questo senso l'apertura di cui si faceva prima menzione non va intesa come una costitutiva apertura verso la trascendenza, né tanto meno come una costitutiva apertura verso la trascendenza di matrice giudaico-cristiana, che sarebbe altrimenti ricadere in uno 'spin' interpretativo; va piuttosto intesa come un'apertura alla *possibilità* della trascendenza. A questo proposito James K.A. Smith fa notare che anche quando Taylor fa riferimento a "coloro che sono evasi dalla cornice immanente"<sup>63</sup>, sta probabilmente usando un'espressione fuorviante per indicare piuttosto coloro che si sono "convertiti" da una interpretazione chiusa ad una *aperta*:

"Taylor ci invita a considerare quegli individui che, avendo abitato la cornice immanente con una presa di posizione 'chiusa' (*'closed' take*), sentono la pressione incrociata (*cross-pressure*) della trascendenza in un modo, e tal

<sup>60</sup> Ivi, p. 544.

<sup>61</sup> Ivi, p. 550.

<sup>62</sup> Ivi, p. 551.

<sup>63</sup> Ivi, p. 728.

punto, che si *convertono* ad una posizione ‘aperta’. [...] In tal modo non guadagnano un’uscita gratuita dalla cornice immanente, ma imparano a viverla *differentemente*”<sup>64</sup>.

Il fatto che queste “conversioni” avvengano all’interno della cornice immanente stessa, senza cioè rifiutare od opporsi a quella comprensione di fondo che si è tentato di restituire prima, è la riprova che tale cornice “non va pensata come una gabbia di acciaio, non è cioè destinata a produrre [...] una struttura totalizzante impermeabile a qualsiasi impulso al trascendimento della fatticità o al desiderio di pienezza”<sup>65</sup>.

Ebbene, preso atto di tutto ciò ci si chiede, ed è il cuore di ciò a cui si voleva giungere: “come fa la cornice immanente a rimanere aperta?”<sup>66</sup>. Il grimaldello che consente questa mossa teorica decisiva per tutta l’impalcatura del discorso tayloriano è racchiuso

“nella natura di ciò che ho chiamato ‘*valutazione forte*’, per mezzo della quale distinguiamo il bene dal male, il nobile dall’infimo, il virtuoso dal maligno, e simili; essa distingue tra più termini, uno (o alcuni) dei quali sono in qualche modo incommensurabilmente superiori all’altro (agli altri)”<sup>67</sup>.

Questa chiamata in causa della valutazione forte, che dovrebbe risultare tutt’altro che insignificante dopo quanto si è esposto, può gettare luce su almeno tre questioni centrali nel pensiero tayloriano sulle quali chiuderò i ragionamenti di questo saggio.

1) Il primo punto è un approfondimento ulteriore della dottrina della valutazione forte, in particolare nel suo rapporto con l’incommensurabilità dei beni-valori coinvolti. Se quanto si è detto circa l’apertura alla possibilità della trascendenza costitutiva della cornice immanente deve essere tenuto fermo; e se questa apertura è “garantita” dalla natura della valutazione forte in quanto scoprente valori-beni incommensurabilmente superiori agli altri; è chiaro che questa incommensurabilità non può schiacciarsi *solo* sul lato di una trascendenza in senso tradizionale. Deve esistere, ed è un fatto che storicamente si è prodotto a partire dall’età moderna, la possibilità di vivere questi beni-valori (questi ‘*hypergoods*’ nel lessico di *Sources of the Self*) come immanenti, cioè come esperibili e comprensibili senza nessun riferimento ad un qualcosa di “soprannaturale”; allo stesso tempo senza

<sup>64</sup> J.K.A. Smith, *How (not) to be Secular*, cit., p. 132.

<sup>65</sup> P. Costa, *Il sacro e l’età secolare: c’è ancora spazio per la sacralità nell’epoca del disincanto?*, in *Maria e il sacro: forme, luoghi, contesti* a cura di S. Maggiani, A. Mazzella, Edizioni Marianum, Roma 2017, pp. 31-32.

<sup>66</sup> C. Taylor, *A Secular Age*, cit., p. 544.

<sup>67</sup> *Ibidem*. Corsivo mio.

che venga esclusa che la possibilità di un'articolazione degli stessi valori che coinvolga una qualche forma di trascendenza<sup>68</sup>.

Questo da un lato aiuta a comprendere come mai le accuse di teismo mosse da alcuni commentatori fossero mal direzionate, come accennato nel paragrafo 2; dall'altro forse aiuta anche a capire come mai Taylor abbandoni la dizione "*hypergoods*" nei lavori successivi al 1989, ed elabori, proprio in *A Secular Age*, una nozione più ampia ma lessicalmente meno impegnativa come quella di "luogo di pienezza" (*place of fullness*)<sup>69</sup>.

2) Il secondo punto è, in verità, quanto ho cercato di riportare in precedenza sull'apertura della cornice immanente, e dunque sulla lettura che Taylor offre della contemporanea età secolare. Riprendiamo dunque una domanda sollevata prima, e tentiamo di fornire una breve risposta sulla base di quanto esposto: è possibile considerare ancora significative le esperienze religiose e del sacro nel contesto di comprensione della cornice immanente? La risposta è tutt'altro che scontata, dal momento che una delle principali caratteristiche della cornice immanente è quel cambiamento epocale nell'autocomprensione dei soggetti umani che è rappresentato nel passaggio dal sé poroso al sé schermato. Passaggio che per Taylor costituisce il cuore del processo, più volte indicato come irreversibile, di disincantamento del mondo<sup>70</sup>.

<sup>68</sup> Non è affatto scontato che trascendenza e soprannaturalità siano intesi come sinonimi. Indicano sicuramente una direzione comune quando si pensa al Dio della tradizione cristiana; ma si separano nel loro significato letterale quando ad esempio Taylor fa riferimento alla forza motivante (moralmente e spiritualmente) della 'voce della Natura', o la sensazione di appartenenza ad un tutto.

<sup>69</sup> "Tutti noi concepiamo le vite e/o lo spazio in cui viviamo le nostre vite, come dotati di una certa forma morale/spirituale. Da qualche parte – in una qualche attività o condizione – c'è una sorta di *pienezza* (*fullness*), di ricchezza; in quel posto (attività o condizione) la vita è cioè più piena, più ricca, più profonda, più degna, più ammirevole, più come dovrebbe essere", ed ancora, "queste esperienze [...] ci consentono di identificare una *luogo di pienezza* (*place of fullness*), a cui ci orientiamo moralmente o spiritualmente. Esse possono orientarci perché ci forniscono un senso di ciò di cui sono esperienze: la presenza di Dio, o la voce della natura, o la forza che scorre in ogni cosa, o l'allineamento in noi del desiderio e della tensione verso la forma". Ivi, pp. 5-6. Corsivi miei.

<sup>70</sup> Fin dall'introduzione dell'opera del 2007 Taylor è molto esplicito a riguardo. La secolarizzazione, così come lui la intende e la descrive, ha portato alla luce un nuovo contesto di comprensione (quello che sarà chiamato appunto 'cornice immanente' nel capitolo 15) la cui "caratteristica principale [...] è che pone fine al riconoscimento ingenuo della trascendenza, o di fini o pretese che vadano al di là della prosperità umana. [...] L'ingenuità non è più un'opzione praticabile per nessuno, credente o non credente che sia". Ivi, p. 21. Non solo non vi è la possibilità di tornare indietro e "ripristinare" l'ingenuità del mondo incantato; ma per Taylor ciò non sarebbe neanche augurabile. Potendo scegliere (in un classico *what if scenario*), il filosofo canadese risponde chiaramente che "anche se avessimo la scelta, non sono affatto sicuro che non sarebbe più saggio rimanere con la situazione attuale [quella della cornice immanente]". Ivi, p. 513. La sfida è imparare a riconoscere che si può vivere *diversamente* la nostra età secolare.

Ha senso parlare dell'esperienza del sacro per un sé schermato che vive in un mondo disincantato? La chiave della risposta risiede ancora nel fatto che il sé schermato “non è un soggetto amorale, totalmente sordo all'esigenza di distinguere le valutazioni forti (cruciali per l'esistenza di un'identità personale funzionante) dalle valutazioni deboli (espressioni di mere preferenze)”<sup>71</sup>. Ad essere tramontato è certamente il modo in cui l'esperienza del sacro e del religioso veniva vissuta nel ‘mondo incantato’; ma nella lettura offerta da Taylor ciò che viene profondamente messo in questione è l'equazione religione uguale incantamento. Il disincantamento del mondo ha provocato uno stravolgimento del modo di vivere l'esperienza religiosa e con l'epoca moderna è avvenuto quello che Taylor chiama “Grande Sradicamento” (*Great Disembedding*)<sup>72</sup> delle forme di vita religiosa: questo, tuttavia, non ha squalificato la religione *tout court*. “L'impressione è che le cose che hanno perso la loro collocazione tradizionale siano principalmente i contenitori, le forme comunitarie entro cui le persone depositavano o incorniciavano alcuni specifici contenuti della loro esperienza”<sup>73</sup>, ma non *tutti* questi contenuti dell'esperienza. Può capitare a più riprese nella nostra vita di ritrovarci a contatto con dei vissuti esperienziali che si impadroniscono di noi, che disorientano, che fanno sentire in contatto con qualcosa di cruciale, eppure sfuggente; può succedere in momenti topici della nostra vita (nascita di un figlio, morte di un caro, diagnosi di malattie terminali, conseguimento di un traguardo per noi imprescindibile, ecc.), come anche nelle situazioni più quotidiane di una passeggiata al parco, o di un risveglio accanto alla persona amata<sup>74</sup>.

Dunque, la valutazione forte ci consente di mantenere viva e vegeta una nozione di sacro, sebbene modificata dai processi della modernità: qualcosa che si manifesta in maniera indipendente dalla nostra volontà, ma che tocca nel cuore della nostra intimità, impietrendoci, ma anche potenziando al massimo la nostra vitalità. Può allora darsi il caso che, come ha sostenuto Paolo Costa,

<sup>71</sup> P. Costa, *Il sacro e l'età secolare*, cit., p. 32.

<sup>72</sup> Cfr. Ch. Taylor, *A Secular Age*, cit., in particolare il capitolo terzo.

<sup>73</sup> P. Costa, *Il sacro e l'età secolare*, cit., p. 34.

<sup>74</sup> È quanto Taylor tenta di mettere in mostra citando l'episodio di conversione dalla biografia di Bede Griffiths. Ch. Taylor, *A Secular Age*, cit., pg. 5. Non è tuttavia un'esperienza da intendersi, come si è già sostenuto a più riprese, come solo appannaggio delle religioni tradizionali. Come controcanto all'esempio apportato da Taylor, vorrei riportare la conversazione raccontata nel libro *Helgoland* dal fisico italiano Carlo Rovelli tra se stesso ed il suo amico Lee: “il mio amico Lee mi ha raccontato che quando da ragazzo ha studiato l'*entanglement* ha poi passato ore sdraiato sul letto a guardare il soffitto, pensando che ciascun atomo del suo corpo aveva interagito in un qualche lontano passato con tanti atomi dell'universo. Ciascun atomo del suo corpo doveva quindi essere allacciato con miliardi di altri atomi sparsi nella galassia...Si sentiva mescolato col cosmo”. C. Rovelli, *Helgoland*, Adelphi, Milano 2020, p. 102.

“il candidato naturale delle ierofanie diventa proprio la persona umana, la cui enigmatica spontaneità incute rispetto, suscita stupore, evoca l’immagine di una dignità senza uguali, le cui violazioni appaiono sacrileghe e per la quale, al contrario, appare legittimo ogni sacrificio (economico, di tempo, di energie, ecc.)”<sup>75</sup>.

3) Infine, come conclusione, si può provare ad abbozzare una risposta alla seguente domanda rimasta in sospeso: quale tipo di ontologia sarebbe, secondo Taylor, in grado di fare da controparte al versante antropologico, storico, morale e religioso<sup>76</sup> della valutazione forte? La risposta può essere solo abbozzata perché lo stesso Taylor ha mostrato fino ad ora una certa cautela nell’esprimersi in maniera compiuta su questo tema<sup>77</sup>. Meijer stesso, alla fine della sua disamina sulle implicazioni ontologiche della valutazione forte, conclude con una nota dal chiaro sapore aporetico<sup>78</sup>. Tuttavia, non è un caso, forse, che tra i temi non trattati da Meijer vi siano proprio il ruolo della valutazione forte nel contesto dell’età secolare, e l’eredità della ragione romantica<sup>79</sup>: su questi proveremo ad accennare ad una possibile risposta.

La terza alternativa cercata da Taylor tra platonismo e proiettivismo si può profilare come tentativo di superamento delle opposizioni classiche interne all’humus filosofico contemporaneo (interno/esterno, privato/pubblico, significativo in sé/significativo per me, religioso/ateo, scientifico/metafisico, ecc.)<sup>80</sup>; ovvero come il tentativo di fluidificare e rendere più vive, più in carne ed ossa, le interpretazioni sclerotizzate e sclerotizzanti della modernità. Questa alternativa ontologica si configura come un terzo luogo, né ordine ontico preesistente né freddo universo meccanicistico, che si condensa in quello che Taylor chiama ‘*interspazio*’: vale a dire “lo spazio di un’emozione col suo oggetto intenzionale: un’esperienza

<sup>75</sup> P. Costa, *Il sacro e l’età secolare*, cit., p. 36.

<sup>76</sup> E, come ricordato in nota 27, sebbene non affrontato in questa sede, anche fenomenologico.

<sup>77</sup> Meijer ricorda come durante un seminario tenutosi all’Università di Leuven, in Belgio, il 02/06/2015, alla domanda circa le implicazioni ontologiche della valutazione forte, Taylor abbia mostrato esitazione e cautela, rispondendo che “vi è un significato fortemente contestabile di ciò che bisogna assumere per essere in grado di parlare a questo proposito”. M. Meijer, *Charles Taylor’s Doctrine of Strong Evaluation*, cit., p. 84, n. 16.

<sup>78</sup> “La principale conclusione dell’analisi sviluppata in questo libro è che la dottrina tayloriana della valutazione forte meriti ulteriori indagini specialmente a proposito della connessione tra etica ed ontologia”. Ivi, p. 207.

<sup>79</sup> Non sarà possibile analizzare le molteplici connessioni del pensiero di Taylor con la ragione romantica: dalla concezione del linguaggio, alle nozioni di espressività e autenticità; dal sentimento di appartenenza con il tutto fino proprio alla valutazione forte. Si rimanda per un approfondimento al lavoro già citato: Ch. Taylor, *Modernità al bivio*, a cura di P. Costa, Marietti 1820, Bologna 2021.

<sup>80</sup> Vi è indubbiamente in questo gesto una profonda eredità del confronto con Hegel. Cfr. Ch. Taylor, *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge 1975.

vissuta con in sovrappiù la dimensione del valore”<sup>81</sup>. L’accesso privilegiato a questo ‘luogo’ è fornito, in continuità con la tradizione romantica, dall’esperienza artistica (musicale, poetica, visiva, ecc.), la cui forza cruciale è la sua capacità di farci afferrare

“il significato di un *interspazio* – la situazione di un essere umano di fronte a un determinato panorama, nella sua relazione con la natura o anche, più in generale, nei confronti del tempo e del mondo – in modo tale da abbracciare e veicolare una potente intuizione del suo significato per i nostri scopi, la nostra realizzazione o il nostro destino”<sup>82</sup>

In questo interspazio siamo coinvolti in prima persona, impossibilitati a sottrarci al significato che le cose hanno per noi, e costretti a riconoscere un significato che le cose hanno “in sé”: come vivremmo al giorno d’oggi qualcuno che professi di considerare la libertà come un valore “per lui”? Non dobbiamo forse riconoscere una parte di valore condiviso e non arbitrario?

Ancora una volta ad essere decisiva per comprendere la relazione con questo interspazio è la valutazione forte. È infatti nella valutazione forte che “la ‘spontaneità’ si distribuisce omogeneamente sia dal lato del “valutatore” sia dal lato del “valore”. Il primo, cioè, non è puramente attivo, ma è anche ricettivo nei confronti di una forza ideale che ha un rapporto talmente stretto con la sua identità personale [...] da non consentire alcuna forma di *detachment*”<sup>83</sup>. Nella valutazione forte l’essere umano è messo in un contatto così profondo con le radici ed il centro di gravità della propria identità personale, da scoprire di non poter fare a meno dei valori che avverte come forti per fornire un resoconto esaustivo di sé stesso (e degli altri).

La risposta qui fornita è ovviamente parziale. È più che altro un accenno alle linee di ricerca che sulla scorta di Taylor possono essere intraprese. Una grande eredità del pensiero del filosofo canadese consiste appunto nel consegnarci degli spunti di riflessione per provare a pensare la possibilità di un’ontologia che non è in antitesi con lo sviluppo della modernità; ma che anzi fornisce un vocabolario integrativo che arricchisce e completa quello della nostra età scientifica e secolare.

<sup>81</sup> Ch. Taylor, *Modernità al bivio*, cit., p. 98.

<sup>82</sup> Ivi, p. 110. Corsivo mio.

<sup>83</sup> P. Costa, *Un romanticismo critico. Charles Taylor e i disagi della modernità*, in *Quaderni di Teoria Sociale* a cura di L. Bruni, L. Corchia, G. Navarini e V. Romania, Morlacchi Editore, Perugia 2020, p. 690.

## Bibliografia

- Abbey R., *Charles Taylor (Philosophy Now)*, Routledge, Londra 2000.
- Costa P., *Verso un'ontologia dell'umano. Antropologia filosofica e filosofia politica in Charles Taylor*, Unicopli, Milano 2001.
- Costa P., *Il sacro e l'età secolare: c'è ancora spazio per la sacralità nell'epoca del disincanto?*, in *Maria e il sacro: forme, luoghi, contesti* a cura di S. Maggiani, A. Mazzella, Edizioni Marianum, Roma 2017, pp. 23-44.
- Costa P., *Un romanticismo critico. Charles Taylor e i disagi della modernità*, in *Quaderni di Teoria Sociale* a cura di L. Bruni, L. Corchia, G. Navarini e V. Romania, Morlacchi Editore, Perugia 2020, pp. 681-698.
- Frankfurt H. G., *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, in "The Journal of Philosophy", XIV, 1, 1971, pp. 5-20.
- Johnston P., *The Contradictions of Modern Moral Philosophy. Ethics after Wittgenstein*, Routledge, Londra/New York 1999.
- Kerr F., *The Self and the Good. Taylor's Moral Ontology*, in *Contemporary Philosophy in Focus: Charles Taylor*, a cura di Ruth Abbey, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pp. 84-104.
- Laitinen A., *Strong Evaluation Without Moral Sources*, Walter de Gruyter, Berlino/New York 2008.
- Meijer M., *Charles Taylor's Doctrine of Strong Evaluation*, Rowman & Littlefield, New York 2018.
- Olafson F., *Comments on Sources of the Self by Charles Taylor*, in "Philosophy and Phenomenology Research", LIV, 1, 1994, pp. 191-196.
- Rorty R., *Taylor on Truth*, in *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, a cura di J. Tully, Cambridge University Press, Cambridge 1994, pp. 20-33.
- Rovelli C., *Helgoland*, Adelphi, Milano 2020.
- Smith J.K.A., *How (not) to be Secular*, Eedrmans Pub Co, Grand Rapid (Michigan) 2014.
- Smith N., *Charles Taylor: Meaning, Morals and Modernity*, Polity, Cambridge 2002.
- Skinner Q., *Who are 'We'? Ambiguities of the Modern Self*, in "Inquiry", XXXIV, 1991, pp. 133-153.
- Taylor C., *Explanation of Behaviour*, Routledge, Londra 1964.
- Taylor C., *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge 1975.
- Taylor C., *What is human agency?*, in *Human Agency and Language. Philosophical Papers vol. I*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, pp. 15-44.
- Taylor C., *Self-interpreting animals*, in *Human Agency and Language. Philosophical Papers vol. I*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, pp. 45-76.
- Taylor C., *The concept of a person*, in *Human Agency and Language. Philosophical Papers vol. I*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, pp. 97-114.
- Taylor C., *Sources of the Self*, Harvard University Press, Cambridge, 1989; tr. it. a cura di R. Rini, *Radici dell'io*, Feltrinelli, Milano 1993.
- Taylor C., *Comments and Replies*, in "Inquiry", XXXIV, 1991, pp. 237-254.
- Taylor C., *Reply to Commentators*, in "Philosophy and Phenomenological Research", LIV, 1, 1994, pp. 203-213.
- Taylor C., *The Importance of Herder*, in *Philosophical Arguments*, Harvard Uni-

- versity Press, Cambridge, 1995, pp. 79-99.
- Taylor C., *Heidegger, Language, and Ecology*, in *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Cambridge, 1995, pp. 100-126.
- Taylor C., *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge 2007; tr. it. a cura di P. Costa, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009.
- Taylor C., *Disenchantment-Reenchantment*, in *Dilemmas and Connections*, Harvard University Press, Cambridge/Londra 2011, pp. 287-302.
- Taylor C. (con Hubert Dreyfus), *Retrieving Realism*, Harvard University Press, Cambridge 2015.
- Taylor C., *Modernità al bivio*, a cura di P. Costa, Marietti 1820, Bologna 2021.
- Williams B., *Republican and Galilean: Review of Sources of the Self*, in "The New York Review of Books", XXXVI, 1990, pp. 45-48.