



Riformare il pensiero, insegnare a vivere.
Il post-Corona: formare alle competenze dell'agire, dell'articolare
e del valutare alla luce di alcune riflessioni di E. Morin e Ch. Taylor
Reshaping the way of thinking, teaching how to live.
**Post-Corona: forming behavioural, articulating
and evaluation skills, based on E. Morin and Ch. Taylor theories**

Vincenzo Salerno

Istituto Universitario Salesiano di Venezia – v.salerno@iusve.it

ABSTRACT

For some time and now, following the global and systemic crises caused by the Edgar Morin pandemic situation, a radical change in education is necessary: transforming education to transform the paradigm of Western life. This operation requires the training of skills related to the way of thinking and the way in which personal and Community action are thought. In this regard it is possible to identify an anthropological harmony with Ch. Taylor's thought regarding the resumption of the dimension of agency, articulation and evaluation, as a theoretical and systematic deepening of regenerated humanism in terms of *homo complexus* identified by E. Morin. The article therefore aims to continue researching the question: what pedagogical anthropology are we trying to begin and to support the desired paradigm transformation?

Da tempo e ora, a seguito delle crisi globali e sistemiche causate dalla situazione pandemica Edgar Morin, urge un radicale cambiamento dell'educazione: trasformare l'educazione per trasformare il paradigma di vita occidentale. Questa operazione esige la formazione di competenze che riguardano il modo di pensare e il modo di pensare l'azione personale e comunitaria. A questo proposito è possibile ravvisare una sintonia antropologica con il pensiero di Ch. Taylor riguardo alla ripresa della dimensione dell'*agency*, dell'articolazione e della valutazione, come approfondimento teorico e sistematico dell'umanesimo rigenerato in termini di *homo complexus* individuato da E. Morin. L'articolo si pone quindi l'obiettivo di continuare la ricerca riguardo all'interrogativo: quale antropologia pedagogica stiamo cercando per iniziare e sostenere la trasformazione di paradigma desiderata?

KEYWORDS

Agency, articulation, evaluation, complexity, paradigm, pedagogical anthropology
Agency, articolazione, valutazione, complessità, paradigma, antropologia pedagogica.

1. Introduzione

È presente un filo conduttore nel pensiero di Edgar Morin che riguarda quello che da lui viene definito “riforma del pensiero riformatore”. Abbandonando l’idea di una rivoluzione violenta per trasformare la società, Morin propone una via progressiva che, segnata dalla formazione, passa attraverso l’azione educativa di una cultura umanistica (di un “umanesimo rigenerato” e “planetario”), generata dalle migliori idee e prassi delle tradizioni occidentali (socialista, libertaria, comunista, ecologista) per ripensare le forme della realizzazione personale e comunitaria, oltre che “politica” nel senso della felice convivenza di soggetti che possano sperimentare una “vita vera” e “poetica”. «La megacrisi che stiamo attraversando ha ridestato il bisogno di un nuovo pensiero politico [...] un pensiero politico fondato congiuntamente su una teoria della conoscenza, una concezione della storia, una concezione della società e dell’economia [...] una simile riforma del pensiero politico comporta una riforma del pensiero stesso; [...] le menti obbediscono inconsciamente a un principio di conoscenza che riduce il complesso al semplice, il tutto alle sue componenti, separa ciò che è inseparabile e connette per interazioni (come l’individuale, il sociale, il biologico e il culturale). La riforma del pensiero deve quindi essere accompagnata da una politica di rieducazione dell’educazione» (Morin 2020, 83).

Il confronto con la “crisi aperta dalla pandemia” spinge a ritornare sui motivi importanti del suo pensiero educativo (Morin 2000, 2001, 2014, 2021). Un punto nevralgico e *complexus* individuato da Morin, fondamentale per il cambiamento educativo prospettato, è quello che lega in modo inscindibile “riforma personale” e “rivitalizzazione etica”. Morin indica la possibilità di sviluppare quello che di meglio c’è nell’essere umano, ossia la sua facoltà di essere responsabile e solidale. Responsabilità e solidarietà sono imperativi, secondo Morin, non solo politici e sociali, ma anche personali. Ciò che viene individuato come drammatico e che costituirà il nucleo fondamentale degli approfondimenti che seguono, è «la scissione tra idee altruistiche e comportamenti egoistici. Come arrivare a un mondo di comprensione, di benevolenza, di solidarietà, se non siamo noi stessi comprensivi, benevoli, solidali? Come costruire un mondo di relazioni umane migliori se si resta egoisti, vanitosi, invidiosi, bugiardi?» (107).

L’opera di Morin ha una capacità evocativa unica e riconosciuta e si presenta spesso nella forma programmatica del “manifesto”, un progetto culturale e pedagogico da sviluppare. Charles Taylor condivide con Morin la riflessione critica sulle radici culturali del paradigma occidentale, che si propone come possibile sviluppo sistematico in chiave antropologico-pedagogica delle suggestioni di Morin: l’idea di responsabilità, di comprensione, di rivitalizzazione etica e dei loro rapporti trova un possibile sistematico sviluppo nella riflessione sull’agire propriamente umano (*agency*), sull’idea di articolazione dell’*import*, su quella di valutazione forte e sul loro nesso.

2. L’agente umano in quanto *valutatore forte* (*strong evaluator*)

Taylor indica fin dall’inizio del suo lavoro fondamentale “Radici dell’io” i suoi obiettivi polemici: l’intera opera dell’autore può essere considerata una critica al *naturalismo* (*naturalism*). Il *naturalismo* è un atteggiamento filosofico sorto con la rivoluzione scientifica moderna e molto influente nella cultura odierna. È co-

stituito da una *famiglia di teorie* che ha ramificazioni in campi disciplinari anche molto differenti (morale, politico, sociale, psicologico). In massima sintesi, il carattere comune di questa “famiglia di teorie” è il progetto di modellare lo studio dell’uomo su quello delle scienze naturali e di trattare dunque l’uomo come un oggetto tra altri oggetti (Taylor 1989, 1).

In “Radici dell’io” Taylor accomuna alla famiglia del *naturalismo* un preciso modello filosofico, l’“etica procedurale” (o “deontologica”) di Rawls e Habermas: «l’obiettivo di questa filosofia morale è quello di *stabilire che cosa è giusto fare, anziché che cosa è bene essere*; di definire il contenuto dell’obbligo, anziché la natura della vita buona. In tal modo alla nozione di bene come oggetto del nostro amore e della nostra dedizione [...] non resta alcuno spazio concettuale» (15).

L’idea di partenza è considerare solo ciò che riguarda in modo *universale* gli uomini. Le “procedure” sono ciò che si può controllare razionalmente: non si occupano della singolarità dell’uomo, dei suoi valori e delle sue preferenze e scelte etiche. Questo pensiero è un chiaro bersaglio polemico. Rispetto a Rawls, Taylor intende offrire un paradigma alternativo all’“etica sostantiva” o “teleologica”: egli parla rispettivamente di “natura della vita buona” e di “bene comune oggetto del nostro amore”.

L’obiettivo del suo lavoro è «un allargamento della gamma di descrizioni morali legittime [...] oltre che delle nostre idee e delle nostre reazioni su questioni come giustizia e rispetto della vita, del benessere e della dignità degli altri, (occupandosi anche) della percezione che abbiamo del fondamento della nostra stessa dignità e [...] che cosa sia a rendere la nostra vita significativa e appagante [...] degna di essere vissuta” (16).

In breve, in apertura di “Radici dell’io”, Taylor pone in sostanza la questione radicale della qualità dell’*agente umano*, ovvero: *chi è*, quale tipo di attore è il soggetto delle azioni pienamente umane?

2.1 Il valutatore forte

Una serie di articoli che precedono “Radici dell’io” ci fanno cogliere le caratteristiche proprie dell’agente umano (1985a; 1977; 1982).

La prima caratteristica dell’agente umano è di essere un *valutatore forte* (*strong evaluator*). Taylor deve questa nozione chiave a Harry Frankfurt (1971) e argomenta:

- 1) per lui è vero che abbiamo in comune con gli animali il fatto di avere certi desideri (desideri di primo ordine) e operare certe scelte, ma ci differenziamo radicalmente da essi grazie alla capacità di formare “desideri di secondo ordine” (desideri che hanno per oggetto un desiderio di primo ordine): io non solo desidero qualcosa, ma desidero desiderare quella cosa;
- 2) “persona” è più radicalmente non solo colui che ha la capacità di avere ‘desideri di secondo ordine’ ma è anche in grado di avere ‘volizioni di secondo ordine’, la volontà interamente libera di scegliere e di perseguire con l’azione le motivazioni che ha scelto.

La conclusione che Taylor raccoglie è che fondamentale e tipicamente umano – in base alla “differenza specifica” dell’*human agent* che lo distingue da altri tipi di agenti – è il fatto che una persona non è un semplice soggetto di desideri, di scelte e di deliberazione, ma ha piuttosto l’abilità di formare ‘desideri di second’ordine’ (*second-order-desires*) cioè voler essere mossa da certi desideri, o anche

formare 'volizioni di secondo ordine' (second-order-volitions) cioè volere che certi 'desideri di primo ordine' siano i primi a indurre questi altri all'azione. Ad esempio, desidero un cioccolatino (desiderio di primo ordine), ma, siccome sono in dieta, non desidero assecondare il desiderio del cioccolatino (desiderio di secondo ordine). Alla fine, decido di lasciarmi andare e mangiarlo (volizione di secondo ordine).

Il concetto che Taylor sviluppa è quello di *auto-valutazione riflessiva (reflective self-evaluation)*: è il potere di valutare i nostri desideri. Taylor riconosce a Frankfurt di aver trovato una caratteristica essenziale dell'*agency* peculiarmente umana, ma ritiene fondamentale distinguere tra *due tipi di valutazione dei desideri*.

Il primo tipo di valutazione (*valutazione debole, weak evaluation*) considera due azioni desiderate per scegliere la più conveniente o per trovare il modo di renderle entrambi possibili contemporaneamente: esso considera gli esiti delle mie azioni. Anche le *valutazioni deboli* non sono semplicemente quantitative, sono anzi *desideri di secondo ordine*. Ma nelle valutazioni deboli i) il desiderio è di per sé ritenuto buono; ii) l'eventuale incompatibilità tra due desideri è solo passeggera e legata alle circostanze. Ad esempio, vado a mangiare più tardi, anche se ho fame, perché più tardi sarò in grado di mangiare e nuotare.

Il secondo tipo è una valutazione *qualitativa* dei miei desideri (*valutazione forte, strong evaluation*), valutati come appartenenti a stili di vita *qualitativamente diversi*: esso considera la qualità delle mie motivazioni. La *valutazione forte* è un concetto fondamentale di Taylor (Taylor 1981, par. 5.1).

Valuto una azione 'coraggiosa' solo se la considero parte di un *modo di vita*: faccio questa azione perché aspiro ad essere *un certo tipo di persona*. Comprometto questo desiderio se do retta al desiderio di fare azioni contrarie (e fare il codardo). Questa incompatibilità *non è passeggera* e legata alle circostanze: la *valutazione forte* ha un linguaggio che fa distinzioni valutative e che va per chiaro-scuro, 'per contrasti'. Il contrasto tra valutazioni forti appare un conflitto *fra scelte di vita differenti* e valutate qualitativamente.

Rispetto *all'auto-valutazione riflessiva* un desiderio e una scelta sono buoni – e compatibili con il tipo di vita che pensiamo buono – altri radicalmente non lo sono. Fra diverse *valutazioni forti* c'è una radicale incompatibilità: non è un conflitto passeggero, aggiustabile.

Le *valutazioni forti*, infatti, hanno un linguaggio di *distinzioni qualitative (qualitative distinctions/discriminations)*: sono coppie di aggettivi di significato opposto (nobile/ignobile, virtuoso/vizioso, integro/frammentato, coraggioso/codardo...) che usiamo comunemente per qualificare le azioni nostre e altrui. Utilitarismo e formalismo (ovvero il *naturalismo*) hanno oscurato o misconosciuto l'idea di *distinzione qualitativa*: la morale coincide con il calcolo d'interessi e benefici, e la definizione di procedure argomentative e comportamentali. È in fondo l'esito della prospettiva scientifica e oggettivistica, della decisione cioè di abbandonare in sede scientifica/filosofica il riferimento alle "proprietà soggettive" o "qualità secondarie" degli oggetti. In morale questa scelta si è dimostrata inopportuna e insoddisfacente. Un singolo agente morale esprime alcune sue considerazioni nel linguaggio delle *valutazioni forti* perché non sono riducibili al linguaggio procedurale e universalistico.

È necessario riconoscere dunque che esiste una "diversità dei beni" e che è essenziale un "contrasto qualitativo" tra azioni e modi di vivere. La vita morale produce sempre questo "contrasto qualitativo".

Un agente umano ha due caratteristiche: è un *soppesatore di alternative (weigher of alternatives)* e soprattutto un *valutatore forte*. Un soppesatore è già rifles-

sivo (è la caratteristica minima di ciò che chiamiamo un sé o una persona). Il valutatore forte ha però un linguaggio più ricco (un *vocabolario di valore*) con cui valuta le sue azioni per costi e benefici, ma di dare ad esse tratti “qualitativi”: valutando le sue motivazioni come più nobili, più degne, più integre... parla in termini di “qualità di vita”, esamina e vaglia i diversi modi di essere un agente. Il semplice soppesatore riflette su ciò che ci piace di più (Taylor usa la *metafora della periferia*), il valutatore forte riflette sul tipo di essere che noi siamo (Taylor usa la *metafora della profondità*).

2.2 Import e valutazione forte

Si può ora cogliere un livello normativo che nasce dall’idea di *valutazione forte* (Taylor, Ch. 1985a). L’uomo è un essere che si auto-interpreta (il riferimento è aristotelico, ma in senso necessariamente moderno). Sono cinque le idee argomentate.

1. La *prima idea e di fondo* è che la nostra interpretazione di noi stessi è costitutiva di ciò che siamo. Non è un semplice punto di vista sulla realtà, e nemmeno qualcosa che può essere *by-passato* nella nostra comprensione della realtà.

Le emozioni (sentimenti, motivazioni, desideri) sono collegate a certi oggetti, racchiudono l’espressione di un giudizio sull’oggetto che li muove. Quando viviamo una certa emozione in una situazione significa che noi ci pensiamo come dotati di alcune caratteristiche che non sono valide per tutti. Noi non siamo “neutrali”: ognuno ha un modo di reagire diverso rispetto ai vari oggetti, situazioni e persone.

Gli oggetti hanno per noi una certa ‘significanza’ (*import*): ogni cosa *ha un modo* o un altro di essere rilevante o dotato di importanza per i desideri e i propositi/aspirazioni di un soggetto. Qualcosa *ha una proprietà* per mezzo della quale quella cosa diventa motivo di non-indifferenza (*a matter of non-indifference*) per il soggetto.

Trovare e esplicitare un *import* di una certa situazione significa, quindi, trovare cosa muove i nostri sentimenti ed emozioni. Un’emozione o sentimento (ad es. senso del valore, vergogna, dignità, rispetto) è un giudizio di valore non affermato ma esperito in prima persona. C’è “qualcosa” (oggetti, situazioni, persone) che ha qualcosa d’importante per me.

I sentimenti di vergogna, dignità, rispetto, senso del valore comportano un rapporto con le cose che sono essenzialmente connesse alla vita del soggetto. Non sono spiegabili con lo schema semplicistico “stimolo-risposta” (la spiegazione *naturalista* e *comportamentista* non raggiunge l’obiettivo esplicativo).

2. La *seconda idea* è che le proprietà come *vergognoso, onorevole, dignitoso (rispettabile)* sono *proprietà che si riferiscono al soggetto*. La nozione di *soggetto* di Taylor comprende la dimensione emotiva, le sue proprietà soggettive *dipendono dall’esperienza (experience-dependent)*: il soggetto cioè non è costituito solo dalle sue auto-interpretazioni, ma, tramite le emozioni, dimostra di avere un rapporto essenziale con le cose e gli altri soggetti con cui ha a che fare (*ambiente/contesto/mondo*). Il *mondo* che il soggetto in questo modo recupera è un “mondo pre-obiettivo”, “pre-predicativo” (cf. Merleau-Ponty). Ad esempio, una sedia entra nel mio campo della percezione non come un oggetto che ha una certa lunghezza, altezza, spessore, peso... ma prima di tutto come qualcosa per me “carico” di significati emotivi, a cui sono intimamente legato.

In altre parole, un essere umano è dotato di certe proprietà, le emozioni, e quando si rapporta alle cose, è un essere che è “so and so”. Queste proprietà, che sono sentimenti ed emozioni, esistono solo *per* un soggetto (c’è un *senso di dignità* che s’introduce). *Le emozioni rappresentano un’aspirazione alla dignità, ad essere una presenza tra altri uomini che esige rispetto*. Al soggetto agente, che ha significati emozionali, risulta chiaro che ogni uomo, insomma, *ha* e pretende *questa* dignità e rispetto per la propria identità. Il Buon Samaritano incontra qualcuno in stato di necessità e si sente chiamato ad aiutarlo: l’uomo veramente buono si concentra sulla necessità della persona, non sul fatto di intervenire per non fare brutta figura o per non perdere la bella immagine che abbiamo di noi stessi. *Questo implica l’introduzione di un livello normativo*: l’assenso ad una legge morale che devo riconoscere e sostenere *in quanto uomo*. L’emozione esprime la percezione di un valore che mi “chiama” che sento di “dover” rispettare.

3. La *terza idea* è dunque che la sfera motivazionale dell’azione morale è “ancorata” alla sfera emotiva dell’agente morale, cioè è connessa alle *valutazioni forti* che sceglie di fare proprie.

4. Quando diamo una valutazione forte discriminiamo sempre come buone o cattive anche le nostre motivazioni (*subject-referring import*): questo significa attribuire alle varie motivazioni il loro posto nella vita del soggetto. Quando diciamo “è ignobile la violenza sugli indifesi”, stiamo anche dicendo che il nostro desiderio di fare violenza sugli indifesi (casomai ci fosse) non sarebbe buono e avrebbe l’ultimo posto nelle nostre scelte di vita.

5. La *valutazione forte* fonda e discrimina le nostre motivazioni facendo *distinzioni qualitative* che hanno un chiaro senso normativo.

In sintesi, la nozione di agente di Taylor si lega alla nozione di *valutatore forte*: l’agente è un *valutatore forte* è un’idea centrale nel pensiero di Taylor.

3. Il concetto di articolazione

La nozione di *valutazione forte* è un “universale umano” ed è la prima caratteristica dell’agente. Una seconda caratteristica dell’*agente umano* (*human agent*) è la capacità di fare *articolazioni*. Questa determinazione lo costituisce come essere auto-intepretante (3.1) e chiarisce cosa significa per Taylor *pluralismo* e *responsabilità* (3.2) e *linguaggio* (3.3)

Taylor usa la parola *articulation* intendendo sia un’unificazione fra le parti di un corpo (*jointing or junction*), e quindi descrivendo l’unificazione consapevole dei nostri pensieri e sentimenti spesso incoerenti, sia anche il processo di un soggetto che si rende conto di se stesso e che a partire da questa coscienza è aperto ad un’espressione di sé di fronte agli altri.

Questa espressione si profila innanzitutto in un piano linguistico e dà la possibilità di una nuova auto-comprensione e, quindi, una nuova coerenza e responsabilità di sé.

Provando a dare una prima definizione di *articolazione*, si può dire che è una certa organizzazione del *vocabolario di valore* costituito dalle nostre *valutazioni forti*.

3.1 Articolazione e auto-interpretazione

La conoscenza dell'agente (*agent's knowledge*) riguarda il portare il senso di quello che stiamo facendo a una formulazione e a una piena consapevolezza. *Noi abbiamo già un senso inarticolato di ciò che facciamo*: l'articolazione è il processo che lo rende manifesto e comunicabile in modo ordinato e ragionevole. Riguarda certo la conoscenza degli oggetti con cui abbiamo a che fare, ma riguarda *più profondamente* la coscienza delle nostre azioni e dei nostri discorsi.

Noi partiamo sempre da una «pratica corporea irriflessa» (Hegel). La nozione di *import* intende il giudizio sulla situazione e sull'oggetto con cui abbiamo a che fare, giudizio che si esprime “immediatamente” in un sentimento, emozione o un desiderio: l'*import* riguarda tutto quanto “interessa” al soggetto (*a matter of non-indifference to a subject*).

Noi abbiamo la capacità di esprimere, nel linguaggio, giudizi su cose che ci interessano (si parla di *a meaningful language* – un linguaggio “significativo”). Questo linguaggio/idioma e ci permette di “articolare” i nostri sentimenti in modo pieno e ricco (come nel caso di un linguaggio fatto di *valutazioni forti* o un *vocabolario di valore*, in cui si esprimono degli *imports*), ben di più di quanto accade quando ci capita di articolare riguardo una prestazione desiderata (come nel caso della *valutazione debole* o come nel caso di un resoconto delle nostre emozioni ottenuto tramite test o elaborazione informatica).

Considereremmo un autentico ‘semplice soppesatore’, tale in tutte le situazioni, “malato” (psicopatico) e incapace di provare sentimenti e forse con problemi d'identità.

Il nostro linguaggio emozionale è fondamentale perché è “irriducibile”: è indispensabile per l'*articolazione*. I “dati di fatto”, dunque, sono che noi abbiamo un “linguaggio emozionale” e che noi articoliamo i significati che ci vengono dai sentimenti (Taylor 1985a, 57).

La nostra esperienza delle cose che contano per noi – *significanza* – avviene attraverso i sentimenti: sono il nostro accesso alle cose che contano per noi (62).

Le *articolazioni* sono, dunque, delle *interpretazioni*. In questo senso è un *animale che si auto-interpreta*. I sentimenti sono sempre quindi “interpretati”: i sentimenti, da un lato, racchiudono una interpretazione, dall'altro esigono un'articolazione ulteriore. Non “possono esistere” al di fuori e indipendentemente da un percorso di articolazione.

L'interpretazione costituisce il nostro modo di vivere la vita, articolando i nostri sentimenti e il nostro mondo emotivo: questo è un altro tratto che caratterizza il soggetto umano. In conclusione, l'*articolazione* dà una organizzazione ai nostri propositi, desideri e sentimenti e da forma, *in questo modo*, alla *coscienza di noi stessi* (che Taylor/Ricoeur chiama *unità narrativa*).

Possiamo rispondere alla domanda “che cos'è l'uomo?” solo assumendo fino in fondo l'esigenza (moderna) di partire sempre da ciò che il singolo uomo *pensa di sé* (a livello individuale): noi diamo una forma, un volto e un nome ai nostri sentimenti/emozioni quando cerchiamo di esprimere coscientemente la nostra situazione emozionale. Articoliamo e ri-articoliamo continuamente i nostri vissuti (esperienze) “costruendo” di volta in volta unità narrative mai concluse, ma che invece reinterpretiamo in nuove articolazioni. Ci sono a volte nuove intuizioni (*insight*) che modificano le nostre esperienze e noi stessi e possono cambiare le nostre valutazioni. C'è sempre spazio per la ri-valutazione. Il riferimento teorico di Taylor è W. Kohler (*psicologia della Gestalt*), che ha dato legittimità scientifica al concetto di *insight*.

Questo esige un'assunzione di responsabilità per quel che si diventa e per ciò che si scopre rilevante. Inoltre, esso legittima il pluralismo delle diverse interpretazioni e delle auto-interpretazioni.

3.2 Il pluralismo e la responsabilità

La nostra *valutazione forte*, dunque, non è mai data per definitiva e assodata una volta per tutte, ma grazie all'*articolazione*, è strutturalmente "aperta": implica cioè la possibilità di essere messa in discussione, modificata, arricchita e resa più certa, oppure essere abbandonata a favore di un'altra che scopriamo migliore. «Il valutatore forte possiede un'articolazione e una profondità che mancano al semplice soppesatore. Egli ha una articolazione riguardo la profondità (*articulacy about depth*). Ma dove esiste articolazione, là esiste pure la possibilità di una pluralità di visioni (*plurality of visions*) che prima non esisteva» (Taylor 1977, 26).

È l'*articolazione* che, secondo Taylor, rende possibile il pluralismo: il pluralismo si motiva necessariamente soltanto se l'uomo è un "articolatore". È questo carattere che legittima la tolleranza e apertura alla significanza dei beni che si originano da una varietà di fonti. L'*agente*, dunque, non può in nessun modo essere considerato direttamente una specie di prolungamento della comunità: pur trovando all'interno della comunità la comprensione delle sue valutazioni, è essenzialmente un soggetto, un essere che interpreta e *si* interpreta.

L'*articolazione* implica, dunque, una pluralità di visioni, sia all'interno del singolo agente (*struggle of self-interpretations*), che tra agenti differenti. Il progetto è tuttavia ristabilire la commensurabilità (*restoring commensurability*) fra le alternative che appaiono inconciliabili. L'agente è un valutatore forte: esso utilizza *discriminazioni qualitative* oppositive (degnoindegno...) e questo ci permette di nominare/*articolare*/argomentare la nostra posizione.

Quando riflette nella veste di valutatore forte il soggetto può allora articolare e argomentare la desiderabilità di una situazione o cosa rispetto ad un'altra. La nostra condizione abituale ci mette normalmente davanti a desideri incommensurabili (questa non è una situazione eccezionale, ma normale!). Se ci mettiamo nelle vesti del semplice soppesatore non riusciamo ad articolare la superiorità di una cosa o di una situazione rispetto ad un'altra. Il valutatore forte può stabilire e motivare la superiorità di una situazione o cosa rispetto ad altre perché ha un vocabolario di caratterizzazioni "contrastive". Quando facciamo esperienza di una scelta riflettuta tra desideri (cioè, situazioni o cose desiderabili) incommensurabili, la *valutazione forte* è una condizione indispensabile dell'articolare. Acquisire un linguaggio valutativo forte vuol dire diventare articolati rispetto alle proprie preferenze (23-24).

Il valutatore forte può articolare (cioè *rendere consapevole a se stesso*) la sua preferenza (A rispetto a B) perché è dotato di un vocabolario di *discriminazioni qualitative* (o *caratterizzazioni contrastive*): cosa che non può fare il semplice *soppesatore di alternative* (*valutatore debole*), la cui preferenza (per A o B) resta necessariamente confusa e irreflessa. Questo punto è molto rilevante per l'*etica*. Si pone qui il problema di quali siano le capacità della ragione pratica: ci si chiede se c'è un modo in cui, questo tipo di questioni possono essere razionalmente arbitrate. Il concetto chiave del ragionamento pratico che sostiene Taylor sta nella capacità di argomentare la superiorità di un'alternativa rispetto all'altra, dopo averle rese commensurabili. Appare chiaro che *lo statuto del ragionamento pratico* è *comparativo*.

Connessa alla nozione di *articolazione* è, dunque, l'apertura alla rivedibilità

delle proprie *valutazioni forti*, connessa a sua volta alla capacità di argomentare a favore di essa. Questa nozione implica la possibilità di rinunciare alle nostre precedenti valutazioni forti quando ne riconosciamo l'insostenibilità.

Inoltre, l'*articolazione* è la condizione di possibilità e legittimazione del *pluralismo*. Il soggetto deve riconoscere che, come constata per se stesso la capacità di articolare, di modificare e di abbandonare le proprie valutazioni forti, così deve fare nei confronti di ogni altro agente ragionevole: vanno riconosciuti una diversità di opinioni (anche radicale) e un *pluralismo* di visioni del mondo.

Il desiderio di secondo ordine inoltre introduce un'altra nozione chiave per il percorso del sé: la *responsabilità di sé*. Noi pensiamo alle persone come responsabili in un modo diverso in cui [ci sono] gli animali. Anche questa caratteristica sembra connessa alla capacità di valutare i desideri. Il soggetto umano non è soltanto, di fatto, un certo tipo di essere con certi desideri, ma è "affar suo" quale tipo di essere egli è in procinto di essere. Noi abbiamo dei desideri di primo grado, che ci sono come consegnati. Ma noi formiamo una valutazione su questi desideri: sono desideri di secondo grado. Questi non sono semplicemente dati, ma sono approvati: in questo senso impegnano la nostra responsabilità (28-29).

Siamo dunque in prima persona responsabili per l'approvazione e l'assenso dato a certe *valutazioni forti* perché ne abbiamo scelte alcune piuttosto che altre e siamo conseguentemente responsabili delle azioni che ne derivano. Da questo punto di vista Taylor critica la teoria della *scelta radicale*: l'esempio che Taylor riporta da Sartre è quello di un giovane che, durante l'occupazione nazista in Francia, è combattuto tra rimanere con la mamma già afflitta da altri lutti e arruolarsi nella Resistenza. Amore materno e amore patrio sono due istanze morali che ci creano un profondo dilemma interiore. La *scelta radicale* che si impone verrà dunque fatta *senza nessuna ragione* visto che ci sono argomenti a favore dell'una e dell'altra alternativa. Taylor sostiene che l'agente della scelta radicale sceglie come un semplice *soppesatore di alternative* (meglio di preferenze), e la scelta radicale è in fondo una *valutazione debole*. Non si tratta di riconoscere motivazioni morali profonde (come nelle *valutazioni forti*) ma soppesare debolmente tra alternative che sono vissute come più o meno desiderabili. Per Taylor, invece, l'agente come *valutatore forte* ha a che fare non tanto con desideri, ma anche e soprattutto con *modelli di vita* che, inevitabilmente, chiamano in causa l'identità (è il termine che usiamo ad es. quando parliamo di 'cercare la propria identità', vivere una 'crisi di identità'). La nostra identità è definita dalle nostre valutazioni fondamentali (forti), essenziali perché sono l'orizzonte indispensabile a partire dal quale noi riflettiamo e facciamo le nostre valutazioni (34-35).

L'agente della scelta radicale non dovrebbe avere nessun orizzonte di valutazione. Sartre sostiene infatti che *il soggetto è libero, sceglie, cioè inventa*. Nessuna morale generale può indicargli ciò che deve fare. È una delle tante versioni di una figura ricorrente nella civiltà occidentale: l'*io disincarnato* (*the disembodied ego*), un soggetto che prova a "oggettivare" tutto (se stesso compreso), per scegliere nella più radicale libertà. Il soggetto disincarnato (sartriano) cercherebbe di vivere privo di ogni quadro di bene condiviso al quale riferirsi. Questo quadro infatti costituirebbe/influenzerebbe la sua identità. Il nostro quadro di riferimento, infatti, costituisce e incarna una prospettiva (rassicurante) in cui noi possiamo trovare risposte alle nostre domande morali.

D'altra parte, Taylor legittima la possibilità di una *rivalutazione radicale* (*radical re-evaluation*) di noi stessi, che ponga in discussione l'intero sé. La responsabilità di sé, dunque, è una delle connessioni e applicazioni del concetto di articolazione. Le articolazioni non sono semplici descrizioni sono invece tentativi di formulare

ciò che inizialmente è grezzo. Articolare equivale a *strutturare (to shape)* il nostro senso di ciò che desideriamo e di ciò che riteniamo importante in un certo modo (36).

L'articolazione forma e struttura il suo oggetto, il complesso di *valutazioni forti*: queste non sono dunque indipendenti. Esse sono suscettibili di cambiamenti a seconda delle esperienze che noi articoliamo: le articolazioni impegnano la nostra responsabilità in senso pieno.

È sempre possibile che una nuova intuizione (*fresh insight*) possa modificare le mie valutazioni e quindi anche me stesso verso il meglio: sono dunque responsabile per le mie valutazioni (dentro il limite delle mie capacità di cambiare me stesso tramite una nuova intuizione).

Insomma, l'agente morale può dirsi responsabile non tanto perché riconosce un valore in assoluto, ma *solo* quando lo ha riconosciuto importante per sé e se si comporta in modo conseguente a questo riconoscimento. Posso dunque articolare e ri-articolare le mie *valutazioni forti* perché queste sono *valutazioni aperte*, ma ogni volta sarò responsabile della precedente e della nuova articolazione.

3.3 La dimensione linguistica

L'*articolazione* è dunque una dimensione *centrale*: essa fa sorgere, per l'agente, la dimensione linguistica. Gli *animali che si auto interpretano* sono costitutivamente *animali linguistici* (Taylor 1977, 36). Il *linguaggio* è fondamentale: l'uomo si trova ad avere a che fare con un mondo al quale ha accesso, in modo privilegiato, dal suo rapporto con gli altri *linguistic animals*. La capacità di esprimere 'linguisticamente' la nostra esperienza costituisce la "differenza specifica" del nostro modo di essere agenti umani. L'*articolazione* può essere qualificata come *espressiva* proprio grazie alla dimensione linguistica. *Uno dei fondamentali usi del linguaggio è dunque l'articolare* o il rendere manifesto il quadro di fondo delle distinzioni di valore in base alle quali noi definiamo noi stessi.

Si delineano due prospettive (Taylor 1989): una prima idea di linguaggio è quella che definisce questo come uno strumento per indicare e designare il significato delle cose (la teoria vero-funzionale: Hobbes, Locke). La seconda linea di pensiero invece concepisce il linguaggio come l'espressione del parlante in uno spazio pubblico condiviso (la concezione *espressivista*: Herder-Humboldt).

Quando mostro la mia rabbia o la mia tristezza in una espressione facciale o verbale, non è un secondo modo, non è un modo migliore (non mostro delle 'tracce' da cui si inferisce la mia rabbia o tristezza): è un modo di esporsi diverso da quando facciamo delle inferenze. Ad esempio, il termometro 'mostra' la temperatura in modo indiretto: dal mercurio che sale 'inferiamo' che c'è caldo (direttamente, noi percepiamo il caldo). Questo è il mostrare la rabbia o la tristezza: queste emozioni sono rese evidenti *nell'espressione* (non dall'espressione o attraverso l'espressione).

Inoltre, la nostra "espressione di noi stessi" è legata al nostro essere-insieme, al nostro trovarci in uno spazio pubblico condiviso. Fin dalle nostre prime espressioni ci esprimiamo in uno spazio pubblico, e queste espressioni ci fanno da tramite di una consapevolezza di noi stessi ancora irriflessa: l'espressione in uno spazio pubblico è la 'posizione originaria' dell'uomo di fronte al problema della consapevolezza di sé. Il linguaggio nasce perché siamo impegnati in una lotta per l'*auto-comprensione*: la lotta per un'auto-comprensione riflessiva sempre più profonda e accurata è il tentativo e lo sforzo di trovare e inventare mezzi più adeguati di espressione. L'espressione facciale mostra agli altri i nostri sentimenti e desi-

deri, ma per l'auto-comprensione è necessario un *vocabolario di valore* sempre più preciso.

Seguendo *Animali che si autointerpretano*, le nostre emozioni possono essere "riferite al soggetto" solo tramite le *articolazioni* (nel loro ruolo coordinativo ed espressivo): in questo modo possono cioè essere esplicitate, e rese alla consapevolezza del soggetto. Le articolazioni possono esistere solo grazie ad un linguaggio. È importante questa 'trasposizione' dall'implicito all'esplicito: l'emozione stessa cambia, un'emozione chiarificata è, in un certo modo, un'emozione trasformata. Questa è una conseguenza del fatto che le emozioni sono costituite da auto-comprensioni. I nostri sentimenti possono cambiare quando cambiano le nostre espressioni, inserendo nuovi termini nel nostro *vocabolario di valore* (un nuovo termine nel vocabolario di valore è una nuova *valutazione forte*). Questo comporta che non possiamo modificare le nostre emozioni e la consapevolezza che ne abbiamo in modo arbitrario, cioè semplicemente applicando ad esse nomi diversi: è necessario, invece, arrivare a 'vedere' e 'sentire' che la nuova descrizione è quella 'giusta'. Il linguaggio è essenziale perché articola e rende possibile l'intuizione (*insight*).

"Vedo una situazione" e "sento un'emozione" hanno una correlazione ovvero l'intuizione/*insight* (che può essere appunto "articolata"). La propria esperienza emotiva (*insight*) origina la 'lotta fra auto-interpretazioni' e legittima il *pluralismo*: sono molto differenti le vite emozionali di persone che provengono da culture diverse e che sono stati educati con vocabolari di valore (significanza) diversi. Anche all'interno della stessa cultura esseri umani che hanno vocabolari differenti hanno differenti esperienze.

Le nostre espressioni linguistiche e le nostre esperienze emotive possono variare molto. Come io posso cambiare il mio modo di fare esperienza di una certa situazione grazie all'arricchimento di nuovi termini del vocabolario di valore (valutazioni forti), così arricchirmi di una nuova situazione può ampliare e cambiare il mio vocabolario. Un primo esempio è questo: c'è una battaglia e un gruppo di soldati resiste all'attacco di un gruppo molto numeroso di nemici. Qualcuno può pensare che sono 'pazzi', ma se il vocabolario di valore a cui si fa riferimento è stato arricchito dalle parole "coraggio", "eroe" e "onore" si potrà giudicare la stessa situazione dicendo che sono soldati 'coraggiosi' e che hanno il senso dell'*onore*. Un esempio educativo è questo: se un soggetto è stato educato in un ambiente familiare violento, vivendo una esperienza di sofferenza, può arricchire il suo vocabolario riguardo i suoi legami interpersonali con termini come 'amore' e 'rispetto dell'altra persona'.

L'uomo è un *animale che si auto-interpreta*. La dimensione linguistica ha dunque un posto centrale. Per noi *animali linguistici* il nostro linguaggio è costitutivo delle nostre emozioni: *di fatto* abbiamo articolato alcune di esse, *di diritto* facciamo esperienza di esse, articolate e non, attraverso il linguaggio come mezzo.

4. L'azione educativa, formativa e scolastica del nuovo paradigma

Il profilo della nozione di *agente* è ora pronto. L'uomo si esaurisce nella dimensione dell'*agente*? Nel saggio *Il concetto di persona* Taylor introduce il concetto di *persona*. Una prima definizione: una persona è un essere che ha un senso di sé (*sense of self*) e un concetto di futuro e di passato, un essere capace di sostenere valori (*can hold values*), fare scelte e adottare piani di vita (*life-plans*). Una persona infine è soprattutto un *rispondente* (*respondent*): può essere chiamato

e può rispondere, è un essere cioè che non è indifferente alle cose e alle persone che lo circondano, ma che si rapporta ad esse secondo un criterio di *significanza* (*import*). Una persona è capace di fare tutto questo almeno in linea di principio, anche se in pratica alcune di queste capacità possono essere compromesse.

Le persone sono dunque un sottogruppo di agenti. Non attribuiamo lo stato di persone agli animali (pur attribuendo loro azioni, in qualche modo). Si deve chiarire cos'è lo specifico (*special*): ciò che rende un certo tipo di agente una persona e un altro no.

Ci sono due modi di rispondere: secondo uno il carattere distintivo è 1) il criterio della migliore *performance* (la *ragione strategica*), secondo l'altro 2) il *criterio della significanza* (*import*). Il punto che li differenzia è appunto il concetto di *agency*.

L'idea di *agire* che sostiene il criterio della *performance* è quella dell'azione strategica. Secondo questa visione, la concezione di 'coscienza' (o ragione) attribuita alla persona è la capacità o funzione di *rappresentare* un oggetto come avesse già una sua indipendenza dal soggetto. La *rappresentazione mentale* deciderebbe così la superiorità dell'uomo rispetto agli altri tipi di agente, perché gli permette di comprendere le relazioni causa-effetto, osservare e prevedere i fenomeni e calcolare costi e benefici. La ragione attribuita alla persona è la *ragione strumentale*. Secondo Taylor questa capacità (calcolare costi-benefici) ci distingue solo '*quantitativamente*' dagli animali. Non c'è differenza qualitativa e specifica.

Ciò che è invece cruciale per gli agenti umani, e per questo supera la ragione strumentale, è che 'le cose li riguardano' (*things matter to them*), non sono loro indifferenti. Anzitutto, dunque, un agente umano non è semplicemente una 'coscienza', ma è un 'rispondente', a cui le cose importano (in modo originario, *original significance*).

Se adottiamo il criterio della significanza (*import*), allora apparirà evidente che ci sono materie di significanza che sono specificamente umane (e non hanno alcuna analogia con gli animali). Esempi di queste sono le materie di orgoglio, di vergogna, di bontà e malvagità, di dignità e di senso del valore: per queste non basta la coscienza rappresentativa. Inoltre, la dimostrazione della sua insufficienza è evidente quando proviamo a esprimere i nostri sentimenti e i nostri *imports* in modo rappresentativo: la *prassi morale* esige un certo tipo di consapevolezza riflessiva che riconosce gli *imports* di cui non può fare a meno e in base ai quali il soggetto vive (o non riesce a vivere). Facciamo i conti con un tipo di coscienza che apre l'agente umano al mondo inteso non semplicemente come 'materiale d'uso' (un oggetto con cui avere un rapporto strumentale), bensì come fonte di significati valoriali per l'agente stesso (materia di significanza). La persona non è solo un agente dotato di propositi, desideri e disgusti (anche gli animali ce li hanno): una *persona* è un particolare tipo di agente capace di fare piani di vita, sostenere valori e scegliere. La sua caratteristica fondamentale è la *significanza*: essa rende un uomo un *animale che si auto-interpreta*.

L'*agente umano* non è semplicemente colui che agisce "strategicamente" o "strumentalmente". L'uomo è, più profondamente, un animale che si auto-interpreta: Taylor, costruendo un'*antropologia* dell'agente umano (*valutatore forte*, capace di *articolazioni* dei propri sentimenti e azioni, aperto al *pluralismo* e alla *responsabilità* delle proprie valutazioni forti, dotato di *vocabolario valoriale*, e infine *persona*, cioè soggetto di *significanza*) è condotto da questi esiti a radicarla in un'*ontologia morale*: l'agente umano non può fare a meno di interpretarsi. La connessione tra agente e sé (morale) è fondamentale:

- 1) È innanzitutto un *valutatore forte*: un essere che ha *desideri di secondo ordine*, una *consapevolezza riflessa* dei propri desideri e fini, cioè un essere che opera secondo distinzioni di valore – le *valutazioni forti* – che adoperano *distinzioni qualitative* e che esigono l’*avere un vocabolario di valore*.
- 2) Seconda caratteristica fondamentale dell’agente umano è quella di avere la capacità di *articolazione* espressiva dei propri sentimenti e delle proprie significanze (*imports*). Questa capacità legittima il *pluralismo* di articolazioni e promuove la *responsabilità* per le proprie *valutazioni forti*.
- 3) Infine, l’*agente è persona*, è un essere *soggetto di significanza*.

Alla luce delle considerazioni fatte, la presa di responsabilità, in una prospettiva educativa, si è riempita di tre connotazioni specifiche: la coscienza della propria capacità di agire, di prendere l’iniziativa e l’esercizio di questa capacità; la capacità di distinguere il tipo di valutazione che si sta facendo e la capacità di riconoscere davanti ad altri e di esprimere le cose che per il soggetto contano e hanno valore, rispetto ad altre che non lo hanno. Quest’ultima si intende anche come la capacità distinguere la qualità dei propri vissuti attribuendo loro valore e gerarchizzandoli in vista di prese di posizione appropriate.

In questa chiave, educare alla responsabilità assume significati precisi per educatori e formatori, insegnanti e i genitori che propiziano un nuovo paradigma e stile di vita (Morin 2012, p.283).

Per quello che riguarda la dimensione della valutazione, è necessario esercitare il ragazzo, fin dalle fasi più precoci a porsi l’interrogativo, nelle decisioni che prende e nelle situazioni che vive, riguardo al tipo di persona che può e che intende diventare attraverso le proprie scelte, sapendo distinguere invece il livello semplicemente strumentale di alcune decisioni. Ci sono decisioni che ti fanno diventare un certo tipo di persona, a differenza di altre in cui non viene coinvolto il livello della trasformazione soggettiva ma è in gioco il mero gusto e preferenza individuale: l’esercizio dell’attenzione e il fermare il ragazzo a rifletterci rientra tra i compiti educativi fondamentali (Mortari, 2019, 91).

Altrettanto decisivo risulta il compito educativo e formativo odierno di esercitare la sosta sulla riflessione e il discernimento dei valori sperimentati (*import*) e l’esercizio del riconoscerli, di articolare, di imparare a dire prima di tutti a se stessi e poi davanti ad altri, con sempre maggior proprietà e precisione, le cose che per noi contano (Padoan 2000, 143).

Infine, sembra appartenere ad una nuova didattica e formazione e ad una azione educativa innovativa la competenza di ideare processi che portano il ragazzo a esercitare la propria capacità di iniziativa e di scelta delle mete che si propone per realizzare nel futuro qualcosa di significativo (Minello 2014, 27).

Riferimenti bibliografici

- Frankfurt, H. (1971), *Freedom of the Will and the concept of a Person*. In *Journal of Philosophy*, 67:1, pp. 5-20.
- Minello, R. (2016). Identità, intercultura e sopravvivenza. Rileggendo in Charles Taylor i percorsi storico-sociali di continuità e di rottura della tradizione, alla luce della notte buia d’Europa. Q-Times Webmagazine, VIII(3) pp. 1-24.
- Morin, E. (2012). *La Via. Per l’avvenire dell’umanità*. Milano: Raffaello Cortina.
- Mortari, L. (2019). *Aver cura di sé*. Milano: Cortina.
- Padoan, I. (2000). *L’agire comunicativo. Epistemologia e formazione*. Roma: Armando.
- Morin, E. (2012). *Insegnare a vivere. Manifesto per cambiare l’educazione*. Milano: Raffaello Cortina.

- Morin, E. (2015). *Insegnare a vivere. Manifesto per cambiare l'educazione*. Milano: Raffaello Cortina.
- Morin, E. (2020). *Cambiamo strada*. Milano: Raffaello Cortina.
- Morin, E. (2021). *Educare gli educatori. Una riforma del pensiero per la democrazia cognitiva*. Roma: EdUP.
- Taylor, Ch. (1985a/2004), *Animali che si auto-interpretano*. In P. Costa, *Etica e umanità*. Milano: Vita e Pensiero.
- Taylor, Ch. (1977/2004), *Che cos'è l'agire umano*. In P. Costa, *Etica e umanità*. Milano: Vita e Pensiero.
- Taylor, Ch. (1985b/2004), *Il concetto di persona*. In P. Costa, *Etica e umanità*. Milano: Vita e Pensiero.
- Taylor, Ch. (1989/2004). *Il linguaggio e la natura umana*. In P. Costa, *Etica e umanità*. Milano: Vita e Pensiero.
- Taylor, Ch. (1982/2004). *La diversità dei beni*. In P. Costa, *Etica e umanità*. Milano: Vita e Pensiero.
- Taylor, Ch. (1989/1993). *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*. Milano: Feltrinelli.