

La paura del futuro: una prospettiva pluralista

Intervista a Hans Jörg Sandkühler

Silvia Rodeschini

Università di Bologna, Dipartimento di Filosofia,
silvia.rodeschini@unibo.it

Abstract: Fear of the Future. A Pluralist Prospective. Interview with Hans Jörg Sandkühler

Prof. Hans Sankuler talks about the shapes of fear in the age of globalisation and analysis the challenges of the political philosophy against new economic and sociological problems

Keywords: globalisation, philosophy of law, political philosophy, European Union

1. *Chi è Hans Jörg Sandkühler ?*

Hans Jörg Sandkühler, tra il 1960 e il 1965, ha studiato filosofia e diritto a Innsbruck, Münster e Parigi (Sorbonne). Ha conseguito il titolo di dottore di ricerca nel 1967 a Münster sotto la guida di Joachim Ritter con una tesi sulla filosofia politica di Schelling e si è abilitato alla professione accademica in filosofia nel 1970 presso l'Università di Giessen con una lavoro sui problemi della teoria della conoscenza e dell'ermeneutica. E' stato professore in questa università tra il 1971 e il 1974 presso il Zentrum für Philosophie und Grundlagen der Wissenschaft, dal 1974 al 2005 è stato professore di filosofia all'Università di Brema e per molti anni membro del centro di ricerca

Hans Jörg Sandkühler

interdisciplinare Zentrum Philosophische Grundlagen der Wissenschaften.

Grazie alla Fondazione Agnelli, nel 1990, è stato *visiting professor* presso l'università di Torino (nel 2001 è stato ospite dell'Università di Parigi Panthéon-Sorbonne). Nel 1990, in collaborazione con l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, ha curato la *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften* (4 voll., Felix Meiner Verlag, Hamburg), cui nel 1999 ha fatto seguito l'*Enzyklopädie Philosophie* (2 voll., Felix Meiner Verlag, Hamburg).

Dopo anni di ricerche in ambito epistemologico (in rapporto con le scienze neurologiche) si è concentrato sui problemi del diritto e della stato, sui diritti umani e la democrazia. Dal 1997 è membro del comitato internazionale dell'istituto di ricerca sulla democrazia e i diritti umani della Chonnam National University/Kwangju (Korea del Sud). Dal 2003 dirige la sezione tedesca «scienze della cultura, transculturalità e diritti umani» della cattedra europea-UNESCO a Parigi.

Tra le sue pubblicazioni recenti: *Nature et cultures épistémiques*, édition Kimé, Paris 2003, *Philosophie, wozu?* Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 2008, *Menschenwürde. Philosophische, theologische und juristische Analysen*, Peter Lang, Frankfurt a. M. 2008.

2. Intervista

D: In alcune riflessioni su violenza e diritto Lei fa riferimento al fatto che nel mondo globalizzato l'espressione «avere un futuro» assume un significato «escludente»: l'espressione «avere un futuro» non significherebbe più prendervi parte ma verrebbe intesa come una lotta contro gli altri, come se non ci fosse sufficiente posto per tutti. La paura del futuro non è però un fenomeno che riguarda solo le società contemporanee, ma al contrario è un fenomeno che fa parte di ogni

epoca e di ogni comunità. Quale forma e quali caratteristiche ha il nostro atteggiamento verso il futuro e in che cosa è diverso da quello dei moderni?

S: La paura ha migliaia di facce: paura di vivere e paura di morire, paura della povertà, della fame e della guerra, paura del domani e paura del futuro, paura di crimini e malattie, paura che si pretenda troppo da noi, paura di sbagliare, paure che riguardano i partner, i figli, gli amici, paura della paura etc. Al contrario del *timore* [*Furcht*] la paura non sembra presupporre un pericolo oggettivo e al contrario della *preoccupazione* [*Sorge*] non si rivolge ad un destinatario concreto. La paura è una condizione mentale diffusa e un atteggiamento verso i mondi della vita, dei quali gli *individui* fanno esperienza; c'è la *loro* paura; «la» paura non c'è. La paura è parte di determinate condizioni di vita individuali entro contesti sociali collettivi. Oggi c'è la paura del futuro. Ma se non vogliamo pensare a questa questione in modo astratto, allora dobbiamo dire chiaramente che questa paura non è la condizione universale di un'umanità fittizia, così come non c'è «un unico» futuro per tutti – al di là delle utopie e delle promesse salvifiche delle religioni e delle concezioni politiche del mondo. Nessuno ha paura del futuro solo perché esso è aperto e incerto. La paura del futuro ha tante ragioni quante sono le differenze nelle condizioni di vita. La paura di perdere potere e ricchezza non è la paura che ha colui che resta condannato alla povertà. La povertà in Europa non è uguale alla povertà in Africa. Il pericolo di venire minacciati dalla guerra non è lo stesso in Europa e in Iraq. In Italia ci sono ragioni diverse per avere paura della distruzione della democrazia rispetto a quelle che ci possono essere in Gran Bretagna.

Ci sono buone ragioni per *preoccuparsi* del futuro – non del futuro dell'«umanità» ma del futuro di *ciascuno* di coloro che hanno dignità umana e che godono di diritti umani ma che sono minacciati

dall'esclusione. Non dimentichiamoci un fatto fondamentale in conseguenza del quale la difesa di ciò che è indissolubilmente unito – dignità, eguaglianza, giustizia, libertà, solidarietà e stato di diritto – sembra diventare un lusso. Il nome di questo fatto è «globalizzazione», cioè quel meccanismo asimmetrico nell'ambito del quale imprese transnazionali, stati economicamente potenti e organizzazioni finanziarie impongono politiche della diseguaglianza e della discriminazione – a società periferiche con economie nazionali dipendenti da capitali stranieri, con una scarsa industrializzazione, percorse da instabilità politica e debolezze delle istituzioni democratiche. La globalizzazione è *in primis* un processo politico e non economico, è il progetto di un'estesa controriforma sociale contro la «*mondialisation*» cooperativa, che ha avuto le sue prime chance solo dopo la seconda guerra mondiale.

La globalizzazione non rende gli uomini né più ricchi, né più eguali, né più liberi. Essa rafforza piuttosto le disuguaglianze già esistenti; è il fenomeno dell'approfondirsi della divaricazione tra povertà e ricchezza ad essere globale. I redditi dei 50 milioni degli uomini più ricchi (l'1% della popolazione mondiale) corrispondono ai guadagni complessivi dei 2,7 miliardi di uomini più poveri. Nonostante le qualità della povertà tra paesi ricchi e paesi poveri siano incomparabili, non bisogna inoltre dimenticare che anche la parte del mondo dalla quale la globalizzazione ha preso le mosse deve pagare una parte del prezzo – con una crescente povertà, fenomeni di polarizzazione sociale e instabilità politica. Nell'Unione Europea vivono 68 milioni di uomini, cioè un cittadino comunitario su sette, che sono al di sotto della soglia del rischio di povertà. Oggi in Germania il 25% della popolazione vive in povertà o sotto la minaccia di essa. E anche nel cuore della democrazia ci sono state perdite sia per ciò che riguarda lo statuto di giuridicità, l'eguaglianza e la libertà. Una delle conseguenze maggiormente dirompenti dei rischi, veri o presunti, che corrono le società democratiche a causa delle nuove

forme di conflitto è l'erosione di eguaglianza e libertà ad opera del «diritto alla sicurezza», oggi di gran lunga preferito, che è venuto in primo piano nella «lotta al terrorismo».

La globalizzazione incombe con un potere capitalistico ed economico su una forma di democrazia che non è più il luogo dell'eguaglianza. Se «l'economia di libero mercato», questa illusione del neoliberismo, viene intesa come il vero fondamento della democrazia, allora anche la comprensione di eguaglianza, giustizia e libertà viene sussunta sotto il modello del «libero mercato»; ciò non corrisponde più alla democrazia dello stato sociale e dello stato di diritto. In queste circostanze il sovrano democratico è apparentemente condannato ad essere lo spettatore impotente della crescita della disuguaglianza, dell'ingiustizia e della mancanza di libertà.

Ciò che è *peculiare nel nostro atteggiamento verso il futuro* sono dei paradossi che scatenano insicurezza. Essi non c'erano nei secoli passati: sapere ed informazione sono *potenzialmente* in tale misura presenti e estesi, che apparentemente non ci sono più terre vergini; nel sapere globale il mondo diventa *un unico* mondo, e nell'agire ci deve essere responsabilità verso di esso. Le nostre idee regolative si rivolgono perciò ad *un'unica* umanità. Apparentemente, a causa del sapere, dell'informazione, della circolazione, dell'economia e della politica, ci sono solo prossimità. Tuttavia *de facto* il livello di esclusione degli individui dal sapere e dall'agire corrisponde proporzionalmente al potenziale del sapere-mondo [*Welt-Wissens*]; *de facto* l'idea di un'unica umanità non è mai stata irrealistica come oggi; l'apparente prossimità si rivela come distanza del divenire-estranei; l'ideale dell'umanità si rompe; l'umanità egemone, che definisce ideologicamente ma anche con la violenza delle armi gli «stati canaglia», esporta «il modello di democrazia», dichiara nemico «l'Islam» e ha costretto le umanità al plurale alla concorrenza e allo schematismo amico-nemico.

Hans Jörg Sandkühler

D: Hans Blumenberg in *Tempo della vita e tempo del mondo* sostiene che in epoca moderna il punto di vista individuale sul tempo si separa da quello della scienza che descrive il mondo e che, in questa situazione, è la cultura ad assumersi il ruolo di gettare dei ponti su questo iato. Quali discipline si occupano oggi di questa questione? E la filosofia può ancora fornire un contributo affinché l'opinione pubblica rielabori quell'immagine isterica del mondo che oggi scatena tante paure, in particolare in Occidente?

S: «La cultura» non può superare questo iato poiché essa, in quanto tale, non esiste. Piuttosto lo fanno «le culture», e ciascuna a suo modo. Per quanto sia problematico parlare di culture come continenti, tuttavia è evidente che nelle tradizioni eterogenee dell'Europa, dell'Asia, dell'Africa etc. ci sono orientamenti verso il mondo differenziabili. Il plurale «culture» corrisponde al rifiuto delle pretese egemoniche di una sola cultura; in una prospettiva europea esso tiene conto delle effettive differenze e asimmetrie tra le culture. In molte culture al di fuori dell'Europa è all'ordine del giorno la riscoperta delle proprie tradizioni; in parti dell'Asia si osservano una rinascita del confucianesimo, che è una visione del mondo gerarchica e patriarcale che nella Repubblica Popolare Cinese si associa al marxismo politico, e del Taoismo; in altre zone dell'Asia si vede un rafforzamento del Buddismo, nel mondo arabo una difesa delle tradizioni religiose dell'Islam e in America Latina una riscoperta delle tradizioni indigene. Questa tendenza si connette alla critica dell'ideale «occidentale di razionalità, di sapere e di scientificità». La difesa della propria cultura – normalmente inserita nel contesto di una critica alla globalizzazione – è sempre anche una difesa della decolonizzazione del pensiero.

Non è l'orientamento al tempo del mondo ma ogni tempo della vita di volta in volta particolare ad dischiudere ciascuna dimensione particolare del futuro, della paura del futuro, della speranza futura, dell'impegno e dell'intervento attivo. L'idea astratta di tempo del mondo, di mondo, di umanità conducono all'attendismo, spingono ad aspettare che «il tutto» diventi migliore – in Europa ciò accade spesso con la speranza che il vecchio mondo sia la fine della storia. In profondità, al di là dell'apertura apparente verso un futuro migliore, nell'attendismo religioso, politico ed epistemico c'è un atteggiamento errato verso la realtà: il nucleo centrale di questo atteggiamento consiste nel ritenere che l'essere stesso o dio stesso si mostreranno nel nostro pensare e nel nostro agire. Questa prospettiva si chiude al fatto che gli uomini con le culture hanno, nel bene e nel male, conferito *attivamente* forma al mondo e che siamo noi stessi ad essere responsabili delle nostre verità e delle nostre interpretazioni del mondo. L'attendismo epistemico impedisce la critica che è invece necessaria quando gli uomini si isolano nello spazio angusto della *verità unica di un unico mondo* e producono gli «altri» che stanno al di fuori di questa verità. Attendismo e fondamentalismo sono due facce della stessa medaglia. Un pluralismo del riconoscimento reciproco, che è un veto contro la violenza e che esige un ordine giusto del mondo, minaccia qui di fallire.

Un'unica verità, un unico dominio legittimo? Ci sono movimenti politici e sociali che si stanno sviluppando a livello globale e che sono interessati all'uguaglianza e alla protezione di disuguaglianze che sono degne di venire protette, poiché fanno resistenza a questa presunzione. Essi si possono rifare al passaggio dalla «critica della ragione» alla «critica della cultura» (Enst Cassirer) e a discipline che accompagnano questo percorso dal punto di vista empirico. Le filosofe e i filosofi possono contribuire a questa resistenza; essi non dovrebbero avere paura ma piuttosto analizzare le *ragioni* del timore e della preoccupazione. La

Hans Jörg Sandkühler

filosofia è teoria, non in senso astratto ma dentro i movimenti sociali. Con lo strumento della filosofia si può parlare entro i limiti del possibile di quel possibile che ne supera i confini e dire ciò che ancora non è stato detto, ciò che è stato rimosso e trasformato in tabù: il loro compito è quello di rivolgere un'osservazione *partecipante* su ciò che è ingiusto e parlare in modo partecipato del giusto. Chi lo ha capito, rinuncia alla presunzione di disporre di quell'unica verità e di voler costituire un'avanguardia.

D: Lei si è occupato molto delle questioni che riguardano il pluralismo, il cui concetto di verità sembra essere discorsivo – cioè la verità non può essere dedotta né in modo sistematico né dalla morale ma costituisce il risultato non-definitivo di un processo di confronto e giustificazione. Il pluralismo è un concetto che potrebbe conferire una forma diversa o produrre un'interpretazione nuova delle paure del futuro? E il pluralismo è un concetto epistemologico o può divenire anche un'opzione politica?

S: In base alle mie esperienze con il marxismo, con società del socialismo di stato e con la filosofia nel contesto del paragone tra culture, difendo un filosofare che ha modeste pretese di verità. L'assolutizzazione delle pretese di *un'unica* verità è il tratto caratteristico tanto del dominio e di una politica totalitari quanto dell'interdizione dell'altro.

C'è una tradizione che si offre come alternativa teorica a tutto questo: la tradizione kantiana. *Pluralismo* e *realismo interno* sono i fondamenti di un'epistemologia con una forte capacità esplicativa. Il suo nucleo centrale non dice che il nostro sapere riproduce *la realtà* in base alla misura delle cose ma che *la realtà* sorge sulla base di *un'unità di misura umana* entro costellazioni epistemiche, in culture del sapere. I nomi e il significato della «realtà» sorgono nell'ambito di trasformazioni nella *realtà* che ci

appare – in segni e simboli, con i quali gli uomini interpretano e comprendono di volta in volta i loro mondi in modo corrispondente ai loro concetti di sè.

«La realtà» di cui parlano i metafisici, non ci prescrive né un determinato percorso né «la» verità. La realtà fenomenica sulla base di un'unità di misura umana è una realtà con degli *indici*. Gli indici risultano dalle tradizioni, da una storia selettivamente ricordata, dalle speranze, dalle idee di futuro, da profili epistemologici scelti, da orizzonti interpretativi. La realtà non è «la vera origine», l'originale, la cui copia andrebbe creata nel linguaggio delle religioni, delle arti, delle scienze o della filosofia.

Come parlare in modo sensato di verità, se non facciamo più affidamento sulla concordanza garantita dall'essere stesso tra oggetto e affermazione? E se le affermazioni non sono più copie di ciò che deve venire conosciuto ma *artefatti* «carichi» di presupposti? Se esse cioè sono cariche di presupposti pratici e epistemico-culturali, di bisogni e interessi epistemici e pratici e contengono già modalità di intendere, di credere, di ritenersi persuasi, di desiderio, di paura, di timore e di preoccupazione? La definizione standard oggi corrente di «sapere» dice: *il sapere è una convinzione vera e giustificata (justified true belief)*. Anziché di definizione bisogna parlare di problema. Senza *sapere* che cosa siano le convinzioni, come venga determinata la verità attraverso di esse e quali siano gli strumenti e i percorsi della giustificazione, non si può parlare di un chiarimento circa il sapere.

Io parlo di pluralismo sociale e epistemico come di una fatto non però come di una norma. Nessuno può venire costretto ad essere pluralista rispetto al sapere e all'atteggiamento verso di esso. Un pluralista epistemico non può sostenere che il pluralismo sia l'unico modo corretto di pensare; in forma dogmatica il pluralismo epistemico

costituirebbe una contraddizione. Questa limitazione, tuttavia, non vale per il pluralismo *normativo* quale fondamento dello stato di

diritto e della democrazia. Il pluralismo fattuale diviene un'opzione politica normativa poichè deve venire dominato il relativismo ad esso connesso: «il relativismo ha bisogno dello stato di diritto» (Gustav Radbruch).

La cultura europea ha dovuto compiere un cammino doloroso che ha condotto alla rottura della certezza assoluta della religione e della metafisica, al riconoscimento che le alternative in concorrenza che vanno sotto il nome di «pluralismo» costituiscono un progresso verso la libertà e alla sostituzione della violenza con il *diritto* come ordine giusto. Neppure dal diritto ci si può aspettare un futuro senza paura, se non si tratta di un diritto determinato che media tra universalità e individualità. Il diritto è universalistico se serve la libertà degli individui. Esso trova la sua funzione come universalismo aperto. Gli universalismi chiusi – come tutti i fondamentalismi – tendono all'imposizione con la forza, quelli aperti consentono la libertà di alterità. L'universalismo chiuso è dittatoriale e alimenta l'esclusione dell'eterogeneo. L'universalismo aperto è repubblicano e alimenta l'inclusione delle differenze. Come conseguenza del pluralismo e della differenza riconosciuta la democrazia moderna esige principi di giustizia, eguaglianza e universalità del diritto che siano formali e neutrali rispetto al problema dell'interpretazione del mondo. Il diritto che soddisfa queste condizioni è il *diritto dei diritti umani positivi*. La sua realizzazione non è un automatismo; lo si può ottenere solo con la lotta e bisogna difenderlo. Per questa ragione i patti più recenti per i diritti umani sottolineano le *condizioni* della loro realizzazione. Così nella premessa del *patto internazionale sui diritti civili e politici* del 19 dicembre del 1966 si dice: «in accordo con la dichiarazione universale dei diritti dell'uomo l'ideale di *uomini liberi, liberi dalla paura e dal bisogno*, può venire raggiunto se vengono create condizioni nelle quali

ciascuno può godere tanto dei suoi diritti economici, sociali e culturali quanto dei suoi diritti politici e civili».

D: In epoca moderna è stato lo stato nazionale quello che principalmente ha costruito e controllato il rapporto che gli uomini hanno con il futuro. Nell'epoca della globalizzazione sono disponibili nuovi soggetti collettivi o nuove istituzioni che siano in grado di svolgere questo ruolo? In un mondo complesso l'intersoggettività è in grado di accogliere la complessità del mondo e dare vita a minori paure del futuro e a minore insicurezza?

S: L'ideologia e l'ontologia della nazione non forniscono una prospettiva per il futuro. Non ci si può però attendere un futuro che valga la pena di venire vissuto dall'uniformità a cui conduce l'attuale globalizzazione monoculturale. Nuovi soggetti collettivi sono già nati e la tendenza ad una soluzione transnazionale, civile e fondata sul diritto dei conflitti si rafforzerà – ma *non* senza valorizzazione delle differenze culturali e della soggettività, senza le quali non ci può essere intersoggettività. Mi riferisco al ruolo sempre più importante delle ONG regionali e transnazionali e alla necessità di rafforzare i diritti umani e i diritti fondamentali con patti delle Nazioni Unite e con costituzioni nazionali. Dal punto di vista sociale il trattato costituzionale europeo che deve ora venire ratificato è ben lontano da ciò che è possibile e necessario.

La paura è una cattiva compagna di strada; la critica che deriva dall'impegno e dall'attività è, invece, una buona consigliera.

D: Tra la ormai numerosissima letteratura sulla globalizzazione quale testo consiglierebbe?

Hans Jörg Sandkühler

S: Primo Levi, *Se non ora quando?* Einaudi (1982)

Chi è Hans Jörg Sandkühler?

Hans Jörg Sandkühler, tra il 1960 e il 1965, ha studiato filosofia e diritto a Innsbruck, Münster e Parigi (Sorbonne). Ha conseguito il titolo di dottore di ricerca nel 1967 a Münster sotto la guida di Joachim Ritter con una tesi sulla filosofia politica di Schelling e si è abilitato alla professione accademica in filosofia nel 1970 presso l'Università di Giessen con una lavoro sui problemi della teoria della conoscenza e dell'ermeneutica. E' stato professore in questa università tra il 1971 e il 1974 presso il Zentrum für Philosophie und Grundlagen der Wissenschaft, dal 1974 al 2005 è stato professore di filosofia all'Università di Brema e per molti anni membro del centro di ricerca interdisciplinare Zentrum Philosophische Grundlagen der Wissenschaften.

Grazie alla Fondazione Agnelli, nel 1990, è stato *visiting professor* presso l'università di Torino (nel 2001 è stato ospite dell'Università di Parigi Panthéon-Sorbonne). Nel 1990, in collaborazione con l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, ha curato la Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften (4 voll., Felix Meiner Verlag, Hamburg), cui nel 1999 ha fatto seguito l' Enzyklopädie Philosophie (2 voll., Felix Meiner Verlag, Hamburg).

Dopo anni di ricerche in ambito epistemologico (in rapporto con le scienze neurologiche) si è concentrato sui problemi del diritto e della stato, sui diritti umani e la democrazia. Dal 1997 è membro del comitato internazionale dell'istituto di ricerca sulla democrazia e i diritti umani della Chonnam National University/Kwangju (Korea del Sud). Dal 2003 dirige la sezione tedesca «scienze della cultura, transculturalità e diritti umani» della cattedra europea-UNESCO a Parigi.

La paura del futuro: una prospettiva pluralista

Tra le sue pubblicazioni recenti: *Nature et cultures épistémiques*, édition Kimé, Paris 2003, *Philosophie, wozu?* Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 2008, *Menschenwürde. Philosophische, theologische und juristische Analysen*, Peter Lang, Frankfurt a. M. 2008.