

Tesi sul rapporto tra umanità e interculturalità*

Thesis on the relationship between humanity and interculturality

RAÚL FORNET-BETANCOURT**

Riassunto

L'idea dell'umanità dell'uomo è determinata culturalmente. Nessuna cultura può, però, determinare completamente l'essenza di questa idea perché le singole culture rispecchiano solo singoli contesti storici. L'interculturalità, in quanto scambio di esperienze culturali, ci rende consapevoli sia dell'unilateralità del senso di culture situate contestualmente che del senso plurale che, invece, definisce l'umanità nella sua complessità. Per corrispondere a questo senso molteplice dell'umanità, il concetto di cultura deve essere inteso come *correttivo* critico.

Parole chiave: cultura, intercultura, umanità, storicità, contestualità.

Abstract

The idea of the humanity of man is culturally determined. No culture can, however, completely determine the *essence* of this idea because the individual cultures reflect only individual historical contexts. The interculturality, as exchange of cultural experiences, makes us aware both the unilateral nature of the sense of cultures situated contextually and the plural sense that instead defines humanity in its complexity. To match to this manifold sense of humanity, the concept of culture must be understood as a critical *corrective*.

Keywords: culture, interculture, humanity, historicity, contextuality.

* Titolo originale: *Thesen zum Zusammenhang von Humanität und Interkulturalität*, trad. it. di M. Borrelli. Il testo è stato presentato da Fornet-Betancourt in occasione delle "Giornate seminariali italo-tedesche", organizzate da Michele Borrelli, il 25 maggio del corrente anno, nel Dipartimento di Studi Umanistici, Università degli Studi della Calabria. This paper was presented by Fornet-Betancourt during the "Italian-German Seminars Days", organized by Michele Borrelli, 25th May of the current year in the Humanities Department, University of Calabria (Italy).

** Ph. D. in Philosophy, Honorary Professor of Systematic Theology, Institute of the Catholic Theology, RWTH, Aachen University.

In questo mio breve intervento vorrei esporre alcune riflessioni su come si dovrebbe concepire il rapporto tra umanità e interculturalità, per lo meno dal punto di vista di una filosofia orientata interculturalmente. Mi servo di alcune tesi per velocizzare al massimo il mio discorso e riservare sufficiente tempo al dibattito.

Prima di esporre le mie tesi vorrei soffermarmi velocemente sui due concetti centrali del mio intervento: umanità e interculturalità.

Sul primo concetto: Umanità

Intendo *Umanità* nel senso di un concetto normativo che rinvia all'essenza dell'uomo, *essenza* in quanto impegno e compito di ogni essere umano, con lo scopo di realizzare, in ogni singola persona e nella società, le qualità e le caratteristiche che fanno dell'uomo effettivamente un uomo. Penso a qualità e caratteristiche come: la ragione, la bontà d'animo, la fratellanza, ecc.¹

Uso *interculturalità* nel senso di un *concetto correttivo*, cioè con l'intento che questo concetto, nella ricerca delle vie per la realizzazione storica dell'umanità dell'uomo, si faccia carico di una funzione correttiva non solo in senso metodologico, ma anche nel senso dei contenuti. Si potrebbe chiedere, perché proporre, in generale e come necessità o come cosa sensata, questo *correttivo* dell'interculturalità?

Riassumendo, la mia risposta recita: perché, partendo dalla prospettiva della filosofia interculturale e soprattutto dalla sua critica alle teorie del concetto europeo dominante di umanità, fa valere il fatto che gli esseri umani non hanno nessun altro accesso storico all'umanità e nessun'altra reale base di partenza per il compito di una sua realizzazione se non quella della propria cultura. Bisogna, invece, considerare, in via di principio, che le culture non possono indicare l'ideale regolativo dell'umanità in un senso pienamente molteplice.

In senso ancora più concreto: l'accesso all'idea dell'umanità dell'uomo è sempre e comunque determinato culturalmente, ma nessuna cultura può definire questa idea nella sua piena *essenza*. L'*interculturalità* indica, quindi, una via attraverso la quale gli esseri umani – nello scambio delle loro esperienze culturali con l'umanità o non-umanità dell'uomo – diventano coscienti delle unilateralità della propria visione dell'*humanum* e scoprono di conseguenza il senso multiplo dell'umanità.

Passo allora alle mie tesi che, come dissi all'inizio, devono servire da contributo alla nostra discussione².

¹ Per un quadro sulla tradizione dell'*humanitas*, alla quale qui mi riferisco, e al suo significato che resta importante soprattutto, oggi, nella nostra situazione storica minacciata dal nichilismo, vedi M. Borrelli, "Neuer Humanismus oder Nihilismus", in *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie* 71 (2017), pp. 3-19. Poiché faccio riferimento a questa complessa tradizione, si può già qui sottolineare che la mia critica all'umanesimo europeo non è in misura prevenuta, ma differenziata; una critica, dunque, in cui si condanna, per lo più e soprattutto, la ristrettezza. Motivo per cui, nelle mie tesi, parlo di linee dominanti nell'umanesimo europeo, linee che non indicano, dunque, tutta la tradizione dell'*humanitas*.

² In alcuni tratti, queste tesi rinviano a considerazioni esplicate nel mio saggio "Eine anthropologische Krise? Anmerkungen zu einer kritischen Interpretation der anthropologischen Situation heute", in *Topologik* 14 (2013), pp. 7-16. Vedi inoltre: R. Fornet-Betancourt, *Interkulturalität und Menschlichkeit*, Aachen 2013.

Prima Tesi

È la crisi odierna che rende necessario il compito di ripensare in modo interculturalmente nuovo l'umanità dell'uomo. Questa crisi non è solo *tecnica* perché è molto di più che la semplice conseguenza dei cambiamenti sociali, politici, culturali o religiosi odierni. È una crisi nella quale si rispecchiano i limiti e le conseguenze devastanti dell'idea di uomo, antropocentrica e androcentrica, dell'umanismo (ridotto) della modernità europea³, la cui espansione coloniale ha condotto all'egemonia mondiale di una civilizzazione del progresso industriale e del profitto. Questa civilizzazione, che *festeggiamo globale*, ha causato un radicale spostamento dei punti di riferimento per l'orientamento assiologico del comportamento umano, cioè nel senso che dichiara addirittura superati valori fondamentali della propria tradizione umanistica.

Nel contesto di questa crisi, non si consiglia qui un "congedo dall'uomo", piuttosto, come già accennato, il ricorso al discorso interculturale sull'*humanum*. Questa può essere la via per correggere la distruttiva direzione di base della civilizzazione egemonica, imparando da altre culture che essere-uomo significa un crescere organico assieme alla natura, per cui l'uomo non può intrattenere con essa un rapporto strumentale⁴.

Seconda Tesi

La crisi odierna è legata, secondo il mio parere, sostanzialmente, a ciò che possiamo definire "tipo d'uomo" della modernità capitalista e della sua "macchinazione" (M. Heidegger). In questo quadro si possono dunque riconoscere l'"opera" e al contempo l'"auto-immagine" dell'uomo che progetta la realizzazione dell'umanità nel senso, appunto, di aumento del suo dominio sul mondo e sulla storia, a prova della sua, in verità, "volontà di potenza" (F. Nietzsche), diventando messaggero di un'epoca del nichilismo. Questa dimensione di fondo della crisi odierna, che vorrei designare quale nucleo antropologico della crisi, rappresenta per me la sua più profonda sfida, in quanto mostra che, in ultima analisi, siamo di fronte alla perdita di fonti di senso per la vita e per l'agire dell'uomo nel mondo odierno. E questo significa, per quanto riguarda lo scopo di questo breve intervento, che l'interculturalità indica una via per mobilitare riserve di senso. Per cui:

³ Sul contesto vedi M. Borrelli, *Nuovo umanesimo o nichilismo. Grandezza e miseria dell'Occidente*, Asterios, Milano 2017.

⁴ Questa tesi rinvia a tutta una serie di analisi filosofiche sulla situazione dell'umanità nel periodo che va dal XX secolo all'inizio del XXI secolo. Vedi i lavori di Günther Anders, Zygmunt Baumann, Nicolas Berdiaeff, Albert Camus, Antonio Caso, Jacques Derrida, Michel Foucault, Jürgen Habermas, Martin Heidegger, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Edmund Husserl, Karl Jaspers, Dominique Lecourt, Niklas Luhmann, Jean-François Lyotard, José Ortega y Gasset, Herbert Marcuse, Emmanuel Mounier, Jean-Paul Sartre, Charles Taylor, Karl Friedrich von Weizsäcker.

Terza Tesi

Se non vogliamo rassegnarci alla prospettiva futura di un uomo cinico e decadente, dobbiamo aprire a sbocchi interculturali che Paul Ricoeur ha chiamato “memoria dell’umanità”⁵, e, più precisamente: eredità aperta, vitale che ci parla sempre nuovamente in senso etico.

Quarta Tesi

Ciò significherebbe, inoltre, il tentativo di rivitalizzare, nuovamente, le energie umane che le nostre tradizioni spirituali ancora contengono. La mobilitazione di queste riserve umanitarie esige, tuttavia, di portarsi oltre i limiti delle tradizioni europee dominanti per incamminarsi sulla via del dialogo interculturale e inter-religioso. Solo così sarà possibile superare le unilateralità dell’umanesimo europeo nella sua forma ridotta. Detto diversamente: solo così sarà possibile una nuova fondazione dell’umanesimo europeo tale da conferirgli un significato completamente nuovo e di trasformarlo in un orizzonte per la realizzazione ampia di tutte le possibilità dell’umano nella sua diversità⁶. È chiaro che il dialogo interculturale e inter-religioso, che qui viene proposto come via, non esclude il discorso con l’Europa, vale anzi il contrario, in quanto si tratta anche del fatto che l’Europa scopra la sua propria molteplicità e che si mostri all’Altro in questa sua, appunto, pluralità e si manifesti, dunque, all’umanità non solo come costruito omogeneo al servizio del dominio.

Quinta Tesi

Sulla base di questo possibile rinnovamento interculturale e inter-religioso della tradizione umanistica, bisogna sviluppare una pedagogia che ponga al centro del suo “compito educativo” la formazione di condizioni attraverso le quali gli esseri umani, nella vita e nella convivenza, volgano la loro *attenzione* non verso informazioni di “copertura della superficie”, piuttosto e per lo più verso “esperienze d’intensità” che permettano la percezione delle molteplici forme di vita, nelle quali si manifesta la sperata umanizzazione dell’uomo. A partire di qui si potrebbe mettere in moto una pedagogia della speranza.

⁵ Paul Ricoeur, *Histoire et vérité*, Paris 1964, p. 84.

⁶ Sul contesto si rinvia doverosamente al progetto “Humanismus im Zeitalter der Globalisierung – ein interkultureller Dialog über Menschheit, Kultur und Werke”. Vedi Jörg Rüsen, Henner Laass (ed.), *Humanism in intercultural Perspective. Experiences and Expectations*, Bielefeld 2009; vedi anche Jörn Rüsen (a cura di), *Perspektiven der Humanität. Menschsein im Diskurs der Disziplinen*, Bielefeld 2010. Vedi inoltre: Adrian Holderegger/Siegfried Wechlein/Simone Zurbuchen (a cura di), *Humanismus. Sein kritisches Potenzial für Gegenwart und Zukunft*, Basel 2011.

Per concludere, un passo di Hegel e il mio commento

“Del resto, a dire anche una parola sulla dottrina di come deve essere fatto il mondo, la filosofia arriva sempre troppo tardi. Come pensiero del mondo, essa appare per la prima volta nel tempo, dopo che la realtà ha compiuto il suo processo di formazione ed è bella e fatta. Quando la filosofia dipinge in chiaroscuro, allora un aspetto della vita è invecchiato, e dal chiaroscuro esso non si lascia ringiovanire: la nottola di Minerva inizia il suo volo sul far del crepuscolo”⁷.

Perché ho citato questo passo di Hegel? Perché mi permette una chiarificazione conclusiva.

La chiarificazione è la seguente: i filosofi lavorano con concetti, per l’elaborazione dei quali, in quanto momenti del “pensiero del mondo” che vogliono portare a espressione nella forma di una conoscenza riflessiva della realtà, pagano l’alto prezzo della “tardività” storica.

Ma perché proprio questo passo di Hegel?

Perché, se vedo bene, al centro di molti dibattiti nelle università si pone oggi la domanda sull’attualizzazione accademica della didattica e della ricerca. Vale cioè l’imperativo dell’andare “con i tempi”. Sullo sfondo di questo nuovo “imperativo categorico”, mi sembra tutt’altro che irrilevante richiamare alla mente l’indicazione di Hegel della “tardività del pensiero”. Infatti, anche se non si condividesse il pensiero di Hegel, la sua indicazione può certo, almeno, stimolare la nostra riflessione nei confronti della velocità, moda ormai del pensiero, e metterci così in guardia dalla suggestione che la “tempestività” sia indice di validità; un esempio in questo senso è l’approccio del cosiddetto postumanesimo. Evitare, così, che la filosofia ceda precipitosamente alla moda della pressione dello “spirito del tempo” e cada nel vortice della “vertigine del nuovo” (vertigine nel doppio senso di “stordimento” e “bugia”).

In questo senso, comprendo le tesi che ho esposto: come un contributo alla riflessione sulla domanda dell’orientamento del pensiero filosofico in un tempo in cui nessuno, visibilmente, vuole arrivare in ritardo e per cui si presuppone che manchi il tempo per riflettere se la direzione che si vuole prendere sia in genere ferma lì a quella dello “spirito del tempo”.

Sono stato spinto a questa conclusione non dalla polemica nei confronti di un pensiero che si ferma a un determinato momento storico, quanto piuttosto dalla domanda sul suo orientamento di base⁸. Perciò, se posso aggiungere e concludo: in fondo la domanda decisiva per la filosofia non è quella di essere all’altezza del tempo o rincorrere fenomeni di moda, piuttosto la domanda più profonda se il suo pensiero raggiunge l’altezza della speranza. È proprio per rispondere a questa domanda che per la filosofia, un ripensamento interculturale, come ritorno alla “memoire d’humanité” delle culture dell’umanità, potrebbe costituire una funzione fondamentale d’orientamento.

⁷ G.W.F. Hegel, “Prefazione”, in *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bari, Laterza, 1995, p. 17.

⁸ Come l’orientamento geografico, anche l’orientamento del pensiero ha bisogno di un orizzonte e punti cardinali. Ciò che qui presupponiamo. Sul contesto si veda: Arturo Ardao, “Naturaleza Y cultura en los puntos cardinales”, in: *Idem, Espacio e inteligencia*, Caracas 1983, pp. 59-84; vedi anche Immanuel Kant, “Was heisst: Sich im Denken orientieren?”, in *Idem, Theorie-Werkausgabe*, vol. V, Frankfurt/M. 1968, p. 267 segg.