

Pietro De Vitiis

CIVILIZZAZIONE MONDIALE E SOCIETÀ MONDIALE.
IL PROBLEMA DELLA PLURALITÀ DELLE CIVILTÀ
NELL'ETÀ DELLA TECNICA

Il momento storico che stiamo vivendo, all'inizio del terzo millennio, è caratterizzato dallo sviluppo della dimensione *mondiale*, o anche *planetaria*: la globalizzazione di cui tanto si parla, altro non è che la mondializzazione dell'economia conseguente alla formazione del mercato mondiale, e anche se ancora non esiste uno Stato mondiale vanno sviluppandosi forme di coordinamento fra gli Stati che, almeno in linea di principio, pongono un limite alla sovranità delle entità politiche particolari. Inoltre, la tecnica moderna, che indubbiamente assume sempre più carattere *planetario* in quanto sviluppa una rete di comunicazioni che abbraccia tutta la terra, è un potente fattore di omologazione che tende a far prevalere dappertutto il criterio dell'efficacia funzionale, cosicché si potrebbe anche pensare all'eventualità dell'instaurarsi di un'unica civiltà tecnologica. Tenendo presente ciò, sembrerebbe che certe differenziazioni fra le aree di civiltà in regioni geografiche più o meno lontane e certe distinzioni tradizionali, come quella, molto famosa e discussa, fra Oriente ed Occidente, abbiano ormai perduto la loro attualità, siano diventate obsolete.

Eppure, ancora verso la metà del secolo Ventesimo, e quindi in anni non proprio del tutto remoti, Ernst Jünger tentava, nel saggio *Der gordische Knoten* (1953), un'interpretazione della storia universale

atteggiamenti umani fondamentali: «È necessario rammentare ancora una volta – egli scrive – come Oriente e Occidente non debbano essere considerati come luoghi assoluti, bensì come metafore di due atteggiamenti umani fondamentali»¹. Tipico dell'Oriente è il legame con la potenza ctonia, che è positiva e feconda anche se nasconde in sé potenze degli abissi che se non vengono tenute a freno possono diventare pericolose e condurre al titanismo e all'arbitrio del dispotismo; tipica dell'Occidente, invece, è la libera luce della coscienza che infrange le costrizioni ctonie: il nodo di Gordio è appunto il simbolo del vincolo ctonio, che Alessandro Magno, condottiero occidentale, taglia con la sua spada all'inizio della spedizione contro l'Impero persiano. Sarebbe un fraintendimento però pensare che il rapporto tra la sostanza, che è la determinazione fondamentale dell'Oriente, e lo spirito che è invece quella dell'Occidente, sia solo conflittuale: al contrario, si tratta di componenti che sono entrambe essenziali per la piena realizzazione della storia umana, e nelle quali si avverte l'influenza, a nostro avviso, della distinzione introdotta da Nietzsche fra apollineo e dionisiaco: «Tra lo spirito dell'Occidente e la sostanza dell'Oriente domina un rapporto di reciproco consumo e di reciproca fecondazione»². Anche per questo nella storia mondiale non c'è mai un definitivo prevalere di una delle due parti, cosicché dopo momenti di crisi anche intensa si arriva poi sempre ad un ristabilimento dell'equilibrio; ciò significa che l'opposizione non è insolubile, e proprio per garantire un migliore equilibrio, si fa avvertire sempre più l'esigenza di uno Stato mondiale³.

L'idea che il principio della eticità dell'Oriente sia la sostanzialità e non la soggettività o la coscienza si trova già in Hegel, il quale così scrive a proposito dello spirito che ispira le istituzioni cinesi: «Il momento della soggettività, vale a dire il riflettere sé in sé della singola volontà di contro alla sostanza che è la potenza che la consuma, o l'esser posta di questa potenza come la sua propria essenzialità in cui essa si sa libera, non è qui ancora presente»⁴. Per questo i cinesi non sono persone, cioè soggetti singoli, né nella famiglia, in cui do-

¹ E. JÜNGER – C. SCHMITT, *Il nodo di Gordio. Dialogo su Oriente e Occidente nella storia del mondo*, a cura di C. Galli, Bologna 1987, p. 49.

² *Ivi*, p. 125

³ Cfr. *ivi*, pp. 124-125.

⁴ G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, in Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt am Main 1970, Bd. 12, p. 152.

mina il rapporto naturale del sangue né nello Stato, in cui è prevalente il rapporto di tipo patriarcale ispirato alla provvidenza paterna dell'imperatore⁵. Nemmeno presso gli Indù si trova, secondo Hegel, la libertà soggettiva degli individui, la coscienza, ed anzi la stessa eticità greca ha delle difficoltà ad ammettere la particolarità indipendente, dal momento che «il principio della personalità indipendente e in sé infinita del singolo, della libertà soggettiva»⁶ emergerà solo col cristianesimo interiormente, ed esteriormente e in modo astratto nel diritto romano, e troverà poi attuazione nel mondo cristiano-germanico. Con Hegel siamo già risaliti all'Ottocento ma si potrebbe andare ancora più indietro e del resto basta ricordare che lo stesso Erodoto, all'inizio delle sue *Storie*, descrive il contrasto fra l'Europa, rappresentata dai Greci, e l'Asia, rappresentata dai Persiani.

Con Erodoto ci troviamo sicuramente in un'età arcaica dato che si tratta del V° sec. avanti Cristo, e sembrerebbe pertanto che questi discorsi sulla differenziazione delle civiltà, sulla polarità fra Oriente ed Occidente, siano soltanto arcaismi di fonte alla realtà del mondo contemporaneo *globalizzato*. Eppure, in anni molto recenti il tema della diversità delle civiltà, e quindi anche dei possibili contrasti fra di esse, è stato riproposto, e non in modo intellettualistico ma con riferimenti precisi e circostanziati all'attuale situazione geopolitica, da Samuel P. Huntington nel volume *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*.

Huntington argomenta sulla base di un fatto storico che ha profondamente mutato il panorama internazionale, e precisamente la fine della Guerra fredda a partire dal 1989: da quel momento è venuto meno il conflitto a livello mondiale fra sistemi ideologici, fra il comunismo di ispirazione marxista e la democrazia liberale, il che ha consentito l'emergere in primo piano del contrasto fra le civiltà ed ha portato poi ad un rafforzamento della differenziazione fra di esse, dal momento che non sta emergendo alcuna forma significativa di civiltà universale. «Lo scontro fra ideologie sviluppatosi

⁵ *Ivi*, p. 153.

⁶ G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in *Werke*, cit., Bd. 7, p. 342.

nell'ambito della civiltà occidentale sta lasciando il posto a uno scontro di culture e di religioni fra civiltà diverse»⁷.

La civiltà si definisce in termini di identità culturale: «Una civiltà rappresenta dunque il più vasto raggruppamento culturale di uomini ed il più ampio livello di identità culturale che l'uomo possa raggiungere dopo quello che distingue gli esseri umani dalle altre specie»⁸. Elementi costitutivi della cultura sono la lingua, la storia, la religione, i costumi, le istituzioni, ed esplicitamente Huntington afferma che quello fondamentale è la religione: «Di tutti gli elementi formali che definiscono la civiltà, tuttavia, il più importante è generalmente la religione, come sottolineavano gli ateniesi»⁹. Potrebbe sembrare esagerata questa importanza attribuita alla religione in un mondo come quello attuale caratterizzato dalla forte incidenza dell'apparato scientifico-tecnologico-industriale, però bisogna tenere presente che non pochi sociologi ed antropologi attribuiscono ad essa la posizione di culmine della cultura che conferisce una prospettiva globale alla visione del mondo e legittima l'ordine normativo. Anche Luhmann, che pure è il teorico della moderna società funzionale in cui la religione va incontro ad un processo di secolarizzazione come *privatizzazione*, attribuisce al sottosistema (*Teilsystem*) religioso la funzione, nel sistema sociale globale, di rendere presente l'orizzonte totale del mondo, che non può essere rappresentato (*repräsentiert*) in modo tematico ma solo *appresentato* (*appräsentiert*), quindi una funzione che riguarda un aspetto fondamentale del rapporto sistema-ambiente¹⁰. Inoltre, Huntington si richiama al fenomeno della rinascita religiosa, che il sociologo francese Gilles Kepel ha designato con la caratteristica espressione di *revanche de Dieu*, rivincita di Dio, fenomeno del quale l'emergere dei fondamentalismi in area cristiana, ebraica e musulmana è soltanto un aspetto, anche se forse il più appariscente¹¹. A partire dalla metà degli anni

⁷S.P. HUNTINGTON, *The Clash of Civilisations and the Remaking of World Order* (1996); *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, tr. it di S.Minucci, Milano 1997, p. 65.

⁸ *Ivi*, p. 48.

⁹ *Ivi*, p. 47.

¹⁰ Cfr. N. LUHMANN, *Funktion der Religion*, Frankfurt am Main 1977, pp. 20-27.

¹¹ Il volume di G. Kepel è stato tradotto in italiano col titolo: *La rivincita di Dio. Cristiani, ebrei, musulmani alla riconquista del mondo*, a cura di C.Torre, Milano 1991. Esso tratta soprattutto del fondamentalismo, di cui individua le cause anche

Settanta si è andata delineando una reviviscenza di antiche tradizioni religiose che può essere ricollegata a diversi fattori: il bisogno di identificazione suscitato proprio dalla globalizzazione, che è connessa alla modernizzazione sociale, economica, culturale; il declino di ideologie laiche come il comunismo; il bisogno di differenziazione dal secolarismo tipico dell'Occidente da parte di culture non occidentali. Se si tiene presente che al fondamentalismo, fenomeno già di per sé di notevole impatto, si è aggiunta la diffusione di forme di spiritualità misticheggiante e neognostica come il *New Age*, e poi la nascita di nuovi movimenti religiosi, si comprende come la ricerca sociologica, anche in ambito italiano, abbia registrato un'inversione di tendenza rispetto alla moderna secolarizzazione, che non viene certo annullata, però almeno problematizzata o limitata quanto alla capacità di ulteriore espansione, cosicché si è potuto parlare di *de-secolarizzazione*¹².

Per Huntington bisogna accettare senza riserve mentali la pluralità delle civiltà, sia perché un impero planetario di fatto non è realizzabile, sia perché facilmente l'universalismo degenera nell'imperialismo. Egli distingue quindi sette od otto civiltà fondamentali attualmente esistenti: la civiltà occidentale comprendente l'Europa, l'America del Nord, l'Australia e la Nuova Zelanda; la civiltà cinese, che può anche esser detta *confuciana*; la civiltà indu che ha come base l'induismo; la civiltà islamica che comprende al suo interno alcune sottociviltà (araba, turca, persiana, malaysiana); la civiltà latino-americana che è strettamente associata all'Occidente; la civiltà ortodossa o russa; quella giapponese e infine quella africana, sulla cui effettiva esistenza si può però discutere. Il massimo della distanza intercorre fra la civiltà cinese e quella islamica da una parte e l'Occidente dall'altra, il che prospetta una possibilità di contrasto che è il modo in cui si configura attualmente l'antica polarità fra Oriente ed Occidente; un'area intermedia costituiscono invece la civiltà giapponese, quella russa e quella dell'India.

nell'insufficienza delle risposte date dalla modernità secolare ai problemi della società contemporanea.

¹² Sulla de-secolarizzazione nel contesto della post-modernità si veda: S. MARTELLI, *La religione nella società post-moderna tra secolarizzazione e de-secolarizzazione*, Bologna 1990.

Le civiltà si collocano poi nella dimensione temporale della lunga durata, dal momento che le componenti fondamentali della cultura, come la lingua e la religione, sono spesso il risultato di una evoluzione millenaria, e quindi costituiscono uno strato più profondo rispetto alle ideologie politiche, che rispecchiano esigenze e situazioni più contingenti e quindi abbracciano un'arco temporale più limitato. «I principi politici sono un fondamento troppo instabile – scrive Huntington – su cui poter costruire una comunità durevole»¹³. Anche lo Stato, che pure è una istituzione necessaria, è qualcosa di secondario, di derivato rispetto alla civiltà, e del resto la cultura influenza gli orientamenti ideologici e politici: per fare un esempio, la democrazia liberale di tipo occidentale in genere alligna più facilmente nei paesi a dominanza religiosa cristiana.

Nella classificazione delle civiltà Huntington si ispira a filosofi della storia come Toynbee o come Spengler, che distingueva anche lui otto civiltà, e di quest'ultimo condivide anche l'idea di un declino o tramonto dell'Occidente. «Il primo volume dell'opera di Spengler vide la luce nel 1918 e da allora "il declino dell'Occidente" è stato un tema centrale nella storia del xx secolo. Tale processo si è protratto per lunga parte del secolo, ma oggi potrebbe registrare una netta accelerazione»¹⁴. Infatti, non solo l'Occidente ha ormai perso la posizione di predominio che aveva negli ultimi quattro secoli ma antiche culture come l'Islam hanno ritrovato il senso orgoglioso della loro identità e non perseguono più la modernizzazione attraverso l'imitazione dell'Occidente, mentre alcuni paesi dell'Asia orientale hanno realizzato importanti successi in campo economico che ne rafforzano di molto la posizione nella competizione con le strutture economiche dei paesi occidentali: tutto questo fa pensare ad un nuovo equilibrio nella distribuzione delle forze. Huntington non segue però Spengler per quanto riguarda la distinzione di cultura e civiltà, che corrisponde a quella tedesca fra *Kultur* e *Zivilisation*, secondo la quale la prima è espressione della creatività dell'anima in campo estetico e religioso, mentre la seconda è dominata dall'intelletto astratto. Egli, infatti, ritiene che tale distinzione ponga una frattura nella civiltà intesa come generale stile di vita di un popolo, e preferisce la distinzione fra cultura alta e cultura mate-

¹³ S.P. HUNTINGTON, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, cit, p. 457.

¹⁴ *Ivi*, p. 111.

riale, un concetto, quest'ultimo, che si trova anche nella Scuola storica francese degli *Annales* di cui viene citato Braudel. Questo concetto di cultura materiale serve poi a ridurre la tecnica moderna ad una funzione puramente *strumentale*, non implicante quegli elementi di visione del mondo che sono invece presenti nel concetto di *Zivilisation*, in modo da poter affermare che è possibile una modernizzazione in senso tecnico senza assunzione della visione del mondo occidentale: «Modernizzazione, in definitiva, non significa necessariamente occidentalizzazione. Le società non occidentali possono modernizzarsi, e l'hanno fatto, senza abbandonare la propria cultura e senza adottare in blocco valori, istituzioni e costumi occidentali»¹⁵.

Huntington è, invece, consenziente con Spengler nel ritenere che l'immagine della storia come di un unico processo lineare trascuri i cicli temporali interni alle diverse civiltà, e che lo schema di successione di epoca antica, medievale e moderna serva a privilegiare la modernità europea e in genere occidentale. Questa concezione ciclica del tempo storico porta però a nostro avviso a conseguenze inaccettabili, come quella di considerare la tecnica moderna come avente significato e valore solo all'interno alla civiltà occidentale, di cui esprime il carattere *faustiano*, implicante quindi l'aspirazione all'infinito che si traduce nell'eccesso della volontà di potenza e quindi anche del desiderio di dominio sulla natura. Nel volume *Der Mensch und die Technik* Spengler esprime la convinzione che la tecnica moderna, che egli chiama *tecnica meccanica (Maschinenteknik)*, non durerà al di là della civiltà occidentale, di cui costituisce peraltro la fase terminale: «Questa tecnica meccanica finisce con l'uomo faustiano e verrà un giorno distrutta e dimenticata – le ferrovie e i piroscafi non diversamente dalle strade romane e dalla muraglia cinese, le nostre città gigantesche con i loro grattacieli non diversamente dai palazzi dell'antica Menfi e di Babilonia»¹⁶. A differenza di Spengler, Heidegger ha visto molto chiaramente come la tecnica moderna abbia un'importanza e un significato che vanno al di là della civiltà occidentale, e quindi abbia un carattere *mondiale, planetario*, elaborando il concetto di civilizzazione mondiale, di *Weltzivil-*

¹⁵ *Ivi*, p. 104-105.

¹⁶ O. SPENGLER, *Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens*, München 1931, p. 20.

sation, che è un contributo fondamentale all'approfondimento dal punto di vista filosofico del concetto di civiltà tecnologica.

Alla civilizzazione mondiale, «la cui costituzione e le cui installazioni sono progettate e dirette dalla tecnica scientifica»¹⁷, compete l'universalità (*Universalität*) dal momento che è diventata planetaria. Essa può essere definita anche come società industriale e come mondo tecnico-scientifico, e dipende strettamente dalla scienza moderna, che cominciò il suo corso in Europa nel 17° secolo con Galilei e con Newton.. La tecnica non è semplicemente l'applicazione della scienza, poiché fra le due intercorre un rapporto di interazione, e la scienza è già di per sé *operativa*, dal momento che il suo procedimento è caratterizzato dal primato del metodo sull'oggetto, poiché essa considera reale solo ciò che è calcolabile, e quindi prevedibile e dominabile. Per questo allorché la filosofia in conseguenza degli sviluppi estremi del pensiero moderno finisce e si risolve nelle scienze particolari (logistica, semantica, psicologia, sociologia e così di seguito), il compito di unificazione delle scienze, che prima spettava ad essa, viene assunto dalla *cibernetica*, che è la disciplina che studia i modelli operativi e quindi il rapporto fra informazione e regolazione nel funzionamento di sistemi operativi, come la macchina e l'organismo. «La nuova scienza che unifica tutte le scienze in un nuovo senso di unità si chiama cibernetica»¹⁸. La cibernetica non è solo una teoria – sia pur soltanto agli inizi – ma anche una prassi, cosicché la stessa civilizzazione mondiale può essere considerata come un sistema cibernetico. «La caratteristica fondamentale del progetto cibernetico del mondo – scrive Heidegger – è il circolo della regolazione in cui si svolge la retroazione (*Rückkoppelung*) delle informazioni. Il più ampio circolo della regolazione racchiude il rapporto scambievole di uomo e mondo. Che cosa domina in questa inclusione? I rapporti dell'uomo col mondo e con essi l'intera esistenza sociale dell'uomo sono racchiusi nell'ambito di dominio della scienza cibernetica»¹⁹. Dietro questa concezione operativa del sapere sta poi la metafisica moderna della soggettività: «Piuttosto la società

¹⁷ M. HEIDEGGER, *Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens*, in *Denkerfahrungen*, Frankfurt am Main 1983, p. 14.

¹⁸ M. HEIDEGGER, *Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens*, hrsg. von H. Heidegger, St. Gallen, 1984, p. 7.

¹⁹ M. HEIDEGGER, *Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Menschen*, cit., p. 145.

industriale è l'egoità innalzata all'estremo, cioè la soggettività. In essa l'uomo si basa esclusivamente su se stesso e sugli ambiti del proprio mondo vissuto organizzati come istituzioni»²⁰.

Fondamentale per la cibernetica è il concetto di *informazione*, che consente di neutralizzare la stessa differenza fra la macchina automatica e l'essere vivente e che è in relazione con quello di linguaggio, nella forma peculiare che esso assume nel quadro della tecnica. Al linguaggio tecnico Heidegger dedica il saggio dal titolo *Überlieferte Sprache und technische Sprache* (1962). La teoria dell'informazione acquista importanza nell'ambito della seconda rivoluzione industriale, caratterizzata dallo sviluppo dell'automazione e della cibernetica, mentre la prima rivoluzione costituisce il passaggio dalla tecnica artigianale alla tecnica meccanica delle macchine motrici. Nell'ambito di tale teoria il linguaggio, che è poi linguaggio *tecnico*, diventa mera trasmissione di segni e di notizie, cioè un segnalare (*Zeichengeben*) e un notificare (*Melden*). Questa però non è, secondo Heidegger, la forma autentica del linguaggio, che non ha solo la funzione comunicativa di trasmettere informazioni ma anche quella *disvelativa*, che è «il *dire* come il mostrare e far apparire di ciò che è presente ed assente, della realtà in senso più ampio»²¹. Inoltre, il linguaggio tecnico è un linguaggio formalizzato in un sistema di segni univoci e di formule che consente la comunicazione più rapida e sicura, e tende a ridursi ad uno schema logico, come il linguaggio binario (affermazione – negazione) degli elaboratori elettronici²². Però questo linguaggio formalizzato è un linguaggio costruito, *artificiale*, che presuppone quindi il linguaggio *naturale*, che è poi, potremmo dire con Husserl, il linguaggio del mondo delle vite (*Lebenswelt*), delle diverse culture, che precede l'oggettivazione scientifica. «Sempre si conserva ancora – scrive Heidegger – il linguaggio "naturale", cioè non soltanto inventato e predisposto tecnicamente, e rimane per così dire alle spalle di ogni rielaborazione tecnica della dimensione linguistica»²³. Il linguaggio naturale è un linguaggio *tramandato*, che viene dalla tradizione storica e ci mette quindi in rapporto con la nostra origine, con ciò che è originario. «Tradizione non è semplice tra-

²⁰ *Ivi*, p. 144.

²¹ M. HEIDEGGER, *Überlieferte Sprache und technische Sprache*, St.Gallen 1989, p. 25.

²² Cfr. *ivi*, p. 24.

²³ *Ivi*, p. 27.

smissione, è invece custodia dell'originario, conservazione di nuove possibilità della lingua già parlata»²⁴.

Tutta la trattazione di heideggeriana sul linguaggio tecnico tende a mettere in luce come esso non sia originario, bensì abbia dei limiti, dei presupposti. Per quanto riguarda il problema che ci siamo posti, quello della pluralità delle civiltà, potremmo trarre la conclusione seguente: se la civilizzazione mondiale non è originaria, essa non può risolvere in sé le culture storiche, tramandate, e quindi affermarsi a livello mondiale come *unica* civiltà tecnologica. Sembra dunque che le analisi del pensiero fenomenologico consentano di avanzare la prognosi di *permanenza* della pluralità delle civiltà, anche se poi rimane il problema dell'adattamento delle civiltà non occidentali alla tecnica moderna, che non è meramente strumentale – almeno secondo la visione heideggeriana – ma contiene in sé implicitamente una metafisica della soggettività. Comunque, a parte l'aspetto prognostico, tale permanenza è a nostro avviso auspicabile, poiché corrisponde a ciò che all'interno di uno Stato o di una società politica particolare è il pluralismo, che è manifestazione e garanzia di libertà, mentre l'uniformità fa sospettare piuttosto un allineamento di tipo *totalitario*. Del resto, una omologazione a livello mondiale assai facilmente assumerebbe tratti totalitari, poiché avverrebbe all'insegna del predominio *totale* della dimensione economica, cioè del mercato mondiale, su quella politica, secondo una tendenza che è intrinseca al processo di globalizzazione. A tale predominio la pluralità delle civiltà può opporre l'argine di differenti prospettive di valori etico-politici.

Per Heidegger, come si diceva, la tecnica moderna ha aperto una prospettiva mondiale, ed anche Luhmann, sul piano della teoria sociologica, ha richiamato l'attenzione sull'emergere di una *società mondiale* (*Weltgesellschaft*), risultato dell'evoluzione storico-funzionale dei sistemi sociali. «Però la società mondiale – egli scrive – è un fenomeno completamente nuovo dal punto di vista evolutivo», nuovo anche in quanto essa, a differenza delle società regionali, non è costituita politicamente²⁵. Non si tratta di uno Stato mondiale, poiché la politica sembra continuare a fondarsi piuttosto sulla divi-

²⁴ *Ivi.*

²⁵ N. LUHMANN, *Die Weltgesellschaft*, in *Soziologische Aufklärung. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*, Opladen 1975, Bd. 2, p. 57.

sione che sull'unione, «sembra come sempre aver bisogno di acquisire il consenso necessario sulla base di "pericoli", formazione di fronti e contrasti di interessi, e quindi sembra stabilizzare i propri meccanismi in rapporto a confini fra gli uomini»²⁶; e nemmeno di rapporti istituzionalizzati in senso giuridico-normativo, bensì di forme di interazione fra i soggetti le quali rientrano nella sfera dell'intersoggettività.

L'intensificarsi dei rapporti a livello mondiale in conseguenza del potenziamento dei mezzi di comunicazione e di trasporto, il potenziamento delle interrelazioni nell'economia, e infine, lo svilupparsi della collaborazione in campo scientifico hanno fatto sorgere un orizzonte mondiale, che però riguarda l'ambito delle attese cognitive e di apprendimento, non quello pratico-normativo. Si tenga presente che i settori, i sottosistemi della società più direttamente coinvolti nella formazione della società mondiale, sono «economia, scienza e tecnica»²⁷, e che quindi essa è un fenomeno affine a quel mondo vitale plasmato dalla tecnica scientifica moderna e dall'industrialismo che Heidegger denomina *civilizzazione mondiale*, anche se Luhmann sviluppa maggiormente l'aspetto dei rapporti intersoggettivi. Ci si potrebbe chiedere a questo punto se tale società mondiale non si configuri come quell'unica civiltà nuova che possa sostituire le civiltà storiche tradizionali. La risposta, a nostro avviso, non può che essere negativa, in quanto non si tratta di una civiltà completa nei suoi molteplici aspetti, ma di un fenomeno *settoriale*, che lascia fuori l'aspetto pratico-normativo e quindi etico-politico.

L'articolo di Luhmann *Die Weltgesellschaft* è del 1971, e bisogna dire che ha colto chiaramente e in anticipo una linea evolutiva, in quanto la società mondiale si è da allora ulteriormente rafforzata. Si pensi, ad esempio, al potenziamento dei processi di comunicazione ed informazione consentito dai nuovi strumenti elettronici, come la rete telematica ed Internet, che fanno apparire in modo ancor più evidente il carattere planetario della tecnica moderna. La società mondiale potrebbe oggi essere oggetto delle scienze della comunicazione, che da alcuni anni hanno ottenuto l'inquadramento nell'assetto formativo accademico mediante l'apertura di corsi di studi e in prospettiva anche di facoltà universitarie. Questo ambito

²⁶ *Ivi.*

²⁷ *Ivi*, p. 58.

formativo e di ricerca comprende sì le discipline informatiche in senso tecnico e poi la semiotica e la linguistica, però non può certo prescindere dalla sociologia in funzione della definizione tematica e formale del proprio oggetto. La sociologia poi, per l'aspetto per cui è teoria generale, può avere dei punti di contatto con la filosofia, come si è visto anche da una certa affinità fra concetti elaborati da Heidegger e da Luhmann, benché oggi la filosofia non ha più il compito, come sa bene lo stesso Heidegger, di garantire l'unità delle scienze.

Per concludere, vorremmo ritornare, infine, alle tesi sviluppate da Huntington. L'aspetto inquietante di esse sta nel fatto che la differenziazione fra le civiltà può intensificarsi fino a diventare conflitto, inimicizia. Lo stesso Huntington però ammette che le civiltà non sono totalmente estranee, che ci sono fra di esse valori comuni che possono essere sviluppati e diffusi per attenuare il contrasto²⁸; del resto, egli ritiene che sulla base delle civiltà possa essere fondato un ordine mondiale stabile. Si può sperare quindi che gli elementi di comunicazione e di intersoggettività presenti in ciò che Luhmann ha chiamato la *società mondiale* possano promuovere la comprensione reciproca, in modo da ridurre gli aspetti conflittuali. A nostro avviso, la via da seguire per la coesistenza non è quella della omologazione planetaria, bensì quella della collaborazione internazionale.

²⁸ Cfr. S.P. HUNTINGTON, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, cit., pp. 476-477.