

Sergio Caruso

“MONDO”



Sommario: 1. Generalità filosofiche sulla idea di “mondo”.- 1.1. Kant: il mondo non è un oggetto, ma una idea che serve a parlar d’altro.- 1.2. Collocazione nel campo semantico.- 1.2.1. L’ambiente è “oggettivo”, il mondo è “oggettuale”.- 1.2.2. Il Mondo come sezione sincronica della Storia.- 1.3. Il Mondo come figura della mitologia odierna.- 2. Il Mondo: storia di un’idea.- 2.1. *Orbs, mundus, globus*.- 2.2. Le “visioni del mondo” ottoneovecentesche.- 3. Il rapporto io-mondo nell’età della globalizzazione.- 3.1. Dalla *Welt* al *World*.- 3.2. Il mondo come specchio, fra maniacalità e nostalgia.- 4. Al di là di Heidegger: la sferologia di Sloterdijk.- 5. Una speranza, per concludere.- 5.1. Dal mito del “mondo armonico” al “mondo decente” come ideale relativo.- 5.2. Né apocalittici né integrati.- 6. Referenze bibliografiche.

estratto da



Le parole del mondo globale, **Percorsi politici ed economici nella globalizzazione**

a c. di A. Giuntini, P.L. Meucci, D. Spini,
ETS, Pisa 2007, pp. 111-135

Estratto fuori commercio.
E' permessa la citazione, ma non la riproduzione integrale.

© Prof. Sergio Caruso
Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali
Università di Firenze / Polo delle scienze sociali
- marzo 2013

Sergio Caruso (Firenze, 1946) insegna Filosofia delle scienze sociali nella Facoltà di Scienze Politiche "Cesare Alfieri" dell'Università di Firenze. Fra le sue pubblicazioni, i seguenti libri: La Galassia ideologica. Per un approccio storico-problematico ai significati di "ideologia", (Dessi, Sassari 1979); La politica del Destino. Irrazionalismo politico e relativismo storico nel pensiero di O. Spengler (Cultura, Firenze 1979); Il socialismo in Europa dieci anni dopo la Cecoslovacchia (Mazzotta, Milano 1979, cura); Quel maledetto cielo. Su "Il dominio e il sabotaggio" di A. Negri (Vallecchi, Firenze 1984, con altri); Numeri e politica. Matematica risorse progresso in Hume, Condorcet, Godwin, Fac. di scienze politiche "C. Alfieri", Firenze 1988, con altri); Intellettuali e mondi possibili. Itinerari e problemi del pensiero politico moderno e contemporaneo, Clusf, Firenze 1989); L'altalena dei sentimenti (Arci, Firenze 1994, con altri); La miglior legge del regno. Consuetudine, diritto naturale e contratto nel pensiero e nell'epoca di John Selden, 1584-1654 (Giuffrè, Milano 2001, due voll.); A che servono i simboli? (Angeli, Milano 2002, con altri); A. Smith, La ricchezza delle nazioni (trad. e cura, con altri: Isedi, Milano 1973¹; Mondadori, Milano 2005⁴); Homo oeconomicus. Paradigma, critiche, revisionil, Fienze University Press, 2012

Sergio Caruso

«Mondo»

Sommario: 1. Generalità filosofiche sulla idea di "mondo".- 1.1. Kant: il mondo non è un oggetto, ma una idea che serve a parlar d'altro.- 1.2. Collocazione nel campo semantico.- 1.2.1. L'ambiente è "oggettivo", il mondo è "oggettuale".- 1.2.2. Il Mondo come sezione sincronica della Storia.- 1.3. Il Mondo come figura della mitologia odierna.- 2. Il Mondo: storia di un'idea.- 2.1. *Orbs, mundus, globus*.- 2.2. Le "visioni del mondo" ottoneovecentesche.- 3. Il rapporto io-mondo nell'età della globalizzazione.- 3.1. Dalla *Welt* al *World*.- 3.2. Il mondo come specchio, fra maniacalità e nostalgia.- 4. Al di là di Heidegger: la sferologia di Sloterdijk.- 5. Una speranza, per concludere.- 5.1. Dal mito del "mondo armonico" al "mondo decente" come ideale regolativo.- 5.2. Né apocalittici né integrati.- 6. Referenze bibliografiche.

1. Generalità filosofiche sulla idea di "mondo"

1.1. Kant: il mondo non è un oggetto, ma una idea che serve a parlar d'altro.

E' chiaro per tutti, almeno sul piano intuitivo, che chiunque parlandone oggi si riferisca al "mondo" (così come diviene nell'era della globalizzazione) evoca qualcosa di profondamente e strutturalmente diverso da ieri. Benché la parola sia la stessa, la referenza non è più quella; ed egualmente diversi sono la varietà di significati che l'accompagnano come pure il senso che ognuno di essi assume nel contesto discorsivo del parlante.

Certo, questo succede in una certa misura per tutte le parole che usiamo; ma "mondo" non è una parola qualunque per designare una cosa qualunque. Più che designare una "cosa", essa evoca *la totalità delle condizioni esterne*, ovvero l'insieme delle situazioni in cui è possibile imbattersi. Insomma: con "mondo" non vogliamo intendere alcun oggetto particolare, bensì *la totalità degli "oggetti" – non solo sensibili, ma di qualunque tipo – verso cui può dirigersi il nostro interesse*, ivi comprese le

relazioni da cui quegli oggetti appaiono legati. Heidegger [1927] parla a tale riguardo di «complesso dei rimandi»: qualcosa come (diremmo oggi) un "iper-testo".

Ora, la "totalità" non è in sé un ente, ma solo un modo di guardare (nel senso di guardare al molteplice sotto il profilo dell'unità): una fra le dodici categorie del giudizio enumerate da Kant. Per l'esattezza una delle tre categorie della quantità: quella che nella tavola della *Ragion pura* corrisponde al giudizio di tipo universale e, nell'odierno sistema di notazione della logica formale, corrisponde all'operatore logico (x) detto "quantificatore universale". Entificare le categorie – nella fattispecie, assumere la totalità stessa come argomento del giudizio e soggetto di qualche predicato – è un'operazione logicamente abusiva che, avverte Kant, eccede i limiti della ragione. In altri termini, *non ha senso dire alcunché del mondo in quanto tale* (così come non avrebbe senso pretendere di descrivere alcuna totalità in quanto totalità); per la semplice ragione che il mondo non esiste se non come idea trascendentale, come unificazione *a priori* dei fatti e delle situazioni passibili di descrizione. Lo stesso Heidegger (che certo non si

perita di forzare spesso e volentieri i limiti della ragione) resta in fondo perfettamente kantiano quando, giovane docente, propone agli studenti una frase sibillina come "il mondo mondeggia" (*die Welt weltet*). Al di là dell'irritazione che frasi del genere finiscono col suscitare presso coloro che detestano lo stile oracolare, al di là delle venerazioni che suscitano invece negli adepti, quello che dice il maestro di Messkirch, sia pure nel suo modo criptico e provocatoriamente tautologico, è in fondo lo stesso di Kant (e poi di Wittgenstein): del mondo nulla può dirsi!

Eppure né Kant né Heidegger si fermano qui. Fermo restando che il mondo non è mai concepibile come "oggetto" e che, dunque, non può essere assunto quale argomento d'indagine della ragion pura, l'idea di mondo (come altre idee consimili) resta utilizzabile agli occhi dello stesso Kant a condizione di rispettarne la natura formale di categoria. Inammissibile come idea costitutiva della ragion pura, il Mondo rientra in gioco come idea regolativa della ragion pratica. In altri termini, *l'idea di "mondo" serve per parlar d'altro*. Heidegger se ne serve, com'è noto, per definire l'esistenza umana (*in-der-Welt-sein*) e per analizzarne le forme autentiche/inautentiche (secondo che uno viva nel mondo "proprio" oppure nel mondo impersonale del "si"). Lo stesso Kant se ne era servito, com'è egualmente noto, per auspicare una integrazione politica del genere umano nel segno della pace e dello stato di diritto. Auspicio utopico (forse), ma epistemologicamente impeccabile perché si tratta, con la *Weltrepublik*, di una *Welt* desostantivata e riproposta come qualificazione puramente estensionale della *Republik*. L'esistenzialismo di Heidegger e il cosmopolitismo di Kant possono piacere o non piacere; ma nessuno dei due può essere liquidato come una "visione del mondo", più ideologica che non filosofica, perché in nessuno dei due il Mondo viene assunto come *oggetto* della

trattazione; si tratta piuttosto di un *orizzonte* della stessa.

1.2. Collocazione nel campo semantico.

1.2.1. L'ambiente è "oggettivo", il mondo è "oggettuale".

Se non fosse che questo – un orizzonte politico, un possibile "campo di applicazione" della formula repubblicana estesa su tutta la Terra – la *Welt* kantiana sarebbe un concetto pragmatico, assolutamente moderno. Anzi: una qualificazione adiafora nonché meramente formale, al di qua dell'antitesi descrittivo/prescrittivo. Vedremo tuttavia che l'evocazione del Mondo allude in Kant a qualcosa di più che non "l'universalmente applicabile". Nel Kant "cosmopolitico" la dimensione universalistica dell'agire politico, il Mondo, rispecchia l'universalità della Ragione; sicché la *Welt* – bisogna riconoscerlo – si carica di valore e assume colori non dissimili dal *Kosmos* degli stoici, che tutti i "saggi" sono chiamati a realizzare.

Fatto sta che nessuno è padrone delle parole, neppure Kant. E le parole vivono di vita loro all'interno dei campi semantico-concettuali cui pertengono. Qui nascono vivono muoiono risorgono: mai sole e sovente impegnate in dispute di confine che di continuo le ridefiniscono. Nel nostro caso i campi semantico-concettuali sono due, col "mondo" che fa per così dire da cerniera fra i due. Nel primo, dove si guarda alla totalità delle condizioni esterne in cui ogni vita s'imbatte e che su di essa premono (visione centripeta), il mondo (*Welt*) va distinto dall'ambiente (*Umwelt*). Nel secondo, dove si guarda piuttosto alla totalità degli oggetti intenzionabili (visione centrifuga), il mondo va distinto dal cosmo, ma non solo da esso ("ecumène", "globo", "terra", "universo" fanno parte dello stesso campo semantico-concettuale).

Cominciamo con la differenza mondo/ambiente: questione cruciale

nella filosofia tedesca della prima metà del Novecento.

Rispetto al semplice stare-là degli enti non-umani, l'esistenza umana ci appare peculiarmente determinabile come "essere nel mondo". Non c'è bisogno di essere *in toto* heideggeriani per sottoscrivere tale determinazione; la nota formulazione di Heidegger [1927] secondo cui la pietra è "senza mondo", l'animale è "povero di mondo", mentre l'uomo soltanto "ha mondo", ha una portata tale da trascendere le scuole. Del resto, partendo da premesse affatto diverse, lo stesso Heidegger non fa che ripetere conclusioni analoghe a quelle raggiunte poco prima dal biologo Jacob von Uexküll (il primo che chiaramente enfatizza come cruciale la distinzione fra *Umwelt*, l'"ambiente" che ospita la vita animale, e *Welt*, il "mondo" di continuo ricreato dalla convivenza umana). Sia per von Uexküll sia per Heidegger, l'uomo si caratterizza per la sua "apertura al mondo"; non è come gli altri animali solo predisposto a reagire a determinati segnali sulla base di vincoli naturali, bensì capace di trascendere il dato, d'immaginare situazioni diverse da quella in atto e di farsene stimolare; insomma, capace di ascoltare quello che il mondo appena suggerisce. Nel che sta l'inizio dell'umana libertà: l'inizio dello Spirito e del sentimento religioso, come dirà Scheler [1928]; delle istituzioni, come dirà Plessner [1928]; della tecnica, come dirà Gehlen [1940].

Per quanto sottilmente diverse fra loro siano le riflessioni di Scheler, di Plessner, di Gehlen, in tutta l'antropologia filosofica del Novecento la distinzione fra *Umwelt* animale e *Welt* umana resta cruciale. L'animale-uomo esce dalle ristrettezze di un "ambiente" (*Umwelt*), inteso come sistema di vincoli localizzato, per affacciarsi alle contingenze del "mondo" (*Welt*) inteso come illimitata apertura e infinita ricchezza [Gehlen 1940]. Con concetti che Plessner [1950, p. 82] mutua da Freud, potremmo dire che, diversamente dall'ambiente animale, il mondo umano non è solo "oggettivo"

ma "oggettuale": non comprende solo gli oggetti della percezione, ma anche e soprattutto gli oggetti del desiderio.

Ora, la differenza tra la *Umwelt* e la *Welt* non è solo spaziale e quantitativa. Infatti, l'ambiente può recare tracce più o meno effimere delle modifiche impostegli da uno o più animali (si pensi alle dighe costruite dai castori), mentre il "mondo" integra una vera e propria *memoria esterna* - sociale e cumulativa - della specie, delle comunità che la compongono, degli individui colà vissuti e delle scelte - anche confliggenti - da loro compiute. In questo ambiente-mondo così fatto, denso di storia ma più che mai di alternative, l'individuo umano è chiamato a vivere; in esso - diremo ancora con Heidegger - egli è «gettato». E proprio in questa «gettatezza» (*Geworfenheit*), in questo «essere là» (*Da-sein*), consiste la paradossale «essenza» dell'uomo. Ecco dunque la discontinuità che ci caratterizza. La *Umwelt*, l'ambiente naturale degli animali, viene semplicemente e coerentemente "percepito", nonché (in minima parte e reversibilmente) "modificato" dalle specie che ne fanno il loro *habitat*. Ben diversamente la *Welt*, il nostro "mondo", viene di continuo "ricreato" dall'umanità e da ogni singolo essere umano, sia mentalmente che materialmente. E ciò produce in esso trasformazioni irreversibili di vasta portata, che a loro volta richiedono forme di adattamento inedite e del tutto originali.

Diversamente dall'ambiente animale, il mondo umano esige forme di adattamento che comportano scelte di valore. In questo scegliere consiste lo "spirito". Ben più di Gehlen, chi ne parla è Max Scheler, l'autore dove le demarcazioni uomo/animale, mondo/ambiente raggiungono (a ragione o a torto) la massima nettezza e dove la *Welt*, in quanto mondo di valori, trapassa nel *Kosmos*.¹ Un termine-

¹ L'opera di Gehlen (*L'uomo. La sua natura e la sua posizione nel mondo*, 1940) si rifà a quella di Scheler (*La posizione dell'uomo nel cosmo*, 1928) in maniera

concetto che ci riporta al secondo campo semantico-concettuale: quello degli spazi che comprendono tutti gli oggetti, non solo sensibili, verso cui può dirigersi il nostro interesse.

1.2.2. Il Mondo come sezione sincronica della Storia.

Il secondo campo – quello degli spazi omnicomprensivi – comprende, insieme col Mondo: il Cosmo, l'Ecumène, il Globo, la Terra, l'Universo. Le abbiamo scritte in ordine alfabetico, ma è chiaro che tutte queste parole (e il campo semantico che li ricomprende) hanno una loro storia, da cui non è possibile prescindere. Tuttavia, se solo per momento mettiamo la storia fra parentesi, vediamo emergere alcune relazioni di ordine logico fra concetti.

In quanto idea di *totalità* ovvero "sintesi di unità e molteplicità" (Hegel), il Mondo appare paragonabile per certi aspetti all'Universo e al Cosmo, che possiamo rispettivamente intendere come "mondo sensibile" e come "mondo intellegibile". Universo e Cosmo sono ben più estesi del Mondo, ma come idee di totalità evocano al pari di questo una varietà di manifestazioni riducibili *ad unum* (legalità fisica dell'uni-verso) e una speranza di senso (l'ordine cosmico cui sentiamo di appartenere). L'analogia però si ferma qui; perché sia la legalità fisica dell'universo sia l'ordine cosmico cui sentiamo, se lo sentiamo, di appartenere sono comunque "oggettivi" e ambedue precedono, nonché sovrastano, qualunque forma d'intersoggettività.

Considerata dal punto di vista estensionale, la *Welt* – quasi superfluo

esplicita, fin dal titolo. E' significativo tuttavia che, benché la polarità concettuale *Welt/Umwelt* sia già di Scheler, questi preferisca parlare nel titolo di *Kosmos*, anziché di *Welt*, e che Gehlen rifiuti di seguirlo su questo terreno. Infatti, lo "spirito" assume in Scheler un misticheggiante connotato d'identificazione col divenire cosmico, che Gehlen non accetta (pur concordando con Scheler sull'*autonomia dello spirito umano* rispetto all'*intelligenza pratica* degli animali). Non è la religione, per lui, che stabilizza la cultura e le fa prendere coscienza di se stessa, bensì il complesso delle istituzioni sociali (dove il "fare" trova una rappresentazione rituale: cfr. Gehlen 1956).

ripeterlo – è *molto meno* dell'Universo indagato dagli astrofisici e non va (al momento) molto più in là della Terra. Tuttavia, riconsiderata sotto il profilo intensionale (per l'intensità di senso che racchiude) è *molto più* che non sia la Terra in quanto oggetto d'indagine di geologi e geografi. Insomma: il mondo di vogliamo parlare qui non è il mondo fisico (benché ovviamente lo presupponga), né coincide con la natura (intesa come l'insieme delle cose e degli eventi che, senza autore né memoria né progetto, si danno nello spazio indipendentemente dall'umano volere). Al contrario, il mondo di cui si parla qui rispecchia la pressione della storia sulla geografia; e nelle configurazioni che manifesta al presente riassume l'insieme dei fatti che vengono per opera dell'uomo prodotti nel tempo. Come tale esso assume una speciale consistenza che Heidegger [1927] chiama "faticità". Infatti, il mondo fisico degli *enti* e quello storico dell'*esserci* – così Heidegger ridefinisce l'esistenza umana – sono ambedue reali, ma in modo diverso. Al puro e semplice "essere di fatto quella cosa lì che agisce così" (*Tatsächlichkeit*), caratteristico degli enti del mondo fisico, subentra nel mondo storico la fatticità operosa, *mémore* e progettuale, dell'*esserci* umano (*Faktizität*), vale a dire l'essere-stato di ogni soggetto e l'essere-stato-fatto di ogni oggetto.

Alquanto malamente – osserva Minkowski [1939] – il termine "mondo" viene usato quale sinonimo di "universo" o di "cosmo". Arduo d'altronde ritenere che sia più plausibile impiegarlo, come talora avviene, quale sinonimo della Terra, sia essa concepita come l'insieme delle terre abitate (l'Ecumène) o come la superficie senza centro di una sfera sospesa nello spazio (il Globo). A meno che con ciò non si vogliano meramente precisare gli spazi della "faticità" indipendentemente da ogni suo contenuto.

Del resto, neppure l'uso corrente si contenta di assegnare al "mondo" un significato così formale. E non appena la spazialità dello stare si complica con la

temporalità del fare, i termini cessano di essere sinonimi. Infatti: ha certo senso dire che viviamo nello stesso "universo" di cento o mille anni fa; così come ha senso ritrovare una qualche immagine del "cosmo" in filosofie temporalmente assai distanti. E naturalmente possiamo ben dire che l'umanità del terzo millennio dopo Cristo vive ancora sullo stessa Terra del terzo millennio prima di Cristo (soprattutto se con ciò s'intende lo stesso globo terracqueo, cioè lo stesso pianeta). Per contro, nessuno direbbe mai che viviamo nello stesso "mondo". E quasi non capiremmo se qualcuno dicesse che viviamo nello stesso "ecumène", non solo perché si tratta di una parola preziosa e desueta, ma perché si tratta di una parola che rispecchia una certa immagine del mondo e, per così dire, un mondo che non esiste più.

Appunto: il mondo cambia, e con esso le sue immagini. Cambia senza posa, pur essendo sempre il *nostro* mondo. Anche e proprio questo (forse) voleva dire la sibillina affermazione heideggeriana che il mondo "mondeggia": come la città di Simmel (ma molto più in grande), *il mondo esibisce il suo divenire*, si fa specchio di sé, si mostra a se stesso. Oggi più che mai.

Anche l'Universo cambia, seppure meno rapidamente; e anche le immagini di esso che la scienza propone cambiano di continuo. Ma in modo diverso. Il mutare delle immagini dell'universo non rispecchia tanto il mutare dell'universo stesso quanto l'evolvere della nostra comprensione di esso dall'esterno. Nel caso del mondo invece le immagini affiorano dall'interno dell'esperienza sociale e ne fanno parte integrante. Quando si dice "mondo" non ci si riferisce soltanto alla totalità degli *oggetti* (che possono essere anche *soggetti*) e delle loro *relazioni*, ma anche alle *rappresentazioni collettive* (immagini del mondo comprese) che in quelle relazioni prendono forma e a quelle relazioni danno forma. In altri termini: quel che d'ordinario diciamo

"mondo" ricomprende quelli che Popper chiama Mondo 1 (quello oggettivo delle "cose"), Mondo 2 (quello soggettivo degli stati mentali), Mondo 3 (quello intersoggettivo dei "contenuti", che assumono la forma di significati stabilmente condivisi o comunque condivisibili) [Popper/Eccles 1977, vol.1, trad.it. pp. 52-125].

Questo è il punto. Il mondo, se vogliamo riconoscere a questa parola un tratto distintivo rispetto alle consorelle del medesimo campo semantico, non è solo reale e oggettivo, né solo percepito e soggettivo, ma anche e soprattutto *interagito* e *intersoggettivo*. Questi due termini, che definiscono la natura stessa del mondo e la sua "stoffa", esigono un chiarimento.

"Interagito" vuol dire che il Mondo e solo esso (non l'Universo, non il Cosmo) può e deve essere concepito come la sezione sincronica di quell'altra grandiosa totalità che è la Storia. Una ri-determinazione del concetto di *mondo in generale* che propongo di acquisire al repertorio.

Quanto alla "intersoggettività", essa appare da sempre una caratteristica essenziale (potremmo dire che c'era la Terra, ma non c'era il Mondo prima della comparsa dell'uomo). Ma più che mai importante essa diventa oggi, quando i contenuti del Mondo 3 (i significati intersoggettivamente condivisi), finora affidati a *supporti variamente localizzati* nel Mondo 1 e nel Mondo 2, trovano nella rete (Internet e World-Wide Web) un supporto ben più efficace di qualunque biblioteca: coesteso all'odierna ecumène (*world-wide*, appunto) e virtualmente accessibile da qualunque luogo. Anzi, più che un supporto, *una replica del Mondo 3 passibile di esplorazione diretta* [Santoro 1997], nonché – s'intende – un mezzo di comunicazione senza pari, che concorre esso stesso alla creazione incessante di contenuti nuovi. In altri termini, da sempre il mondo comprende: 1. aspetti oggettivi (montagne, fiumi, case, cose); 2. aspetti soggettivi (persone, vissuti); 3.

aspetti intersoggettivi (contenuti comunicabili, significati condivisi); e da sempre questi tre aspetti concorrono a dargli una certa riconoscibile fisionomia, quella che fa del mondo il "nostro" mondo. Oggi tuttavia la fisionomia che il mondo assume ai nostri occhi sembra dipendere più che mai dal terzo aspetto, quello della comunicazione. Mondo globalizzato e comunicazione globale finiscono col coincidere [Mattelart 1991]. Da ciò una ri-determinazione del concetto di *mondo odierno* quale orizzonte della comunicazione, che pure propongo di acquisire al nostro discorso.

1.3. Il Mondo come figura della mitologia odierna

Assumendo insieme l'una e l'altra determinazione, riconosceremo nel "mondo" l'orizzonte storico della comunicazione. Non della comunicazione in atto fra Tizio e Caio, ma del comunicare umano in generale: qualcosa come il "contesto dei contesti".

La metafora dell'orizzonte va presa terribilmente sul serio. Nel duplice senso che (1) l'orizzonte segna il confine fra terra e cielo; e che (2) questo confine, benché privo di consistenza reale, può essere esso stesso guardato. E ogni maniera di guardarlo – cioè: ogni maniera di concepire il rapporto fra terra e cielo, fra sensibile e intellegibile – corrisponde a un diverso rapporto io-mondo, a un diverso sistema di presupposti che secondo l'epoca ci fa vedere le cose in una luce diversa.² In altri termini: se l'esistenza umana coincide con l'essere-nel-mondo (*in der*

Welt sein), quando cambia la *Welt*, cambiano pure le strutture di fondo dell'esistenza umana in generale. Non è lo stesso per es. che le cose terrene siano concepite come riflesso di idee affisse in cielo (Platone) oppure, viceversa, che il cielo sia concepito come riflesso della terra (Feuerbach). Non è lo stesso che l'orizzonte circoscriva un Creato, affidato dal Creatore alle creature per realizzare certi fini che le trascendono (come nelle religioni monoteistiche) o che, gentilmente sospinto il Creatore fuori del Creato, sia la creatura stessa, l'uomo, ad assumere su di sé la missione storico-universale di rigenerare il mondo.

Ciò che caratterizza la *Neuzeit*, la modernità consapevolmente vissuta quale "nuova era", non è tanto – scrive Blumenberg [1966] – la "secolarizzazione" (di questa o quella sfera vita) quanto la "mondanizzazione", cioè l'ambizione di rinnovare radicalmente il mondo intero, questo mondo così poco mondano (*unweltliche Welt*), rigenerandolo sulla misura dell'uomo. La secolarizzazione è una categoria sociologica, puramente descrittiva; la mondanizzazione è invece, agli occhi di Blumenberg, una categoria schiettamente filosofica in cui la coscienza moderna ricerca la propria legittimazione.

Seppure schiettamente *filosofica*, la categoria di mondanizzazione parrebbe avere d'altronde a che fare con la *mitologia* della modernità. Lo stesso Blumenberg parla di una «retorica della mondanizzazione» intesa come missione, come compito ricevuto da portare a termine: peculiare della modernità e presente negli autori in apparenza meno "retorici" dell'Ottocento, a cominciare dai più grandi (Hegel, Marx, Nietzsche, Weber, Freud, Heidegger, Benjamin).³

E forse – finalmente ci siamo – proprio questo è l'idea di Mondo: un

² Mi rifaccio qui di nuovo al pensiero di Heidegger, dove il termine "mondo" assume significati diversi seppure compatibili [Finazzo 1963, pp. 49-51]. A volte per "mondo" s'intende quanto viene *presupposto*, l'insieme di ciò che viene dato per "noto" e non occorre rimettere di continuo in discussione; insomma, *ciò che precede qualunque progetto* (così come la terra che accoglie le fondamenta precede l'edificio). In altre pagine, invece, la condizione tipicamente umana di "avere mondo" viene pure espressa da H. con la metafora dell'alzare gli occhi verso il cielo e "aprirsi alla luce" (di contro alla "oscurità della terra"). Due immagini solo apparentemente in contrasto, perché la verità del mondo in quanto umano sta proprio là: sul confine tra cielo e terra, ideale e reale.

³ Questa lista di autori non coincide esattamente con quella proposta da Blumenberg [1966, cap. IX: «La retorica della mondanizzazione», pp. 109-127].

mito. In ciò consiste la sua natura. Secondo Paula Philippson, approfondita studiosa del mito greco nella Svizzera degli anni venti-trenta, il mito è “una forma polare del pensiero” che propone figure intese ad armonizzare coppie di contrari: l’unità e la molteplicità, l’eternità dell’Essere (*Aion*) e la temporalità del Divenire (*Chrónos*). Non solo gli dei dell’Olimpo, ma la stessa figura del *génos*, il popolo, nasce con queste caratteristiche [Philippson 2006]. Orbene: non sono proprio queste le caratteristiche del Mondo secondo tutte le definizioni che ne abbiamo finora trovato? Non è l’idea di mondo per eccellenza una sintesi di unità e molteplicità? Non l’abbiamo forse trovato sempre a cavallo: fra sincronia e diacronia, fra Kosmos e Storia, fra reale e ideale?

A che servono le figure stilizzate del mito? A fornire un orizzonte di senso in cui iscrivere le vite di coloro che ci credono. E crederci vuol dire essenzialmente impegnarsi per rendere la realtà conforme alla figura. Nella fattispecie, per rendere il mondo conforme al suo concetto. In quanto mito, il Mondo è una matrice di descrizioni che assumono valenze normative. Descrizioni fasciose che ci “chiedono” di realizzare le condizioni in cui possano assumere una vigenza effettiva e generalizzata. Un compito da portare a compimento, appunto. Ieri: il mondo compiutamente “mondanizzato” dalla ragione. Oggi: il mondo compiutamente “globalizzato” dalla comunicazione. Si tratta di ritrovare quello che Nancy [1986] con un pizzico di nostalgia chiama “senso del mondo”. Ha dunque sbagliato Lyotard [1979] a ritenere che sia finito per sempre il tempo dei *grands récits* e che dopo la Ragione, il Progresso, l’Umanità, la Classe, la Nazione, la Razza, la Scienza non ci sia più nulla di memorabile da raccontare credibilmente. *La nascita del Mondo sarà con ogni probabilità il mito del XXI secolo*. Ma sbaglia anche Nancy quando crede che la “fine della Storia” segni pure la “fine del Mondo” e che

dunque, tolte le religioni, siamo privi ormai irrimediabilmente di qualunque matrice di senso.⁴ Sbaglia perché la Storia, data per morta, è più viva che mai; anzi, in un certo senso comincia ora.

In fondo, come finalmente si comincia a riconoscere, il primo teorico della globalizzazione è stato il vecchio Marx. Parafrasando quanto Marx diceva del comunismo (per l’esattezza, del suo “avvento”: termine carico di risonanze mitico-simboliche quant’altri mai), potremmo dire che l’Avvento del Mondo, coincidente con i processi di globalizzazione, segna finalmente il passaggio dalla “preistoria” dell’umanità alla “storia” vera e propria. Che poi, dopo l’Avvento, seguano tempi di Passione, di Resurrezione, di Trasfigurazione – è ben possibile e forse già succede.

2. Il Mondo: storia di un’idea.

2.1. *Orbs, mundus, globus.*

Naturalmente questo mito ha tutta una storia che lo precede. Una storia che (per quanto ci riguarda) comincia nel mondo greco-romano con le immagini dell’*orbs* e del *mundus*. La prima rimanda alla circolarità dell’*orbis* e colloca quanto ci è noto esistere sulla terra (il cielo ne resta escluso) nella parte di piano che sta tutta nel giro di un immaginario compasso. L’*orbs* coincide dunque con l’*orbis terrarum*, cioè la parte raggiungibile (almeno in teoria) dell’universo. Invece la seconda parola (*mundus*, ciò che è pulito e bello), non diversamente dal greco *kósmos*, mette fra parentesi la raggiungibilità (la volta celeste non ne resta necessariamente esclusa) a vantaggio dell’ordine. Il *mundus* è tale

⁴ Del resto lo stesso Nancy, in un volume successivo a quello sulla “fine del Mondo”, si spinge a parlare di una seconda “mondanizzazione” e di una nuova “creazione del Mondo”: forse ancora possibili seppure, a suo dire, muovendo in una direzione opposta a quella verso cui spingerebbero le tendenze disintegranti note come *mondialisation* [Nancy 2002].

perché obbedisce a leggi di natura, le quali vigono in cielo come in terra, e, nella misura in cui riguarda spazi vissuti (*oikouménē*), suppone una possibile armonia. In questo senso non ogni parte dell'*orbis terrarum* fa già parte del *mundus*, che può dunque espandersi su di esso. In sintesi: l'*orbs*, concetto topologico, include l'insieme dei percorsi possibili; il *mundus*, come l'orizzonte, è fatto per essere contemplato dall'interno. Solo più tardi, con l'identificazione della Terra quale astro celeste essa stessa, si parlerà del mondo come *globus* – una parola che già designava qualunque massa compatta, come la zolla (*gleba*) o una schiera di soldati, ma in particolare le masse sferiche, piccole come un gomitolino (*glomus*) o grandi come un pianeta.

Tali essendo le connotazioni delle parole, non stupisce – nota Marramao [2003, pp. 11-24] – che il lessico cristiano abbia preferito l'espansione del *mundus* quale terra di missione alla compattezza in sé conchiusa del *globus*, che diventa invece un simbolo di potere politico. Ed è solo con la congiunzione dell'idea cristiana e dell'idea imperiale che compare, nelle mani di Carlo Magno, un globo sormontato da una croce, immagine del *Christus Rex* (che sostituisce l'aquila romana), quasi che il mondo fosse un "oggetto" fatto per essere posseduto. Col disfarsi della *respublica christiana* e del Sacro Romano Impero, lo spirito egemonico della cristianità declina; ma solo perché gli subentrano nuovi soggetti e nuove ambizioni egualmente "mondiali". Più che mai il Mondo, e specialmente il Nuovo Mondo, diventano uno shakespeariano *theatrum orbis*: terra di conquista e teatro di scontri. Ed è solo col progresso delle esplorazioni e col successo delle prime circumnavigazioni, che il mondo appare finalmente, agli occhi dell'Europa, uno spazio compatto davvero finito.⁵

La storia continua con la mondanizzazione analizzata da Blumenberg e col dispiegarsi di una modernità che Heidegger [1938] definisce come l'«epoca dell'immagine del mondo». Questa espressione si può intendere in due maniere: una più ovvia, che allude alla moderna creazione-diffusione di "visioni del mondo"; una meno ovvia (ma forse più heideggeriana), che allude a una qualche "sostituzione" del mondo con la sua immagine nella c.d. matura modernità (e più che mai oggi). Entrambe tuttavia hanno a che fare con le vicende storiche del rapporto io-mondo. Andiamo per ordine.

2.2. Le "visioni del mondo" ottoneovecentesche.

Nel lessico ottocentesco, ma anche primo-novecentesco, della filosofia europea guardare al confuso affacciarsi dell'uomo sulla terra nella prospettiva del "mondo" era come voler divinare le strutture di fondo di questo affacciarsi, al di là delle contingenze empiriche. E manifestava, l'adozione di quella prospettiva, la fiducia - anzi, la fede - di potere scorgere le logiche segrete onde tutto era mosso: le fasi della *Weltgeschichte*, i ricorsi della *Weltpolitik*. Non solo al di là delle intenzioni soggettive del singolo attore, ma anche al di là delle convergenze intersoggettive d'interesse generazioni e perfino al di là delle strategie messe in

"globalizzazione" (più diffuso in area anglo-americana), assumano rispettivamente una connotazione prevalentemente ideologica (col mondo come destinatario di un ordine che già esiste) e una connotazione prevalentemente economica (col prendere forma di un mercato globale, sulle cui transazioni "non tramonta mai il sole"). Da ciò le preoccupazioni degli uni – filosofi della mondializzazione – sull'eccedenza di senso che viene imposta, come quando Latouche denuncia la "occidentalizzazione del mondo" [1989], e sull'inevitabile fallimento di tale imposizione (la tesi di Jean-Luc Nancy, 2002, secondo cui *l'estensione del paradigma occidentale distruggerebbe le identificazioni affettive*, che localmente sorreggono ogni stile di vita, tanto nel punto di arrivo quanto nel punto di origine). E per contro le preoccupazioni degli altri – analisti della globalizzazione – sulla discrepanza fra dimensione globale del mercato e dimensione locale delle regole cui esso dovrebbe rifarsi sul piano giuspolitico [Guarino 2000] e sul piano morale [Cipolla/Regina 2001].

⁵ Non stupisce d'altronde – noteremo ancora sulle orme di Marramao [2003] – che i due termini oggi in vigore, "mondializzazione" (più diffuso in area francese) e

atto dagli stati. Nella prospettiva del "mondo" non solo Napoleone, ma anche lo *Zeitgeist* di cui questi sa farsi interprete e perfino la Francia in quanto soggetto storico-politico di lunghissimo periodo diventavano oggetto di nuove interpretazioni e potevano essere rilette come aspetti o momenti di un "disegno" più ampio, dal quale ricavano senso. Per essere meglio compresi e giudicati. Di questa fatta era la filosofia della storia universale di Hegel (*die Weltgeschichte ist das Weltgericht*), come pure - cent'anni dopo - quella «morfologia della storia universale» delineata da Spengler nel *Tramonto dell'Occidente*. E non ha qui molta importanza che l'uno vedesse nella *Weltgeschichte* la marcia trionfale dello Spirito e l'altro ci vedesse, invece, l'ineluttabile decadere delle civiltà. Fatto sta che ambedue ci vedevano qualcosa, e qualcosa di "assoluto". Perché tanto Hegel quanto Spengler (ma anche il marxismo, anche il positivismo) erano sorretti da una fede: ognuno dalla sua "visione del mondo".

Nelle prospettive filosofiche dette *Weltanschauungen* includere qualcosa nella *Welt*, nel "mondo", equivale (meglio sarebbe dire: equivaleva) a interrogarsi sulle verità profonde e meno visibili che riguardano l'oggetto considerato: a capirne l'*oggettiva destinazione* e, dunque, il "destino". Nel lessico ad esse corrispondente il prefissoide *Welt-* assolve alla funzione di universalizzare il discorso. Qualunque sia l'oggetto che viene in particolare considerato (un fatto, un'idea, un personaggio), sarà comunque possibile iscriverlo - in quanto parte del "mondo" - entro un orizzonte metafisico-destinale che lo trascende.

3. Il rapporto io-mondo nell'età della globalizzazione

3.1. Dalla *Welt* al *World*.

Ma oggi? Per minimo che sia, il passaggio dal tedesco all'inglese - da *Welt* a *World* - appare emblematico. Pensiamo al concetto di "guerra

mondiale". *Weltkrieg* e *World War* non sono esattamente la stessa cosa; la connotazione è un po' diversa. Benché siamo già nel Novecento, *Weltkrieg* ha un sapore ancora ottocentesco: fa pensare a uno scontro apocalittico che decide l'esito della storia universale ed è quasi un'anticipazione del "giudizio universale". Per contro, *World War* non è che una guerra "estesa al mondo intero". Magari strenua ed efferata, pervasa di valori e disvalori, quanto mai complessa sul piano delle cause e degli effetti, ma - infine - nulla più che una Grande Guerra. In questo caso, il trapassare della *Welt* nel *World* parrebbe un passaggio dall'ambito speculativo e "intensionale" a quello empirico ed "estensionale"; insomma, un passaggio dalla qualificazione metafisica degli eventi, della loro "importanza", a una quantificazione puramente empirica e rigorosamente geografica.

Che cosa dedurne? Che siamo entrati in un'epoca più sobria e meno visionaria? Un'epoca che ci pensa due volte prima di chiamare in causa il Mondo quale oggetto immaginario di grandiose narrazioni? Sì e no. Siamo forse più sobri ideologicamente, ma non certo psicologicamente. E il linguaggio quotidiano, intessuto d'iperboli, ne fa spia. E' solo che i miti sono trasmigrati dal politico nel sociale, dal pubblico nel privato, dalla propaganda nella pubblicità. Ma questo nuovo immaginario sociale, in cui siamo oggi immersi, non è meno "cosmico" del vecchio immaginario politico né propone sfide (psicologicamente) meno grandiose. Più effimero, forse... come può essere la fama concessa dal Grande Fratello.

Se guardiamo all'uso corrente, il "mondo" ricorre, e come. Sia pure dislocato, e non a caso, in posizione accessoria (meramente qualificativa)! Si pensi alla crescente diffusione di espressioni aggettivali come *world*, *world's* e *world-wide* da un lato, *world's best*, *world's top*, *world's finest* e *world's greatest*. La prima terna riguarda spesso

gli eventi e la loro copertura mediatica. Una *World Cup* e un *World's Champion* che si rispettino, ormai, non sono più "mondiali" per il solo fatto di emergere da una selezione internazionale quanto per il fatto di plausibilmente supporre l'attenzione del mondo intero. Quel che più conta in tali eventi non sono tanto le interne procedure di selezione del fatto quanto le forme della sua comunicazione esterna. Nel *grand récit* di oggi, il Mondo passa dalla funzione attiva di destinatore a quella passiva di destinatario.

La seconda quaterna riguarda di solito i *prodotti* e la loro (suggerita) desiderabilità; per chiunque voglia sentirsi "unico al mondo" e nel contempo "uguale a tutti gli altri", fortemente eccitato e – nel contempo – al riparo da ogni rischio. Le espressioni *world's finest* e *world's greatest* vengono infatti correntemente impiegate per vendere prodotti (spesso non troppo raffinati). Nella quale maniera, sempre più comune, il mondo non è più la *totalità* degli eventi e dei prodotti (sia pur solo degli eventi mediatici e dei prodotti commerciali), ma una loro *qualificazione esterna e insostanziale*. In tutte queste espressioni, infatti, il "mondo" occorre solo come specchio delle qualità del prodotto: puro prefissoide di magnificazione retorica e formula magica dell'intensificazione superlativa, specchietto per le allodole. Serve, inoltre, ad evocare l'estensione del pubblico cui prodotto ed eventi vengono offerti e, con ciò, a trasmettere una drastica alternativa fra essere *in*, con i più e con i meglio, ed essere *out*, con gli emarginati e gli inesperti. Com'è questo gelato? "Mondiale!" Se non lo mangi, se non ti piace o peggio non lo conosci, sei "fuori del mondo". Diremo così: nel linguaggio odierno, e specialmente nel parlare comune, il "mondo" si sposta dalla *semantica* alla *pragmatica* della comunicazione.

Non è stato sempre così, neppure in inglese. Nonostante la facilità di formare parole composte, per secoli gli anglofoni hanno rispettato la natura

sostantiva del mondo, la sua "durezza": *the World out there*. Ora, col degradare della parola da sostantivo ad aggettivo, questa natura e questa consistenza sembrano dissolversi e dileguare nel nulla. Da campo dell'io, delle sue imprese, il mondo diviene un *supermarket* di oggetti-Sé.⁶

3.2. Il mondo come specchio, fra maniacalità e nostalgia.

Da oggetto di fede e luogo d'impegno, termine d'identificazioni introiettive e proiettive che andavano di pari passo con atteggiamenti consolidati, il "mondo" parrebbe essere divenuto - oggi - lo specchio della nostra maniacalità, il palcoscenico grandioso delle nostre esibizioni: l'unico possibile metro delle nostre esigenze, l'unico pubblico desiderabile per le nostre qualità. Chi ieri diceva "mondo", alludeva di norma a qualcosa da fare o da non fare "nell'ordine dell'universale": qualcosa di *grande e serio* (giusto o sbagliato che fosse il *progetto*). Chi oggi dice "mondo", evoca invece un che di *grandioso ed effimero*, vicino e inafferrabile (nell'ordine dei *bisogni*). Da sublimazione ideologica del Superio ad esso *simmetrica*, quale fu in passato, l'idea di "mondo" si ripresenta oggi come epitome fraseologica del Sé ad esso *complementare*. E come lo specchio di Narciso questo Mondo-Sé esalta, ma può anche uccidere; non solo fisicamente, ma moralmente. Il mondo-discarica, espressione di una crescente pulsione di morte [Nancy 2002], è l'altra faccia del mondo-*supermarket*. Gli oggetti-Sé e gli eventi-Sé di cui amiamo circondarci sono droghe che deludono rapidamente; e col mondo iperreale dei "simulacri" [Baudrillard 1981] non è possibile instaurare una relazione, se non forse nell'ordine del perturbante, perché nel mondo virtuale delle immagini non c'è spazio per la reciprocità del riconoscimento. Col che la maniacalità trapassa in melancolia.

⁶ Uso queste termine, *self-object*, nel senso della *Self-Psychology* di Heinz Kohut.

Nella migliore ipotesi in nostalgia, come orfani del Mondo "duro" e a suo modo rassicurante delle *Weltanschauungen*.

La nostalgia del mondo perduto: un tema che affiorava già venticinque anni fa nelle pagine di Michel Serres. Il Mondo – diceva Serres [1980, p. 100] è «l'oggetto più dimenticato» nell'ultimo mezzo secolo di filosofia. D'altronde, le idee metafisiche sono in qualche modo immortali: arabe fenici che ciclicamente risorgono dalle loro ceneri. E la situazione appare oggi capovolta: di "modo" si parla e si straparla, anche sul piano strettamente filosofico (Sloterdijk in testa). Ma paradossalmente, da parte di certi filosofi specialmente francesi, per denunciarne la sparizione. La nostalgia rimane (ed è un sentimento pericoloso, se non altro perché inibisce l'immaginazione politica).

Fatto sta che il Mondo – come l'Anima, come Dio – non è realmente sparito. Piuttosto, ha subito una trasmutazione. Come tutte le idee-gruccia: incorporee eppure passibili di portare panni di volta in volta diversi, quelli che noi stessi ci teniamo appesi. Meglio ancora, come tutte le idee-specchio: incorporee eppure passibili d'indossare i panni che noi stessi indossiamo. E forse solo questo voleva dire Michel Serres, quando scriveva che «il referente è perduto» [Serres 1980, p. 99]: che quella di Mondo è un'idea terribilmente ed eccessivamente ospitale, un vero *contenitore universale*; e che, proprio per questo, a volte capita di "dimenticarsene". Specialmente quando i *contenuti* che ci mettiamo dentro stanno in primo piano e, facilmente visibili, possono distrarci. Chi pensa allo specchio quando sta davanti allo specchio?

Oggi, sui contenuti c'è grande incertezza: nello specchio del mondo fatichiamo a riconoscerci. Forse per questo tanto ne parliamo. Interrogarsi sul mondo è come interrogare se stessi, è come pensare ad alta voce...

4. Al di là di Heidegger: la sferologia di Sloterdijk.

L'autore che forse più degli altri e meglio degli altri ha contribuito a riformulare filosoficamente l'idea di mondo, mettendola al centro della sua riflessione, è oggi Peter Sloterdijk. Nella "sferologia" di Sloterdijk, una sorta di monadologia postmoderna, quello che chiamiamo "mondo" è la sfera della convivenza umana in generale; non dunque una sfera di vita come le altre, bensì una meta-sfera che ricomprende in sé tutte le altre. L'interesse della sferologia, ad avviso di chi scrive, sta nel fatto di guardare al mondo non come un contenitore vuoto (l'immagine del Mondo) né come una molteplicità irriducibile di fatti grezzi, ma sotto il duplice profilo del contenitore e del contenuto.

L'esistenza umana – scrive Sloterdijk – non conosce alcun «rapporto immediato con la cosiddetta natura», gli uomini «prosperano unicamente nella serra della loro atmosfera autogena»; non vivono mai veramente *all'aperto*, sono piuttosto *creature degli interni*. La loro vita «dipende da ambienti condivisi e da presupposti comuni» da loro stessi creati: le sfere di vita, appunto, le quali garantiscono un clima artificiale di cui la vita umana non sa fare a meno. Quel che nella filosofia di Heidegger era chiamato "essere-nel-mondo" viene da Sloterdijk precisato come un "essere-nelle-sfere" [Sloterdijk 1998, pp. 46-49].

Anche Sloterdijk, come Heidegger, concepisce in parallelo l'esistenza (*Dasein*) e la coesistenza (*Mitsein*). Ben al di là della sopravvivenza fisica dell'animale, la vita umana comporta per ognuno un processo d'individuazione, la messa in valore di una serie di differenze; e questo non si può fare da soli. Paradossalmente, per individuarsi bisogna essere almeno in due (campo bipolare) all'interno di una sfera condivisa (campo pluripolare);

soggettività e intersoggettività, esistenza e coesistenza nascono insieme [Sloterdijk 1998, pp. 53-54]. L'esigenza di "individuazione" che lo pervade fa dunque del nostro mondo qualcosa di diverso da qualunque ambiente naturale: nel progettare sfere di vita, gli uomini progettano se stessi. Gli argomenti di Sloterdijk però sono alquanto diversi da quelli di Heidegger. In primo luogo, egli insiste sulla *pluralità* delle sfere che compongono il mondo. In secondo luogo, fa ampio ricorso alla psicoanalisi per spiegare la natura e la funzione delle sfere medesime. Cresciuto all'interno del corpo materno e poi, ancora a lungo, nei paraggi della madre e in relazione con essa, l'essere umano ricerca nelle sfere della comunicazione sociale qualcosa di analogo a quello che ha perduto: non solo una *comunità*, ma una *immunità*; non solo una possibilità di relazioni "intime", ma un "involucro protettivo". Pertanto, le sfere di vita – dalle più piccole, come la famiglia, fino alle più grandi, come lo Stato sociale – sono una specie di bolle (*Blasen*) dove l'uomo cerca riparo dai pericoli esterni: come dentro un nuovo grembo.

Il Mondo in questa visione non sarebbe che "l'ultima sfera", l'estremo e più grandioso tentativo che l'uomo abbia compiuto di riconoscere nell'ambiente un che di "suo" e uno spazio familiare [Sloterdijk 2001]. Ed effettivamente, finché è stato possibile concepirlo in termini metafisici, all'interno di un ordine cosmico e/o come *oikouménè* (dalla filosofia greca al *De Monarchia* dantesco e oltre), il tentativo ha più o meno funzionato. Paradossalmente, dal momento in cui il mondo diviene una *sfera geometrica* – tutt'altro che perfetta, ma circumnavigabile ed esplorabile per intero – esso cessa di proporsi come *sfera sociale* e luogo d'interna ricomposizione delle differenze. Cioè: perde ogni carattere ideale, per divenire "interessante" [ivi, trad.it. p. 15]. Comincia con ciò la "globalizzazione", che agli occhi di Sloterdijk non costituisce un'assoluta

novità del nostro tempo, bensì un processo di lunga lena; un processo che comincia quando marinai e mercanti sostituiscono teologi e filosofi quali testimoni del mondo e continua per tutta l'età moderna, di pari passo con l'espansione del capitale descritta da Marx. «Il dato principale dell'età moderna non è quello che la terra gira intorno al sole, ma che il denaro gira intorno alla terra» [ivi, trad.it. p. 51]. Oggi tuttavia l'esito del processo appare chiaro. Depotenziato come sfera sociale e insieme di presupposti condivisi (nessun luogo può dirsi "centro"), il Mondo non funziona più come garanzia di senso, né pare più concepibile come involucro degli involucri *dentro cui* tutti siamo. Si dice spesso che il mondo globalizzato non ha più un "esterno"; Sloterdijk insiste piuttosto sull'altra faccia della stessa medaglia e suggestivamente sottolinea che, diversamente da qualunque *oikouménè* del passato, il mondo globalizzato non è più un "interno". Parafrasando Rilke, afferma che gli uomini «non possono più sentirsi a casa negli *spazi interiori del mondo* (*Weltinnenräume*)», quelli tramandati cui sentivano di appartenere [ivi, trad.it. p. 25]. Col che l'uomo diventa un para-soggetto senza radici condannato a una inguaribile contingenza, mentre il capitale, mobile per natura, diventa uno pseudo-soggetto che, solo, può sentirsi ovunque a casa sua [Sloterdijk 2005].

Finché si potevano concepire le sfere di vita di ciascun soggetto come bolle concentriche (dalla Famiglia allo Stato, al Mondo) si poteva ancora cercare nel Mondo un orizzonte di senso in cui iscrivere le proprie esperienze. Ma dal momento in cui il mondo globalizzato e compiutamente moderno cessa di essere l'involucro degli involucri, l'esperienza sociale e tutte le "bolle" che la compongono – scrive Sloterdijk [2002] – sembrano formare una "schiuma" [*Schäume*] assolutamente disordinata, dove qualunque cosa può trapassare in

qualunque altra senz'altro limite che quello delle tecniche disponibili.

5. Una speranza, giusto per concludere.

5.1. Dal mito del "mondo armonico" al "mondo decente" come ideale regolativo.

A questo punto, la domanda si pone: ha senso sperare? Paradossalmente (non è Sloterdijk che lo dice, non così almeno): sì. Primo, perché se il bisogno d'involucro è così radicato nella natura umana, non può essere represso tanto a lungo. Secondo, perché – se il Mondo è un mito, e lo è – non bisogna sottovalutarne la potenza; semmai, temerne l'ambiguità. Il mito, fusione incandescente di fatto e valore, non si realizza mai come viene narrato; però mai resta senza conseguenze. Si pensi al mito soreliano dello sciopero generale, che non è servito a realizzare il socialismo, ma è pur servito a far nascere la classe operaia come soggetto politico. In altri termini: l'evocazione di un *contenuto ideale* (in ogni sfera transnazionale della vita sociale) può far nascere un *contenitore reale* (un mondo decente).

Per organizzare questo discorso, abbiamo bisogno di riaprire Kant. Mentre per il Kant gnoseologo e critico della ragion pura, il Mondo è una idea metafisica di totalità da cui tenersi bene alla larga, per il Kant politico e critico della ragion pratica il Mondo assume tutt'altro significato. Nel Kant politico la *Welt* va intesa come integrazione dell'esperienza morale del genere umano secondo principi universalmente validi e come auspicio di un "sentire universale" che la sorregga. In questo secondo senso, la *Welt* non è più così distante dal *Kósmos*: non è solo un insieme di relazioni, bensì un insieme di concordanze. Insomma, *il Mondo è un Ideale*. Potremmo dire così: qualcosa che *non c'è ancora* (perché sui principi universalmente validi ancora prevalgono i valori locali delle singole comunità),

ma deve esserci. Di più: va considerato, in quanto doveroso, anche possibile. Sia pure come ideale regolativo: come possibilità di pratiche sociali che ne favoriscano l'approssimazione progressiva.

Ma come? Con quali pratiche? Non sarà questo cosmopolitismo kantiano un sogno di anime belle, poco disposte a confrontarsi con le durezze della *Realpolitik*? Un primo motivo di speranza sta nel progressivo prendere forma di una "società civile postnazionale" [Spini 2006], che della globalizzazione fa la propria cultura. E' merito di Giovanni Mari [2003] avere identificato in quella che egli chiama la "cultura sostanziale della globalizzazione" una serie di tratti che, generalmente riguardati con diffidenza o come francamente negativi, possono invece essere riletti come condizione di possibilità di un Mondo kantianamente auspicabile. Per es. quella che Tomlison [1999] chiama "deteritorializzazione dell'esperienza ordinaria" può essere usata, e lo è, dagli individui del villaggio globale per denegare quanto pure starebbe sotto i loro occhi, e per liquidare i fatti scomodi come simulacri televisivi che riguardano tutti e nessuno [Cohen 2001]; ma può anche essere usata, e l'esperienza delle ONG dimostra che pure lo è, per vivere – al contrario – come *proprio* ciò che accade *altrove*. Nel qual caso la "deteritorializzazione dell'esperienza ordinaria", favorita dal sistema mass-mediale, procede nello stesso senso del "sentire universale" auspicato da Kant. Possiamo ancora considerarla un tratto "negativo" della cultura emergente, ma solo nel senso che *ruba spazio* ai vecchi sentimenti comunitari e nel contempo *fa spazio* al nuovo sentimento cosmopolitico. Che tuttavia deve trovare forme positive di affermazione, per occupare il vuoto che si viene creando. Mari lo ammette, ma nota come anche in ciò Kant conservi una certa attualità. Infatti – scrive – gli elementi in gioco sono tre: discussione pubblica, opinione pubblica e cultura globale sostanziale. Tutti e tre trovano

una puntuale corrispondenza nella filosofia politica di Kant [1784], rispettivamente come: "uso pubblico della ragione", "modo di sentire" diffuso nel popolo e "nuove vedute". «Ma il modo di sentire, cioè l'opinione pubblica, è la vera posta in gioco». Certo, la denazionalizzazione della discussione pubblica non garantisce di per sé l'internazionalizzazione dell'opinione pubblica. Non senza che un numero crescente d'intellettuali siano capaci di sospingere in tal senso con messaggi efficaci.

Ma chi sono oggi gli "studiosi" (questo il termine kantiano) capaci di riformare il modo di sentire diffuso e, così facendo, di creare un Mondo? Chi appare oggi in grado di proporre una riforma che faccia uscire il mondo intero dallo "stato di minorità" come l'Illuminismo seppe fare con le *élites* intellettuali di Europa? Agli occhi di Kant l'ideale cosmopolitico poteva diffondersi di pari passo con "l'uso pubblico della ragione" e questo, d'altronde, comportava la diffusione di testi scritti. Senza scrittori e senza lettori, scrive Kant, non ci sarebbe un "mondo", ma solo una "cerchia domestica". «In questo senso – commenta Mari – si potrebbe sostenere che l'Illuminismo è anche un effetto della "Galassia Gutenberg"», cioè della diffusione di *media* che, diversamente dalla conversazione, furono capaci di creare un "pubblico". «Parafrasando Heidegger, per il quale il "mondo" è un "carattere dell'esserci", si potrebbe dire che *il mondo in Kant è un carattere della stampa*». Oggi siamo di fronte a nuovi *media*, dai quali abbiamo molto da temere (la riduzione passiva del "pubblico" a *audience*, del cittadino a consumatore), ma anche qualcosa da sperare. Del resto, c'è poco da scegliere: «dopo il mondo illuministico di Kant come "carattere della stampa", viviamo in *un mondo globale come "carattere" della multimedialità*». Questa la sfida che ci sta di fronte [Mari 2003, pp. 14-18].

5.2. Né apocalittici né integrati

Sfida non facile, ma non necessariamente perduta. Culturalmente, navighiamo fra Scilla e Cariddi: fra l'ottimismo degli "integrati", che salutano con entusiasmo la "svolta comunicativa" come solo foriera d'inedite libertà, e il pessimismo degli "apocalittici", che per colpa dei nuovi *media* vedono incombere sull'umanità una catastrofe antropologica tale da distruggere tutte le differenze. Ben presto secondo gli apocalittici non saremo più che una massa di automi teleguidati in un mondo perfettamente omologato. A me che pare che questa contrapposizione rispecchi soprattutto la tensione ideologica fra un occidentalismo neomodernista (alquanto cinico) e un postmodernismo terzomondista (alquanto masochistico). Per quanto riguarda la svolta comunicativa e l'influenza di essa sulla sfera pubblica, mi pare inoltre che il pessimismo tetro degli apocalittici non sia meglio fondato dell'ottimismo roseo degli integrati. «Credere che globalizzazione equivalga a omogeneizzazione culturale significa essere fortemente tributari di un paradigma trasmissivo della comunicazione (Carey 1989)», scrive Milly Buonanno [2004, p. 40]. La "teoria dell'iniezione", elaborata ai primordi della *communication research* per le comunicazioni radiotelevisive si è già rivelata quanto mai debole; tanto meno valida appare, se trasferita da quei *media* alla multimedialità interattiva. E per quanto riguarda la multiculturalità, ciò che sembra poter emergere dalla comunicazione globale non è tanto l'omogeneizzazione quanto una qualche forma d'interculturalità [Buonanno 2004, pp. 43-44].

Per concludere. Alla luce di quanto succede, possiamo forse correggere l'affermazione iniziale – il mondo *non esiste* – nel modo seguente: il Mondo, inteso come società-mondo, *non esiste ancora*. In questo senso, più sociologico e carico d'implicazioni

politiche, *un qualche Mondo prima o poi nascerà* e forse, sta per nascere. La gestazione è cominciata diecimila anni fa: con la rivoluzione agricola del Neolitico, che dal Medio Oriente si diffuse con incredibile rapidità; gli odierni processi di globalizzazione, e più di tutti i processi d'interconnessione multimediale a livello globale, ne affrettano il compimento. Il travaglio sarà comunque lungo, le doglie probabilmente dolorose, ma un qualche Mondo prima o poi nascerà. Sta ad ognuno di noi fare quanto è in suo potere affinché rassomigli più alla *Welt* di Kant che non al *New World* di Huxley; più alla *Ethical Globalisation* propugnata da Mary Robinson⁷ che non all'«etnocentrismo allargato a dimensioni generali» denunciato da Habermas [2004]; più alla società-mondo auspicata da Morin [2002] che non all'impero-mondo da lui temuto. Fermo restando che, il futuro non essendo mai del tutto prevedibile e tanto più carico di conseguenze controfinalistiche quanto maggiore il raggio delle predizioni, il Mondo sarà certo alquanto diverso da tutte queste cose e da qualunque altra cosa possiamo volere o anche solo immaginare.

⁷ Già presidente della Repubblica d'Irlanda, Mary Robinson è poi divenuta Alto Commissario delle Nazioni Unite per i diritti umani.

6. Referenze bibliografiche

- BAUDRILLARD J., *Simulacres et simulations* [1977-78], Galilée, Paris 1981. Trad.it. *Simulacri e impostura. Bestie, Beaubourg, apparenze e altri oggetti*, Cappelli, Bologna 1980.
- BLUMENBERG H., *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1966, 1974. Trad.it. *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova 1992.
- BUONANNO M., «Globalizzazione e identità locale», *Quaderni della Fondazione Piaggio*, n.s., 1, 2004, pp. 33-44.
- CAREY J., *Communication as Culture*, Unwin Hyman, Boston 1989.
- CIPOLLA C., REGINA U. (a c. di), *Mondo e terra. Globalizzazione dell'economia e localizzazione etica*, Il Poligrafo, Padova 2001
- COEHN S., *States of Denial. Knowing About Atrocities and Suffering*, Polity Press, Cambridge 2001. Trad.it. *Stati di negazione. La rimozione del dolore nella società contemporanea*, Carocci, Roma 2002.
- FINAZZO G., *L'uomo e il mondo nella filosofia di M. Heidegger*, Studium, Roma 1963.
- GEHLEN A., *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Berlin 1940. Trad.it. *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983.
- GEHLEN A., *Urmensch und Spätkultur*, Bonn 1956. Trad.it. *Le origini dell'uomo e la tarda cultura*, Il Saggiatore, Milano 1994.
- GUARINO G., *Il governo del mondo globale*, Le Monnier, Firenze 2000.
- HABERMAS J., *Der gespaltene Westen. Kleine politische Schriften X*, Suhrkamp, Frankfurt/M 2004. Trad.it. *L'Occidente diviso*, Laterza, Roma-Bari 2005, 2007.
- HEIDEGGER M., *Sein und Zeit* [1927]. Trad.it. *Essere e tempo*, a c. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1969.
- HEIDEGGER M., *Die Zeit des Weltbildes* [1938], poi in *Holzwege* [1950]. Trad.it. «L'epoca dell'immagine del mondo», in: *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968 e 1984, pp. 71-101.
- HEIDEGGER M., «Der Ursprung des Kunstwerkes», in *Holzwege* [1950]. Trad.it. a c. di P. Chiodi, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968.
- KANT I., «Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung?», *Berlinische Monatschrift*, 2, Dezember-Heft 1784, s. 481-494. Trad.it. «Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo», in: *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Utet, Torino 1956.
- LATOUCHE S., *L'occidentalisation du monde*, La Découverte, Paris 1989. Trad.it. *L'occidentalizzazione del mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.
- LYOTARD J.-F., *La condition postmoderne*, Eds. de Minuit, Paris 1979. Trad.it. *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano 1981.
- MARI G., «La cultura sostanziale della globalizzazione», *Iride*, XVI, 38, 2003, pp. 11-20.
- MARRAMAO G., *Passaggio a Occidente*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

- MATTELART A., *La communication-monde. Histoire des idées et des stratégies*, La Découverte, Paris 1991. Trad.it. *La comunicazione-mondo*, Il Saggiatore, Milano 1994, 1998.
- MINKOWSKI E., «Monde-univers-cosmos. Quelques points de phénoménologie», in: aa.vv., *Travaux du II^e Congrès des Sociétés de Philosophie Françaises et de Langue Française* [Lyon, 13-15 avril 1939], Neveu, Lyon 1939. Trad.it. «Mondo, universo, cosmo», in: *Cosmologia e follia. Saggi e discorsi*, a c. di F. Leoni, prefaz. di E. Borgna e Carlo Sini, Guida, Napoli 2000, pp. 178-181.
- MORIN E., Introduction à *Quelle "autre mondialisation"?* (*Revue du MAUSS*, 20), La Découverte, Paris 2002. Trad.it. «Al di là della globalizzazione e dello sviluppo: società-mondo o impero-mondo?», in: *MAUSS # 2 - Quale "altra mondializzazione"?*, a c. di A. Caillé e A. Salsano, Bollati Boringhieri, Torino 2004, pp. 3-17.
- NANCY J.-L., *Le sens du monde*, Galilée, Paris 1993. Trad.it. *Il senso del mondo*, Lanfranchi, Milano 1997.
- NANCY J.-L., *La création du monde ou la mondialisation*, Galilée, Paris 2002. Trad.it. *La creazione del mondo o la mondializzazione*, Einaudi, Torino 2003.
- PLESSNER H., *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin 1928. Trad.it. *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, a c. di V. Rasini, postfaz. di U. Fadini, Bollati Boringhieri, Torino 2006.
- PLESSNER H., *Über das Welt-Umweltverhältnis der Menschen* [1950], in: *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1983, pp. 77-87.
- POPPER K.R., ECCLES J.C., *The Self and Its Brain: An Argument for Interactionism*, Springer International, New York 1977 (Vol. 1). Trad.it. *L'io e il suo cervello*, Armando, Roma 1982 (vol. I: K.R. Popper, *Materia, coscienza e cultura*).
- SANTORO M., «Esplorando il Mondo 3», *Culture del testo*, III, 8, 1997, pp. 7-27. Anche in rete: <http://www.burioni.it/forum/santoro-mondo.htm#fn49>
- SCHELER M., *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt 1928. Trad.it. in *La posizione dell'uomo nel cosmo, e altri saggi*, Fabbri, Milano 1970.
- SLOTERDIJK P., *Sphären*, Suhrkamp, Frankfurt: vol. I, *Blasen: Mikrosphärologie*, 1998; vol. II, *Globen: Makrosphärologie* 1999; vol. III, *Schäume: Plurale Sphärologie*, 2002.
- SLOTERDIJK P., *L'ultima sfera. Breve storia filosofica della globalizzazione* [2001], Carocci, Roma 2002.
- SLOTERDIJK P., *Im Weltinnenraum des Kapitals*, Suhrkamp, Frankfurt 2005.
- SPINI D., *La società civile postnazionale*, Meltemi, Roma 2006.
- TOMLISON J., *Globalization and Culture*, Polity Press, Cambridge 1999. Trad.it. *Sentirsi a casa nel mondo*, Feltrinelli, Milano 2001.