

Dipartimento di Scienze Politiche

Cattedra: Sociologia

**Il reincanto del mondo nel tempo delle tribù:
il contributo di Michel Maffesoli**

RELATORE:

Prof.ssa Simona Fallocco

CANDIDATO:

Beatrice Fabri

Matr. 067102

Anno Accademico 2012/2013

Sommario

Introduzione.....	3
Capitolo Primo	
La Postmodernità	
1. Autunno del Moderno.....	6
2. Crepuscolo degli Dei.....	8
3. Società globale e dover-essere.....	11
Capitolo Secondo	
L'uomo in relazione	
1. Ek-stasi collettiva.....	15
2. Estetica del quotidiano: la prossemia.....	19
Capitolo Terzo	
Fuga dalla realtà	
1. Elogio della Follia	25
1.1 Tragedia quotidiana.....	27
2. Hic et nunc	30
Conclusioni.....	32

Il reincanto del mondo nel tempo delle tribù

il contributo di Michel Maffesoli

È il destino della nostra epoca con la sua caratteristica razionalizzazione e intellettualizzazione, e soprattutto con il suo disincanto del mondo, che proprio i valori ultimi e più sublimi si siano ritirati dalla sfera pubblica per rifugiarsi nel regno extramondano della vita mistica o della fraternità di rapporti immediati fra i singoli

(Max Weber)

Introduzione

Il seguente elaborato ha lo scopo di presentare l'originale tesi del sociologo francese Michel Maffesoli, sociologo del quotidiano interessato a indagare sulle forme di tribalismo presenti nella nostra epoca. L'idea è che in un contesto globalizzato e confusionario, l'uomo postmoderno cerca di ritagliarsi degli spazi di umanità attraverso legami emozionali e comunitari. Nell'immensa compagine di ideali e modelli proposti, ci si aggrega quindi con i propri simili sulla base di criteri prossemici, rivalutando l'importanza di ciò che è locale e rigettando le vecchie ideologie. Pertanto l'uomo, che vede tramontare gli ideali della modernità, ripristina il proprio lato vitalistico e primordiale rifugiandosi nel mito, reinserendo così il trascendente sotto la forma di vibrazioni collettive. Se infatti il razionalismo moderno ha ucciso Dio insieme alla metafisica e il mondo si è *disincantato* con il progresso scientifico, gli istinti primitivi e a-razionali dell'uomo non sembrano essere scomparsi. È in questo senso che si assiste a un *reincanto* del mondo, termine eloquente nel suo ribaltare la nota espressione di Max Weber. Per meglio comprendere tale processo è necessario inquadrarlo all'interno dello studio dell'età postmoderna e delle sue caratteristiche.

Nel primo capitolo si cercherà di dare una definizione di postmodernità basandosi sugli autori che più vi si sono dedicati. Essa è stata definita come un'epoca segnata dal rifiuto degli ideali della modernità, giudicati ormai in declino; è pertanto utile studiarla ponendola in relazione con l'epoca immediatamente precedente. Il primo paragrafo si occupa appunto di questo, dando un breve sommario dei principali punti di frizione con quest'ultima e una parabola del tramonto della fede nel progresso eterno come forza motrice della storia. Il secondo paragrafo ha come oggetto l'esame delle principali conseguenze dell'abbandono della morale giudaico-cristiana: dal tramonto dell'idea di unicità al cambiamento di prospettiva sul futuro. Dopo aver concentrato l'indagine sui cambiamenti ideologici, è però necessario soffermarsi anche su aspetti pragmatici come la globalizzazione nel nuovo millennio, lo sviluppo dei nuovi media e il progresso tecnologico. Il terzo paragrafo del primo capitolo rileva quindi come un mondo globalizzato proponga diversi modelli valoriali ma come d'altro canto sia impossibile conciliarli tutti. Nascerebbe così una società pluralista e relativista, organizzata in disumane megalopoli con i suoi apparati burocratici e le sue numerosissime leggi. In tale contesto l'unica via di uscita sarebbe quella di unirsi agli altri per ritagliarsi degli spazi di condivisione di sentimenti ed è proprio attraverso questo processo che secondo il nostro autore nascerebbero le tribù.

La necessità di raggrupparsi deriverebbe da una saturazione dell'idea di individualismo a cui viene negata un'ontologia fissa in quanto ritenuta statica. Spogliato della sua sostanzialità

l'uomo diventa una molteplicità di persone, con ruoli diversificati da interpretare in base alle circostanze. Il secondo capitolo, partendo da questa premessa, indaga su come allora l'io cerchi di darsi una nuova forma di trascendenza attraverso l'altro. È stando in comunità che si condividono sentimenti che permettono di creare una profonda coesione tra i suoi membri e il primo paragrafo spiega come aggregarsi diventi un'esperienza estatica. Chiariremo che questo termine va inteso nella sua accezione Heideggeriana di ek-stasi, ovvero di uscita al di fuori di sé. Il bisogno di ritualizzazione nasce qui, dalla più o meno conscia percezione di *non essere* se non inseriti in un'architettura olistica. Il secondo paragrafo del secondo capitolo invece, da questi presupposti analizza le caratteristiche in base alle quali ci si aggrega, evidenziando come la principale di esse sia la prossimità, ovvero la vicinanza. Infatti nella postmodernità viene rivalutata l'importanza del locale e della Natura intesi come luoghi in cui si concentra il vissuto popolare, e diventando quindi il teatro delle storie di tutti i giorni. Infatti sono i singoli eventi, per quanto aneddotici, ad occupare una posizione di rilievo nelle tribù anziché la grande storia razionale ed hegeliana.

Un siffatto rifiuto di una visione storicista della vita umana porta dunque a concentrarsi sul quotidiano che viene mitizzato attraverso ritualizzazioni e simbolismi che favoriscono la cementificazione di un'identità collettiva. Il terzo capitolo si occuperà allora di approfondire in che senso il mondo si reincanta, rifugiandosi nel mistico e nel fantastico. Con questa chiave di lettura si potranno leggere fenomeni di isterie collettive come eventi sportivi o concerti, ma anche semplicemente la fuga nell'immaginario con il proliferare della letteratura di evasione. Il primo paragrafo tratta appunto il ritorno di modelli che inneggiano alla follia come reazione alla razionalità dominante e all'edonismo in contrapposizione all'impegno politico. L'invito è infatti a godere di ogni cosa qui e ora, senza curarsi del domani. In quest'ottica tuttavia appare evidente che la stessa frenesia di ricerca del piacere non è che una malcelata ansia esistenziale. Il secondo e ultimo paragrafo infine, approfondisce il legame esistente tra l'esacerbazione della cura del corpo e il distacco dal mondo e da finalità progettuali.

Tale processo mostra come la nostra epoca stia radicalmente cambiando sia sul lato tecnologico sia sul lato dei modi di pensare anche e soprattutto a causa di una crescente complessità della nostra società. Non è ancora completamente chiaro tuttavia che direzione prenderà la trasmutazione dei vecchi valori, né quale forma assumerà la dionisiaca compagine di effervescenze collettive.

Capitolo 1

La Postmodernità

*Je suis l'Empire à la fin de la décadence,
Qui regarde passer les grands Barbares blancs
En composant des acrostiches indolents
D'un style d'or où la langueur du soleil danse(...)*

Ah ! tout est bu, tout est mangé ! Plus rien à dire !

(Paul Verlaine)

1.1 Autunno del Moderno

Il dibattito in seno alla definizione dell'età postmoderna è molto fecondo. Nel 1979 Jean François Lyotard la definisce come il venir meno delle metanarrazioni, riferendosi a Illuminismo, Idealismo e Marxismo. Tali metanarrazioni, seppur diverse tra loro, condividevano un approccio totalizzante volto a una realizzazione dell'universalità che alla fine dell'era moderna viene distrutto¹. Autori come Anthony Giddens rilevano invece la difficoltà intrinseca nel tracciare una linea di demarcazione tra le due epoche, vedendo quella attuale come *la modernità che inizia a comprendere sé stessa*². In altri termini la vera differenza sarebbe nella radicalizzazione degli elementi dell'età moderna. Nonostante le molteplici posizioni su questo argomento, la maggior parte degli studiosi concorda nel ritenerne difficile una periodizzazione, pertanto il miglior modo per analizzarla sarebbe quello di metterla in relazione con la modernità.

Per meglio comprendere il rifiuto delle ideologie precedenti, è utile tracciare una parabola dell'età moderna: dalla sua fede nella ragione fino alla presa di coscienza dei propri limiti. Questa era stata segnata da profondi cambiamenti sia sul piano religioso che su quello scientifico. Punto di non ritorno è la Riforma Protestante con ciò che porta con sé : crisi del principio di autorità e possibilità di libero esame dei testi sacri. La crisi del principio di autorità è infatti uno dei *fil rouge* della postmodernità. Lo stesso Michel Maffesoli mette in luce come oggi si stia assistendo a uno slittamento di essa da una forma verticale a una orizzontale. Per dirlo con le parole dell'autore "*la loi du père*" ne fait plus recette e quella che prevale è una relativista società di fratelli. Il cambiamento di percezione della regole è una questione rilevante e come fa notare il cattolico Carl Schmitt, non ne va sottovalutata l'importanza. Specialmente in una ideologia dalla visione chiliastica (poco importa che sia volta a raggiungere il Paradiso o il Sol dell'Avvenire), c'è bisogno, oltre di un intermediario come Cristo o il proletariato, di un corpo di regole o di dogmi che corregga lo stato attuale e caotico delle cose³.

Nella modernità dunque la ragione si emancipa in ogni ambito, distaccandosi dal sapere dogmatico e privilegiando una conoscenza empirica e verificabile. L'uomo moderno è inebriato dal potere della scienza ed elegge a propri miti Galileo con le sue rivoluzionarie

¹ J.F. Lyotard, *Il postmoderno spiegato ai bambini*, Milano, Feltrinelli, 1987

² A. Giddens, *Le conseguenze della modernità*, Bologna, il Mulino, 1994

³ C. Schmitt, *Politische Theologie II*, p. 98 e T. Paléologue, *Sous l'oeil du grand inquisiteur. C. Schmitt et l'heritage de la théologie politique*, Cerf, 2004, p.87

scoperte e il suo metodo innovativo e Newton con le sue leggi. La stessa età dei lumi celebra l'intelletto umano e la sua capacità di spiegare ogni fenomeno con certezza. È la rivoluzione copernicana: l'uomo per la prima volta interpella la Natura come un giudice fa con i testimoni a un processo⁴, direbbe Kant, e non accetta che la propria sete di sapere resti insoddisfatta. Ma questo significa ciò che più avanti Max Weber chiamerebbe *disincanto del mondo*, la defenestrazione della metafisica in nome della capacità acquisita di spiegare ogni fenomeno.

Emblematico nel rappresentare la fiducia nel progresso eterno è la filosofia Hegeliana e la sua idea di disegno provvidenziale della storia, per cui l'umanità è volta inevitabilmente verso il divenire assoluto dello stato etico in cui tutti saranno liberi. A completare la serie il razionalismo positivista, con le idee di Comte e il suo rifiuto totale della sfera a-razionale e ciò che essa comprende. Tutti questi esempi mostrano come, dall'Umanesimo agli inizi (circa) del XX secolo, l'uomo abbia creduto con progressiva intensità di poter sgomberare da ogni ostacolo la via verso il sapere e verso un perenne miglioramento della propria condizione.

Tali premesse si riveleranno fallaci nella storia del '900, ricca di delusioni per l'uomo e la sua fede nelle teorie totalizzanti. Il mito del progresso eterno si dissolve completamente di fronte alle nuove scoperte scientifiche. La teoria della relatività in questo senso è una svolta epocale: per la prima volta una costante ritenuta fissa come la massa si rivela *relativa*. Se poi il razionalismo positivista credeva di poter conoscere il mondo grazie alle precise leggi matematiche, la teoria dei quanti riduce lo studio dell'atomo a un calcolo meramente *aleatorio*. Le nuove scoperte distruggono quindi le certezze di quelle passate, come il mitologico Saturno che mangia i suoi figli. Lo stesso positivismo nasce morto: con le teorie di Freud la dimensione selvaggia e a-razionale dell'uomo torna di attualità e la nascita della psicologia smentisce la tesi che ogni scienza debba fondarsi sul calcolo razionale.

Anche sul piano politico la visione provvidenziale della storia mostra i suoi limiti: i figli di Hegel sono Marx e Gentile ed è tristemente noto come venne realizzato lo stato etico dai loro interpreti. A tal proposito il già citato Lyotard⁵ porta eloquenti esempi storici a mostrare il fallimento della modernità:

“Tutto ciò che è reale è razionale, tutto ciò che è razionale è reale: “Auschwitz” confuta la dottrina speculativa. Almeno questo crimine, che è reale, non è razionale.

Tutto ciò che è proletario è comunista, tutto ciò che è comunista è proletario: “Berlino 1953, Budapest 1956, Cecoslovacchia 1968, Polonia 1980” (e la serie non è completa)

⁴ I. Kant, prefazione alla seconda edizione alla Critica della Ragion Pura

⁵ J.F. Lyotard, *Il postmodernismo spiegato ai bambini*, Milano, Feltrinelli, 1981, p. 38

confutano la dottrina del materialismo storico. I lavoratori insorgono contro il Partito. Tutto ciò che è democratico viene dal popolo e va verso il popolo, e viceversa: il "Maggio 1968" confuta la dottrina del liberalismo parlamentare. Il sociale quotidianamente mette in crisi l'istituzione rappresentativa.

Tutto ciò che è libero gioco della domanda e dell'offerta favorisce l'arricchimento generale, e viceversa: le "crisi del 1911 e del 1929" confutano la dottrina del liberalismo economico mentre la "crisi degli anni 1974-79" la versione post-keynesiana di essa."

Non stupisce dunque che l'uomo postmoderno abbia perso fiducia nelle ideologie del secolo precedente. D'altronde come fa notare lo stesso Max Weber ne *La scienza come professione*, un processo di intellettualizzazione non implica necessariamente un maggior grado di conoscenza nel quotidiano del singolo individuo. Anzi, l'uomo tecnologico conosce il funzionamento di una parte infinitesimale degli strumenti che utilizza, mentre l'uomo primitivo li saprebbe costruire quasi tutti. Semmai il sopracitato disincanto implica la convinzione che potenzialmente e tramite gli strumenti della scienza, sia possibile dare spiegazioni plausibili dei fenomeni senza ricorrere a concetti metafisici. Ma quello che si domanda Weber è se e in che misura ciò aiuti l'uomo a comprendere il senso della vita o ad accettare la morte. La sua risposta è che in effetti non aiuta: tramontato l'ideale di ricerca dell'arte o di Dio, quello che rimane è una scienza che non ci dice nulla sull'essere uomo, e per cui la morte è solo un assurdo⁶. Proprio per questo secondo Maffesoli si cerca di ristabilire dei rituali che esorcizzino la sensazione di vuoto esistenziale che la postmodernità anomica non colma.

1.2 Crepuscolo degli Dei

Numerose sono dunque le narrazioni crollate con la modernità. Abbiamo trattato nel paragrafo precedente la crisi del concetto di autorità rimarcando come la postmodernità abbia portato ad una società orizzontale in cui non esiste un pensiero unico, bensì un relativismo di opinioni. Nel mondo giudaico-cristiano non si discuteva la possibilità di esprimere pareri diversi, ma si riteneva che esistessero principi non disponibili alla dialettica tra individui in quanto verità originate da Dio stesso. È questo il significato delle parole del

⁶ M. Weber, *La scienza come professione*, in *La scienza come professione. La politica come professione*, Milano, Mondadori, 2006, p. 27

vescovo di Ippona, *In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas*. Il mondo postmoderno rifiuta tale concezione reputandola metafisica, pertanto viene anche superata la distinzione tra verità e opinione.

La morale giudaico-cristiana ha la sua radice in un'ontologia ben definita: l'uomo è creato da Dio che lo pensa conferendogli in tal modo un'essenza. Con il superamento di tale morale non esiste un'entità ultramondana e creatrice, pertanto scompare con essa l'ontologia unica e fissa. A questo punto l'uomo *non* è ma esiste (*c'è*), ed è solamente agendo che si determina. È così che l'io si satura e diventa multidimensionale, assumendo varie sfumature in base alle contingenze. Abbandonata l'idea di immanenza, l'essenza umana si caratterizza come un continuo divenire. C'è in tal senso un legame tra nichilismo e dinamismo che Gianni Vattimo mette in luce con chiarezza. Senza esprimere giudizi morali, egli sostiene che la società postmoderna non sia abbastanza nichilista, in quanto persevera nell'ostinazione di imporre un senso alle cose, non accettandole nel loro nudo e crudo divenire.⁷ L'autore auspica dunque un'ontologia debole che ne accetti il carattere dinamico, evitando contaminazioni da parte delle forti categorie della filosofia occidentale (*Il Pensiero Debole* 1983). L'uomo postmoderno dovrebbe quindi accettare tale frammentazione come caratteristica essenziale della propria epoca, senza rimpiangere il valore dell'unicità. Pertanto se la visione giudaico-cristiana era legata alla logica del dover-essere, la nuova visione auspicata, tra gli altri dal nostro autore, è quella di un'accettazione della realtà per come invece è. Infatti la tensione verso l'ideale *dover essere* si basa su una visione universalistica della vita, nella misura in cui se esiste un bene *in-sé* allora deve essere valido per tutti senza particolarismi. Max Weber direbbe che è proprio questo il fondamento della morale e purtroppo secondo Maffesoli ciò canalizzerebbe l'effervescenza di un voler-vivere che per costruzione è disordinato⁸.

Nella religione cristiana l'umanità era caratterizzata da una tensione verso quella che S. Agostino chiamava la Città di Dio. Tale tensione non aveva soltanto una connotazione religiosa, bensì una anche fortemente politica e morale alla cui base c'era un'idea di progresso, una visione lineare della storia culminante con il Paradiso. In questa escatologia l'osservanza di una morale in terra è il preoccuparsi di raggiungere un futuro migliore ultramondano. La cultura moderna, ancora fortemente influenzata da questa visione provvidenzialistica, era imperniata sulla fede che la storia avesse delle leggi e con esse un senso. Il modello di uomo compatibile con questa concezione, è dunque quello di un eroe attivo e padrone di sé e del

⁷ F. Volpi, *Il nichilismo*, Bari, Laterza, 1999, p. 100

⁸ M. Maffesoli, *Le réenchantement du monde. Une éthique pour notre temps*, Paris, La table ronde, 2007, p. 59

proprio futuro, che occupa un ruolo in primo piano nella realizzazione del bene. Anche fino all'idealismo hegeliano l'eroe era un innovatore che capiva anticipatamente la verità del proprio mondo e per questo portava avanti il corso naturale della storia. La condivisione di questa visione necessitava però un uomo razionale e maturo. Nella sua opera *Sociologia della religione*, Max Weber parla di " un'etica religiosa dell'agire intramondano, razionale in altro grado, cioè immune sia dalla magia sia da tutte le forme d'una ricerca irrazionale di salvezza" ⁹. L'eroe ha quindi sì un ruolo da protagonista nella storia, ma all'interno di un disegno divino e razionale con una visione messianica e una speranza rivolta verso il futuro¹⁰.

Per non dilungarci troppo su questi aspetti importanti a comprendere la tesi di Michel Maffesoli ma che necessiterebbero un'analisi approfondita a sé, possiamo limitarci a dire che se esiste un'idea di bene *in sé* allora esiste un modo universale per raggiungerlo e la morale indica l'insieme di comportamenti da adottare a tale scopo, la sfera del dover essere. Ne consegue dunque che anche quest'ultima ha un carattere universale. La morale giudaico-cristiana, e con essa la modernità, individua il bene in un futuro ultramondano; pertanto l'adottare un comportamento probato non è mero conformismo, ma va inquadrato in una ben precisa escatologia. La postmodernità invece nega l'esistenza stessa di un bene in sé, idea che Nietzsche definirebbe un incubo¹¹ e dunque non è neppure accettabile concepire una legge univoca di comportamento. Alla base c'è il rigetto dell'universalismo e della pretesa di dare un ordine al vitalistico caos dell'esistenza. *Se Dio non c'è tutto è permesso* e non esistono premi ultraterreni o sanzioni di sorta: la morale non è che una camicia di forza agli istinti primordiali umani. Abbiamo anche visto che la stessa ossessione di ricercare l'ontologia delle cose non è che un mal celato rifiuto del dinamismo intrinseco di esse. In quest'ottica non è neppure sensata alcuna tensione verso il futuro, anzi, persino il tema del tempo diventa alquanto relativo. È proprio per questo che l'uomo postmoderno è concentrato sul presente, non sull'avvenire ma sul *qui e ora*; tale slittamento di percezione ha delle ripercussioni in vari ambiti della vita umana come quella politica. Se definiamo l'eroe come colui che lotta per ideali immanenti e universali possiamo, anche senza il titanismo del romantico, definire l'uomo impegnato in politica come un eroe del quotidiano, che si batte al fine di realizzare in un futuro prossimo una società giusta coerentemente con i propri ideali. Se la postmodernità ricusa non solo l'idea che possano esistere ideali immanenti, ma anche una qualunque visione progressista del futuro, allora anche l'impegno politico si rivela inutile. Su questo punto

⁹ M. Weber, *Sociologia della religione. L'antico giudaismo*, Roma, Newton Compton editori, 1980, p. 19

¹⁰ Ibidem p. 394

¹¹ "le cauchemar du bien en soi", cit. in M. Maffesoli, *Le réenchantement du monde. Une éthique pour notre temps*, Paris, La table ronde, 2007, p. 63

rimandiamo all'ultimo capitolo per un approfondimento, dato che Michel Maffesoli se ne occupa a più riprese nelle sue opere. Quello che è certo è che l'umanità assume allora un atteggiamento di distacco dal mondo, quello che il nostro autore chiama *être à la cool*, e sposta la propria attenzione sulla cura del sé. È così che ci spieghiamo una società edonista ed esteta, alla ricerca dell'immediato e non di un fine trascendente. Così all'eroe adulto dell'antichità si contrappone la figura del *puer aeternus*, l'eterno fanciullo che in maniera del tutto amorale ripristina il lato a-razionale dell'uomo che ricerca altrove il senso della propria esistenza. Avremo modo di appurare come il modello postmoderno cerchi la propria realizzazione nell'ideale comunitario, nel sentimento di vibrare insieme recuperando valori tribali.

1.3 Società globale e dover-essere

Abbiamo esaminato nei paragrafi precedenti come la visione del mondo dall'età moderna sia mutata, tuttavia a un siffatto cambiamento di prospettiva è innegabile che si siano accompagnati mutamenti strutturali in seno alla società. I nuovi media e le nuove tecnologie, insieme alla globalizzazione, hanno permesso a culture molto distanti di entrare in contatto, ampliando notevolmente lo spettro di vedute del singolo individuo .

Se fino all'epoca moderna i principali attori politici erano stati gli Stati-Nazione, la fine del secondo conflitto mondiale porta con sé la nascita di organizzazioni internazionali. Gli attori della politica si moltiplicano e questa si sposta progressivamente dal piano nazionale, portando conseguenze sia sociali sia economiche. Se motore della modernità era stato il nazionalismo, in un mondo in cui sfuggono alla giurisdizione nazionale i principali attori economici e politici appare evidente esso sia incompatibile con il mondo postmoderno. Infatti nessuno Stato è in grado, da solo, di fornire ai propri cittadini i servizi indispensabili senza una stretta cooperazione, e ne è una prova il recente rafforzamento di regionalismo e inter-regionalismo. Basti pensare a tematiche di attualità come diritti umani, ecologia o anche terrorismo e narcotraffico per capire come l'arena politica sia sempre più trasversale e che la situazione sociale sia oramai lungi dall'essere ancorata all'ambiente fisico.

Come fa notare il sociologo e politologo David Held¹², filosofie laiche a cavallo tra il XVIII e il XIX secolo come socialismo e liberalismo, influenzarono notevolmente il contesto culturale delle società più disparate grazie allo sviluppo tecnologico dei mezzi di trasporto, come i sistemi ferroviari e quelli navali. A maggior ragione, per riprendere un'espressione di Joshua Meyrowitz, la "geografia situazionale" è ancor più alterata grazie ai nuovi media come internet o la tecnologia satellitare che hanno messo in stretto contatto culture opposte, facendo loro condividere prodotti cinematografici, musicali e artistici. Il risultato è un mondo in cui valori e tradizioni sono continuamente messi a confronto formando una società globale e cosmopolita. Concausa di ciò, insieme ai nuovi media, sono il mercato comune e il consumo di beni, che diventa un'essenziale chiave di lettura del nostro tempo. Maffesoli ne *La contemplazione del mondo*, lo mette infatti in relazione con quella che Michel Foucault chiamerebbe "la cura del sé", ma tale aspetto sarà oggetto del terzo capitolo.

La società odierna è dunque formata dalla fusione di diverse civiltà che, in questo processo di unione, formano una nuova cultura. La megalopoli postmoderna non può dunque esimersi dall'integrare l'alterità dello Straniero di cui ingloba le caratteristiche nel proprio dinamismo fondatore e, storicamente, anche civiltà come quella dell'antica Roma, hanno beneficiato di questo popolamento eterogeneo¹³. Il risultato è quello che Weber chiamava un politeismo dei valori o, per dirlo con le parole di Maffesoli, un "brodo di cultura" estremamente florido nella sua indefinitezza. Infatti la fase di mescolanza di diverse civiltà porta a una nuova società i cui caratteri sono ancora vaghi, fintantoché le nuove culture in ebollizione non prendono una forma definita, ogni esito è possibile. Appare evidente il carattere dinamico e dionisiaco di questa confusione che nel suo essere creatrice di cultura è particolarmente feconda, almeno fino a che non si determina in una nuova civiltà. La tensione tra i suddetti elementi eterogenei modifica il precedente rapporto a due Stato-Individuo introducendo un terzo elemento: lo Straniero in quanto portatore di contraddizioni. È l'introduzione del *terzo* a permettere di accettare la diversità e allo stesso tempo di permettere una coesistenza non in un'ottica di mera tolleranza ma di *coincidentia oppositorum*. È con il numero tre che *inizia l'infinito*¹⁴ e il pluriculturalismo genera nuovi valori.

¹² D.Held e A.McGrew, *Globalismo e antiglobalismo*, Bologna, Il Mulino, 2007 p. 48

¹³ M. F. Baslez, *L'étranger dans la Grèce antique*, Editions Les Belles Lettres, Paris 1984, p. 75 cit. in M. Maffesoli, *Il tempo delle tribù. Il declino dell'individualismo nelle società postmoderne*, Roma, Armando, 1988, p. 169

¹⁴ Ibidem p. 163

Pertanto se in una società divenuta globale non è possibile che tutti condividano gli stessi valori, come conciliarli? Questa è tra le domande alla base dell'opera di Michel Maffesoli *Il tempo delle tribù, il declino dell'individualismo nelle società postmoderne*. Una società pluralista è una società in cui in virtù dell'accettazione del diverso vengono meno giudizi moralistici sull'altro, e questo è possibile proprio per via del rifiuto di quei valori che avevano per secoli dato coesione alla società. È vero da un lato che in una società complessa valori opposti riescono a coesistere, specie in virtù del fatto che l'adesione a essi è di tipo emozionale prima che razionale. È proprio questa carica emotiva infatti a permettere di spiegarne la durata nel tempo e la rapida diffusione. Ma nelle epoche di passaggio, un cambio della *Weltanschauung* di uno o più gruppi può creare frizioni con l'élite dominante poiché un corpo di regole è infatti privo di senso se estrapolato dal proprio contesto valoriale. Dunque se la maggior parte degli individui non sente più alcun legame affettivo con quei valori, vivrà come imposizioni le regole da essi scaturite. In altri termini, se come abbiamo visto il precedente apparato valoriale crolla con quello ideologico, viene anche meno quella coesione sociale che ne deriverebbe, e il mero conformismo si rivela per quello che è: assurdo.

Questa presa di coscienza non è immediata né necessariamente avvertita a livello conscio da tutti, però è latente. Quello che si crea è quindi una spaccatura tra la *piazza* (nel senso machiavelliano del termine) che aderisce a dei valori nuovi, e il *palazzo* che invece è ancora legato a quelli vecchi. Maffesoli si riferisce al potere istituito che continua a proporre le vecchie ricette a una realtà anomica che ha cessato di credere nel mito del *dover essere* conformista, nella misura in cui *si diventa morali non perché si è morali*.¹⁵ Anche se in una società pluralistica e relativista, è inutile perseverare nel credere di poter condividere grandi idee; la narrazione dell'universalismo laico dei lumi è morta insieme alle altre dell'era moderna e anzi si riscopre etnocentrismo mascherato. Per questo si assiste alla nascita di vere e proprie tribù metropolitane, ognuna delle quali in condivisione di altro. Se l'idea di unicità è crollata e se con la morale giudaico-cristiana è finita la ricerca di un ordine razionale, le élite non possono aspettarsi di soffocare Dioniso che riemerge. Ed è esattamente questo che avviene: le città assettiche nelle loro leggi perfette cercano di controllare ogni aspetto della vita. Ma per quanto tentino di arginare ogni rischio, un assetto troppo razionale suscita anomia esistenziale che sfocia in un ritorno all'arazionale dai sentimenti comunitari. In un impero che langue ci pensano i piccoli barbari a far riaffiorare l'elemento vitalistico.

¹⁵ F. Nietzsche, *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*, Milano, Adelphi, 2006, p. 70

Capitolo 2

L'uomo in relazione

La Città era il culmine dell'efficienza, ma chiedeva parecchio ai suoi abitanti. Chiedeva loro di assoggettarsi a una ferrea routine e di piegare le esigenze individuali a un controllo rigoroso, scientifico. Di tanto in tanto le forze repressive esplodevano.

(Isaac Asimov)

2.1 Ek-stasi collettiva

Abbiamo accennato al problema della saturazione dell'idea di individuo, a cui viene a mancare la sostanzialità che gli attribuivano filosofi e teologi fino all'età moderna. Se infatti la forma sostanziale dell'umanità è nulla, a cosa si riduce l'io? Da questo presupposto nichilista discende che l'uomo non è più un individuo, ma una molteplicità di *persone*, ovvero maschere in senso etimologico, che si adeguano alle molteplici situazioni. Plurime dimensioni, quella biologica, quella psicologica o quella sociale contribuiscono a formare la persona le cui azioni sono ascrivibili all'una o all'altra sfera in base alla circostanza.¹⁶ Tra queste diverse sfaccettature dell'individuo non è possibile giungere a una sintesi, in quanto ciò presupporrebbe il raggiungimento di una verità univoca che però non esiste.

Ad essere cambiata è la prospettiva esplicativa da una dimensione *centrifuga*, alla ricerca di un al di là rispetto all'oggetto di studio, a una *centripeta* che invece analizza l'oggetto in sé e per sé senza alcun tentativo di operare una sintesi tra le sue contraddizioni (Maffesoli 1988). È in questo senso che si parla di saturazione del concetto di individuo, che cessa di avere una propria funzione e rimane solamente con un ruolo da recitare nella scena sociale. La stessa opposizione ruolo-funzione ha una radice profonda, in quanto quest'ultima presuppone l'idea di un fine ed è associata a un tipo di solidarietà meccanica e razionale. L'uomo con una funzione è il prototipo dell'uomo attivo in un partito o in gruppo stabile. L'idea di ruolo è invece più affine all'idea di maschera così come era intesa da Georg Simmel, ovvero con il compito di integrare la persona all'interno di un'architettura d'insieme. Non solo, il ruolo è associato alla teatralità e al suo divenire ciclico, in cui ogni attore beneficia a turni del tempo a disposizione e può cambiare gusti (culturali, sessuali o religiosi) come fossero costumi di scena. In quest'ottica la persona trova il senso della propria esistenza nella misura in cui è in relazione agli altri, attraverso i quali esiste ed *ek-siste*. L'io non vale che in funzione della propria dimensione collettiva in cui si fonde insieme a tutte le *persone* da cui è costituito. Tutte queste caratteristiche vengono riassunte dalla figura di Dioniso, il "dio dai cento volti", ludico, tragico e ambiguo che condensa in sé la natura dell'uomo postmoderno. L'individualismo è stato dunque decostruito e possiamo vederne i sintomi in numerosi aspetti del quotidiano. La vita è vista nella postmodernità come un flusso, un amalgama che mal si concilia con l'idea di identità tipica dell'era moderna. L'identità non riguarda solamente il singolo, ma concerne anche i gruppi e quando essa è sentita come forte si crea a un livello macro anche un sentimento Nazionale. Tuttavia questo principio implica un *aut aut*: si sceglie una forma da

¹⁶ G. Simondon cit. in M. Maffesoli, *La contemplazione del mondo*, Genova, Costa&Nolan, 1996

darsi determinando ciò che si è e, conseguentemente ciò che *non* si è. Il crollo di questo principio è dato dal rifiuto di intrappolare l'essere in una forma fissa, statica per definizione, e privilegiando l'idea di flusso intrinsecamente dinamico. Ne sono esempi linguistici gli utilizzi di termini composti dai suffissi "trans" o "meta" che denotano una prevalenza dell'ambiguo che si ripercuote sia nella moda, che diventa sempre più androgina, che nelle questioni di genere per cui si parla di *unisessualizzazione*. Il concetto di distinzione quindi, che privilegia l'individuazione di cose determinate, non è compatibile con Dioniso imperante nella socialità e pertanto non permette di spiegare quelle che sono le nuove forme di aggregazione né tantomeno permette di spiegare la dissoluzione dell'individuo in una massa confusa.

L'età postmoderna ripristina dunque l'idea di comunità a scapito di quella di società. Ricordiamo incidentalmente che la sociologia si è ampiamente dedicata alla distinzione di questi due concetti, seppur utilizzando termini diversi. Possiamo dire, per come ce la presenta Maffesoli, che la differenza tra le due consta in un diverso modo di associarsi. Infatti la società è rivolta verso la storia del fare, verso un progetto da realizzare nell'avvenire, mentre la comunità è fondata dalla pulsione di stare insieme e da un'energia creatrice che è rivolta verso sé stessa. Perciò *Dio (e la teologia), lo Spirito (e la filosofia), l'Individuo (e l'economia) lasciano il posto al raggruppamento*¹⁷. Per questo si creano legami di solidarietà senza uno scopo preciso e che semmai nel loro carattere dionisiaco, nel senso di fortemente passionale ed eterogeneo, rifiutano ogni progetto politico volendo vivere collettivamente le "effervescenze" comuni. È proprio su tali legami empatici, mistici, e dinamici nella loro instabilità che si fondano quelle che Michel Maffesoli chiama tribù.

Emblema del carattere a-razionale dei raggruppamenti è il ricorso al rituale, il cui unico obiettivo è quello di assicurare con la propria ripetitività chi ne prende parte. Va sottolineata l'accezione del termine a-razionale con cui non si intende un comportamento irrazionale, bensì uno che esula dalla logica dominante. Uno degli ambiti in cui i rituali comunitari sono confortanti è quello del timore che l'uomo ha della morte. Infatti la ritualizzazione permette di generare un sentimento di solidarietà che "esaurisce in un tragico fondato sull'istante eterno" quei problemi esistenziali che le sfere della politica della morale e della storia tentano di superare in modo razionale. Stando insieme invece, le sfere dell'etica, dell'estetica e del destino comune tentano di esorcizzare timori come quello dell'aldilà in modo mistico e quasi animale. Raccogliersi nel lutto della diminuzione del proprio nucleo familiare, aiuta a reagire alla perdita e a sentirsi più forti e addirittura, scrive Durkheim, se non lo si facesse non solo si

¹⁷ M. Maffesoli, *Il tempo delle tribù. Il declino dell'individualismo nelle società postmoderne*, Roma, 1988, p. 123

dimostrerebbe di mancare di coesione, ma si *rinuncerebbe ad essere* ¹⁸. Questo ci dà uno spunto per chiarire il punto fondamentale, e cioè che la morte medesima diventa un rito che, suscitando i sentimenti più forti tra i membri di un gruppo, produce un'estasi. Tale estasi va intesa nel senso Heideggeriano del termine, ovvero come ek-stasi nel suo significato di uscita al di fuori di sé, perché è esattamente questo che cerca l'individuo saturo: una propria estensione.

In questo senso "Io è l'altro", come scrive Maffesoli citando il poeta francese Arthur Rimbaud e questa frase sintetizza perfettamente il modo di porsi con l'altro nel nuovo millennio. Ciò ben esemplifica l'elemento di scarto con la modernità che, con i filosofi dell'esistenza aveva ucciso l'idea di Dio ultraterreno portando all'idea di un uomo alienato nel mondo (essere-là-gettato). Conseguentemente un'essenza veniva acquisita solamente agendo e tramite le proprie scelte, cosa che ribaltava totalmente l'idea tomistica di *agere sequitur esse*. A questo punto l'uomo ha bisogno di mezzi per uscire al di fuori di sé ma è costretto ad arenarsi poiché *per cogliere la mia trascendenza, bisognerebbe che la trascendessi (...) sono condannato a essere continuamente la mia nullificazione*¹⁹. Per questo la ricerca di un'ek-stasi è condannata a subire uno scacco, in quanto lo sguardo degli altri non fa che ricordarmi la mia finitezza (*L'enfer c'est les autres* !). Al contrario la postmodernità riesce a fare i conti con questo problema ontologico, nato dal crepuscolo degli idoli della metafisica. Infatti si reincanta nel senso che recupera il lato trascendente sotto un'altra forma e ciò gli permette di abbandonare l'ideale di ricerca di un'essenza e di non sentirsi più angosciato dalla propria finitezza. Ad essere cambiato radicalmente è proprio il rapporto con l'alterità: l'uomo non la cerca per darsi un'essenza in solitario, ma vuole vivere e godere insieme ad essa. Quindi l'ek-stasi significa uscire fuori di sé non per mezzo dell'altro ma in compagnia dell'altro, per raggiungere una dimensione olistica in cui vibrare insieme creando un corpo mistico e collettivo. Per questo motivo formare dei gruppi è qualcosa di più di un mero legame gregario, ma diventa un vero e proprio *gruppismo* ²⁰, termine con cui si identifica l'atteggiamento che si osserva nei membri che, per trovare un rifugio, si occupano di servire gli interessi del gruppo più dei propri.

La progressiva importanza dei gruppi che ne deriva mette in luce una caratteristica essenziale, ovvero quella della dimensioni che questi hanno. Naturalmente è più semplice creare un legame empatico-spirituale tra i componenti se essi sono in numero limitato e stanno a stretto contatto, già Tönnies aveva evidenziato come quella che chiamava *Gemeinschaft* era formata

¹⁸ É. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano, Edizioni di comunità, 1971, p. 436

¹⁹ J.P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Librairie Gallimard, 1943, tr. It. Il Saggiatore, Milano, 2008, p. 354

²⁰ A. Berque, *Vivre l'espace au Japon*, PUF, Paris, 1982, pp. 167, 169. Op. cit. in M. Maffesoli, *Il tempo delle tribù. Il declino dell'individualismo nelle società postmoderne*, Roma, 1988, p. 46

da città di piccola entità in cui ricercare relazioni “calde”. Ciò che Maffesoli chiama tribù è quindi la coesione tra persone che vivono in prossimità data dalla condivisione di nuovi valori in ambienti circoscritti e il cui legame comune (etica) è fondato sul sentire comune (estetica). Questo tribalismo non va visto come una barbarie in senso negativo, anzi può essere visto come la fase di gestazione di un nuovo modo di vivere nelle megalopoli. Questo proliferare di modi di pensare diversi, questo “brodo cultura” ha in sé una spinta creatrice nel suo stimolare la nascita di ideali alternativi a quelli che le *élite* continuano a proporre.

A questo punto possiamo dire che le tribù così come vengono intese dal nostro autore sono fondate su due principi cardine: la religiosità (nel suo senso etimologico di *re-ligare*, unire) e la prossemia (nel suo accentuare l'elemento di prossimità). La dimensione religiosa del nuovo millennio è da mettere in relazione, come abbiamo visto, a una decristianizzazione dell'occidente e al proliferare di rituali di altra natura. Maffesoli riprende il concetto di sacralizzazione dei rapporti sociali di Durkheim per sostenere che nella vita quotidiana c'è bisogno dei costumi come nella religione c'è bisogno dei rituali sacri. Il costume diventa un codice non scritto di comportamento che dà coesione alla tribù e permette una ek-stasi quotidiana con i suoi piccoli rituali. Ne sono un esempio il riunirsi in occasioni apparentemente effimere come guardare la televisione insieme o incontrarsi semplicemente nel bar di quartiere, luogo che ha di per sé una accezione affettiva.

La televisione stessa mette in scena la vita comune, rappresentando il quotidiano spesso banalizzandolo, ma al contempo rassicurando lo spettatore con i suoi miti. Anch'essa diventa uno strumento ek-statico, un mezzo che ripete concetti già sentiti e termini conosciuti per cementare la dimensione di gruppo a chi guarda. Nello schermo la collettività si specchia come Narciso, osservando incantata la propria immagine e autoalimentando le passioni vissute insieme nel quotidiano non curandosi del contenuto dei messaggi percepiti. Si privilegia l'interazione anche se basata sul nulla, perciò non deve stupire che lo stile estetico, come lo abbiamo inteso nell'accezione di sentire comune, preferisca *riconoscersi nei mezzi, vale a dire nei media, che esprimono una tale emozione comune*²¹. Jean Baudrillard, che si è occupato largamente di tali tematiche, ha messo in luce che l'eccesso di comunicazione ne denota in realtà la mancanza e in effetti anche altri autori come Umberto Eco fanno notare come la televisione si occupi sempre meno di rappresentare la realtà esterna occupandosi piuttosto della relazione con il pubblico²². La comunicazione quindi serve a rinsaldare il dato sociale,

²¹ M. Maffesoli, *La contemplazione del mondo*, Genova, Costa&Nolan, 1996, p. 67

²² U. Eco, *La Guerre du faux*, Paris, Le Livre de Poche, 1985

facendo accettare il mondo per quello che è senza atteggiamento critico e quindi facendo accettare a ognuno il proprio ruolo da interpretare in tale struttura organica con precise regole. Naturalmente i rituali nelle tribù postmoderne non si risolvono meramente nel rapporto con i media, e nei prossimi paragrafi avremo modo di analizzare altre forme con cui il gruppo ritualizza la propria vita quotidiana.

2.2 Estetica del quotidiano: la prossemia

Abbiamo individuato nella religiosità uno degli elementi fondanti le tribù ma al fine di analizzare le relazioni umane non è sufficiente tenere in considerazione solo i rapporti tra le persone. Di rilevante importanza è anche il rapporto che si instaura con il territorio, ovvero quella che, prendendo in prestito un'espressione della Scuola di Palo Alto, possiamo chiamare *prossemia*. L'importanza che ricopre la prossimità è ad ogni modo da collegare alla visione dominante dell'alterità. È stato constatato nei paragrafi precedenti che il modo di relazionarsi con l'altro è radicalmente cambiato, ne è aumentato il grado di accettazione a seguito dell'entrare in contatto di culture diverse. È proprio questo entrare in contatto che sottolinea la nuova forma delle relazioni in cui il prossimo non è più un'entità astratta e lontana, bensì un qualcosa di vicino e di tangibile. Fino alla modernità non era la vicinanza fisica l'essenza dei rapporti umani e a tal proposito si può ricordare che epoche come quella medievale fosse prevalentemente visivo-teorica²³: non a caso nella filosofia greca il termine *theorein* denotava l'azione di vedere. In un mondo invece in cui conta la prossemia, si assiste alla trasmutazione verso un'epoca tattile il cui baricentro si sposta dal globale al locale.

Negli abissi d'acciaio delle megalopoli postmoderne, le masse anomiche e disumanizzate cercano del calore attraverso la condivisione dei sentimenti, portando profondi mutamenti alla stessa comunicazione che diventa molto più fisica ed *erotica*: comunico toccando l'altro. Questi sentimenti sono dionisiaci non solo nella loro carica sessuale ma nell'essere passionali anche nel modo di trasmettere i nuovi legami religiosi. Le classi dirigenti che non hanno compreso la trasmutazione in atto dei valori della modernità continuano pigramente a proporre la ricetta che le ha condotte al potere, ma che non è seguita dai più. Il flusso energetico delle masse si sente costretto nel *dover essere* e nella rigida organizzazione delle città che ne soffoca il dionisiaco *voler vivere*. Per questo nei gruppi più circoscritti esplodono delle effervescenze vitalistiche che resistono al conformismo e che ricercano una identità perduta

²³ J. Huizinga, *Autunno del medioevo*, Firenze, Sansoni Editore, 1987, p. 403

con la massificazione. Il prossimo è allora dove si cela la ricerca dell'effimero e dell'a-razionale che sfugge alla ferrea logica di chi è stato formato alla scuola idealista e positivista. Dunque l'importanza nel locale risiede nel facilitare la formazione delle tribù metropolitane attraverso le quali dare una estensione alla persona. Con il gruppo il singolo trova il modo di uscire al di fuori di sé (di ek-sistere appunto) immedesimandosi e riconoscendo gli altri, dal cui sguardo allo stesso tempo si fa riconoscere. Cercando una dimensione locale allora, ci si identifica nel bar, nella piazza, nel parco, trasformando i luoghi della quotidianità in totem urbani che integrano la persona in un'identità più grande. La prossemia diventa la vera sorgente del "divino sociale", immune alla trasmutazione dei valori in atto in quanto il suo attaccamento alla natura la rende intrinsecamente trascendente.

La tribù permette dunque di cristallizzare in un nucleo ridotto dei sentimenti e dei modi di pensare che non si adeguano al polo inglobante della massa in cui ogni cittadino è assorbito. Nel suo resistere all'assimilazione il gruppo prossemico non è comunque immune da incongruenze ma riesce a conciliarle nel proprio vitalismo creando un equilibrio sinergico tra elementi statici e dinamici; lo stesso territorio da un lato è tranquillizzante nella sua continuità, ogni piccolo gesto diviene ripetitivo e si trasforma in un rito, ma da un'altra prospettiva è dinamico poiché il gruppo che vi si stabilisce lo trasforma. L'essere vissuti nello stesso luogo determina inoltre la creazione di una memoria comune degli eventi verificatisi, così la storia di uno specifico luogo diventa la storia personale di ognuno dei suoi abitanti. È come se si assistesse a una cristallizzazione del tempo in una città o in un quartiere particolare in cui sono i vari aneddoti del quotidiano a diventare mito, mentre i grandi eventi della storia passano in secondo piano. A questo punto può essere utile tracciare una distinzione tra il concetto di storia e quello di mito. Mentre la seconda riguarda un popolo unitario, una Nazione con una sentita identità e le sue *élite*, il mito diventa tale quando il vissuto di un territorio viene filtrato dall'affettività dei suoi abitanti; per fare un paragone spaziale, la storia ha un carattere estensivo a differenza del mito che si in-tende, ovvero tende verso sé stesso e le proprie strutture. Dunque il vero protagonista del quotidiano è il popolo, in quanto se il nobile o il politico possono spostarsi dal proprio territorio al fine di stringere nuove alleanze, esso vi rimane ancorato. Pertanto può essere definito come un "genio del luogo", la cui vita di ogni giorno forma un legame spazio-temporale con il vissuto della socialità, diventandone incoscientemente un guardiano. Per descrivere questo fenomeno si può parlare di comunità di destino, che si adatta all'ambiente naturale e sociale modificandolo ed essendo da esso modificato.

Sebbene i miti tendano verso sé stessi, interpretare l'accentuazione del quotidiano come una forma di chiusura sarebbe un errore, perché focalizzarsi su ciò che è prossimo permette di vivere in collettivo emozioni comuni che esorcizzano l'angoscia del passare del tempo. Il tempo e lo spazio sono strettamente interconnessi perché è proprio in quest'ultimo che si concentra il vissuto comune, storia che diventa mito legandosi agli avvenimenti di un'area circoscritta e facendo nascere quella che Halbwachs chiamerebbe una memoria collettiva. Il rivivere nella memoria comune eventi oggettivamente avvenuti caricandoli di sentimenti segna il passaggio verso il mito, con cui questi avvenimenti si investono di un'aura mistica.

Alla base c'è un forte desiderio di lasciare il segno e di rendere perenne la propria esistenza, la prossemia perciò acquisisce un'importanza rilevante nella socialità in quanto diventa il teatro in cui si vive l'immaginario collettivo. A rendere tangibili i miti sono i simboli, delle immagini che acquisiscono la funzione di veri e propri totem. Infatti l'immagine diventa un fattore di coesione che nella sua funzione mitologica assume un carattere misterico. Chi è parte del gruppo comprenderà a cosa rinvia il simbolo o uno specifico linguaggio, e questo permetterà di integrare o di escludere a seconda dei casi come in un rito di iniziazione. Ne è un esempio l'utilizzo tra i giovani francesi del "verlan", il linguaggio dell'inverso che consta nel pronunciare al contrario le parole. Chi non comprenderà che la "teuf" è la "fête", la festa, è un escluso, e il meccanismo è esattamente quello di condividere segretamente l'affetto e di alimentare i legami di prossimità per non far penetrare gli esterni; è un modo per resistere alla forza centripeta dell'omogeneizzazione.

Maffesoli propone di spiegare il legame tra la prossemia e l'immagine attraverso un parallelismo storico. Storicamente il rigetto della sfera visiva come ad esempio nel caso dell'iconoclastia, ha portato a privilegiare l'idea di unicità e di progetto proiettato nel futuro. Infatti si rifiutavano le immagini poiché si riteneva che esistesse una realtà ultramondana perfetta. Rappresentare Dio significa dargli una forma e quindi una finitezza che per definizione non può avere. Non a caso i musulmani aborriscono ogni raffigurazione del Profeta così come gli ebrei hanno sempre rifiutato di dare un nome, che se vogliamo è un altro tipo di rappresentazione, al medesimo Dio di Abramo. L'idea è che se esiste un'entità ultraterrena e infinita per cui proiettarsi in un futuro lontano, allora non è possibile possederla né catturarne l'essenza in alcun modo. Per questo la conseguenza terrena è l'iconoclastia, con la credenza di poter realizzare tale sostanza unitaria nel sociale tramite la formazione di un'organizzazione ordinata della società. Questa fede in prospettiva di un avvenire aveva fatto fiorire la fiducia nella politica, che acquisiva un senso nella misura in cui si riprometteva di realizzare qualcosa in un tempo successivo. Invece privilegiare l'immagine, intesa come

simbolo prossimo e a portata di mano, significa accantonare un dualismo manicheo che oppone un mondo perfetto ad uno caduco e vivere al contrario la vita per come è al momento, ridando spazio al vicino insieme al locale. Così nascono i culti locali contrapposti al potere centrale, che nonostante abbiano contraddizioni interne riescono comunque a farle convivere nel proprio dinamismo e a resistere alla logica omogeneizzante del dover essere. Dal momento in cui abbiamo smesso di proiettare le nostre aspettative in un paradiso perfetto, ci accontentiamo di ciò che abbiamo.

Ma queste immagini cosa sono? Sono delle icone che indubbiamente hanno incrementato il loro sviluppo con i nuovi media come la televisione e le sue pubblicità. La critica che spesso viene mossa contro la pubblicità è che essa trasmette messaggi univoci alle masse a cui fa introiettare i propri contenuti. In realtà queste masse, nella loro frammentazione in tribù eterogenee, colgono il medesimo messaggio in maniera diversa a seconda della propria appartenenza. Ciascuno si immedesima per età, sesso o gusti, in breve ogni target si differenzierà nella lettura dei media unendosi in un *noi fusionale*²⁴ in cui il mezzo televisivo non fa che riflettere come uno specchio il modo di pensare di una collettività che rappresentando legittima. Ha quindi ragione Giddens quando scrive che guardare la televisione non è un'attività banale in sé in quanto gli spettatori *"leggono" i programmi collegandoli ad altri sistemi di significato che fanno parte della loro vita quotidiana*²⁵. L'immagine trasmessa dai media diventa allora un' icona familiare e dalla connotazione affettiva proprio iscrivendosi nella prossimità che ne esce valorizzata. Il suo utilizzo non è solamente da ricercare nella sua funzione simbolico-totemica, ma anche nella ricerca estetica della cura del corpo. La crescente importanza della sensibilità visuale²⁶ va messa infatti in relazione alle nuove tendenze edonistiche che si estrinsecano nella moda, nel fitness, persino nella ricerca del biologico, e che sono causa-effetto dell'integrazione della persona in un insieme olistico. Nel prossimo capitolo vi sarà occasione di chiarire tale concetto, per ora ci limitiamo ad aggiungere che la prossemia e i media hanno anche un altro legame. Mezzi di comunicazione come internet favoriscono la formazione di ulteriori gruppi in rete che esulano da quelli fisici poiché il web permette di aggregarsi in community virtuali in base ad affinità elettive. D'altronde sarebbe

²⁴ M. Maffesoli, *La contemplazione del mondo*

²⁵ A. Giddens, 1989-2001, trad. it. P. 247 op. cit. in M. Sorice, *Sociologia dei mass media*, Roma, Carocci editore, 2009

²⁶ Espressione usata da H. R. Jauss

erroneo considerare lo spazio come un'entità lineare e ordinata: esso è invece multidimensionale e dai contorni indefiniti o, con le parole di A. Berque²⁷, areolare.

Proprio con questa complessità deve fare i conti la postmodernità, che integra al proprio interno impulsi eterogenei che sfociano in effervescenze mistiche e tribali. Pertanto, quando analizziamo le tribù, non dobbiamo solamente intenderle come radicate in una località specifica, ma comprendere che la vicinanza può essere data anche dall'appartenenza a gruppi con interessi comuni in cui vivere intensamente emozioni e passioni represses dall'alienante vita della città.

²⁷ A. Berque, *Vivre l'espace au Japon*, cit. in M. Maffesoli, *Il tempo delle tribù. Il declino dell'individualismo nelle società postmoderne*, Roma, Armando, 1988 p. 219

Capitolo 3

Fuga dalla Realtà

Anzitutto è ormai stabilito che tutte le passioni appartengono al regno della Follia. Questa è del resto la caratteristica che distingue il savio dal pazzo, giacché questo obbedisce alle sue passioni, quello alla ragione, tanto che gli Stoici si tengono lontani da ogni passione come da una malattia. (...) Quindi, se questo può far loro piacere, si godano pure il loro sapiente, e lo amino senza paura di rivali, e vadano ad abitare insieme con lui nella Repubblica di Platone, o, se lo preferiscono, nel regno delle Idee o nei giardini di Tantalo.

(Erasmus da Rotterdam)

3.1 Elogio della Follia

Date le premesse dei precedenti capitoli, possiamo asserire che l'epoca contemporanea stia vivendo un ritorno all'ideale comunitario, in cui l'individualismo esacerbato si trasmuta in un *ego* collettivo nelle comunità dai caratteri tribali. Fino alla modernità l'individuo era un essere razionale che grazie alla propria ragione bastava a sé stesso e credeva di non avere bisogno della metafisica per dare un senso alla propria esistenza. Nella postmodernità invece, la persona perde fiducia nei grandi ideali lontani e comprende di dover recuperare una dimensione mistica per vivere con gli altri effervescenze collettive nel quotidiano. Ciò a cui stiamo assistendo è il germogliare di una nuova società i cui frutti sono ancora difficili da definire, ma i cui semi sono già chiari: predominanza del quotidiano contrapposto al futuro, estetismo ed edonismo, condivisione del sentimento. Tutti insieme contribuiscono a formare lo stile di un'epoca che si applica a tutti gli ambiti del vissuto, dall'arte, alla televisione, alla moda. Lo stile di un'epoca è infatti il *fil rouge* che lega i comportamenti più disparati e permette di inquadrare anche i più confliggenti tra loro in un'architettura comune. Per spiegare come sia possibile che modi di vivere diversi possano essere ridotti a un comune denominatore può essere utile una metafora utilizzata da G. Durand, pensatore cardine nel background di Michel Maffesoli. Egli propone l'immagine di *una miriade di ruscelli, che nella valle creeranno un corso d'acqua, cui in seguito si darà un nome, che sarà poi canalizzato, prima di perdersi nei meandri del delta e di gettarsi in mare, il che comporta la nascita di un nuovo ciclo*²⁸. Con essa si intende che assistiamo a un'epoca in cui si recuperano dei miti passati giustapponendoli a nuove forme di trascendenza che, se a tratti sembrano non avere nulla di simile, confluiscono in quello che ne diventa il sostrato comune, come un fiume carsico che a tratti riemerge.

Lo stile è quindi la cristallizzazione del modo di pensare di un'epoca, il cui elemento fondante è la saturazione degli ideali della modernità che conduce alla creazione di una nuova etica. Avevamo accennato nel primo capitolo alla trasmutazione verso l'idea di *puer aeternus* per sottolineare come l'uomo postmoderno sia a-morale e a-razionale, essendo spogliato di qualunque tensione verso il futuro e verso la speranza di un ordine sia in terra che nell'aldilà. Nasce quindi un bisogno di rottura degli schemi della modernità attraverso l'esaltazione della follia, che in fondo non è che un'altra angolazione del flusso vitale del *voler vivere* che rifiuta imposizioni logiche e ricusa obiettivi in proiezione futura. Eloquentemente in questo senso è il

²⁸ M. Maffesoli, *La contemplazione del mondo. Figure dello stile comunitario*, Genova, Costa&Nolan, 1996, p. 34

proliferare di messaggi che inneggiano allo squilibrio, dal cinema alla letteratura. Non è affatto raro imbattersi in personaggi che agiscono seguendo i propri istinti e senza curarsi di essere considerati pazzi. Si potrebbero fare numerosi esempi, anche aulici, ma considerata l'attenzione che Maffesoli ha verso il quotidiano, è più opportuno guardare a quelli popolari anche tra i giovani come il Joker di Batman o la stessa ragazza innamorata del vampiro di Twilight. Questi personaggi molto diversi hanno qualcosa in comune che dà notizie sull'effervescenza del nostro tempo. Entrambi sono molto popolari, tra fasce diverse di spettatori, perché non seguono il buon senso e si comportano in un modo che la mentalità benpensante riterrebbe folle. Chi esprime il proprio immedesimersi nell'anormalità sta comunicando che disapprova ciò che è considerato normale, ma è banalmente ovvio che se tutti si ritengono fuori dal comune, in realtà non lo è nessuno. In un contesto con dei valori di razionalità e di serietà, come nella modernità, la normalità è fare scelte oculate e non agire impulsivamente. Quando quei valori cambiano, la tensione verso l'ordine e la morale viene percepita, lo abbiamo visto nel primo capitolo, come imposizione che frena gli istinti. È a questo punto che la stessa idea di normalità cambia e il sentire comune è orientato verso una volontà di vivere gli impulsi al momento.

L'abbandono dell'attesa di una società a venire porta, come abbiamo constatato, a gioire del quotidiano ed è proprio qui che si cela un vero e proprio istinto animale. Non deve stupirci quindi che, invece di preoccuparsi della storia, l'uomo contemporaneo ridia importanza alla vegggenza e all'astrologia, idee collegate a quella di Destino che è per definizione al di là dell'intelligibilità umana. Il concetto di Fato è osservabile anche nello sviluppo dell'aspetto ludico: gioco d'azzardo, giochi di ruolo in cui vivere l'emozione della fortuna e del rischio di perdere denaro. È conseguentemente a ciò che parliamo di reincanto del mondo, riferendoci a un ritorno di arcaismi che nel quotidiano si palesano in gesti apparentemente effimeri, ma che su un piano più profondo rimandano a una precisa presa di posizione. Lo spirito *di* corpo (tribù) e quello *del* corpo (edonismo) nascono in questa prospettiva²⁹ e segnano la fine di una concezione morale-razionale del mondo. Allora anche piercing e tatuaggi, così come tingersi i capelli di colori insoliti, diventano sintomi di una effervescenza animalesca e vitale che punta a criticare la razionalità della modernità e a mostrare il lato mostruoso parte dell'umanità.

²⁹ *L'esprit de corps (tribus), l'esprit du corps (hedonisme)*. M. Maffesoli, *Le réenchantement du monde. Une éthique pour notre temps*, Paris, La Table Ronde, 2007, p. 157

3.1.1 Tragedia quotidiana

La fine dell'uomo padrone di sé indipendentemente dall'altro ha condotto a un nuovo modo di vivere la socialità, in cui la persona sente di aver bisogno degli altri per esistere e per condividere emozioni. A tal proposito possiamo dire che *l'analogia affettiva è il filo conduttore dell'ethos postmoderno*³⁰. Questo ci permette di spiegare il fenomeno dell'estetismo che abbiamo descritto come facoltà di sentire insieme. Quindi l'estetica non è più legata solamente alle arti ma rinvia alla maggior parte delle forme di riunione, di cui nello scorso paragrafo abbiamo descritto la funzione estatica. A questo punto essa non è più legata ai canoni di buon gusto, ma diventa un mezzo di socialità con cui godere insieme nel momento. Perciò ci si abbellisce per rendere attraente il proprio corpo sotto lo sguardo dell'altro, concetto che Michel Foucault ha chiamato *cura del sé*. Lo scopo è quello di farsi accettare per il piacere di stare in compagnia secondo una logica di reciprocità: siamo ben lontani da un'ottica di dominazione, il legame estetico diventa il fondamento della vita sociale. Andare in palestra, consumare cibi macrobiotici, privilegiare uno stile di vita sano, diventano metodi sì per abbellirsi, ma orientati ad una condivisione. Proprio per tale ragione si consuma e si acquista secondo i canoni della moda, per essere simile all'altro e per farsi quindi approvare dal suo sguardo. L'edonismo stesso allora si trasforma, e lungi dall'essere quello egoista della modernità volto a dei piaceri individuali, diventa direzionato a un'effervescenza tribale. Il mito alla base di questa nuova etica è quello dell'eterno fanciullo, che gode del proprio corpo e lo mette in mostra nel suo essere eternamente giovane e attivo, vitale. Tuttavia osservare il mondo della moda, che propone modelli androgini dai corpi perfetti, ci mostra che stiamo assistendo a una modifica dei canoni estetici che diventano basati sull'ambiguità e sull'eterna giovinezza. Quest'ultima nasconde però una profonda angoscia della morte, per cui da un lato si gioisce del proprio corpo in tutta la sua carica tattile ed erotica, dall'altro abbiamo visto come lo stare insieme serva a sentirsi parte di qualcosa di più grande per esorcizzare i timori che affliggono l'umanità. Allora Eros e Thanatos, come due grandi opposti che entrano in sinergia, partecipano entrambi alla tragedia quotidiana.

La condivisione del sentimento è basata sul tragico di condividere timori come quello della morte e in tal senso tentiamo di capire il fascino che esercita sull'uomo ciò che è grottesco. Esso ha una duplice natura, da un lato divertente dall'altra spaventosa, come nei quadri di Arcimboldo in cui i confini tra i vari elementi sono confusi. Tale indefinitezza è collegata, come abbiamo visto, all'attrazione postmoderna verso ciò che è flusso, come nell'utilizzo di nuovi

³⁰ *L'analogie affective est, certainement, le fil rouge de l'ethos postmoderne*. M. Maffesoli, *Le réenchantement du monde. Une éthique pour notre temps*, Paris, La Table Ronde, 2007 p. 121

concetti come “trans” e “meta”. Per questo è cambiata l’idea di bellezza, ormai lungi dall’averne dei canoni ordinati come in quelli apollinei del greco Policleto. Ora invece l’estetica è confusione e non deve suscitare tanto contemplazione quanto forti sentimenti, una vertigine. In tal senso non deve stupirci che figure mostruose e demoni vengano utilizzati in manifestazioni come Love Parade o Gay Pride, in quanto favoriscono l’empatia di un tragico collettivo. Nel loro essere figure primordiali affascinano e mostrano un inselvaticimento della vita quotidiana. Ecco perché si ricorre al brutto e all’inquietante, che ci ricordano che esiste un male nel mondo da esorcizzare. Nella sua *Storia della bruttezza*, Umberto Eco³¹ fa notare che il macabro veniva utilizzato nei periodi di epidemie di peste non con lo scopo di terrorizzare, bensì con quello di scongiurarne la paura. Nella stessa direzione andava l’attrazione per il macabro nel medioevo, in quanto alleviava il terrore dell’apocalisse. D’altronde lo stesso edonismo è godere senza pensare alla catastrofe del domani, non è nemmeno più legato a una effettiva gioia ma cela un’angoscia profonda che si tenta di superare in comunità. Anche Victor Hugo ha evidenziato che *il bello non ha che un tipo, il brutto ne ha mille*³² e questo perché il bello mette in relazione la ricerca della perfezione, dell’armonia, dell’apollineo, mentre il brutto e il mostruoso rappresentano quel tutto dionisiaco che ci sfugge.

In fondo cos’è il mostruoso? Come ha sottolineato Leslie Fiedler nel suo studio sui *freak*, a turbare l’uomo è la sua stessa immagine che, alterata, che gli ricorda di avere dei limiti. È la caricatura a far emergere, esagerando, dei tratti inquietanti e reali: il più terrificante mostro dei film horror è antropomorfo. A trattare questa tematica è il filone fantascientifico che mostra il complesso di Frankenstein dell’essere umano che crea robot più grandi di sé o sistemi sofisticati che, in scenari catastrofici, lo schiacciano e schiavizzano. Ancora più inerente è l’esempio del fantasy: il protagonista è colui che esce dalla normalità e dagli schemi predefiniti, gettandosi in un’avventura in un mondo parallelo che altri giudicherebbero assurdo. Non è sicuramente l’unica ragione del loro successo, ma film come Avatar (Maffesoli parlerebbe di romanzi come Harry Potter) sono inquadrabili in quest’ottica. Avatar è davvero emblematico: l’eroe è il giovane soldato rispettoso dei rigidi ordini dei superiori, che in un pianeta lontano e immaginifico impara a contemplare la Natura insieme agli indigeni locali, e solo in tal modo realizza che la sua vita, prima di comprenderne la dimensione olistica, era priva di significato. I suddetti valori, come la perdita del sé in un Ego più grande, la sensibilità ecologica, il ritorno al primitivo, assomigliano a quelli della New Age che non a caso prende sempre più piede. Nella sua filosofia non c’è nulla di insensato, anche il più insignificante degli

³¹ U. Eco, *Storia della bruttezza*, Bompiani, 2007 p. 67

³² Ibidem p. 281

avvenimenti celebra il cosmo nella sua globalità. Non c'è più volontà di dominare la Natura con la scienza, ma di vivere in simbiosi ad essa in una partecipazione mistica e la *Deep ecology*, con ciò che porta con sé come la moda dei cibi macrobiotici e biologici, mostra come l'ambiente viva una personificazione che lo fa simbolo. Lo stesso Hegel aveva audacemente affermato che il vero coincide con la vertigine bacchica in cui quando un membro si distacca si dissolve immediatamente³³.

È proprio questa vertigine che si ritrova negli ambiti più impensati della vita di ogni giorno: dagli eventi sportivi, ai rave, ai concerti, alla migrazione in massa nella stessa meta di vacanze. Un altro esempio è la recente moda dei *beach party*, in cui ritroviamo tutte le caratteristiche fino ad ora elencate: la cura ossessiva del proprio corpo, il vibrare insieme, il dj che utilizza solo termini noti per favorire coesione, il culto dell'eterna giovinezza. E naturalmente non mancano all'appello neppure simboli, come ad esempio i tatuaggi che spesso rappresentano frasi che inneggiano all'edonismo. Non è un caso che autori del novecento come Oscar Wilde siano ora straordinariamente in voga, perché citare "l'unico modo per resistere a una tentazione è soccombere ad essa" è un ottimo modo per nobilitare una serata all'insegna della trasgressione.

Tutti questi eventi vengono mitizzati e trasportati a un livello metafisico con un atteggiamento di *Verwindung*, ovvero accettando e allo stesso tempo distorto le memorie alla radice del nostro vissuto. Il risultato è un mondo che vive il conflitto tra modi diversi di vivere le effervescenze nonché tra istinti primordiali opposti e questo proprio in virtù del suo carattere estetico. Un siffatto processo non può non ricordarci la nascita della tragedia di Nietzsche, che infatti Maffesoli riprende nel definire la nuova etica dionisiaca. Per mitizzare c'è però bisogno di simboli, e per questo si ricorre alle immagini che acquisiscono la funzione di segno e diventano un "grido di adunata" che favorisce l'uscita al di fuori di sé della persona come in una trance. Ne è un esempio la moda che facilita l'aggregazione per affinità elettive unendo persone con gusti simili, tanto che le tribù nascono proprio per questa tendenza all'omosocialità. *Attraverso l'immagine io partecipo a questo piccolo altro che è un oggetto, un guru, una star, un dipinto, una musica, un ambiente eccetera, e si crea così questo grande altro che è la società*³⁴. Si partecipa quindi a un fenomeno quasi religioso in cui il legame passionale è fondamentale. Questa religiosità sociale è però eterogenea nella sua cacofonia di

³³ Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, Hatier, 1991, p. 57. Maffesoli lo cita ne *Le réenchantement du monde* p. 145 trovando curioso che sia proprio Hegel a parlare in questi termini. Forse è paradossale dato il rifiuto dell'idealismo della postmodernità, ma credo sia coerente in relazione a ciò che abbiamo detto sull'ek-stasi.

³⁴ Ibidem p. 94

mode, costumi e ideologie che entrano in sinergia fondendosi in uno stile organico. In breve l'immagine, nel suo rimandare a una realtà trascendente, diventa un rifugio in cui vivere la protesta verso un mondo estraneo, una vera e propria fuga dalla realtà. Essa è un'utopia che ha ben poco di razionale e per questo è disapprovata dagli intellettuali e dalla sfera politica o ecclesiastica.

3.2 Hic et nunc

In questo contesto inquadrano la scarsa fiducia nella progettualità che si estrinseca nella saturazione della politica. Quest'ultima viene vista con diffidenza come tutto ciò che è *potere*³⁵ istituito, e il crescente astensionismo elettorale è la prova del fatto che essa sia percepita come oppressione più che come strumento di realizzazione. Gli stessi partiti cessano di rappresentare le masse e si moltiplicano rendendo lampante che ciò a cui si assiste è una crescente frammentazione delle ideologie che non sono più elemento di coesione tra i più. Destra e sinistra non hanno più un vero sostrato ideologico e più di basarsi sulle loro dottrine, bensì lo scarto elettorale è dato dall'efficacia mediatica del leader. Sebbene non sia questa la sede opportuna ad approfondire tale punto, possiamo affermare che in un mondo in cui i comizi divengono un evento mediatico, diventa più importante trasmettere un messaggio a cui sia semplice aderire emotivamente piuttosto che portare argomentazioni organiche. Maffesoli propone di chiamare questo fenomeno "Politica del Bel Canto"³⁶ a sottolineare la preminenza dell'adesione passionale su quella razionale e mostrando come quindi la cosa pubblica venga percepita come un gioco a somma zero. Proprio per questo la massa, che interagisce distrattamente con la politica, cessa di interessarsene e ripiega nei valori del quotidiano. Il risultato è che persino il voto si riduce a un assenso solo apparente, che maschera la profonda convinzione di non poter cambiare la realtà. L'ironia diventa allora l'arma usata per difendersi dalla domesticazione: con l'ambiguità del sorriso della Gioconda ci si mostra accondiscendenti per celare apatia. Deridere ciò che era considerato solo serio permette di sdrammatizzare e di gettarsi in una dimensione festiva e tragica allo stesso tempo, con cui la persona si riappropria

³⁵ Qui intendiamo il termine "potere" come lo intende Maffesoli, in contrapposizione alla "potenza". Il primo è quello tipico dell'*élite* dominante, mentre la seconda è la sollevazione delle masse contro lo *status quo*. In questo senso il potere ha un carattere statico in quanto è la cristallizzazione dei valori dell'epoca precedente mentre la potenza è la piazza Machiavelliana che con i suoi nuovi costumi si oppone al Palazzo.

³⁶ M. Maffesoli, *Il tempo delle tribù. Il declino dell'individualismo nelle società postmoderne*, Roma, Armando, 1988, p. 91

della propria esistenza (Maffesoli 1988). Proprio la neutralità della folla nello schierarsi e nel riconoscersi in identità ormai sbiadite, la rende una vera *potenza* sotterranea indomabile nella sua effervescenza.

Se la politica non porta a nulla e non c'è speranza per il futuro, impegnarsi si rivela inutile e l'unico comportamento sensato è il rifugio nell'edonismo, in quella che potremmo chiamare, con le parole del nostro autore, un'etica dell'Istante. Non più prepararsi al domani ma vivere qui e ora esperienze dionisiache in collettivo che aiutino ad uscire al di fuori di sé. Se, nella propria storia, l'uomo ha sempre ricercato una tale ek-stasi, potremmo dire che fino all'inizio della decristianizzazione questa è stata rappresentata da una proiezione verso il Paradiso. Una volta che Dio è morto i poeti e filosofi della modernità (da Baudelaire a Camus) hanno cercato nella solidarietà e nell'*engagement*, quindi in una dimensione terrena, il senso della vita. Il postmoderno invece si accorge che anche questi tentativi sono destinati a uno scacco e allora percorre allora una terza via: quella del reincanto in collettivo³⁷. Il paradosso è che l'uomo postmoderno cessa di impegnarsi in politica in quanto smette di credere in un futuro migliore e si concentra così sul godimento dell'istante. Purtroppo è proprio la fine della fede nella progettualità politica (e religiosa) a denotare un forte scontento del presente, e l'edonismo diventa frenesia di godere come se si fosse dinanzi una catastrofe imminente. Gianni Vattimo ha esemplificato tale concetto con il pericolo della costante minaccia atomica: il rischio è reale e sapere che il peggio potrebbe verificarsi in qualsiasi momento porta al voler vivere la vita in ogni attimo nonostante la catastrofe. C'è forse dietro un innato istinto di sopravvivenza e d'altronde Durkheim ci ricorderebbe che *se l'esistenza continua a durare è perché in generale gli uomini la preferiscono alla morte*.

³⁷ Nel suo studio riguardo il "sogno di una vita più bella" J. Huizinga propone una tripartizione in sbocchi simili, applicandola però al passaggio dal Medioevo al Rinascimento. Naturalmente nel suo antihegelismo non vede tali distinte possibilità come fasi storiche, tuttavia ci si può limitare a dire che epoche diverse vedono una tendenza più spiccata verso l'una o l'altra.

Conclusioni

Abbiamo avuto modo di constatare come la postmodernità rifiuti gli ideali della modernità, i cui tentativi di applicazione si erano rivelati deludenti nel corso del ventesimo secolo. E tuttavia ci sono molti elementi di contatto tra le due epoche: la ricerca del piacere e l'edonismo, l'estetismo e la sregolatezza, il connubio arte e vita. Inoltre in entrambe è presente una denuncia del crollo dei valori borghesi, le cui conseguenze si estendono in profondità, dal crescente uso del simbolismo a una sempre maggiore incomunicabilità. Basti pensare alla produzione Pirandelliana che tratta ampiamente della saturazione dell'individualismo e della vita come flusso continuo intrappolato in una forma statica. Oppure al teatro dell'assurdo di Samuel Beckett, che mostra come l'idea di individuo padrone di sé sia destinato a uno scacco³⁸, per non parlare del contributo dei poeti *maudits* francesi e la loro passione per l'edonismo e l'eccesso. Allora qual è la profonda differenza tra le due epoche, al di là delle ideologie? Ha ragione dunque Giddens nel dire che la nostra epoca è solo un coerente sviluppo delle sue premesse nella modernità? D'altronde già l'intera filosofia Nietzscheana aveva introdotto il tema della trasmutazione dei valori: dal *letto di morte del cristianesimo*³⁹ al superamento della morale. Ha ragione dunque Heidegger nel sostenere che il nichilismo fosse un approdo inevitabile del razionalismo occidentale⁴⁰? Oppure semplicemente queste tematiche riaffiorano di pari passo allo smarrimento tipico delle epoche di passaggio, come suggerisce lo stesso Maffesoli?

Ad ogni modo nonostante gli elementi in comune, possiamo dire che almeno una differenza tangibile tra le due epoche c'è, ed è data dal crescente sviluppo tecnologico nei nostri tempi. Gli strumenti informatici favoriscono maggiormente il rifugio nel sogno da un lato e rendono più anomica la realtà dall'altro. Inoltre lo sviluppo dei mezzi di comunicazione facilita l'entrare in contatto di civiltà molto diverse tra loro. Proprio per questo è vero che stiamo vivendo un'epoca di passaggio, poiché mai come nel nostro tempo culture opposte sono entrate in relazione, scontrandosi ed incontrandosi nella loro diversità etica e valoriale. Il risultato è stata la formazione di una società globale in cui l'esacerbata costruzione di inumane megalopoli ha suscitato il bisogno di riunirsi e di ripristinare i più reconditi istinti animali. È esattamente per tali ragioni che ci spieghiamo il proliferare di fenomeni collettivi e tribali assenti fino alla modernità. Abbiamo infatti avuto modo di constatare come il singolo, ormai

³⁸ M. Maffesoli, *Il tempo delle tribù. Il declino dell'individualismo nelle società postmoderne*, Roma, Armando, 1988 p.38

³⁹ F. Nietzsche, *Aurora. Pensieri sui giudizi morali*, Milano, Adelphi, 2006, p. 67

⁴⁰ F. Volpi, *Il nichilismo*, Bari, Laterza, 1999, p. 116

disindividualizzato, abbia bisogno di trascendere il proprio io attraverso la comunità in una dimensione olistica, trovando nell'altro un'ek-stasi della propria esistenza. Proprio per tale ragione diviene essenziale il reincanto del mondo, poiché senza un ritorno a totem mistici il gruppo non avrebbe coesione e cesserebbe di dare un'estensione della persona. Viene pertanto reinserita nel quotidiano la metafisica denigrata dall'uomo moderno portando al capolinea il razionalismo che vedeva un uomo al centro della storia e padrone di sé. Invece rimane un uomo che accetta la vita nel suo perenne divenire, rifiutando le idee di ontologia fissa e di morale universale. Sebbene non sia ancora possibile definire che forma prenderà questa confusione, quel che è certo è che essa mette e metterà sempre più in crisi gli antichi valori e la religione, partecipando con un'ultima picconata a quell'uccisione di Dio profetizzata nel secolo precedente. Nella dinamica tragicità del quotidiano allora, si crea una mescolanza di culture contrapposte che convivono in un caos dionisiaco dando i natali a nuovi oggetti di culto. Tuttavia è lecito domandarsi se questa frenesia di ricercare nuovi idoli non sia paragonabile a quella degli uomini di cui parlava Nietzsche che, dopo aver ucciso Dio, iniziarono a idolatrare un asino⁴¹.

⁴¹ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*. Milano, BUR, 2005 a tal proposito si rimanda alla parte quarta.

Bibliografia

Jean Baudrillard, *La trasparenza del male. Saggio sui fenomeni estremi*, Milano, SugarCo, 1991

Émile Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano, Edizioni di comunità, 1971

Umberto Eco, *Storia della Bruttezza*, Milano Bompiani, 2007

David Held e Anthony McGrew, *Globalismo e antiglobalismo*, Bologna, Il Mulino, 2007

Johan Huizinga, *Autunno del Medioevo*, Firenze, Sansoni Editore, 1987

Lorenzo Infantino, *L'ordine senza piano*, Roma, Armando, 2008

Jean François Lyotard, *La condizione postmoderna*, Milano, Feltrinelli, 1981

Michel Maffesoli, *Il tempo delle tribù. Il declino dell'individualismo nelle società postmoderne*, Roma, Armando, 1988

Michel Maffesoli, *La contemplazione del mondo. Figure dello stile comunitario*, Genova, Costa&Nolan, 1996

Michel Maffesoli, *Le réenchantement du monde. Une éthique pour notre temps*, Paris, La Table Ronde, 2007

Friedrich Nietzsche, *Aurora. Pensieri sui giudizi morali*, Milano, Adelphi, 2006

Friedrich Nietzsche, *La nascita della tragedia*, Milano, Adelphi, 2005

Guy Rocher, *Introduzione alla sociologia generale*, Carnago (Varese), SugarCo edizioni, 1992

Michele Sorice, *Sociologia dei mass media*, Roma, Carocci editore, 2009.

Franco Volpi, *Il nichilismo*, Bari, Laterza, 1999

Max Weber, *Sociologia della religione. L'antico giudaismo*, Roma, Newton Compton editori, 1980

