

# AVVENTURE DEL POSTMODERNO

## (I)

Giovanni Stelli

Scopo di questo saggio è circoscrivere il significato della categoria di *postmoderno* e mostrarne il potere esplicativo ai fini della comprensione della situazione spirituale del presente. Come è noto, la grande fortuna di questa nozione – diffusasi originariamente, nel corso degli anni sessanta, negli Stati Uniti nel campo dell'architettura e della critica letteraria e artistica – risale al fortunato opuscolo di Lyotard, *La condition postmoderne*, pubblicato in Francia nel 1979. Proprio uno dei rappresentanti più significativi del pensiero postmoderno, Richard Rorty, ha tuttavia messo in guardia dall'uso indiscriminato del termine:

*Spesso ci si riferisce a Heidegger e Derrida come a filosofi «postmoderni». Io stesso ho usato talvolta la parola «postmoderno» nel senso piuttosto ristretto definito da Lyotard come «sfiducia nei confronti delle metanarrazioni». Preferirei non averlo fatto. Del termine si è talmente abusato che ormai il suo impiego causa più problemi di quanto non meriti<sup>1</sup>.*

In alternativa, Heidegger e Derrida andrebbero considerati, secondo il filosofo americano, «semplicemente filosofi “post-nietzschiani”» e si dovrebbe far rientrare la filosofia post-nietzschiana nell'ambito del «pragmatismo». Non a caso, però, la proposta rortyiana non ha avuto seguito; essa infatti non solo dipende strettamente dalla particolare interpretazione del «pragmatismo» elaborata dallo stesso Rorty<sup>2</sup>, ma soprattutto, nei termini in cui è formulata, concerne unicamente, o pre-

<sup>1</sup> R. Rorty, *Essays on Heidegger and Others Philosophical Papers*, vol. II, Cambridge University Press, 1991; cito nella trad. it. *Scritti filosofici*, vol. II, Roma-Bari, Laterza, 1993, pp. 3-4.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 4-5, 6.

valentemente, il pensiero filosofico. La categoria di postmoderno è invece interessante in quanto si presenta come un tentativo di comprensione unitaria delle diverse manifestazioni dello «spirito del tempo» e quindi *anche* (e forse soprattutto) delle manifestazioni della vita quotidiana. Essa può essere usata per designare, a mio avviso in modo appropriato, sia una tendenza del pensiero contemporaneo sia una serie di nuovi significativi fenomeni che caratterizzano la vita quotidiana contemporanea; anzi, la tendenza filosofica è degna di nota soprattutto perché riflette questi fenomeni reali e ne costituisce l'espressione teorica, ratificandoli, per così dire, al livello concettuale e interagendo, a sua volta, su di essi con un effetto di mutuo rafforzamento.

Come intendere allora la categoria di *postmoderno*? Al fine di illustrarne i tratti distintivi, nella prima parte di questo contributo, qui pubblicata, cercherò di analizzare il postmoderno come fenomeno sociale: prenderò le mosse da alcuni esempi dell'attuale «spirito del tempo» (§ I.1), per poi descrivere la società postmoderna dal punto di vista di un noto sociologo postmoderno (§ I.2), punto di vista che verrà, infine, discusso criticamente in dettaglio nei §§ I.3 e I.4. Nella seconda e terza parte, previste per il prossimo numero, descriverò alcune tendenze dell'arte contemporanea in cui si riflettono aspetti caratteristici della socialità postmoderna e alcune questioni filosofiche in relazione alla critica dell'irrazionalismo postmoderno sviluppata dai fisici Alan Sokal e Jean Bricmont nel libro *Imposture intellettuali*<sup>3</sup>.

## I

### I.1. Figure del postmoderno

#### I.1.1. La verità del poliziotto e la verità del magistrato

Traggo il primo esempio proprio dal libro appena menzionato di Sokal e Bricmont. Il riferimento è al dramma dei bambini scomparsi e

<sup>3</sup> A. Sokal e J. Bricmont, *Impostures intellectuelles*, Paris, Odile Jacob, 1997 (trad. it. di F. Acerbi e M. Ugagli, *Imposture intellettuali*, Milano, Garzanti, 1999).

assassinati in Belgio nel 1996; per stabilire se le indagini di polizia sulla vicenda fossero state condotte a suo tempo con la dovuta diligenza venne istituita un'inchiesta parlamentare: un poliziotto sosteneva di aver trasmesso a un magistrato un certo incartamento, mentre il magistrato negava di averlo mai ricevuto. Uno dei più importanti giornali belgi riportò un'intervista sulla questione rilasciata da un antropologo, il prof. Yves Winkin, dell'Università di Liegi:

*Domanda: I confronti erano stimolati da una ricerca della verità in senso quasi definitivo. Esiste la verità?*

*Risposta: [...] penso che tutto il lavoro della commissione si fondi in qualche modo sul presupposto che non ci sia una verità, ma la verità che, a furia di spinte, finirà per venir fuori.*

*Tuttavia, da un punto di vista antropologico, non ci sono che verità parziali, condivise da un numero più o meno grande di persone, da un gruppo, una famiglia, un'impresa. Non c'è una verità trascendente. Non penso dunque che il magistrato Doutrève o il poliziotto Lesage nascondano qualcosa: ciascuno dice la sua verità.*

*La verità è sempre legata ad un'organizzazione in funzione di quegli elementi percepiti come importanti. Non è sorprendente che queste due persone, rappresentanti di universi professionali separati, esponano ciascuna una verità differente. Detto ciò, nel contesto di una tale responsabilità pubblica, penso che la commissione non possa procedere che come sta facendo<sup>4</sup>.*

Osservano Sokal e Bricmont:

*In questo testo si rinviene un'idea molto diffusa, quella cioè di «universi differenti». Poco a poco, alcune tendenze nel campo delle scienze umane hanno atomizzato il genere umano in culture e gruppi, ciascuno dei quali possiede il suo proprio universo concettuale – talvolta persino la sua propria «realtà» – e che sono pressoché incapaci di comunicare tra di loro<sup>5</sup>.*

Questa idea della relatività e prospettività di ogni «verità», che renderebbe illegittimo, per esempio, qualsiasi confronto di valore tra culture diverse, non è però soltanto un'«acquisizione» delle scienze umane, ovvero di un gruppo, più o meno ristretto, di specialisti, ma è di-

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 95 (trad. mia ed evidenziazioni aggiunte).

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 96.

ventata, in modo irriflesso, parte integrante del «sentire comune» contemporaneo. È difficile negare, infatti, che un radicale relativismo gnosologico e morale sia assurdo ormai a un vero e proprio principio, sottoposto alla discussione, dell'opinione pubblica; portato alle estreme conseguenze, esso si risolve nella impossibilità e inutilità del confronto e del dialogo, in una teorizzata *chiusura della comunicazione*<sup>6</sup>.

### 1.1.2. Meglio essere sordi che sentirci

Il secondo esempio concerne la discussione suscitata negli Stati Uniti, nel corso degli anni novanta del secolo appena trascorso, dalla pubblicazione del libro dello psicologo Harlan Lane sul problema dei sordi e del sordismo, *The Mask of Benevolence*<sup>7</sup>.

La tesi centrale del saggio di Lane è che i sordi costituiscono una minoranza culturale (linguistica) oppressa. La considerazione dei sordi come disabili riflette il punto di vista degli udenti ossia della maggioranza che li discrimina e li opprime, il che risulterebbe evidente già dall'uso di alcuni termini: chiamare, per esempio, la comunità dei sordi «hearing impaired» (indeboliti nell'udito) sarebbe come chiamare i gay «sexually impaired» o le donne «non-uomini». Lane chiama *audismo* [*audism*] l'istituzione che governa, domina e controlla la minoranza dei sordi, imponendo loro le regole e il modo di vita degli udenti, e che si compone di amministratori di scuole per sordi, programmi per i sordi adulti, insegnanti per sordi, terapisti, psicologi, medici e così via<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Diventa così sempre più problematico appellarsi, contro il relativismo e le sue conseguenze, al «senso comune»: lo stesso senso comune si trasforma storicamente e si è già in buona parte trasformato incorporando in sé le categorie relativistiche e scettiche. Resta aperta, in ogni caso, la questione se esista, e quale fondamento abbia, una sorta di nucleo del senso comune non soggetto al divenire storico.

<sup>7</sup> H. Lane, *The Mask of Benevolence: Disabling the Deaf Community*, New York, Vintage Books, 1993<sup>2</sup>. Cfr. il sito <http://lilt.ilstu.edu/gmclass/pos334/archive/lane.htm>.

<sup>8</sup> «“Audism” is the corporate institution for dealing with deaf people by making statements about them, describing them, governing where they should go to school, authorizing views of them, and dictating where they should live. Audism is the hearing way of dominating, restructuring, and exercising control. Audists include the administrators of schools for deaf children and training programs for deaf adults, teachers of the deaf, interpreters, and some speech therapists, audiologists, psychologists, librarians, social workers, researchers, psychologists, and hearing aid specialists» (<http://lilt.ilstu.edu/...> cit.).

A determinare le modalità del trattamento dei sordi sono quindi gli interessi economici dell'istituzione degli udenti [*audist institution*], che opera in modo etnocentrico, non riconoscendo i sordi come minoranza linguistica. Così la medicalizzazione della sordità costituisce un vantaggio, secondo Lane, non tanto per i bambini sordi quanto per le istituzioni degli udenti: medici, industrie che fabbricano protesi, apparecchi acustici e «orecchi bionici», specialisti in riabilitazione, ecc. Espressione particolarmente grave di questo etnocentrismo è poi l'opposizione all'insegnamento precoce del linguaggio dei segni, che, in quanto linguaggio naturale dei sordi, dovrebbe essere insegnato al bambino sordo da adulti sordi prima del linguaggio verbale degli udenti.

La storia dei sordi, in quanto minoranza oppressa, è paragonabile a quella degli africani: in entrambi i casi si tratta di un rapporto tra colonizzati e colonizzatori, che si risolve nella soppressione del linguaggio e della cultura del gruppo più debole. I genitori udenti con figli sordi sono paragonabili ai genitori bianchi che adottano un bambino negro: in entrambi i casi i genitori non si curano di sviluppare il senso di identità dei rispettivi bambini, il loro orgoglio e la loro coscienza di appartenenti a una minoranza stigmatizzata.

In realtà, sostiene Lane, esiste una cultura dei sordi, una «*deaf culture*», autonoma ed anzi superiore alla cultura degli udenti, come dimostrerebbe, tra l'altro, il fatto che la comunità dei sordi vede se stessa come una minoranza linguistica. Il parallelismo con l'Africa colonizzata è anche qui illuminante: il non riconoscimento della cultura africana da parte dei colonizzatori bianchi è analogo al non riconoscimento della «*deaf culture*» da parte dei colonizzatori udenti; africani e sordi sono stati così classificati come «inferiori» (poco intelligenti, infantili, impulsivi, con comportamenti sociali negativi) e bisognosi quindi di essere guidati a diventare «più civili» con l'aiuto dei loro colonizzatori, rappresentanti di una civiltà «superiore». Da ciò segue che un autentico riconoscimento della «*deaf culture*» può essere operato solo dagli stessi sordi: tale cultura è infatti del tutto estranea agli udenti, che sono incapaci di comprenderla, e quindi di insegnarla e di aiutare veramente i bambini sordi. È necessario pertanto istituire una *educazione separata* per i sordi: l'educazione dei sordi deve essere compito esclusivo dei sordi.

L'aspetto caratteristico di una posizione come questa (e di altre analoghe in altri campi) è il fatto di prendere le mosse da *alcune* critiche razionali e del tutto condivisibili per poi formulare una *tesi generale* irrazionale e autocontraddittoria. In effetti Lane ha perfettamente ragione quando sottolinea che nell'educazione linguistica dei sordi, anche se bilingue, il linguaggio dei segni (negli Stati Uniti l'ASL, American Sign Language) deve essere insegnato prima del linguaggio verbale e deve mantenere anche un suo primato su quest'ultimo<sup>9</sup>. Analogamente, le sue critiche all'aggressività e alla scarsa efficacia di alcuni interventi chirurgici (come gli impianti cocleari) non mancano di valide ragioni<sup>10</sup>. Più in generale, è naturalmente del tutto condivisibile la denuncia degli stereotipi e delle discriminazioni di cui hanno sofferto e soffrono i sordi (come altri gruppi o minoranze).

Ma la tesi di Lane va ben oltre. Il suo rifiuto delle protesi acustiche e degli impianti cocleari è un rifiuto di principio, valido *quand'anche le protesi fossero perfette* [«we should likewise refuse cochlear implants for young deaf children even if the devices were perfect»] e *l'esito positivo degli interventi chirurgici assicurato*. Ospedalizzazione e cure sarebbero infatti il tentativo più chiaro, e moralmente inammissibile, di trattare i sordi come disabili e non come una minoranza culturale, esercitando violenza sui loro valori e le loro credenze e rafforzando l'idea di una loro presunta anormalità<sup>11</sup>. Di conseguenza, nessun bambino sordo dovrebbe cercare di recuperare l'udito: non si cerca di aggiustare qualcosa che non è rotto. La sordità, così come l'essere ne-

<sup>9</sup> Sulla necessaria priorità del linguaggio dei segni nell'educazione del bambino sordo esiste un'ampia bibliografia. Mi sono reso conto dell'importanza di questo problema leggendo la tesi di laurea di E.T. Magno, *Il processo di formazione e di integrazione del bambino sordo* (Università della Basilicata, a.a. 2000-2001).

<sup>10</sup> L'opposizione di Lane, per esempio, alla messa in commercio, proposta il 27 giugno 1990 dalla United States Food and Drug Administration, di un «orecchio bionico» da impiantare chirurgicamente nel cervello di bambini sordi al di sopra dei due anni, sembra seriamente motivata.

<sup>11</sup> «[E]ven if we could take children destined to be members of the African American, or Hispanic American, or Native American, or Deaf American communities and convert them with bio-power into white, Caucasian, hearing males – even if we could, we should not. *We should likewise refuse cochlear implants for young deaf children even if the devices were perfect*» (H. Lane, *The Mask of Benevolence...* cit., p. 237). Gli impianti cocleari, in particolare, sono espressione, secondo Lane, di un «bio-power» immorale: essi si configurano come un intervento massiccio nella vita del piccolo sordo al fine di imporgli lingua, cultura e valori della maggioranza.

gri, non è una disgrazia, una «disability», ma un modo di essere culturalmente determinato, «a way of life».

Il popolo dei sordi deve piuttosto recuperare il suo orgoglio, per così dire, tribale<sup>12</sup>. Dal punto di vista degli oppressi è infatti la cultura degli oppressori ad apparire «inferiore»: così ai sordi paiono evidenti «alcune delle caratteristiche più risibili del comportamento del popolo degli udenti: le nostre interminabili conversazioni telefoniche, la nostra acuta paura di essere toccati, la nostra disattenzione visiva, il nostro volto freddo»<sup>13</sup>.

All'etnocentrismo del «hearing people» va contrapposto l'etnocentrismo del «deaf people»<sup>14</sup>. Solo la comunità dei sordi può comprendere i bisogni dei sordi, la cui educazione dovrà essere, come si è detto, del tutto separata da quella degli udenti. Un udente, a sua volta, non potrà mai diventare membro della comunità dei sordi, perché estraneo alla «deaf culture». Perfino i sordi che parlano costituiscono in qualche modo un'offesa per la comunità dei sordi, in quanto non ne fanno parte completamente<sup>15</sup>.

La chiusura della comunicazione è qui non solo sostenuta come inevitabile, ma anche esplicitamente difesa come segno di liberazione. La società è vista come un insieme di etnie o tribù, ognuna arroccata nella difesa gelosa della propria specificità *contro* le altre e i loro tentativi di «colonizzazione»: nel migliore dei casi la prospettiva è una coesistenza fondata sulla reciproca indifferenza, nel peggiore il conflitto interetnico.

<sup>12</sup> I sordi infatti, documenta Lane, già tendono spontaneamente a sposarsi tra loro e a costituirsi in gruppo chiuso, mostrandosi anche soddisfatti del loro modo di vivere in una comunità separata da quella degli udenti. L'isolamento e la discriminazione (perlomeno oggettiva) vengono così trasformati in segni positivi di orgoglio tribale.

<sup>13</sup> H. Lane, *The Mask of Benevolence...* cit., p. 17 (trad. mia).

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>15</sup> La tesi generale di Lane può assumere un aspetto comico (e palesemente autocontraddittorio), se si considera che lo stesso Lane *non* è sordo. Ad un medico che nella recensione del volume di Lane sul «Washington Post» aveva scritto che «a parità di tutto il resto, è meglio sentirci che essere sordi», una lettrice della «minoranza» ha replicato inviperita: «Era un libro sui sordi; perché avete dato da recensirlo a uno che ci sente? Sarebbe come far giudicare a un bianco un libro che parla dei negri, o a un uomo uno studio sulle donne»; la lettrice ignorava, a quanto pare, che anche Lane è un membro del «hearing people» (per un resoconto della polemica cfr. «Il Giornale» del 2.6.1993, in cui tuttavia si afferma erroneamente che Lane è sordo).

esempio, quello straordinario fenomeno di metamorfosi della realtà in apparenza e dell'apparenza in realtà costituito dalla morte e trasfigurazione di lady Diana, con costruzione finale di un museo dedicato alla «principessa triste» (?) e di un sito web visitato da un numero enorme di «devoti»; o il successo mondiale di un programma televisivo come «Il grande fratello» (a cui sono seguite numerose imitazioni e varianti); o anche, e forse soprattutto, i tentativi di negare i limiti biologici, per esempio la realtà dell'invecchiamento con il ricorso a costose tecniche chirurgiche, i cui risultati quantomeno dubbi non sembrano scoraggiare gli aspiranti sempre più numerosi all'eterna giovinezza.

Anche qui la connessione col relativismo scettico è evidente, poiché la distinzione tra apparenza e realtà è naturalmente legata a quella tra vero e falso. L'eliminazione della verità porta all'eliminazione anche del duro principio di realtà: tutto è apparenza ovvero – le due affermazioni si equivalgono – tutto è realtà, tutto è superficie senza profondità.

#### *1.1.4. Un presepe politicamente corretto*

Insieme all'offuscamento della distinzione tra apparenza e realtà, che vengono ridotte, come si è visto, ad una sola dimensione, anche *il senso del tempo* tende a contrarsi all'unica dimensione di un *presente senza storia*. Vanno in questa direzione, per esempio, i tentativi riusciti, e diffusi soprattutto nel mondo anglosassone, di abolire una festività tradizionale come il Natale e il termine stesso che lo designa, sostituendolo con termini neutri e astorici come «fantasie invernali» o «festival d'inverno», in cui qualsiasi riferimento al Cristianesimo è rigorosamente bandito. Certo in questi fenomeni gioca un ruolo determinante l'ossessione della «political correctness». Ma la «political correctness» costituisce oggi la manifestazione più vistosa del relativismo gnoseologico e culturale, che, a sua volta, è a fondamento del contrarsi del tempo e della dissoluzione del senso della storia.

Un esempio paradossale, ma del tutto coerente, di questa struttura è stato riportato qualche anno fa da Giuliano Zincone sul «Corriere della Sera»: si tratta dell'episodio del presepe «politicamente corretto». «In un paese anglosassone», scrive Zincone, «si voleva allestire un

presepe “politicamente corretto”», in cui, in nome della democrazia religiosa e del rispetto per ogni opinione, fossero presenti i culti delle diverse religioni; «in quell’occasione una ragazza discendente dagli Aztechi pretese che fosse rappresentato anche un rito caro ai suoi antenati: il sacrificio umano»<sup>20</sup>, che, come è noto, veniva compiuto estraendo il cuore alla vittima ancora viva.

Avere senso della storia significa rendersi conto delle sfasature temporali (e spaziali) che sono presenti nello sviluppo delle culture e comprendere le *differenze*, storicamente determinate appunto, tra le diverse culture. Nell’esempio riportato da Zincone siamo invece di fronte al dissolvimento paradossale delle differenze tra culture in nome del rispetto di queste stesse differenze, dissolvimento che rende impossibile in linea di principio qualsiasi confronto sensato e, di conseguenza, qualsiasi giudizio di valore (tranne quello, implicito ma non per questo meno impegnativo, che «tutte le culture, e quindi tutti i valori di cui esse sono state o sono portatrici, hanno il medesimo valore»).

## I.2. La società postmoderna descritta da un sociologo postmoderno

Le figure fenomenologiche ora descritte (e si tratta soltanto di alcune tra le tante degne di attenzione) costituiscono aspetti caratteristici di quella che possiamo chiamare *società postmoderna*. È possibile guadagnarne una comprensione più complessiva, utilizzando le analisi del sociologo francese Michel Maffesoli, che alla società postmoderna ha dedicato buona parte della sua produzione letteraria<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> G. Zincone, *Le atrocità e le ipocrisie*, in «Corriere della Sera» del 9.1.1998; commenta Zincone, usando il buon senso che contiene spesso, anche se in modo irriflesso, una filosofia migliore di molte sofisticate filosofie postmoderne: «C’è poco da ridere. Se la nostra buffa tolleranza coincide con l’indifferenza, se ci convinciamo che tutto è uguale, che ogni superstizione ha pari dignità, finiremo con l’ammettere che anche i sacrifici umani sono dignitosi, che anche i crimini del Gia e dei Talebani meritano rispetto».

<sup>21</sup> Dell’ampia produzione di Maffesoli, che insegna Sociologia alla Sorbona sulla cattedra che fu di Durkheim, utilizzo, in particolare, *L’ombre de Dionysos. Contribution à une sociologie de l’orgie*, Paris, Méridiens/Anthropos, 1982 (cito nella trad. it. di E. Scarpellini, *L’ombra di Dioniso*, Milano, Garzanti, 1990) e *Du nomadisme. Vagabondages initiatiques*, Paris, Librairie Générale Française, 1997 (cito nella trad. it. di A. Toscani e R. Vitali, *Del nomadismo. Per una sociologia dell’erranza*, Milano, Franco Angeli, 2000).

Queste analisi mi sembrano particolarmente interessanti non soltanto dal punto di vista dell'efficacia descrittiva, ma anche perché non assumono una posizione critica nei confronti del loro oggetto: Maffesoli, infatti, critica aspramente la modernità e *descrive la società postmoderna da un punto di vista postmoderno*, evidenziando come positivi e ricchi di promesse gli aspetti nuovi in essa presenti. Questo atteggiamento di partecipazione, mentre consente all'autore di calarsi, per così dire, all'interno della mentalità postmoderna e di darne così una descrizione particolarmente efficace, esclude ovviamente una riflessione critica sui fenomeni analizzati e si traduce in un'interpretazione entusiasticamente positiva della postmodernità, come vedremo meglio più avanti.

È necessario in ogni caso tener conto in ciò che segue di due limitazioni. In primo luogo, oggetto della descrizione sono solo tendenze *parziali* che, per quanto importanti e spesso decisive, non determinano in modo univoco la società attuale, che presenta anche contraddizioni (e controtendenze) di cui non mi occupo in questa sede. Inoltre, sulla base di queste tendenze parziali non è lecito estrapolare una pretesa «linea di sviluppo» o «tendenza generale» della società contemporanea. È bene evitare la tentazione di delineare quadri epocali, catastrofistici od ottimistici, attenendosi alla regola che proibisce previsioni a lungo termine nelle scienze sociali. In secondo luogo, la descrizione riguarda la *società occidentale* o il «primo mondo», comprendendo in questo termine tutte le società già investite dal processo della modernizzazione (come, ad esempio, il Giappone e la Corea del Sud). Se, ed eventualmente in che misura, le caratteristiche esaminate siano presenti, o siano destinate ad affermarsi, nel resto del mondo esula dall'indagine.

### 1.2.1. *La società dell'«ordine confusionale»*

La società attuale è caratterizzata, sostiene Maffesoli, dalla definitiva *dissoluzione* dell'individualismo, anzi dello stesso *individuo* come entità autonoma distinta dalla società e spesso ad essa contrapposta. La tradizionale dicotomia moderna tra individuo e società è entrata in crisi, mentre tende ad emergere una nuova «socialità incarnata», uno

«stare insieme» nel senso primordiale di Dioniso, che la tradizione razionalistica occidentale ha sistematicamente rimosso<sup>22</sup>.

Contro Prometeo, nella cui figura si riassumono i temi tipici della modernità – il «produttivismo», l'«energetismo» (ossia l'idea che il progettare, economico, politico, e in genere esistenziale, costituisca l'essenza della vita umana), la «prospettiva linearistica della storia» –, si assiste oggi al ritorno di Dioniso<sup>23</sup> ovvero al riemergere dell'erranza [errance], una pulsione originaria innata che «esprime la rivolta, violenta e discreta, contro l'ordine stabilito», il desiderio di *nomadismo* contro «l'obbligo di residenza prevalso durante tutto l'arco della modernità»<sup>24</sup>,

*[il] desiderio di rivolta contro il funzionalismo, contro la divisione del lavoro, contro una specializzazione troppo rigida che fa di ciascuno un semplice ingranaggio in quell'industrioso meccanismo che è la società. In questo modo si esprimono la necessità dell'ozio, l'importanza della vacuità e del non-fare nel deambulare dell'uomo*<sup>25</sup>.

Ciò vuol dire che il dominio del principio di individuazione è al tramonto e che si va formando un nuovo *ordine confusionale*:

*La moda, la cultura, la visione e la non-partecipazione politica, il sesso vagabondo, ecc. sono altrettanti indizi della perdita dell'individualismo e del sociale in un confusionale societario indefinito. [...] Non bisogna dedurne che si tratti di un processo di uniformazione, tutt'altro. In un insieme organico in cui la comunità è primordiale vediamo elaborarsi un intenso gioco delle differenze in ciò che possiamo chiamare reversibilità*<sup>26</sup>.

«Reversibilità» significa che ad essere preminente non è più la *funzione* oggettiva, *reale*, che svolge un soggetto nella società, bensì il suo *ruolo*, *ciò che appare*, o, meglio, la molteplicità dei suoi ruoli intercambiabili:

<sup>22</sup> M. Maffesoli, *L'ombra di Dioniso...* cit., p. 27; questo «stare insieme» primordiale, che è designato dallo studioso francese col curioso termine di «orgiasmo» [*orgiasme*], costituisce «una delle strutture essenziali di qualunque socialità» (p. 25) e pertanto svolge da sempre una funzione positiva di aggregazione e di costruzione sociali (p. 94); v. *infra*, § I.3.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>24</sup> *Id.*, *Del nomadismo...* cit., pp. 34 e 39.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>26</sup> *Id.*, *L'ombra di Dioniso...* cit., p. 29 (evidenziazione aggiunta).

*Ci troviamo di fronte figure nelle quali si armonizza la molteplicità dei caratteri. Siamo sempre più concordi nel riconoscere che l'esistenza sociale è prima di tutto teatrale e, in tale prospettiva, ogni scena, per quanto minima e per quanto «seria» sia, è in fin dei conti importante. [...] Nella teatralità, niente è importante perché tutto è importante. E ciò che in modo «non-consapevole» presiede alla programmazione di questo ordine scenico è la sensazione di partecipare, volenti o nolenti, a una rappresentazione generale<sup>27</sup>.*

Sono fenomeni che possiamo facilmente osservare nella vita di ogni giorno: l'*orizzontalizzazione dei rapporti*, per esempio, che deriva dalla uguaglianza e intercambiabilità dei ruoli, per cui tutto sembra diventare possibile a tutti; la *spettacolarizzazione* di qualsiasi aspetto dell'esistenza con il conseguente offuscamento delle distinzioni tradizionali moderne tra pubblico e privato e tra apparenza e realtà; la sensazione, ricercata nei modi concreti dello stare-insieme, di una *partecipazione ad un collettivo di tipo orgiastico* in cui essenziale è la «non-consapevolezza» individuale, l'oblio appunto del principio di individuazione.

I.2.1.1. LA DISSOLUZIONE DEL SOGGETTO MODERNO. Nel nuovo ordine confusionale la fine del principio di individuazione comporta ovviamente la *dissoluzione del soggetto* della tradizione moderna e della sua proclamata autodeterminazione o *autonomia*, che su quel principio era fondata: emerge un nuovo «soggetto» che si perde nell'indiviso, che non domina se stesso, che non progetta nel tempo e non progetta il tempo, che non è padrone di sé e dell'Universo. All'opposto dell'ideologia moderna del progresso, che «si basa su questo: "Sono padrone di me stesso, come dell'Universo"», «tutto ciò che si riferisce alla confusione ignora il soggetto, non ha a che fare con l'identità e la padronanza di se stessi»<sup>28</sup>.

Viene così superata la logica dell'identità: a differenza del soggetto moderno, che vuole e deve essere «uno», il soggetto postmoderno «svolge ruoli differenti per mezzo di molteplici processi di identifica-

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 29-30 (evidenziazioni aggiunte).

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 198.

zione», vivendo «in maniera del tutto naturale [...] la pluralizzazione della persona»<sup>29</sup>.

Il rifiuto del principio di identità si manifesta in modo particolarmente significativo nell'*estasi*, «che è all'origine di [quelle] epidemie di massa, sportive, musicali, religiose, politiche, culturali», che sconcertano e preoccupano chi è ancora legato ai luoghi comuni della modernità<sup>30</sup>: si tratta di quei caratteristici «affollamenti contemporanei», come quelli dei centri commerciali o delle vacanze estive, di «tutti quei raggruppamenti di massa dove la viscosità è all'ordine del giorno» e dove la ragione non svolge alcuna funzione di guida, poiché «le masse in movimento sembrano guidate, unicamente, da impulsi e sentimenti». Di fronte a fenomeni di questo genere si può anche assumere un atteggiamento di critica e di deplorazione, ma in essi è anche possibile ravvisare, in modo più profondo, secondo Maffesoli, «una forma di erranza, fatta di *indifferenza nei confronti di quel razionalismo così importante durante la modernità*, un'erranza che valorizza le emozioni, notoriamente mutevoli ed effimere»<sup>31</sup>.

In realtà, in queste «manifestazioni di massa, che si basano sul contagio fisico» e sul desiderio inconscio di «fare massa», «di stringersi agli altri», «si compie l'esperienza di una libertà vera»; non si tratta naturalmente della «libertà razionale, contrattuale, fondata sulla coscienza individuale», ma della «libertà di un Sé radicato in un principio anteriore all'individuo [...]», di un nuovo soggetto che «non si assegna più uno scopo da raggiungere o un progetto da realizzare», ma si dispone, al contrario, ad *accettare gioiosamente ciò che è ed è*, nel contempo, animato da una potente pulsione che lo spinge verso l'altro<sup>32</sup>. Si tratta in concreto della libertà di ognuno, individuo o gruppo che sia, di godere ciò che desidera nei modi particolari in cui lo desidera. In questo senso si dovrebbe parlare di libertà non al singolare, ma al plurale, di

<sup>29</sup> Id., *Del nomadismo...* cit., pp. 81 e 111; cfr. p. 112: «La vita errante è una vita dalle molteplici identità, a volte contraddittorie, identità plurime che possono essere vissute sia contemporaneamente sia, al contrario, una dopo l'altra».

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 109 (corsivo aggiunto).

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 150, 151 (corsivo aggiunto). Maffesoli richiama spesso il mito di Dioniso e delle bacchanti, in cui appunto «[s]i tratta di una corsa sfrenata verso la fusione, la confusione», di una «orgiasticità [...] delle emozioni collettive» (Id., *L'ombra di Dioniso...* cit., p. 71).

<sup>32</sup> Id., *Del nomadismo...* cit., pp. 114, 150.

«piccole libertà [...] sensibili e sensorie, non concettuali» che si sperimentano nella pratica quotidiana<sup>33</sup>.

I.2.1.2. LA CONTRAZIONE DEL TEMPO AL PRESENTE. Ciò ha conseguenze importanti sul modo di vivere il *tempo*. L'energetismo, l'ossessione progettuale con la sua costitutiva dimensione temporale volta al *futuro*, entra in crisi: alla gestione razionale del tempo sulla base della previsione del futuro si sostituisce «il godimento del presente», che «esaurisce tutto nell'atto stesso»<sup>34</sup>. Il tempo si contrae al *presente*, ad un *visuto senza mediazioni razionali*, in cui si esprimono le sensazioni, le passioni, le immagini, le situazioni di un momento e in cui si manifesta alla luce del sole una vera e propria *etica dell'istante*<sup>35</sup>:

*Il tempo del produttivismo [...] è lineare, progressista. Si tratta sempre di raggiungere per il futuro giornate che arridano o altri «retro-mondi» che siano la verità di questo nostro mondo. L'orgiasmo, invece, che è al tempo stesso continenza ed eccesso, in ogni caso dispendio, si perde nel presente, si esaurisce nell'istante. Non funziona su di un futuro ipotetico o su di un passato dubbio. Il richiamo passionale è sempre puntuale, anche se questa puntualità può ripetersi in un ciclo senza fine»<sup>36</sup>.*

Una concezione di questo genere, che rivendica «un tempo ritmico improduttivo» contro la modernità e il suo «modello unico e utilitaristico», è presente soprattutto nella «coscienza popolare», per la quale «l'eternità non è altro se non la sensazione di un eterno presente, che *anche nella sua banalità* è carica di intensità»<sup>37</sup>. Si può parlare a tal riguardo di

<sup>33</sup> «La libertà con la "elle" maiuscola non esiste. Al contrario, penso [...] che esistano al plurale libertà interstiziali, cioè piccole libertà veicolate e non rivendicate, libertà sensibili e sensorie, non concettuali, quelle che sperimentiamo noi contemporanei nella pratica quotidiana» (*La globalizzazione è una torta alla crema*, intervista a Michel Maffesoli di Ivo Germano, in «Ideazione» 1, 1998; anche in [http://www.ideazione.com/Rivista/archivio\\_rivista/archivio\\_rivista\\_1998.htm](http://www.ideazione.com/Rivista/archivio_rivista/archivio_rivista_1998.htm)).

<sup>34</sup> M. Maffesoli, *L'ombra di Dioniso...* cit., pp. 35, 38, 94-95. Del tutto improprio è il richiamo di Maffesoli al «carpe diem»: la formula oraziana di derivazione epicurea è infatti il distillato di una complessa analisi del piacere condotta con metodi razionali e che, per essere praticata, richiede capacità di autolimitazione e di misura, ossia quella saggezza pratica, affinata con l'esperienza e l'esercizio e fondata sul dominio di sé, che i Greci chiamavano *phrónesis*. Caratteristiche queste del tutto opposte al postmoderno «godimento del presente».

<sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 49, 55 ss.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>37</sup> *Ibid.*, pp. 95 e 66 (evidenziazione aggiunta).

«presenteismo» o di «istante eterno, vissuto in quanto tale e non rapportato a una drammatica Storia in cammino»<sup>38</sup>: il presente non si struttura più come tensione, teleologicamente orientata, tra passato e futuro, ma come istante intensamente vissuto in quanto tale, che basta a se stesso.

Il tempo postmoderno è quindi «una successione di istanti intensi», tutti equivalenti sul piano del «valore» o della «utilità» e in cui importante è appunto solo l'intensità, dal momento che il piacere è perseguito per se stesso<sup>39</sup>. Se si vuole continuare ad usare la metafora tradizionale del cammino, il tempo postmoderno è allora vagabondaggio nomadico, erranza<sup>40</sup>. Il progetto, in quanto piano razionale a lungo termine, viene sostituito dalle *variazioni*: «le variazioni dei sentimenti amorosi, le incoerenze politiche o ideologiche, le diverse mobilità esistenziali o professionali non sono altro, in fin dei conti, che l'espressione di questo culto del presente»<sup>41</sup>.

Questo senso del tempo, contratto ad un presente «di cui conviene vivere tutte le potenzialità», è connesso in modo costitutivo al «politeismo dei valori» e al «paganesimo quotidiano»<sup>42</sup>, ossia al nuovo immoralismo etico, di cui si dirà più avanti.

Evidente è il rapporto tra questi dati fenomenologici e le critiche dei filosofi postmoderni alla nozione di soggetto, di progresso, di tempo lineare, di razionalità progettuale, di «racconto emancipativo» e così via. Il pensiero postmoderno non fa che dare espressione teorica a una serie di fenomeni sociali che sono sotto gli occhi di tutti.

### I.2.1.3. LA DISSOLUZIONE DELLA DISTINZIONE APPARENZA/REALTÀ NEL GIOCO.

La dissoluzione dell'identità forte del soggetto e la preminenza del ruolo sulla funzione portano anche alla dissoluzione della tradizionale distinzione tra apparenza e realtà: «[e]rrando, l'individuo rivestirà una specifica apparenza, e ricoprirà un ruolo in accordo con questa, poi ne assumerà un'altra per ricoprire un ruolo diverso nella vasta teatralità sociale»<sup>43</sup>.

<sup>38</sup> Id., *Del nomadismo...* cit., p. 73; cfr. anche p. 115.

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp. 116, 115.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 90.

Nella modernità l'identità e unità del soggetto, garantita dalla sua pretesa essenza razionale, era il corrispettivo del Dio unico giudaico-cristiano; nella postmodernità la «molteplicità della persona», il suo continuo avvicinarsi in ruoli diversi, è il corrispettivo di un rinnovato politeismo, da cui consegue uno strutturale *nomadismo*, «professionale, affettivo o ideologico o [...] più personale, fra le diverse sfaccettature dell'io, di cui nessuna esaurisce le ricche e molteplici potenzialità del Sé plenario»<sup>44</sup>.

*La logica di ciò che Max Weber chiamava il «dover essere» è ormai prerogativa solo di pochi dinosauri del pensiero o di qualche terrorista d'ogni risma. Di fatto, non ci sono esitazioni oramai nel riconoscere il ruolo primordiale dell'illusione, del simulacro, che ci rimandano al rischio fondamentale di ogni situazione umana e di cui la morte è il paradigma compiuto*<sup>45</sup>.

Se tutto è illusione, non ha senso alcun impegno di tipo «tradizionale». Se tutto è rischio, si vanifica la nozione razionale di rischio, che presuppone almeno una possibilità «vera» o «autentica» su cui puntare. In una visione dell'esistenza di questo tipo il rischio è insensato e, nel contempo, inevitabile, come la morte. La conclusione da tirare sul piano pratico o etico è la seguente: poiché non ha più alcun significato rischiare in base a un progetto, si tratta – sulla base di questa raggiunta «lucidità così abrasiva» – di *giocare*. Il gioco sfugge infatti alla logica del progetto e dell'imposizione produttivistica.

La caratteristica principale di questo «giocare» improduttivo e apertuale è «di essere plurale, polifonico, senza senso o, per meglio dire, polisemico»; esso consiste nel *non fare* (nel senso tradizionale) *niente* e nell'abbandonarsi all'orgiasmo. Questo giocare che «non ha fine» è in effetti un «dispendio» fine a se stesso. La nozione freudiana di «perversione polimorfa» è quella che più si avvicina a questa idea di dispendio e così «le costruzioni sadiane» che «traducono nel collettivo questa perversione polimorfa improduttiva». Il gioco, che non ha fine ma ha tuttavia delle regole, «sfocia, ed è normale, nel gioco con il corpo», nella «esplorazione delle possibilità erotiche del corpo, [...] senza finalità»<sup>46</sup>.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>45</sup> *Id.*, *L'ombra di Dioniso...* cit., p. 51.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 55.

I.2.1.4. L'IMMORALISMO ETICO. Si viene così configurando di fatto una nuova etica: in opposizione alle ideologie «virtuiste» della modernità, che tentavano di addomesticare il «gioco della passione», si va affermando un *immoralismo etico* di stampo nettamente pagano<sup>47</sup>. Si tratta, come si è detto, di un'etica *dell'istante*, fondata sul rifiuto dei doveri e dei valori universali, dell'utilitarismo e della teleologia, fondata cioè sul godimento improduttivo<sup>48</sup>; e di un'etica *della trasgressione*, che rifiuta le separazioni artificiose e limitatrici stabilite dalla logica amministrativa e produttivistica della *ratio* moderna, per tendere, viceversa, all'eccesso della dissolutezza<sup>49</sup>, all'«autopienezza, [all'] unità contraddittoriale delle origini», di cui la bisessualità è un segno caratteristico<sup>50</sup>.

Questa nuova etica può dirsi *edonistica*, a patto di non intendere in modo gretto e calcolistico la nozione di piacere: il piacere di cui qui si parla è aperto a tutti gli aspetti dell'esistenza, è una «spiritualità mondana che sa dare il giusto valore a quanto si offre alla vista, al vivere qui e ora. Non più la mediocre esperienza economica, a cui ci ha abituati la modernità, ma piuttosto un'esperienza globale, in cui il sogno ha la sua parte»<sup>51</sup>.

I precetti dell'etica postmoderna sono molto semplici e generici – «non preoccuparti del domani, godi dell'istante, *accontentati del mondo così com'è*»<sup>52</sup> – e, nel contempo estremamente specifici, nel senso che lasciano ad ognuno la possibilità di vivere la propria «marginalità» o «specificità tribale» secondo le modalità che preferisce, ovvero assumendo le «droghe» che preferisce. In questa prospettiva, infatti, qualsiasi attività in grado di produrre piacere va intesa, in modo positivo e liberatorio, come una droga:

<sup>47</sup> *Ibid.*, pp. 35, 95 e *passim*.

<sup>48</sup> Tra le cui «figure» vanno annoverati l'eunuco, «modello di godimento improduttivo», e Onan, modello «della perversione non produttiva» (*Ibid.*, p. 59).

<sup>49</sup> *Ibid.*, pp. 55-56, 59-60. L'eccesso della dissolutezza è la trasgressione vera e propria, trasgressione in «iper», ma c'è, seppure in via subordinata, anche la trasgressione in «ipo», ossia l'asceti; in ogni caso è sempre la prima che ci consente di capire la seconda (p. 56). Esperienza dissoluta ed esperienza mistica sono quindi complementari, entrambe forme di resistenza contro le «ingiunzioni energetiche e gli imperativi normativi»; in molti casi «la castità esasperata [...] è davvero di essenza dionisiaca. L'astinenza è un'orgia invertita che provoca voluttà e fremito» (p. 79).

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>51</sup> *Id.*, *Del nomadismo...* cit., p. 141.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 123 (corsivo aggiunto).

*Dal momento in cui la norma generale tende a cedere il posto alle specificità tribali diventa possibile vagabondare secondo modalità differenti, ciascuno vivendo della sua specifica droga: droghe stricto sensu (allucinogeni, alcool), cultura, religione, politica, lavoro, sport, musica, ecc. [...] O piuttosto ciascuno vagabondando da una droga all'altra, in maniera caotica o, al contrario, assolutamente armoniosa<sup>53</sup>.*

Un ruolo centrale nella nuova etica è svolto dal *sentimento*, inteso però nella sua immediatezza, come «contagio affettivo», partecipazione emotiva non razionale conglobante e primordiale<sup>54</sup>, in cui non vengono operate le distinzioni e le gerarchie di livelli che sono il prodotto del «mondo rigido della ragione». Il sentimento viene così assunto nelle sue forme più elementari, soprattutto sessuali, con un esplicito proposito di regressione: la speranza è di essere ricondotti «alla saggezza dionisiaca che ha le sue radici nello slancio vitale della *vita vegetale*», vegetale, si badi, non animale, perché già nella vita animale è presente un abbozzo di progettualità temporale.

**I.2.1.5. IL CORPO MOLTIPLICATO E AMPLIFICATO.** Un aspetto molto interessante dei comportamenti postmoderni è costituito dalla rivalutazione del ruolo giocato dal *corpo*. All'azzeramento della ragione strumentale corrisponde infatti l'azzeramento del corpo in quanto strumento di produzione e la sua sostituzione col «corpo erotico»<sup>55</sup>. Il corpo, inoltre, viene «moltiplicato» e «amplificato», tende cioè ad infrangere i suoi limiti naturali e ad uscire dai suoi confini. Da una parte, ciò avviene superando la tradizionale autopercezione del corpo proprio, individuale, connessa al vecchio principio di individuazione; tale autopercezione si dilata, mediante l'alcool, le droghe e il sesso, al di là del corpo proprio, per estendersi a un corpo collettivo o «mistico»<sup>56</sup>. Dall'altra, l'amplificazione del corpo si realizza con una serie di interventi di vario genere volti a modificarne l'aspetto e che fungono da «segni tribali di riconoscimento»<sup>57</sup>; non si tratta soltanto di divise e acconciature, ma di vere e

<sup>53</sup> *Ibidem*.

<sup>54</sup> *Id.*, *L'ombra di Dioniso...* cit., p. 45.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>56</sup> *Ibid.*, pp. 194 ss.

<sup>57</sup> *Id.*, *Del nomadismo...* cit., p. 73.

proprie tecniche di trasformazione e ricostruzione: si pensi, oltre al vecchio tatuaggio ritornato in grande auge, soprattutto al *piercing*, praticato anche sulle mucose labiali, sulla lingua, sulle mucose vulvari e sul prepuzio, e al più recente *branding*, che consiste nel farsi marchiare a fuoco<sup>58</sup>.

Pratiche di questo genere non costituiscono, come potrebbe sembrare a prima vista, un semplice ritorno al passato pre-storico, poiché si coniugano sempre più spesso all'innovazione tecnologica che si pone «al servizio del corpo». L'uomo postmoderno, vero e proprio «filosofo del quotidiano», sa «coniugare il ritorno alla natura con lo sviluppo tecnologico. Il nomadismo e "Internet" vanno sempre più d'accordo»<sup>59</sup>.

Questi fenomeni sociali trovano un'interessante conferma, per così dire riflessiva, nell'arte postmoderna, che, come sarà mostrato nella seconda parte di questo contributo, ha assunto come centrale il tema del corpo tecnologicamente amplificato e moltiplicato.

### *1.2.2. L'autocomprensione della socialità postmoderna*

Le caratteristiche fin qui descritte configurano un nuovo tipo di *socialità*, di cui bisogna saper cogliere, secondo Maffesoli, la *positività*; l'attardarsi in lamenti moralistici o, peggio, in previsioni di presunte catastrofi future manifesta solo il perdurare della specifica ossessione moderna «di volere fare rientrare ogni cosa nei ranghi, di codificare», identificare, controllare e sorvegliare ogni aspetto dell'esistenza, e tradisce il rimpianto del «"fantasma dell'uno", che è alla radice della violenza totalitaria moderna»<sup>60</sup>.

Nella socialità postmoderna finalmente riemerge e si afferma, contro l'illuminismo, lo strato dionisiaco liberato. Il radicale «mutamento di

<sup>58</sup> La tecnica del *branding* consiste nell'applicare sulla pelle uno stampo in acciaio riscaldato, che provoca ustioni di terzo grado. Per raggiungere un buon risultato, ossia la formazione di cicatrici in rilievo che riproducono lettere o numeri o simboli stilizzati, sono necessarie molte sedute dolorose. Le cicatrici sono naturalmente indelebili e la parte interessata perde definitivamente la sensibilità, poiché il calore produce la distruzione delle terminazioni nervose della zona («Corriere della Sera» del 20.2.1998, p. 19).

<sup>59</sup> M. Maffesoli, *L'ombra di Dioniso...* cit., p. 40; *Del nomadismo...* cit., p. 131.

<sup>60</sup> Id., *Del nomadismo...* cit., pp. 39-41.

valori» che ne consegue non solo non è preludio di un'apocalisse, ma esprime, all'opposto, un *nuovo e positivo senso organico e comunitario*<sup>61</sup>. Nei fenomeni più significativi dell'attuale vita quotidiana – la relativizzazione della morale e dell'ideologia del lavoro, l'accentuazione del corpo, il disimpegno ideologico, «i gruppi puntuali di consumo», il «nomadismo sessuale»<sup>62</sup> – il sociologo è in grado di «vedere manifestarsi reticoli di solidarietà che testimoniano la perduranza del voler-vivere collettivo», l'affermarsi di *un nuovo modo di stare-insieme*, di un fondamentale erotismo di tipo polimorfo e aggregativo<sup>63</sup>.

I «vettori» di questa profonda trasformazione sociale sono i più disparati: «hippies vagabondi, poeti, giovani sbandati, e perfino turisti intrappolati nel circuito delle vacanze organizzate» e, come abbiamo visto, frequentatori di centri commerciali; essi sono i protagonisti *inconsci* di un paradossale «progetto d'essere» senza *telos*, senza finalizzazione, poiché non è il prodotto di un'azione politica, economica o sociale intrapresa in modo razionale da individui, isolati o associati che siano<sup>64</sup>.

Lo specifico della nuova socialità non può essere ridotto alla sessualità, anche se la *sessualità* vi svolge un ruolo assolutamente privilegiato<sup>65</sup>. Possiamo comprendere questo specifico alla luce dei modelli adottati da Maffesoli: «la famiglia, la mafia, il gruppo, il paese, il quartiere» e la camorra napoletana<sup>66</sup>. Esemplare è soprattutto la *mafia*: in quanto «religione che può chiarire questa organicità differenziata»<sup>67</sup>, essa realizza i principi essenziali della socialità postmoderna; «[d]istanza rispetto ad un'autorità sovrastante [lo Stato], mutua assistenza totale, aiuto agli indigenti; sono [... infatti] i tre principi che definiscono l'organicità di un corpo collettivo e assicu-

<sup>61</sup> Id., *L'ombra di Dioniso...* cit., pp. 218, 238-241.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 241; *Del nomadismo...* cit., p. 72.

<sup>63</sup> Id., *L'ombra di Dioniso...* cit., pp. 241, 49-50.

<sup>64</sup> Id., *Del nomadismo...* cit., pp. 43 e 35.

<sup>65</sup> Id., *L'ombra di Dioniso...* cit., p. 113: «L'orgia [...] non può essere ridotta all'attività sessuale o, più esattamente, essa è solo l'espressione privilegiata del desiderio collettivo. L'eros cementa e struttura la socialità, induce l'individuo a trascendersi e a perdersi in un insieme più vasto. In questo senso la sociologia è prima di tutto lo studio della sessualità».

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>67</sup> *Ibid.*, pp. 109 ss.

rano una integrazione assoluta pur preservando le particolarità specifiche»<sup>68</sup>.

Si potrebbe parlare di un nuovo «ideale comunitario», anche se il termine «ideale» può essere facilmente frainteso in senso moderno, nel senso cioè dell'universalità e della razionalità. Meglio parlare di «tribalismo»: la tribù, in cui l'individuo in quanto tale non c'è più, implica infatti «forme di solidarietà concreta», di aiuto reciproco e di scambio affettivo praticati giorno per giorno. Si tratta di forme di solidarietà fondate sull'«intensità delle relazioni quotidiane» e non su astratti progetti razionali, e che sono testimoniate da diversi fenomeni sociali quotidiani come i «movimenti caritatevoli, le esplosioni ludiche, il senso della festa e altre azioni "benevole"»<sup>69</sup>.

Nella nuova comunità tribale postmoderna si compie, come si è già accennato, l'esperienza di una «libertà vera», una libertà che non va intesa, al modo della modernità, né come libertà dell'individuo né come liberazione, bensì come libertà di un Sé o di un «io originale» (in senso buddistico), anteriore all'individuo, che cerca la fusione mistica nel gruppo o si accontenta di «forme interstiziali di libertà, empiricamente vissute, prive di una dichiarata base ideologica»<sup>70</sup>.

### **I.3. Osservazioni sull'autocomprensione della socialità postmoderna**

L'efficacia descrittiva delle analisi di Maffesoli non è, nel complesso, inficiata da qualche analogia sconcertante, come l'assunzione della mafia o della camorra tra i modelli della nuova socialità postmoderna. Non a caso nello studio del 1997, *Del nomadismo*, questi richiami sono stati sostituiti da quelli alle corporazioni, all'«erranza professionale» e al nomadismo del Medioevo, ugualmente discutibili, ma meno provocatori<sup>71</sup>.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 110; «cosca» deriverebbe, non a caso, da «carciofo», il che ci riporta alla vegetazione e al mondo di Dioniso; anche il sistema indiano delle caste può essere contrapposto in modo positivo al sistema moderno delle classi (*ibid.*, pp. 121 ss.).

<sup>69</sup> *Id.*, *Del nomadismo...* cit., pp. 73, 74-75.

<sup>70</sup> *Ibid.*, pp. 114, 72, 75, 71, 72.

<sup>71</sup> *Ibid.*, pp. 60, 145 e *passim*.

Più gravi, in quanto «ideologiche» proprio nel senso aspramente criticato dal sociologo francese, appaiono alcune affermazioni in cui viene, per esempio, considerato insensato «opporre un'erranza elitaria (quella del "jet-set") a un'erranza della povertà (quella dell'emigrazione in cerca di lavoro o di libertà)», poiché entrambe sarebbero manifestazioni dello stesso nomadismo e della medesima concezione presentista della vita<sup>72</sup>!

Una critica immanente deve tuttavia affrontare il nucleo centrale del discorso di Maffesoli ossia la tesi che nella socialità postmoderna, in opposizione alla socialità moderna (individualistica, utilitaristica e tendenzialmente totalitaria), si esprimerebbe un *nuovo senso comunitario positivo*, aggregante e solidaristico. Questa tesi, peraltro, non è di tipo meramente descrittivo, ma comprende in sé un preciso *giudizio di valore*, del resto più volte formulato in modo esplicito, sul modo di essere e di stare insieme, sui comportamenti e la morale postmoderni, considerati senz'altro preferibili a quelli tipici della modernità. Ma c'è di più: la postmodernità porrebbe fine al dominio della ragione fondata sul principio di identità e non-contraddizione, «sulla logica della dualità "o ... o"» e della opposizione tra materiale e spirituale, porrebbe fine al dominio della ragione della scienza e di quasi tutta la filosofia moderna, eredi della tradizione giudaico-cristiana, *per far posto a un nuovo tipo di «ragione incarnata» e «sensibile»* in grado di integrare in sé tutto ciò che è non-razionale<sup>73</sup>. *E questo nuovo tipo di ragione*, si badi, *viene assunto anche a ideale metodologico del sociologo e del filosofo*: ciò che opera «in sé» nelle modalità dell'esistenza quotidiana e nella conoscenza ordinaria postmoderne viene assunto «per sé» dal sociologo e dal filosofo postmoderni, che di questo nuovo tipo di ragione ritengono di doversi servire al fine di comprendere effettivamente il reale in tutta la sua irriducibile complessità.

Discuterò pertanto, in primo luogo, la tesi che afferma il carattere nettamente positivo della socialità postmoderna e, in secondo luogo, la

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 123; cfr. anche p. 146 sul lavoro precario e stagionale.

<sup>73</sup> *Id.*, *Une société équilibrée intègre notre part d'ombre...*, Entretien avec Michel Maffesoli, propos recueillis par Patrice van Eersel, 12.12.2003 in «Nouvelles Clés» Entretien Michel Maffesoli (<http://www.nouvellescles.com/Entretien/Maffesoli/Maffesoli.htm>) (trad. mia).

nuova nozione di ragione e i problemi metodologici che vi si connettono, soffermandomi anche su un episodio accademico che contribuisce a chiarire in modo assai efficace questi problemi.

### *1.3.1. Gli aspetti distruttivi della socialità postmoderna*

Maffesoli ammette, sia pur di sfuggita, che il quadro presentato dalla società attuale può anche apparire non molto rassicurante: «le puntuali esplosioni di cui è costellata l'attualità» sono infatti il segno che «il piacere di godere del mondo si accompagna al *piacere di distruggere* tutto quanto può opporsi a questa latente volontà di vivere». Tuttavia, da una parte, questa situazione sarebbe comunque preferibile «alla barbarie tranquillizzante della tecnostuttura in via di mondializzazione» e, dall'altra, si tratterebbe di una «dialettica distruzione-costruzione», ossia di una caratteristica fisiologica di ogni tipo di società e, più generale, della vita stessa<sup>74</sup>.

Che però i due tipi di «barbarie», quella dell'ordine confusionale e quella della «tecnostuttura» (termine che allude, a quanto pare, alla razionalizzazione capitalistica e al dominio della tecnica) siano in vario modo *connessi* e che anzi sussistano tra di essi relazioni strutturali sembra, sorprendentemente, non suscitare l'interesse del sociologo postmoderno. È evidente, per esempio, che il ruolo privilegiato e sempre più invasivo della sessualità, caratteristica centrale della socialità postmoderna, è, per molti versi, coesistente all'attuale società dei consumi e quindi ai meccanismi della riproduzione capitalistica. Per non parlare dei centri commerciali e del turismo di massa in cui tra «erranza postmoderna» e «tecnostuttura», per usare i termini maffesoliani, sussiste addirittura una sorta di armonia prestabilita.

Ma è nella *sottovalutazione degli aspetti distruttivi* connaturati ad alcune tendenze fondamentali del postmoderno che si rivela in modo particolare la debolezza della tesi del sociologo francese. Naturalmente alcune considerazioni sono del tutto condivisibili. È vero che ogni società, come la vita, è animata da una dialettica distruzione-costruzione ed è anche vero che in ogni società è presente il problema del controllo

<sup>74</sup> Id., *L'ombra di Dioniso...* cit., p. 242; *Del nomadismo...* cit., p. 125 (corsivo aggiunto).

della violenza, a cui si può rispondere in modo adeguato non già assumendo il proposito impossibile di eliminarla del tutto, bensì cercando di incanalarla in forme «normali», compatibili cioè con la conservazione della società stessa: «se non si trova un'espressione normale [per la violenza], tanto nell'individuo quanto nella vita sociale, essa diventa veramente perversa [...] prende percorsi deviati e diventa poi sanguinaria e incontenibile»<sup>75</sup>. Infine, è vero che esiste anche una violenza delle istituzioni, in particolare dello Stato, che nel secolo scorso si è manifestata soprattutto nel devastante fenomeno del totalitarismo e che appare connessa al «razionalismo» moderno. Non si tratta però, a differenza di quanto sostiene Maffesoli, del «razionalismo» in genere, ma di una forma ristretta di razionalismo che, vietando alla ragione di ragionare sui fini, la riduce a mera ragione strumentale, strumento essa stessa al servizio di qualsiasi fine. Questa forma di razionalismo costituisce indubbiamente *una* tendenza fondamentale della modernità. Ma l'affermazione «l'eccesso di razionalismo si risolve nel suo contrario»<sup>76</sup>, nell'irrazionalismo, è vera, solo precisando il significato di «razionalismo», per cui altrettanto vera diventa l'affermazione, apparentemente opposta, «il difetto di razionalismo (ossia un razionalismo ristretto) si risolve nell'irrazionalismo». Sulla nozione di ragione si dovrà comunque tornare nel paragrafo successivo.

In relazione agli aspetti distruttivi del postmoderno – che Maffesoli, come si è visto, non nega – ci si può chiedere se il ricorso alla dialettica distruzione-costruzione e la tesi sulla necessità sociale di una valvola di sfogo per la violenza, di uno spazio adeguato per la «zona d'ombra» dell'uomo, siano argomenti sufficienti per considerare tali aspetti secondari rispetto alla positività aggregante e solidaristica della nuova socialità postmoderna. Ora, è evidente che mediante un richiamo, del tutto generico, alla dialettica distruzione-costruzione – che rinvierebbe, a sua volta, a delle vere e proprie costanti antropologiche – non è possibile spiegare nessun fenomeno concreto: questa dialettica è presente in ogni società e l'equilibrio o squilibrio che si viene a creare, volta per volta, tra i due aspetti dipende dalle caratteristiche specifiche

<sup>75</sup> Id., *Une société équilibrée...* cit.

<sup>76</sup> *Ibidem*.

che differenziano una determinata società dalle altre. La fiducia che nella società postmoderna prevalgano fattori positivi di aggregazione, che in essa ci sia «un ordine incorporato e non imposto», tale da assicurare «la perduranza dinamica dell'insieme»<sup>77</sup>, deve quindi fondarsi su elementi specifici messi in luce dall'analisi.

Quali sono questi elementi? Maffesoli li individua proprio nella ricerca del *piacere* e nell'*immoralismo etico* tipici del modo di vivere postmoderno: la ricerca del piacere è «il cemento più sicuro di ogni insieme sociale», poiché «l'uscire da sé è nella [sua] logica»; l'immoralismo etico, che ne consegue, trae così origine da «una innegabile generosità d'essere» e svolge una funzione positiva di coesione sociale<sup>78</sup>. Ma è facile obiettare che, se è vero che il piacere non è necessariamente egoismo e comporta anche (ma non sempre) un'apertura all'intersoggettività, è altrettanto vero che esso non si traduce necessariamente nemmeno in altruismo e apertura intersoggettiva. Anzi, siccome la precarietà del piacere deve indurci a gioirne il più possibile e quindi a *variarlo* di continuo in tutti i modi, non si comprende per quale motivo questa ricerca della «variazione» non potrebbe assumere, anzi non sia perfino destinata ad assumere forme distruttive e antisociali<sup>79</sup>. Il principio della variazione del piacere richiama peraltro non tanto l'ombra di Dioniso, quanto quella, ben più inquietante, del marchese De Sade, evocata a volte, incautamente, dal sociologo francese.

La fiducia nel potere socializzante e non distruttivo del piacere e dell'immoralismo è con tutta evidenza connessa alla convinzione che protagonista di questa ricerca del piacere non sia più il soggetto padrone di sé, razionale e calcolatore, tipico della modernità, bensì il soggetto «debole» postmoderno, che si sottrae alla logica dell'identità e cerca piuttosto la «fusione», il «contagio fisico» con gli altri. Tuttavia questo soggetto debole, come si evince dall'osservazione della vita quotidiana

<sup>77</sup> Id., *L'ombra di Dioniso...* cit., pp. 110, 111.

<sup>78</sup> Id., *Del nomadismo...* cit., pp. 118, 119; *L'ombra di Dioniso...* cit., p. 34.

<sup>79</sup> Id., *Del nomadismo...* cit., p. 119: «[...] l'insoddisfazione, motore per eccellenza dell'erranza, favorisce la "variazione". Che può essere politica [...], religiosa [...], o affettiva (le molteplici avventure amorose che punteggiano la vita quotidiana costituiscono, come si sa, l'elemento essenziale della produzione culturale: pittura, romanzo, musica, ecc.). La "variazione" è soltanto un altro modo di parlare della "ricerca" in ciò che essa forse non avrà più di progressista, ma certamente avrà di progressivo».

e dalle descrizioni dello stesso Maffesoli, è ben capace di esplosioni distruttive, per di più sostenute e potenziate da «estasi» collettive ed «epidemie di massa». Per quale motivo un soggetto de-centrato e senza identità definita, che non tanto pensa e agisce, quanto è «pensato» e «agito»<sup>80</sup>, dovrebbe manifestare spontaneamente «generosità d'essere» e non anche o piuttosto «avarizia d'essere» e chiusura tribale? E non è forse evidente che proprio un soggetto del genere ha costituito ieri la base di consenso del totalitarismo e costituisce oggi la «materia» ideale, facilmente plasmabile, per la «tecnostuttura in via di mondializzazione»? Si ripropone così il problema della connessione tra i due tipi di «barbarie», che non sembra accidentale ed episodica, come sostiene Maffesoli, ma piuttosto strutturale.

Inoltre: anche ammettendo che la dimensione «dionisiaca» oggi finalmente riemergente – che si esprime nella «fusione» intersoggettiva e crea socialità autentica – costituisca una costante antropologica, come è possibile escludere che l'affermazione di sé, fondata sul principio di individuazione e sulla logica del progetto e del dominio, non sia anch'essa una costante antropologica? E, in tal caso, per quale motivo la prima sarebbe destinata a prevalere sulla seconda?

In realtà, la ricerca del piacere *in quanto tale*, e l'immoralismo che ne deriva, compreso l'immoralismo postmoderno, sono fondamentalmente ambigui, passibili di sviluppi diversi e opposti. Proprio Sade (a cui, come si è detto, Maffesoli si richiama occasionalmente, senza prenderlo però in seria considerazione) aveva compreso profondamente questa logica: esistono senz'altro, afferma Sade, piaceri «moralì», in cui, per usare la terminologia maffesoliana, si esce da sé per aprirsi agli altri, piaceri che sono «adatti a certe menti», a certi soggetti propensi per natura, in ragione della disposizione dei loro organi e dell'educazione da essi ricevuta, al bene; così come esistono piaceri sensibili (immorali), la cui soddisfazione è ricercata da altri soggetti – disposti per natura ed educazione in modo differente dai primi – senza alcun riguardo intersoggettivo. E non c'è alcun motivo per pensare che pre-

<sup>80</sup> «[...] ora come ora, siamo più “pensati” di quello che noi pensiamo e siamo più “agiti” di quello che agiamo: questa constatazione definisce la mia concezione di quello che chiamo tribalismo» (Id., *Une société équilibrée...* cit.).

valga la ricerca del primo tipo di piaceri, al contrario: i piaceri del secondo tipo, secondo Sade, non solo sono più universali e potenti, ma vengono ricercati da individui «organizzati in modo più vigoroso», in grado quindi di affermare se stessi e di imporsi sui più deboli al fine di procurarsi in ogni modo le «jouissances» che desiderano<sup>81</sup>.

Peraltro il modo in cui il sociologo francese descrive l'immoralismo etico postmoderno è in sé ambivalente: all'opposto della «morale [...] razionale, universale, [...] applicabile in ogni luogo e a qualunque tempo», esso sarebbe *etica* (dalla radice etimologica *ethos*) vissuta, fondata sul «provare/sentire insieme qualcosa» (sul piacere come apertura intersoggettiva), e perciò funzionerebbe da cemento sociale; nel contempo, e giocando sulla polisemia del termine «estetica» in quanto derivato dal greco *aisthesis*, questa etica sarebbe un'«etica dell'estetica» nel senso di una incorporazione dell'arte nell'esistenza quotidiana: «il nostro è il tempo in cui diventa realmente possibile “fare della propria vita un'opera d'arte”»<sup>82</sup>. Ma la realizzazione di questa possibilità, come dimostra la storia dell'estetismo da oltre un secolo, non presuppone di necessità proprio quel soggetto forte, che la postmodernità avrebbe invece dissolto, in grado di progettare la propria esistenza come opera d'arte? Che cosa poi significhi in concreto «fare della propria vita un'opera d'arte» resta del tutto indeterminato: anche un *serial killer*, come è documentato dalla cronaca e rappresentato in romanzi e film di successo, può concepire la sua attività come artistica e le sue *performances* come opere d'arte.

L'idea che la ricerca del piacere si configuri prevalentemente come apertura intersoggettiva e fattore di coesione sociale appare insomma

<sup>81</sup> Sade, *La philosophie dans le boudoir* (1795), Paris, U.G.E., 1972, p. 70 «Le plaisirs reçus par l'estime [...] ne sont que des plaisirs moraux, uniquement convenables à certains têtes; ceux de la *fouterie* plaisent à tous [...]»; *Les malheurs de la vertu* (1791), Paris, U.G.E., 1969, pp. 231-232, 51 («Je ne nie pas qu'il y ait des jouissances dans l'une et l'autre classe, ma je soutiens [...] que celles de l'individu organisé de la manière plus vigoureuse, seront incontestablement plus vives que toutes celles de son adversaire; e ces systèmes établis, il peut et il doit se trouver une sorte d'hommes qui trouve autant de plaisir dans tout ce qu'inspire la cruauté, que les autres en goûtent dans la bienfaisance», p. 232; un uomo del genere, «se préférant, comme il doit, aux autres», sarà «bien pénétré que c'est à lui seul qu'il doit tout rapporter», p. 51). Sull'immoralismo sadiano cfr. G. Stelli, *Il fondamento perduto. Alle origini dell'etica moderna*, in «Sapienza», vol. 48°, 1995, fasc. 4, pp. 415-438.

<sup>82</sup> M. Maffesoli, *La globalizzazione è una torta...* cit.

un'assunzione ingiustificata, in cui si esprime il *wishful thinking* dell'autore. Il difficile problema del controllo della violenza e delle pulsioni distruttive è stato affrontato in vario modo, e vari esiti, nelle diverse società storiche, ma in ogni caso esso è stato sempre affidato alla *ragione*. Certamente è possibile intendere la ragione, la sua natura e le sue funzioni, in modi assai differenti (come razionalizzazione funzionale a una logica di repressione e di dominio, per esempio, o come ragione-che-ragiona-sui-fini al servizio della libertà dell'uomo), ma che il controllo della «zona d'ombra» possa essere opera della zona d'ombra stessa è una tesi veramente singolare, che sconfinava nell'insensatezza.

Proprio questa, tuttavia, è la tesi di Maffesoli: la ragione, a cui è coesistente la logica violenta della *reductio ad unum*, ossia del dominio, può esercitare un controllo sulla sfera dell'affettività solo nella forma di una repressione tanto dura quanto, in buona sostanza, inefficace; non resta, di conseguenza, che affidare proprio nella sfera dell'affettività, supponendo che le stesse forze da controllare abbiano in sé in qualche modo la capacità di autocontrollarsi! Ma questa fiducia appare priva di qualsiasi seria motivazione anche alla luce delle analisi maffesoliane: in che modo il soggetto postmoderno – descritto, in modo molto convincente, come un soggetto senza identità, che cerca la fusione mistica nel gruppo, «pensato» e «agito» più che pensante e agente, tendente all'eccesso, in sostanza un non-soggetto – potrebbe essere capace di autocontrollo?

Il configurarsi *non episodico* del piacere come apertura intersoggettiva implica in qualche modo una mediazione razionale e la conseguente trasformazione della sensazione in *sentimento*: il sentimento presuppone un primo livello di autoconsapevolezza del soggetto e proprio per questo rende possibile l'instaurarsi di rapporti *relativamente stabili* con gli altri. Il termine sentimento tuttavia non piace al sociologo francese, poiché «ha una connotazione *troppo individualistica*. Preferisco usare la parola “affetto” [... che] ha una valenza più globale. [... P]er me ora l'affetto sta diventando l'elemento essenziale per definire la comunità»<sup>83</sup>. La diffidenza nei confronti del sen-

timento è motivata dal fatto che esso appare più vicino alla ragione, più influenzato da essa, di quanto non lo sia l'affetto, termine che esprime senza equivoci la debolezza dell'identità soggettiva in cerca di emozioni immediate.

Che questa affettività primordiale, in quanto tale, possa essere un fattore, anzi *il* fattore fondamentale dell'aggregazione e della stabilità sociali è insomma un assunto del tutto ingiustificato. Ma, anche a voler ammettere per assurdo che ciò possa verificarsi, tale fattore svolgerebbe in ogni caso il suo ruolo all'interno di una determinata società o, meglio, di *una determinata tribù*. E come potremmo allora escludere seri conflitti intertribali? Per quale motivo le diverse tribù, dominate dalla ricerca erratica del piacere e dall'immoralismo etico, non potrebbero scontrarsi tra loro anche in modo distruttivo? In assenza di norme di convivenza, che solo la ragione può cercare di formulare, poiché solo la ragione può sollevarsi dal particolare all'universale, in virtù di quale miracolo il particolarismo tribale, fondato sull'affettività e le emozioni collettive, non potrebbe trasformarsi in chiusura e ferocia tribali?

### *1.3.2. La nuova nozione di ragione*

Il rifiuto maffesoliano della ragione non può spingersi fino al punto di negare che essa svolga un qualsiasi ruolo nella mentalità e nei comportamenti del soggetto postmoderno, poiché ciò equivarrebbe ad una assurda negazione della ragione in quanto dimensione antropologica. La «ragione» postmoderna dovrà però presentare caratteristiche del tutto nuove rispetto all'antiquata ragione moderna criticata e respinta. In essa si realizza infatti una congiunzione, e non più un'opposizione come nella tradizione classica e moderna, tra il materiale e lo spirituale. Si tratta pertanto di una *ragione sensibile*:

*La postmodernità mi sembra molto più incarnata. Essa fa appello alla ragione sensibile, che non astrae né dallo spirito né dal corpo. Non si tratta di abolire la ragione ma di arricchirla – ciò che Fourier chiamava l'iper-razionalismo, che consiste nell'integrare nella ragione parametri umani come l'elemento onirico, quello ludico, l'immaginario. Si tratta dunque per noi d'integrare non l'irrazionale ma il non-razionale, cioè qualcosa che*

non si iscrive nel razionalismo occidentale, ma che possiede ciò nondimeno una sua ragione propria, interna<sup>84</sup>.

Si compie qui il passo decisivo a cui si è accennato in precedenza: la «ragione sensibile», che costituisce un aspetto caratteristico della socialità postmoderna descritta dal sociologo, viene elevata da quest'ultimo a *ideale metodologico*; questo nuovo tipo di ragione non si manifesta solo nel pensare e nell'agire ordinari dell'uomo postmoderno, ma viene assunta dallo scienziato come lo strumento più adeguato per una conoscenza effettiva della realtà.

Ma come dobbiamo intendere questa nuova nozione di ragione? Si tratta di un punto cruciale, che investe i presupposti ultimi dell'impostazione del sociologo francese e, più in generale, di quasi tutti i sostenitori del pensiero postmoderno. Che la ragione debba dar conto della vasta e multiforme sfera della non-ragione, senza amputarne in modo riduttivo le caratteristiche specifiche, è una giusta esigenza *razionale*, anche se non si tratta di una novità postmoderna: a questa esigenza proprio la tradizione moderna ha cercato di rispondere in modi sempre più articolati e complessi almeno a partire dall'età del Romanticismo e dell'Idealismo postkantiano. Nel passo ora citato non si sostiene, però, semplicemente che la ragione deve essere in grado di pensare la non-ragione, ma che essa deve integrare in sé la non-ragione *nel senso di diventare in qualche modo essa stessa non-ragione* (questo è, tra l'altro, il senso della distinzione nominalistica tra irrazionale, non integrabile in linea di principio, e non-razionale). La nozione di «ragione sensibile» riflette questa ambiguità di fondo: essa è, al tempo stesso, ragione che vuole comprendere la non-ragione e *ragione che paradossalmente definisce se stessa come non-ragione*.

Una «ragione» di questo tipo non segue naturalmente le procedure superate della «ragione ragionante», la sua logica non è «una logica della dualità “o ... o”», ma una *logica della congiunzione*», in cui «danza e matematica possono congiungersi, senza che l'una prevalga sull'altra»<sup>85</sup>; essa si affida a *intuizioni e metafore*, rivaluta la conoscenza or-

<sup>84</sup> Id., *Une société équilibrée...* cit. (evidenziazioni aggiunte). Cfr. anche *Éloge de la raison sensible*, Paris, Grasset, 1996.

<sup>85</sup> Id., *Une société équilibrée...* cit. (corsivo aggiunto).

dinaria con la sua saggezza incorporata, integra in sé soggettività e affettività, sviluppando un «*metodo erotico*» congruente con l'erotismo sociale che caratterizza le nuove maniere di essere e di comportarsi<sup>86</sup>. Di questa ragione e dei suoi strumenti devono servirsi le scienze umane, abbandonando definitivamente lo sclerotizzato modello scienziato del XIX secolo e integrando in sé «[l']incompletezza, [l']incertezza, [l']impossibilità di chiudere un fenomeno su se stesso», così come del resto hanno fatto da tempo le stesse scienze dure, come la fisica, nelle loro trasformazioni novecentesche<sup>87</sup>.

### *1.3.3. Astrologia alla Sorbona*

**1.3.3.1. IL «CASO TEISSIER».** Un episodio accademico in cui è stato coinvolto Maffesoli – che ha suscitato scandalo in Francia, ma ha avuto scarsa eco in Italia – può aiutare a comprendere, meglio di argomentazioni puramente filosofiche, il senso e le conseguenze di questa nuova nozione di ragione.

Il 7 aprile 2001 la candidata Elisabeth Teissier discute in un'aula della Sorbona (Université Paris V), dominata dal ritratto di Cartesio, davanti a una commissione presieduta da Serge Moscovici, una tesi intitolata «Situazione epistemologica dell'astrologia attraverso l'ambivalenza fascinazione/rifiuto nelle società postmoderne»; il relatore è appunto Maffesoli. Nel corso della discussione pubblica davanti alla commissione la tesista denuncia «il disprezzo condiscendente e ironico che dura da 350 anni verso la scienza degli astri», che l'ha relegata «al rango di paria», e lamenta l'assenza di un insegnamento universitario dell'astrologia (situazione che «provoca ignoranza e abusi ciarlataneschi!»); l'astrologia, dichiara, è insieme «un'arte, una scienza e una saggezza» e «sviluppa un'intuizione che è uguale a quelle della psicologia, della psichiatria, della medicina». Alcune sue affermazioni – in particolare la seguente: «quando la scienza disporrà di strumenti sufficientemente raffinati per misurare le vibrazioni [sic], si avrà un voca-

<sup>86</sup> Cfr. J. Macrez, «*Éloge de la raison sensible*» de Michel Maffesoli (<http://www.barbier-rd.nom.fr/elogederaisonsensible2.htm>).

<sup>87</sup> Id., *Une société équilibrée...* cit.

bolario del tutto diverso per designare la credenza dell'astrologia» – provocano visibilmente l'imbarazzo di alcuni membri della commissione; il presidente si vede costretto a precisare (come fa, seppure in modo più ambiguo, lo stesso relatore) che l'astrologia è solo una forma di magia e rimprovera alla tesista di aver citato pseudoscienziati new-age. Il relatore, pur manifestando anch'egli qualche riserva, loda «la grande pertinenza» e la «scrittura elegante» del lavoro, frutto di dieci anni di ricerche. Françoise Bonnardel, docente di filosofia, si congratula con la candidata per il capitolo intitolato «Prove irrefutabili dell'influenza planetaria» e per il suo modo di esprimersi «che Platone avrebbe chiamato “giusta opinione”»; dopo aver vantato la «musicalità dell'astrologia» e criticato il «razionalismo settario», la Bonnardel propone di conferire all'astrologia lo status di «scienza congiunturale». La Teissier è infine proclamata dottore in sociologia, tra gli applausi di un pubblico numeroso ed entusiasta, con la menzione «Très Honorable». Alla fine della cerimonia la neolaureata, commossa, esclama: «C'è stato bisogno di attendere 350 anni il ritorno dell'astrologia alla Sorbona. È bello»<sup>88</sup>.

Ma chi è Elisabeth Teissier? Non si tratta di una giovane e sconosciuta studentessa, ma di una signora di 62 anni, nota astrologa di professione, titolare della rubrica di astrologia sulla popolarissima guida televisiva «Télé 7 jours» e autrice di svariati libri di astrologia e di oroscopi, in cui ha «previsto», tra l'altro, l'attentato a Reagan, la caduta del muro di Berlino, le dimissioni di Jospin e così via: è stata astrologa di importanti personaggi pubblici, tra cui Mitterand, al quale nel 1994 aveva chiesto di istituire una cattedra di astrologia alla Sorbona; nel suo sito web campeggia il motto «Ridare all'astrologia i suoi titoli di nobiltà, insegnare quest'arte alla Sorbona: ecco l'obiettivo per il quale mi batto!»<sup>89</sup>.

Lo scandalo è inevitabile, anche per la notorietà della tesista. Già alla vigilia della seduta di laurea l'«Association française pour l'information scientifique (AFIS)», presieduta dall'astrofisico Jean-Claude

<sup>88</sup> Cfr. gli articoli di H. Morin su «Le Monde» del 9.4., 4.5 e 15.5.2001; di C. Rotmann su «Libération» del 9.4.2001, di G. Briard su «Charlie Hebdo» dell'11.04.2001 e di L.V. su «L'Humanité» del 9.4.2001, reperibili sui siti [www.barbier-rd.nom.fr/revuedepresse.html](http://www.barbier-rd.nom.fr/revuedepresse.html) e [www.pseudo-sciences.org/phpteissier/revpres1.htm](http://www.pseudo-sciences.org/phpteissier/revpres1.htm). La menzione «Très Honorable» è la valutazione massima a cui può aspirare un tesista; ad essa possono aggiungersi solo «les félicitations du jury».

<sup>89</sup> <http://www.barbier-rd.nom.fr/...> cit. e [www.pseudo-sciences.org/phpteissier/...](http://www.pseudo-sciences.org/phpteissier/...) cit.

Pecker, protesta duramente: la Teissier, che da anni reclama una cattedra di astrologia alla Sorbona, si servirà della laurea per rafforzare la sua causa. Il 12 maggio, organizzata dall'«Association des sociologues enseignants du supérieur (ASES)», si svolge alla Sorbona una riunione pubblica sul «caso Teissier». Una commissione di sociologi, astrofisici, fisici, storici della scienza e filosofi riesamina in dettaglio la tesi della Teissier, producendo un'ampia relazione, pubblicata il 6 agosto 2001, in cui si sostiene che il lavoro in questione è in effetti una «non-tesi di sociologia [...] che nasconde malamente una vera tesi: un'arringa a favore dell'astrologia» e che manifesta in modo evidente una posizione apertamente antirazionalistica. Viene infine avanzata la richiesta di annullare la sessione di laurea incriminata<sup>90</sup>.

La polemica dilaga sui giornali: sociologi, filosofi, giornalisti si schierano contro o a favore della Teissier ossia contro o a favore di Maffesoli, considerato naturalmente il principale responsabile dell'«affaire»<sup>91</sup>.

In relazione al nostro tema, mi sembrano interessanti soprattutto le difese di Teissier-Maffesoli, a cominciare da quelle degli stessi protagonisti del caso. Esse sono di tre tipi: una prima linea di difesa denuncia vivacemente l'intolleranza di cui si renderebbero responsabili coloro che attaccano Teissier-Maffesoli, senza discutere le loro obiezioni; la seconda, la più ovvia e insieme la più debole, sostiene che la tesi in questione è una tesi *sull'*astrologia, ovvero sul fenomeno sociale della credenza astrologica, e non *di* astrologia, come affermano gli avversari; c'è infine una terza linea di difesa, spesso intrecciata alle precedenti, che è senz'altro la più ambigua e interessante, in quanto mette in gioco, come si vedrà, la nuova nozione di ragione postmoderna.

<sup>90</sup> *Ibidem*.

<sup>91</sup> È ben difficile pensare che un sociologo esperto come Maffesoli non abbia previsto, come pure ha affermato, il clamore mediatico che sarebbe stato provocato dalla *performance* della Teissier e la ricaduta pubblicitaria che ne sarebbe derivata a favore dell'astrologia; piuttosto, come ha ipotizzato il cronista di «Le Monde», egli ha inteso probabilmente utilizzare l'impatto mediatico a suo favore, prestandosi consapevolmente alla provocazione. La tesi dell'astrologa è stata naturalmente pubblicata (dalle edizioni Plon). Ampii estratti della tesi e il testo integrale della contro-relazione (*Analyse de la thèse de Madame Elisabeth Teissier*) sono disponibili in rete, rispettivamente nei siti [http://www.zetetique.ldh.org/et\\_these.html](http://www.zetetique.ldh.org/et_these.html) e <http://www.homme-moderne.org/societe/socio/teissier/analyse>. Le citazioni dal lavoro della Teissier sono tratte da queste due fonti.

**1.3.3.2. UN TRIBUNALE DEL PENSIERO?** Caratteristico di questa linea di difesa è l'attacco violento ai critici della tesi, accusati di intolleranza e di attentare alla libertà della ricerca, *senza entrare in alcun modo nel merito della questione*, ma ricorrendo a piene mani al repertorio retorico usuale in questi casi. Si attestano su questa linea innanzi tutto alcuni membri della commissione giudicatrice che parlano di un «tribunale del pensiero», tra cui naturalmente Maffesoli – la cui difesa è però, come vedremo, più articolata – e soprattutto Patrick Tacussel, sociologo, che denuncia l'esistenza di «una consorteria animata da una indignazione savonaroliana che puzza di demagogia», che avrebbe fatto della tesi incriminata «il cavallo di Troia di una volontà di normalizzazione teorica ed epistemologica all'interno della fortezza accademica»<sup>92</sup>. Per il noto filosofo postmoderno Jean Baudrillard gli «strani detrattori» di Maffesoli, sostenitori della razionalità scientifica, dovrebbero essere rimandati «alle loro fantasie integriste e autoritarie», respingendo «senza appello la loro pretesa di erigersi a tribunale dei costumi intellettuali»<sup>93</sup>. La sociologa Judith Lazar si scaglia contro «l'inciviltà cognitiva», quest'altra faccia della violenza non meno barbara e virulenta di quella dei giovani teppisti: «[...] la violenza dei giovani non fa che riflettere in una forma più diretta la violenza dei "chierici"»<sup>94</sup>.

Diversi docenti e ricercatori del CEAQ («Centre d'Etude Sur l'Actuel et le Quotidien», diretto da Maffesoli) sottoscrivono una lettera aperta contro «l'oltraggio alla libertà universitaria»: «[a]cettare che l'università diventi il luogo di pratiche inquisitoriali, in base alle quali *ogni corrente scientifica* potrebbe contestare le ricerche delle correnti concorrenti, significa sottometterla a una logica di potere poco favorevole allo sviluppo del dibattito intellettuale e all'elaborazione dei saperi»<sup>95</sup>.

Un relativismo radicale costituisce il presupposto non dichiarato di posizioni di questo tipo. Non voler entrare nel merito di una discussione che riguarda essenzialmente i criteri della scientificità significa infatti

<sup>92</sup> «Libération» del 25.5.2001.

<sup>93</sup> Riferito da H. Morin su «Le Monde» del 4.5.2001.

<sup>94</sup> «Le Figaro» del 28.5.2001; la Lazar ritiene peraltro che il lavoro della Teissier sia una normale tesi di sociologia (v. *infra*).

<sup>95</sup> <http://www.homme-moderne.org/societe/soeio/teissier/maffesol.html> (corsivo aggiunto)

considerare irrilevante, anzi illegittimo il solo porre tale questione; ne consegue che ogni «corrente», ogni teoria, ogni disciplina è scientifica in quanto si autoproclama tale. Di fatto «scientifico» è ciò che ha in qualche modo un riconoscimento ufficiale nell'accademia. Ben a ragione quindi la Teissier si batte per una cattedra di astrologia alla Sorbona: è solo il *potere* (accademico) a decidere ciò che è «scienza».

I.3.3.3. UNA TESI SULL'ASTROLOGIA O UNA TESI DI ASTROLOGIA? Che il lavoro della Teissier sia uno studio sociologico e non un «plaidoyer» a favore dell'astrologia è sostenuto innanzi tutto dal principale responsabile del caso ossia da Maffesoli: la tesi della Teissier – egli afferma – non considera l'astrologia come una scienza, ma la studia come un fatto sociale; certo, si tratta di uno studio discutibile, come ogni studio, che presenta anche qualche «slittamento [dérageage]» (un capitolo in particolare su 900 pagine), in cui la candidata si è fatta prendere dalla sua «passione», ma ciò non ne intacca la validità complessiva<sup>96</sup>. D'altra parte, afferma Maffesoli, le convinzioni astrologiche e le intenzioni della candidata non possono essere discusse: «non si possono selezionare i candidati in base alle loro *intenzioni*»; dovremmo forse respingere tesi di persone con determinate convinzioni politiche, solo perché potrebbero servirsene a fini propagandistici<sup>97</sup>?

Sulla stessa linea si collocano naturalmente gli altri membri della commissione esaminatrice e alcuni sociologi intervenuti nella polemica, come la già citata Lazar, la quale accusa i detrattori di non aver nemmeno letto la tesi, che è, a suo parere, una normalissima tesi di sociologia. Lo scandalo quindi, da una parte, sarebbe frutto di un colossale equivoco e, dall'altra, costituirebbe una manovra per colpire, attraverso la Teissier, posizioni eterodosse, come quelle rappresentate da Maffesoli<sup>98</sup>.

In realtà, sostenere seriamente che il lavoro in questione sia una tesi sull'astrologia e non di astrologia appare veramente incredibile<sup>99</sup>. Il

<sup>96</sup> <http://www.barbier-rd.nom.fr/...> cit. e [www.pseudo-sciences.org/phpteissier/...](http://www.pseudo-sciences.org/phpteissier/...) cit.

<sup>97</sup> M. Maffesoli, *Éloge de la connaissance ordinaire* e *Note à propos de la thèse de madame Hanselmann (dite E. Teissier)* in <http://www.homme-moderne.org/...> cit.

<sup>98</sup> «Le Figaro» cit.

<sup>99</sup> Che la tesi sia in effetti una tesi di astrologia risulta anche dalle dichiarazioni difensive dello stesso Maffesoli: «Continuellement, j'ai essayé de la cadrer, d'orienter sa thèse vers des investi-

contenuto della tesi conferma infatti pienamente quanto sostenuto dalla Teissier nella discussione pubblica nel corso della seduta di laurea. In essa, come è dimostrato analiticamente dalla contro-commissione menzionata in precedenza, si sostiene apertamente che la scientificità dell'astrologia è fondata su fatti certi e solide prove, esposti in dettaglio in un'appendice intitolata «Alcune prove irrefutabili in favore dell'influenza planetaria»<sup>100</sup>. Si precisa peraltro che solo gli astrologi possono giudicare la loro scienza: «l'astrologia si fonda [...] sull'astronomia, cioè su una scienza esatta, ma se ne differenzia per l'interpretazione», ragion per cui un astrofisico, che si preoccupa soltanto «dell'aspetto materiale e misurabile degli elementi del cielo e non ha nessuna familiarità con l'astrologia che si propone di studiare l'impatto dei corpi celesti sulla Terra e i suoi abitanti», non ha alcun diritto di esprimere un giudizio negativo (p. 731). Il potere esplicativo e predittivo dell'astrologia viene copiosamente «documentato»: oltre ad analisi astrologiche di persone (per esempio, l'analisi del cielo natale di André Malraux), eventi ed epoche, la tesista sostiene che solo la «dimensione cosmica» può spiegare in modo non riduttivo le crisi sociali (p. 525), che «i commissariati di polizia conoscono bene [la] recrudescenza degli atti criminali in funzione delle fasi lunari» (Appendice, p. XVI), che «sulla base di ricerche recenti» sussiste una «correlazione» tra le influenze planetarie e il cancro, che alcuni clamorosi risultati in borsa sono spiegabili solo con la «logica astrale» (p. 430)<sup>101</sup> e così via.

L'astrologia viene definita «la sola scienza oggettiva della soggettività», «una scienza umana ben più strutturata di parecchie altre», che

gations sur la pratique de l'astrologie et non pas sur sa scientificité, explique-t-il. C'est une dame de caractère et je n'y suis pas toujours arrivé.» ([www.pseudo-sciences.org/phpteissier/...](http://www.pseudo-sciences.org/phpteissier/...) cit.) Una difesa singolare è quella del sociologo Alain Touraine, secondo il quale la Teissier avrebbe fatto una tesi non su una falsa scienza, ma su se stessa, riportando fatti e ricordi provenienti «dalla sua esperienza e dalla sua sensibilità», per cui spetterebbe «ai dottori della Sorbona decidere in quali condizioni si può scrivere una tesi su se stessi» («Le Monde» del 22.5.2001).

<sup>100</sup> «La scienza ufficiale finirà per rendere omaggio alla verità sperimentale, per riconoscerne i fatti? In ogni caso la vittoria per l'astrologia sembra eclatante, poiché i fatti sono fatti; hanno l'insolenza dell'evidenza» (Appendice, p. XL).

<sup>101</sup> Si tratta di «résultats souvent spectaculaires – et inexplicables en dehors de la logique des astrales – de certains conseillers astrologues auprès de grands décideurs intrigués»; anche nel reclutamento del personale delle aziende «[l']astrologie vient s'ajouter à la graphologie et aux éventuels psychotests. Et cela à juste titre» (p. 420).

pure sono ben più rispettate<sup>102</sup> (pp. 501, 597-598). Ma allora per quale motivo essa non ha ancora una legittimazione accademica? La risposta è semplice: la «scienza degli astri» è vittima di un consenso socio-culturale sfavorevole instaurato dalla «scienza ufficiale», dal «pensiero unico» o «conformista» dominante che esercita il suo «imperialismo» nei confronti della contro-cultura astrologica (p. 816 e *passim*). La scienza è infatti una questione di convenzioni e di mode imposte dalle istituzioni: un cambiamento dei «criteri scientifici» e del modo di concepire ciò che si chiama «prova» permetterebbe di considerare l'astrologia una scienza autentica (pp. 743 e XIV)<sup>103</sup>.

Il radicale relativismo conoscitivo che è a fondamento di queste affermazioni non impedisce alla tesista di proporre un *nuovo metodo scientifico* e una *nuova nozione di ragione, analoghi, se non identici, a quelli del suo maestro Maffesoli*, del resto copiosamente citato, e di altri autori postmoderni. La ragione tradizionale non è in grado di dar conto dell'enorme complessità del reale: «la ragione secca, la ragione raziocinante ha fatto il suo tempo. Si annuncia l'età di una ragione aperta, di una ragione "plurale", riconciliata con la passione e il *vitale* nell'uomo [...]» (p. 834), che «si colloca al di fuori del dominio della Ragione pura, in quello dell'indimostrabile» (p. 263) e si affida all'intuizione sensibile e al linguaggio dei simboli. Essa produrrà una «nuova scienza» (p. 850) che, come l'astrologia, sarà «olisticamente logica, al contrario di una logica frammentaria, linearmente razionale» (p. 501)<sup>104</sup>. Attenta discepola di Maffesoli, la Teissier ne riprende fedel-

<sup>102</sup> «D'où venait que la plus vérifiable était justement la plus tabou, la plus salie, la plus rejetée ? À croire que la vérité était maudite quelque part» (p. 598). Occorre però distinguere sempre tra l'astrologia, in quanto «scienza degli astri», praticata dai veri astrologi, e un'astrologia falsa e superficiale, «un produit *fast-astrology*, au même titre que son pendant le *fast-food*; ce qui n'a rien de glorieux et qui, certes, s'éloigne considérablement d'une analyse valable, faite selon les règles de l'art» (p. 305).

<sup>103</sup> «chaque fois, on voudrait faire rentrer l'astrologie dans le moule des critères classiques de scientificité, et celui de Procuste était chaque fois trop petit, on s'en doute.» (p. 743); «Tout le problème [...] réside dans l'acception qu'on peut donner du mot *preuve*, car ce que les astrologues allégueront sous ce nom sera dénié par les scientifiques hostiles à l'astrologie.» (p. XIV)

<sup>104</sup> L'uso arbitrario di termini scientifici non compresi – come, per esempio, «lineare» e «non-lineare» – è una caratteristica del pensiero postmoderno, come hanno efficacemente mostrato Sokal e Bricmont (*Imposture intellettuali...* cit.). Così la Teissier critica le statistiche «carrées et linéaires», inadatte a dar conto della molteplicità dei fattori presenti nel reale, inventando implicitamente un nuovo tipo di statistiche «non-carrées» e «non-linéaires» (p. 295).

mente i concetti e lo stile, compresi i richiami all'evoluzione delle scienze dure (teoria della relatività, meccanica quantistica, ecc.) che dovrebbero confermare la legittimità della nuova nozione di «ragione»<sup>105</sup>.

Questa nozione è a fondamento del «metodo della *comprensione*» (p. VII), denominato anche «metodo fenomenologico» o di «empatia», che caratterizza la «sociologia comprensiva», che ha in Maffesoli il principale rappresentante. In che cosa consiste questo metodo? Al di là delle vaghe formulazioni presenti nel lavoro della Teissier, come del resto nello stesso Maffesoli, due aspetti sono abbastanza chiari. In primo luogo, esso si basa non sul principio di identità (di cui si serve la ragione tradizionale), ma sul «principio di analogia», «che porta a un modo di conoscenza per metafore, simboli e immagini e che è fondato su una intuizione dei *rapporti*», delle «corrispondenze» misteriose tra le cose. In secondo luogo, lo «scienziato», nel nostro caso il sociologo, respingendo l'illusione scienziata dell'oggettività, deve adottare un atteggiamento di «comprensione» nei confronti degli attori sociali che descrive, di «osservazione partecipante», per usare i termini maffesoliani. In altre parole, la «sociologia comprensiva» è una sociologia che dà ragione agli attori di cui si occupa (nel nostro caso, agli astrologi)<sup>106</sup>. Proprio questa, come abbiamo visto, è la posizione assunta da Maffesoli nella descrizione della società postmoderna. Ma di questa posizione il sociologo francese fornisce anche una formulazione teorica, rispondendo agli attacchi mossigli in occasione del caso Teissier.

I.3.3.4. L'OSSERVAZIONE PARTECIPANTE E LA CONOSCENZA ORDINARIA. La terza linea di difesa, sostenuta soprattutto dallo stesso Maffesoli, è quella filosoficamente più interessante, perché entra in qualche modo nel merito della questione. Il sociologo parte da considerazioni ovvie e

<sup>105</sup> Cfr. M. Maffesoli (*Une société équilibrée...* cit.): «Les sciences humaines ont copié le modèle des sciences dures, mais, alors que celles-ci ont évolué et arrivent à intégrer cette incomplétude, cette incertitude, cette impossibilité de fermer un phénomène sur lui-même, paradoxalement, les sciences humaines sont restées sur le modèle scientifique du XIXe siècle, bête et étroit»; di conseguenza la Teissier così «spiega» il principio di indeterminazione di Heisenberg: «Il faut dire que l'intention d'un chercheur, on le sait maintenant depuis Heisenberg, déteint sur les résultats d'une recherche» (*Analyse de la thèse...* cit.).

<sup>106</sup> Cfr. pp. 209, 210 della tesi e il paragrafo «Le mauvais traitement de la sociologie» in *Analyse de la thèse...* cit.

del tutto condivisibili: «analizzare il vivente non è affatto l'indice di un'abdicazione dello spirito, al contrario», è necessario infatti «pensare razionalmente ciò che è considerato «non razionale»», «il non-logico, la passione, l'immaginario», le varie forme della credenza, in cui rientra l'astrologia, e «individuare l'efficacia sociale». Egli sembra addirittura rivendicare un punto di vista «oggettivistico», ma si tratta in realtà di una mossa retorica; vale la pena di citare per esteso il passo relativo:

*Ma occorre forse purgarsi [se purger] delle proprie convinzioni per comprendere adeguatamente l'evoluzione delle nostre società? In ogni caso è ciò che da tempo mi sforzo di fare e che cerco di insegnare ai miei studenti. Ciò che non manca di irritare i miei detrattori. Mi sembra però che sia una buona abitudine analizzare ciò che è e non ciò che desidereremmo che fosse. In effetti la «logica del dover essere» (M. Weber), fonte di ogni moralismo, è il peggiore dei consigli. [...] La logica inquisitoriale non è lontana, allorché ci si erige a giudici di ciò che deve essere pensato e di come si deve pensare<sup>107</sup>.*

L'ambiguità della formulazione non ne nasconde il senso autentico: «purgarsi delle proprie convinzioni» qui non significa semplicemente metterle tra parentesi, come è compito e dovere di ogni scienziato sociale, per comprendere dall'interno la mentalità e le credenze dei soggetti da studiare, bensì empatizzare con tali soggetti fino ad assumerne le convinzioni. Non giudicare «ciò che deve essere pensato e come si deve pensare» non è un'idea regolativa della ricerca, ma il principio di un radicale relativismo conoscitivo. Fenomeni come la veggenza, le «effervescenze sportive e religiose», la musica techno e, appunto, l'astrologia sono passibili di una «conoscenza razionale» (le virgolette sono del sociologo francese), allorché sono osservati in modo partecipante, *assumendo quindi che la loro «logica» abbia lo stesso valore di qualunque altra logica*. Infatti la conoscenza sociologica è «razionale» non nel senso

*di un razionalismo astratto, che ha la risposta pronta anche prima di porre la domanda, ma di ciò che ho chiamato «una ragione sensibile», che*

<sup>107</sup> M. Maffesoli, *Éloge de la connaissance...* cit. (evidenziazioni aggiunte).

si adoperava a scoprire il ruolo degli affetti, delle interazioni e della soggettività. Tutte cose che sono all'opera, nel contempo, negli attori sociali e nel sociologo che ne fa la descrizione. Ricordiamo per inciso [...] che i dibattiti metodologici più avanzati nella sociologia internazionale insistono sul ruolo dell'implicazione, dell'osservazione partecipante, della «tipicalità», tutte cose che relativizzano l'antiquato oggettivismo, di cui difficilmente si può fare l'unico criterio scientifico<sup>108</sup>.

Coerentemente con questi punti di vista metodologici ed epistemologici «sull'implicazione, l'osservazione partecipante, la sociologia comprensiva, la tipicalità, si poteva pensare che l'attività di astrologa della signora Hanselmann [Teissier] potesse essere di grande interesse per la ricerca». La tesi della Teissier è analoga, precisa Maffesoli, a tesi, di cui egli è stato relatore, scritte da medici che riflettevano in modo sociologico sulla loro pratica professionale<sup>109</sup>.

Più in generale, qualunque tipo di approccio ai fatti sociali è legittimo. L'approccio che prende le mosse «dal quotidiano, dal banale, dall'immaginario, si adoperava per restare radicato, senza essere a priori normativo o di giudizio, in ciò che è l'esistenza di ognuno. Anche se ciò può apparire paradossale: una conoscenza ordinaria»<sup>110</sup>; questo tipo di approccio «scientifico» si identifica insomma con la conoscenza ordinaria! Come precisa una seguace di Maffesoli, la sociologa Odile Piriou, la sociologia non deve «ridursi ad una concezione che limita i fenomeni sociologici a fatti indipendenti dalla soggettività, cosificati e inerti» e deve pertanto respingere «l'illusione scienziata che stabilisce una rottura tra il procedimento scientifico, puro e disinteressato, e il procedimento profano, semi-scientifico o basato su espedienti»<sup>111</sup>.

Indubbiamente l'astrologa Teissier si è ispirata a questi insegnamenti metodologici, dimostrandosi fedele allieva dei maestri postmo-

<sup>108</sup> *Ibidem* (evidenziazione aggiunta).

<sup>109</sup> *Id.*, *Note à propos de la thèse...* cit.; lavori di questo genere, aggiunge Maffesoli, presentano anche «un intérêt documentaire» e sono utili ai sociologi, sono cioè essi stessi fatti sociali da studiare. Il che è verissimo, ma in un senso del tutto diverso: «le fait qu'une thèse de cette sorte ait pu être soutenue et se voir attribuer la mention "Très Honorable" devrait constituer un problème intéressant pour la sociologie de la connaissance en général et celle de l'évolution des normes et des pratiques universitaires en particulier» (*Analyse de la thèse...* cit.)

<sup>110</sup> *Id.*, *Éloge de la connaissance...* cit.

<sup>111</sup> «Le Monde» del 2.5.2001.

derni: la sua «ricerca» è effettivamente fondata sull'osservazione *partecipante* e sulla validità «scientifica» della conoscenza *ordinaria*.

Il «vero problema epistemologico sollevato da questa tesi», avverte infine Maffesoli, riguarda la nozione di *ragione*, nozione che deve essere riformulata in modo radicalmente nuovo rispetto alla tradizione moderna: occorre pensare a «[u]na ragione aperta all'immaginario, al ludico, all'onirico sociale»; una ragione di questo tipo è «ben più ricca, in quanto sa integrare, *omeopaticamente*, quest'ombra che pure ci costituisce»<sup>112</sup>.

#### I.4. Conclusioni

Ritorniamo così al punto cruciale costituito dalla nozione postmoderna di ragione. Questa «ragione», integrando in sé «omeopaticamente» il non-razionale, diventa essa stessa non-razionale e, liberandosi in tal modo da ogni vincolo logico, può giustificare qualsiasi posizione, anche la più assurda. Il fisico Jean Bricmont ha osservato che il «caso Teissier» può essere accostato al «caso Sokal», sollevato dal suo collega americano Alan Sokal che nel 1996 riuscì a far pubblicare sulla prestigiosa rivista «Social Text» un saggio che parodiava il gergo delle scienze sociali e che era privo di qualsiasi senso, senza che nessun sociologo si accorgesse della beffa<sup>113</sup>.

Il relativismo scettico (e l'anarchismo metodologico che ne consegue) coesistente alla nozione postmoderna di ragione presenta un'interessante struttura autocontraddittoria. Per un canto, infatti, i suoi sostenitori, come Maffesoli, proprio in quanto *giustificano qualsiasi posizione*, dovrebbero giustificare anche la posizione «razionalista», diametralmente opposta, come una delle tante posizioni possibili e, come tutte le altre, legittima. D'altro canto, essi *elevano a modello una particolare posizione*, nel nostro caso la «sociologia comprensiva» fondata sulla «osservazione partecipante», criticando aspramente la posizione razionalista.

<sup>112</sup> Id., *Éloge de la connaissance...* cit. (corsivo aggiunto).

<sup>113</sup> Cfr. «Le Monde» del 4.5.2001.

Ma in effetti il relativismo – che legittima qualsiasi posizione – viene nel nostro caso teorizzato al fine di legittimare *una* particolare posizione che sarebbe altrimenti del tutto improponibile ossia l'approccio empatico della «sociologia comprensiva» che si serve della «ragione sensibile», delle intuizioni, ecc. Questo approccio, giustificato sulla base del relativismo, viene poi proposto, in modo irriflesso, come il *vero* approccio «scientifico» ai fenomeni sociali, superiore all'antiquato approccio razionalista.

Il teorico del postmoderno si trova così in una strana situazione: rivendica la scientificità del suo metodo e *nello stesso tempo* sostiene la dissoluzione di ogni criterio di scientificità. Ciò che il filosofo Jacques Bouveresse ha osservato a proposito di una eventuale futura assunzione dell'astrologia al rango di scienza si applica perfettamente fin da ora alla sociologia di Maffesoli:

*[... C]i si può chiedere che cosa l'astrologia avrà guadagnato quando avrà conquistato il posto in questione [sc. il rango di scienza], dal momento che la distinzione tra scienza, pseudo-scienza, superstizione e mitologia sarà probabilmente divenuta nel frattempo completamente vuota, ciò che senza dubbio costituirà il trionfo definitivo, verso il quale manifestamente ci stiamo sempre più incamminando, della democrazia e dell'uguaglianza perfette in materia di credenza e di ragionamento. Un vero «liberale» non ha già più molta scelta tra il riconoscere che tutte le credenze sono vere e ammettere che il problema di sapere se esse lo sono non ha alcuna pertinenza e alcuna legittimità: porlo seriamente è già una forma di intolleranza<sup>114</sup>.*

A ciò si può aggiungere che l'equivalenza relativistica e «democratica» di tutte le opinioni si rovescia, come sempre, nel predominio delle opinioni che hanno dalla loro la forza e il potere: se tutti hanno ragione, chi ha la forza ha «più ragione» degli altri. Così, nel nostro caso, a stabilire che cosa debba essere effettivamente considerato «scienza» è solo il *potere* accademico, che decide se una disciplina (e un metodo) sia o non sia ufficialmente insegnabile.

La struttura autocontraddittoria di cui si è parlato a proposito del relativismo e dell'anarchismo metodologico è naturalmente una carat-

<sup>114</sup> Id., *Analyse de la thèse...* cit.

teristica essenziale anche della nuova nozione di ragione: la ragione postmoderna aperta e plurale si autopone in effetti come *la* ragione, come il nuovo modello della razionalità che deve spazzare via e *sostituire* tutti i modelli precedenti irrimediabilmente superati. E non potrebbe essere diversamente: la *normatività* della ragione è infatti *ineludibile*: chiunque asserisce qualcosa per comunicarlo agli altri (parlando o pubblicando dei libri) conferisce implicitamente alla sua asserzione una pretesa di verità e di coerenza senza la quale la comunicazione non avrebbe ovviamente senso alcuno. Parlare della «ragione sensibile», per esempio, significa strutturare un discorso in termini razionali, ossia gerarchizzare le affermazioni, usare principi logici, stabilire confronti tra teorie plausibili e implausibili, avanzare infine la pretesa implicita che il proprio discorso sia più vero degli altri discorsi che vengono criticati. Si può quindi *asserire* sul piano semantico che la ragione deve essere «sensibile» e integrare in sé «omeopaticamente» il non-razionale, ma non si può *argomentare* su questa tesi in modo sensibile e non-razionale, poiché una qualsiasi argomentazione presuppone principi logici e utilizza strumenti logici, ossia razionali.

Anche coloro che negano la normatività della ragione, come Maffesoli e i filosofi postmoderni, non possono quindi fare a meno, nella misura in cui usano argomentazioni razionali, di riaffermarla, così come i loro avversari razionalisti. La differenza sta nel fatto che questi ultimi assumono la normatività della ragione in modo esplicito e consapevole, mentre i primi lo fanno in modo surrettizio e irriflesso. Ed è una differenza che non gioca certo a favore dei postmoderni.

Questa fondamentale aporia è alla base delle diverse e numerose contraddizioni particolari, in cui si manifesta l'irrimediabile inconsistenza della posizione teorica che sostiene le analisi maffesoliane – pur efficaci, come si è visto, a livello descrittivo – della postmodernità. Queste analisi sono intessute di gerarchizzazioni valutative che presuppongono *criteri normativi razionali* nel senso della tanto avversata «ragione ragionante» o «astratta». Bastino due esempi.

A proposito dell'immoralismo etico, apprendiamo che l'etica postmoderna può dirsi edonistica, a patto di non concepire in modo grezzo e calcolistico la nozione di piacere, che andrebbe invece inteso come un piacere aperto a tutti gli aspetti dell'esistenza, come una «spiritualità

mondana che sa dare il *giusto* valore a quanto si offre alla vista, al vivere qui e ora. Non più la mediocre esperienza economica, a cui ci ha abituati la modernità, ma piuttosto un'esperienza globale, in cui il sogno ha la sua parte»<sup>115</sup>. È evidente che giudicare *giusto*, come fa qui il sociologo, il valore di qualcosa presuppone la distinzione tra giusto e ingiusto, la formulazione quindi di un giudizio razionale, nonché una gerarchizzazione dei piaceri-valori (il piacere «aperto» vale più di quello «calcolato» e così via), operazioni queste razionali proprio nel senso della tanto criticata ragione «astratta».

Il secondo esempio riguarda la contraddizione che sussiste tra il rifiuto della nozione di «progresso» – nozione caratteristica della modernità e connessa al concetto illuministico e romantico di ragione – e l'affermazione della «novità» e superiorità della concezione postmoderna rispetto alla tradizione moderna e, più in generale, giudaico-cristiana, affermazione che sembra presupporre proprio quella nozione di progresso. Si tratta di una contraddizione talmente evidente da non potere esser passata sotto silenzio nemmeno da Maffesoli. Egli cerca però di sostenere che con ciò non si cade affatto nella «trappola del linearismo»: la novità che emerge nel postmoderno non costituirebbe un effettivo progresso, poiché si tratterebbe di «un archetipo strutturante il dato mondano»; in altre parole, Dioniso (o l'erranza o la ragione sensibile, ecc.) è già da sempre presente, si manifesta e si ritira «strategicamente», e il suo attuale ritorno «si iscrive nella guerra degli dei» che è in un certo senso atemporale<sup>116</sup>. Tuttavia una risposta del genere, anche volendo astrarre dalla cattiva metafisica in essa contenuta (che cosa mai può significare un ritiro *strategico* di Dioniso?), non elimina affatto la contraddizione: il riemergere di Dioniso nel postmoderno presenta infatti, come osserva lo stesso sociologo francese, dei tratti nuovi e diversi rispetto al dionisiaco dell'antichità, se non altro perché si configura come una reazione contro la modernità e le sue categorie. Non può quindi essere descritto come puro e semplice ritorno e non si vede come sia possibile comprenderlo senza ricadere nell'antiquata nozione di progresso e nella «trappola del linearismo».

<sup>115</sup> Id., *Del nomadismo...* cit., p. 141 (corsivo aggiunto).

<sup>116</sup> Id., *L'ombra di Dioniso...* cit., pp. 49-50.

Ha osservato giustamente Bouveresse, in relazione alla polemica postmoderna contro il razionalismo, che quando gli autori postmoderni parlano di «razionalismo settario», l'aggettivo va considerato come un epiteto che designa la natura stessa del sostantivo:

*«Ci si domanda a che cosa potrebbe mai assomigliare un razionalismo che non fosse settario. [...] Il solo genere di razionalismo che potrebbe a rigore essere sopportabile [per i postmoderni] è il razionalismo senza esigenze di razionalità e senza esigenza di giustificazione razionale»<sup>117</sup>.*

In realtà le esigenze del razionalismo «settario» non possono essere eluse, come abbiamo visto, nemmeno dalla ragione postmoderna «non settaria», che pure le critica e le respinge. Anche la nuova ragione «sensibile» è, implicitamente, normativa, pur *dicendo*, esplicitamente, di non esserlo. Per non esserlo veramente, dovrebbe rinunciare del tutto ad argomentare. Si può tuttavia convenire che questa rinuncia non sarebbe una gran perdita.

<sup>117</sup> Id., *Analyse de la thèse...* cit.