

Michel Maffesoli

*Modernità, postmodernità, postmedievalità*

È risaputo che quando l'amore che li unisce non esiste più, gli amanti, sconvolti, ne parlano più che mai. Ricordiamoci, a tal proposito, del grido di Rimbaud che chiede fermamente di essere moderno. Incantesimo? Invocazione? Si tratta in ogni caso di un comando paradossale, poiché arriva nel momento in cui la modernità, appunto, ha raggiunto il suo apogeo, e da lì in poi non può che entrare in declino.

Il paradosso sta anche nella difficoltà degli intellettuali a confrontarsi serenamente, più di un secolo dopo, con i problemi legati a questa fine (ipotetica o meno) dei tempi moderni, e a considerare le conseguenze sociali, epistemologiche, esistenziali che essa comporta.

*Sine ira et odio.* Non è forse così che conviene studiare l'evoluzione delle società? La collera o la paura sono, troppo spesso, l'elemento inconscio dell'analisi intellettuale. Quanto all'odio del mondo, è quasi una seconda natura per coloro che si arrogano il potere di dire ciò che l'individuo e la società 'devono essere'. A scapito, ovviamente, del dovere di riconoscere ciò che sono. Serve invece serenità nell'atto di conoscenza, e l'impegno a 'nascere con' (*cum nascere*) una realtà complessa.

Per riprendere un'espressione di Schopenhauer, questa «realtà è del tutto relativa». Ovvero, qualsiasi oggetto o fenomeno è legato ad altri, determinato da essi, e pertanto sottoposto al cambiamento e all'alea. In un modo o nell'altro, nulla è permanente. Questo significa che ciò che ora è non necessariamente è stato, e non sarà per sempre. Allo stesso modo, le categorie elaborate in un dato momento non sono eterne, e devono essere sottomesse a revisione se si vuole cogliere, con il minimo errore possibile, l'evoluzione che ha avuto luogo, e di cui empiricamente è molto difficile negare o rifiutare gli effetti.

Il relativismo in questione consiste quindi nel mettere in relazione i diversi elementi della vita, e nel prendere atto del flusso vitale che è costitutivamente incessante. In tal modo ogni tipo di dogmatismo diventa effimero;

dobbiamo promuovere, invece, una sensibilità teorica che preferisce l'umiltà delle cose alla presunzione dei concetti. È in questo senso che non si tratta di 'essere postmoderni' – come si potrebbe avere o essere questa o quella identità – ma piuttosto di utilizzare una parola, una semplice nozione, come leva metodologica, la più pertinente possibile, per comprendere relazioni e fenomeni sociali che sono soltanto allo stato nascente, ma di cui è difficile negare l'importanza sia quantitativa che qualitativa. In breve, occorre essere sociologi della postmodernità piuttosto che sociologi postmoderni.

È nei periodi di cambiamento delle civiltà che bisogna essere, per citare ancora il fertile Schopenhauer, un *Selbstdenker*, termine che si può tradurre come pensatore libero. Detto altrimenti, è meglio occuparsi di un percorso in alto mare, piuttosto che di quella banale pratica universitaria, abbastanza comune, che consiste nell'adattare grandi concetti a piccoli pensieri. Ciò consentirebbe di non avere paura della postmodernità, ammesso che ci si limiti a considerarla come una nuova fase dell'ineluttabile processo di saturazione, ad un momento dato, dei valori che reggono lo 'stare-insieme' sociale per periodi più o meno lunghi. Si tratta di ciò che la filosofia del Medioevo chiamava «condizione di possibilità», presupposto di qualsiasi ricerca in profondità: delimitare un quadro, rintracciare delle linee di forza, valutare le categorie presenti.

Ciò avviene, se restiamo classici, attraverso una *pars destruens*, seguita da una *pars construens*. Non per fare opposizione in modo infantile, ma perché è necessario vedere ciò che volge al termine per apprezzare al meglio ciò che si accinge a sostituirlo. Dobbiamo anche specificare che, in un momento fondativo, non è possibile fare sistema o scrivere un 'manuale'. Come si è detto a proposito di Marcel Mauss in un contesto non necessariamente differente, bisogna saper formulare delle ipotesi e proporre delle tracce di riflessione audaci, persino poco canoniche, se si vuole cogliere in profondità ciò che è allo stato nascente.

Dunque, da dove veniamo? Quali sono i valori sociali che si sono progressivamente imposti per costituire ciò che è stata chiamata modernità, ma che dopotutto non era altro che la 'postmedievalità'? Si sa, nulla è eterno, e tutto passa<sup>1</sup>. Tutto ciò che per noi era evidente è stato elaborato a partire dall'implosione del Medioevo. Un'espressione di Auguste Comte riesce a riassumere bene l'evidenza del moderno: *reductio ad unum*. È indubbio che, in tutti i campi, l'unità del mondo e delle rappresentazioni ha lentamente prevalso. Si può osservare una simile unificazione in ogni ambito ma, in maniera schematica, essa è particolarmente visibile per ciò che riguarda il politico, il sociale e l'ideologia.

C'è senz'altro un'interazione costante tra questi diversi elementi, ma il politico può servire da loro fondamento: consideriamo la costituzione dello Stato-nazione. Troviamo l'esempio francese, così come quello inglese, centralizzati molto presto. Ma è nel corso del diciannovesimo secolo, e più precisamente intorno al 1848, che in Europa si afferma con forza il sentimento nazionale e nazionalista. Le diverse particolarità regionali, le specificità locali, i diversi dialetti, gli usi e costumi, i modi di vita e persino le istanze provinciali di gestione e governo sono, poco a poco, svuotate e soppresse a vantaggio degli Stati nazionali e dei loro organismi rappresentativi. Tutto ciò nel nome dei valori universalisti, e in funzione di un'organizzazione razionale della società. Per riprendere un'espressione di Hannah Arendt, il bene comune tende a uniformarsi in rapporto a un «ideale democratico», e a rinnegare i molteplici radicamenti locali che avevano caratterizzato il Medioevo e i suoi diversi baronati.

Lo stesso vale per ciò che riguarda le istituzioni sociali. I lavori di Norbert Elias, quelli di Michel Foucault stesso, o quelli d'ispirazione foucaultiana hanno ben messo in luce il lento processo di 'curializzazione', di addomesticamento dei costumi, che sfocia nella costituzione del sociale, ovvero di uno 'stare-insieme' particolarmente meccanizzato, perfettamente prevedibile ed essenzialmente razionalizzato. «Razionalizzazione crescente dell'esistenza», ha potuto dire Max Weber. Tendenzialmente, questo è vero; in ogni caso è un processo di questo tipo che ha presieduto alla nascita di una famiglia imperniata sulla struttura nucleare, che ha favorito la tendenza all'inserimento nel lavoro, e che ha generato le grandi istituzioni educative e quelle del lavoro sociale, senza dimenticare quelle relative alla sanità e ai diversi 'internamenti' di cui il diciannovesimo e il ventesimo secolo non sono stati avari. Correggendo, nella misura del possibile, i misfatti del divenire economico del mondo e del produttivismo ad esso inerente, un 'sociale' di questo tipo apporta un'innegabile sicurezza. Ma al contempo esso ha 'innervosito', nel senso stretto dell'espressione, il corpo della comunità, trasferendo a istanze lontane e astratte il compito di gestire il bene comune e i legami collettivi. Tutto ciò mi ha portato ad affermare che, nella maggior parte dei casi, si è assistito alla messa in opera di una «violenza totalitaria» che, rovesciando la terminologia di Durkheim, ha permesso lo slittamento da una «solidarietà organica», più vicina al quotidiano, verso una «solidarietà meccanica», promossa da una tecnostruttura autoproclamatasi garante del buon funzionamento della vita sociale. È stato il trionfo degli esperti d'ogni tipo che, a partire dall'inoppugnabile logica del 'dover essere', stabilivano come si dovesse pensare, come si dovesse agire. In questa logica, il mondo è diventato totalmente estraneo a coloro i quali dovevano viverci.

Lo stesso vale, infine, per ciò che si può definire ‘ideologia’ – nel senso stretto del termine, ovvero l’insieme delle rappresentazioni attraverso le quali un’epoca si racconta a se stessa. Così, a differenza delle mitologie, delle fiabe e delle leggende strutturalmente plurali della premodernità, si assiste ad un’omogeneizzazione crescente. Pensiamo a quelle che Jean-François Lyotard ha definito come «grandi narrazioni» di riferimento: non sono affatto numerose. Al di là di qualche variazione di poca importanza, i sistemi di spiegazione del mondo elaborati nella seconda metà del diciannovesimo secolo, come il marxismo, il freudismo o il funzionalismo, si basano tutti su una visione positivista, finalizzata, materiale dell’evoluzione umana. Si tratta di sistemi monistici, inoltre, in quanto fondati su un principio di causalità esclusivo ed escludente. Sono sistemi esclusivi, poiché la causa individuata è determinante, ‘sovradeterminante’, egemonica, unificata; e sistemi escludenti, poiché non c’è salvezza al di fuori del modello esplicativo che la causa dovrebbe fornire. Ciò ha generato un fideismo rigoroso, con il suo seguito di fanatismi, dogmatismi, ‘scolasticismi’ di ogni sorta, senza dimenticare ovviamente le intolleranze, le esclusioni e le altre scomuniche che ne sono conseguite.

Assistiamo dunque all’omogeneizzazione nazionale, istituzionale e ideologica. Si può così delimitare, anche se in maniera grossolana, l’ordine epistemologico in cui ci muoviamo. Ad immagine del mistero della Trinità – un solo Dio in tre persone – troviamo una triade fondatrice: l’Individuo, la Storia, la Ragione.

Affrontiamo ora la *dòxa* che vede nell’individuo e nell’individualismo le caratteristiche della nostra epoca. Sono numerosi i lavori di filosofi, storici, antropologi – ad esempio quelli di Louis Dumont – che hanno ben mostrato come attraverso l’invenzione dell’individuo abbia avuto inizio la ‘postmedievalità’. Il libero arbitrio introdotto dalla Riforma, Cartesio e il suo io pensante, il soggetto autonomo dell’Illuminismo: queste sono, assieme a molte altre, le grandi tappe che rendono l’individuo padrone e possessore di se stesso e della natura. La formula emblematica di Corneille, in *Cinna*, riassume a meraviglia questa filosofia: «sono padrone di me come dell’universo...». Ecco riassunta, in poche parole, la dialettica tra l’economia di sé e l’economia del mondo, grazie alla quale la modernità avrebbe ottenuto lo sviluppo spettacolare che conosciamo. Così come gli dei nelle epoche precedenti, è l’individuo che ora diviene l’*axis mundi* attorno al quale tutto ruota e tutto può articolarsi.

L’individuo è il cardine che giustifica, e che serve da punto fisso per l’ineluttabile evoluzione di una Storia finalizzata. Troviamo qui la seconda idea-forza della triade epistemologica moderna: la storiografia

evenemenziale cede il suo posto alla Storia trionfante, alla grande marcia regale del Progresso, al percorso verso lo Spirito assoluto, grazie ai quali l'umanità avrebbe realizzato la sua riconciliazione con se stessa. Gli scenari possono variare in certa misura, ma lo scopo resta lo stesso: evolvere dal più barbaro degli oscurantismi verso il più civilizzato dei traguardi. La politica, l'educazione, l'economia lo dimostrano: l'esistenza tanto individuale che collettiva non ha alcun senso se non nel caso in cui si progetta e si proietta. In ogni ambito bisogna trovare il modo di adattare, attraverso tattica e strategia, i propri mezzi allo scopo che ci si è dati. Il progetto (la proiezione) è infatti l'*ultima ratio* di qualsiasi vita, senza la quale essa sarebbe *insensata*: non avrebbe senso, sarebbe priva di significato.

Ciò che dà senso e significato, appunto – dea madre della nostra trinità – è la Ragione che 'giustifica' l'Individuo padrone del mondo, e la Storia in cui la sua azione può svolgersi. Precisiamo, tuttavia, che la ragione moderna non è che una forma fra tante della razionalità umana. Per riprendere una tematica propria della Scuola di Francoforte, essa è una «ragione strumentale», una *Zweckrationalität*, per la quale ha valore soltanto ciò che è finalizzato, ciò che può essere manipolato, utilizzato e fatto rientrare in un ordine utilitario, o persino 'utensilare'. È la ragione astratta della tecnostuttura, che intende colmare dall'esterno le mancanze dell'individuo, correggere i difetti sociali, perfezionare ciò che c'è di ancora incompiuto nella natura umana. Non è un caso che la Rivoluzione Francese celebri la Dea Ragione. Da parte sua, Marx sottolinea che ogni società si pone soltanto i problemi che può risolvere. C'è alla base del razionalismo moderno un ottimismo che non manca di *grandeur*. In ogni caso, ciò permette lo sviluppo scientifico e tecnologico che, nel bene o nel male, ci ha condotti sino al terzo millennio.

È avendo in mente questi aspetti che si può comprendere lo stato nascente di ciò che viene definita 'postmodernità'. La digressione appena proposta non è inutile, perché niente nasce *ex nihilo*. Ciò che Pitirim Sorokin sosteneva a proposito della saturazione delle opere culturali può essere applicato al caso nostro. Non ci sono inizi o conclusioni brusche. I diversi elementi che compongono un'entità data, non potendo più (per usura, incompatibilità, fatica, ecc.) rimanere assieme, entreranno in modi diversi all'interno di un'altra composizione, e così favoriranno la nascita di un'altra entità. È questo processo che ha portato all'emergere della 'postmedievalità', che in seguito sarà definita modernità. Lo stesso processo presiede all'elaborazione di ciò che, in attesa di trovargli un nome adeguato, chiamiamo postmodernità. Saturazione-ricomposizione. Può darsi che sia la sola legge rintracciabile nel corso caotico delle storie umane!

In cosa potrebbe consistere, allora, la ricomposizione postmoderna? Certo, è sempre molto delicato rimestare nelle pentole del futuro. Tuttavia è possibile proporre suggerimenti e raccogliere indizi, al fine di individuare alcune grandi tendenze. Inoltre, com'è stato detto, vediamo riemergere in forma leggermente modificata ciò che si credeva ormai superato. Per essere più precisi, non si tratta di un «eterno ritorno» dello stesso, ma – come indicato a suo tempo dal filosofo Nicola Cusano – di una crescita che prende le forme della spirale. Per dirlo in modo ancora più netto, se si dovesse dare una definizione provvisoria della postmodernità, questa potrebbe essere: «la sinergia tra i fenomeni arcaici e lo sviluppo tecnologico».

Ecco qui la spirale. Ben inteso che una simile definizione non è elaborata a partire da uno schema prestabilito o in funzione di presupposti teorici in qualche misura astratti. Essa proviene, al contrario, da semplici constatazioni empiriche che chiunque può fare nella sua vita affettiva, professionale, civile – se riesce a essere lucido, e a non rimanere prigioniero delle concezioni *a priori* che sono spesso moneta corrente nel mondo intellettuale. Ciò che è, è. Tenendo in considerazione la prossimità etimologica e semantica dei termini, dovremmo a volte saper tornare per 'umiltà' a quell'*humus* da cui è plasmato ciò che è 'umano'.

Riprendendo dunque le grandi questioni che permettono di interpretare la 'postmedievalità' (modernità) – Stato-nazione, istituzioni, sistema ideologico – possiamo prendere atto, per ciò che concerne la postmodernità, del ritorno al locale, dell'importanza della tribù, e del *bricolage* mitologico.

Innanzitutto il *locale*: è questo il primo indice dell'eterogeneizzazione galoppante che attraversa le nostre società. Che sia in una forma sanguinosa, come appare nell'ex-impero dell'Est, oppure nelle pacifiche ma ferme rivendicazioni d'autonomia o di sovranità, o ancora nelle politiche di decentralizzazione, questo 'localismo' è uno dei principali segni distintivi dell'epoca. È interessante, in questo senso, notare l'energico ritorno nei diversi discorsi sociali di termini come 'Paese', 'territorio', 'spazio', tutte cose che rimandano a un sentimento d'appartenenza rinforzato, ad una condivisione emotiva. In breve, al fatto che il luogo crea il legame. Un legame, dunque, che non è astratto, teorico, razionale. Un legame che non si è costituito a partire da un ideale lontano ma, al contrario, si basa organicamente sul comune possesso di valori radicati: lingua, costumi, cucina, posture del corpo. Tutte cose quotidiane, concrete, che uniscono in un paradosso (non solamente apparente) il materiale e lo spirituale di un popolo. Dovremmo riflettere su questo aspetto: tale materialismo spirituale, vissuto localmente, è ciò che sostituirà progressivamente la politica nelle sue diverse modulazioni.

Questo radicamento dinamico è causa ed effetto della frammentazione istituzionale. Difatti, le diverse istituzioni sociali, divenute sempre più astratte e disincarnate, non sembrano più in connessione con la rinnovata esigenza di prossimità. Da ciò deriva un neotribalismo postmoderno, che si basa nuovamente sul bisogno di solidarietà e protezione tipico di qualsiasi insieme sociale. Nelle giungle di pietra che sono le megalopoli contemporanee, la tribù svolge il ruolo che le era proprio nella giungla *stricto sensu*.

Così, è impressionante osservare che le diverse istituzioni non sono più contestate né difese. Esse sono semplicemente ‘tarlate’, e servono da ‘nicchia’ a diverse micro-entità, fondate sulla scelta e l’affinità. Affinità elettive che ritroviamo all’interno dei partiti, delle università, dei sindacati e di altre organizzazioni formali che, nel bene o nel male, funzionano secondo le regole di solidarietà di una massoneria generalizzata. Tribù religiose, sessuali, culturali, sportive, musicali, il loro numero è infinito, la loro struttura è identica: aiuto reciproco, condivisione del sentimento, ambiente affettivo. Si può supporre che una tale frammentazione della vita sociale tenderà a svilupparsi in maniera esponenziale, costituendo così una nebulosa inafferrabile che non ha né centro preciso, né periferie discernibili. Questo processo conduce ad una socialità fondata sulla concatenazione di marginalità, delle quali nessuna è più importante dell’altra.

È una simile struttura sociale (ma si tratta ancora di ‘sociale?’) che produce ciò che potremmo definire *bricolage* mitologico. Forse non è opportuno parlare di fine delle ideologie; è possibile constatare, invece, la loro trasfigurazione. Esse assumono un’altra figura, cioè la figura delle piccole narrazioni specifiche – proprie, ovviamente, della tribù che ne è detentrica. Le «grandi narrazioni» di riferimento si particolarizzano, s’incarnano, si limitano alla dimensione di un territorio dato. Da ciò derivano le pratiche linguistiche giovanili, il ritorno dei dialetti locali, la recrudescenza dei diversi sincretismi filosofici o religiosi (la *New Age* offre un esempio flagrante), senza dimenticare le ‘narrazioni’ sociologiche, politiche, psicanalitiche legate alle sette dallo stesso nome, e che si costituiscono tutte a partire dal discorso fondatore di un eroe eponimo di cui bisogna garantire la purezza.

La verità assoluta, che è qualcosa da raggiungere, si frammenta in verità parziali, che conviene invece vivere. Sono qui ben tracciati i contorni della struttura mitologica. Ciascun territorio, reale o simbolico, secerne il suo modo di rappresentazione e la sua pratica linguistica. *Cuius regio, eius religio*. Da qui deriva la potenziale babelizzazione, che solitamente rinneghiamo invocando lo spettro della globalizzazione. Ci sono senz’altro

alcune tendenze di omologazione globale – a livello economico, musicale, di consumo – ma bisogna interrogarsi sulla loro reale pregnanza. Occorre domandarsi se la reale efficacia di questa omologazione non vada misurata rispetto ai miti tribali e alla loro dimensione esistenziale. La comunicazione in rete, di cui Internet è una valida illustrazione, obbligherebbe a ripensare in questo senso, per la postmodernità, «l'universale concreto» della filosofia hegeliana.

Se accogliamo l'ipotesi di un locale tribale che genera delle piccole mitologie, quale potrebbe essere il suo sostrato epistemologico? Empiricamente, sembra che l'Individuo, la Storia e la Ragione lascino il posto alla fusione affettiva che s'incarna nel presente, attorno a delle immagini spirituali comunitarie.

Il termine 'individuo', almeno nel suo senso stretto, non sembra più appropriato. Forse bisognerebbe parlare, per la postmodernità, di una *persona*<sup>2</sup>, che recita ruoli diversi in seno alle tribù a cui aderisce. L'identità diviene più fragile. Le identificazioni multiple, invece, si moltiplicano.

I grandi raduni musicali, sportivi, di consumo lo dimostrano. In ciascuno di questi casi si tratta di perdersi nell'altro. *Dépense*, nel senso proposto da Georges Bataille, come ricerca della fusione. Si può esistere soltanto dentro e attraverso lo sguardo dell'altro – sia che si tratti della tribù d'affinità, dell'alterità della natura, o del grande Altro che è la divinità. Fusioni, confusioni di diversi ordini che ricordano il mito dionisiaco. Questo processo non è eccezionale; al contrario, esso rimanda alla semplice realtà quotidiana. Numerosi sono i fenomeni della vita di tutti i giorni che rimangono altrimenti incomprensibili. In ogni ambito, il 'divenire moda' del mondo è all'ordine del giorno. E le «leggi dell'imitazione», proposte in maniera inattuale da Gabriel Tarde, sembrano essere la regola dei nostri tempi.

In breve, non prevale più l'autonomia (io sono la mia propria legge), ma piuttosto l'eteronomia (la mia legge è l'altro).

Forse è questo il cambiamento paradigmatico più importante; ciò va di pari passo con un'inversione del tempo, che fa sì che la Storia lineare diventi meno importante delle storie umane. 'Einsteinizzazione' del tempo, si è potuto dire: il tempo si contrae in spazio. Detto altrimenti, l'aspetto che prevale è un presente che io vivo assieme ad altri in un determinato luogo. In qualsiasi modo lo si chiami, un tale 'presentismo' contaminerà le rappresentazioni e le pratiche sociali, in particolare quelle giovanili. È un *carpe diem* d'antica memoria, che ben traduce l'edonismo diffuso. Il godimento non è più rimandato a qualche ipotetico avvenire

migliore, non è più atteso in un paradiso futuro, ma è piuttosto vissuto, nel bene o nel male, al presente.

Sotto questo profilo, il presente postmoderno si ricongiunge alla filosofia del *kairos* che mette l'accento sulle occasioni e le buone opportunità. L'esistenza non è altro che un susseguirsi di istanti eterni che conviene vivere, al meglio, qui e ora. Può essere utile ricordare una distinzione importante: quella tra dramma e tragedia. Così come il dramma, nel suo senso etimologico, evolve e si tende verso una soluzione possibile (tutte cose che si ritrovano nel 'borghesismo' moderno), allo stesso modo il tragico è 'aporetico', cioè non cerca né si aspetta soluzioni o risoluzioni. Possiamo anche dire che quest'ultimo si basa sulla tensione tra elementi eterogenei. Continuazione logica del processo dialettico, il dramma conduce alla sintesi; il tragico invece, per riprendere un neologismo utilizzato sia da Stéphane Lupasco che da Gilbert Durand, si basa essenzialmente sul «contraddittoriale» – ovvero un contraddittorio vissuto in quanto tale, un presente accettato per quello che è, senza proiettarsi in chissà quale avvenire. In ogni modo, la saturazione del progetto e lo scetticismo nei confronti di una Storia finalizzata fanno sì che il senso sia cercato nell'atto stesso e non in uno scopo lontano e ideale. La postmodernità non crederà più, non del tutto, al progressismo, a ciò che c'è d'ineluttabile, ma accorderà molta più importanza a una saggezza 'progressiva' che cerca la realizzazione di sé e la prosperità personale nell'istante e nel presente, vissuti in tutta la loro intensità.

L'ultimo punto, infine, del sostrato epistemologico postmoderno è l'importanza che acquista l'immagine nella costituzione del soggetto e della società. Anche qui non si può far altro che essere allusivi, e rimandare alle analisi che hanno affrontato il problema in quanto tale. Basti ricordare che, sulla scia della tradizione giudaico-cristiana, la modernità è stata essenzialmente iconoclasta. Così come nella tradizione biblica l'icona o l'idolo non permettevano di adorare il vero Dio «in spirito e verità», l'immagine o l'immaginario da Cartesio a Sartre intralciano il buon funzionamento della ragione. Ricordiamoci dell'espressione filosofica divenuta proverbio popolare, che considera l'immaginazione la 'scema del villaggio'<sup>3</sup>: questa stigmatizzazione ha segnato profondamente il nostro modo di pensare, oltre che tutta la nostra sensibilità teorica.

Cos'è che osserviamo ai giorni nostri, se non l'energetico ritorno di questa immagine negata o rinnegata? Immagine pubblicitaria, immagine televisiva, immagine virtuale. Nulla è indenne. «Immagine distintiva»<sup>4</sup> intellettuale, religiosa, politica, industriale, ecc.: tutto e ogni cosa devono darsi a vedere, fare spettacolo di sé. Possiamo affermare, in un'ottica weberiana, che il reale può essere compreso a partire dall'irreale (o da ciò che è reputato

tale). Durante la modernità, lo sviluppo tecnologico aveva, in maniera duratura, *disincantato* il mondo. Si può argomentare che, per ciò che riguarda la postmodernità nascente, è la tecnologia che favorisce un vero e proprio reincanto del mondo.

Per mettere in evidenza questo fenomeno, si può parlare della (ri) nascita di un «mondo immaginale», ovvero una maniera d'essere e di pensare attraversata interamente dalle immagini, dall'immaginario, dal simbolico, dall'immateriale. L'immagine come «mesocosmo», cioè come ambiente, vettore, elemento primordiale del legame sociale.

In qualsiasi modalità in cui questo «immaginale» si esprima – virtuale, ludico, onirico – esso sarà presente e pregnante, non sarà più accantonato nella vita privata e individuale, ma sarà invece elemento costitutivo d'uno 'stare-insieme' fondamentale. Tutto ciò porta ad affermare che il sociale si espande e diventa socialità, integrando in maniera olistica alcuni parametri umani che il razionalismo moderno aveva messo da parte. L'immaginale è, dunque, un'altra maniera di rapportarsi alla società complessa, alla solidarietà organica che si innesca, alla 'corrispondenza' in senso baudelairiano tra tutti gli elementi dell'ambiente sociale e naturale.

Oggi prestiamo forse più attenzione alla caducità di tutto ciò che è durevole. Ma l'emergere di valori arcaici che erano creduti irrevocabilmente superati deve renderci attenti al fatto che, se le civiltà sono mortali, la vita invece, curiosamente, perdura. Così, senza accordare a questo termine uno statuto concettuale troppo rigido, la postmodernità nascente ci ricorda che la modernità è stata una 'postmedievalità', ovvero che essa ha permesso una nuova composizione dello 'stare-insieme'.

Il divenire a spirale del mondo! Quando un'idea che era alla base di una certa civiltà perde il suo valore di evidenza, un'altra costellazione nasce, integrando alcuni elementi di ciò che è stato, e ridando vita ad altri elementi rinnegati.

Tenendo presente questo schema si può – senza dare giudizi e in maniera non normativa – avere qualche rivelazione sulle grandi caratteristiche dell'episteme postmoderna. Ciò che Michel Foucault è riuscito a fare per la modernità resta da fare per l'epoca che si annuncia. Si tratta di una sfida di grande ampiezza, che richiede un atteggiamento intellettuale audace. È una sfida che va affrontata, se non vogliamo che il pensiero sia marginalizzato. Tanto più che, come Victor Hugo sosteneva in un'altra epoca, «niente ferma un'idea il cui tempo è giunto».

Traduzione di Valerio Coladonato

<sup>1</sup> Ndt: Nel testo originale viene citato il detto popolare francese «*Tout casse, tout passe, tout lasse*».

<sup>2</sup> Ndt: In latino nel testo originale.

<sup>3</sup> Ndt: Il proverbio in questione recita «*L'imagination est la folle du logis*».

<sup>4</sup> Ndt: L'espressione originale «*image de marque*» rimanda anche alla gestione del *brand* di un prodotto commerciale.

#### BIBLIOGRAFIA

Y. BOISVERT, *L'analyse postmoderniste. Une nouvelle grille d'analyse socio-politique*, L'Harmattan, Parigi 1997.

L. DUMONT, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Le Seuil, Paris 1983, trad. it. *Saggi sull'individualismo. Una prospettiva antropologica sull'ideologia moderna*, Adelphi, Milano 1993.

G. DURAND, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archétypologie générale*, Bordas, Paris 1960, trad. it. *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'archetipologia generale*, Dedalo, Bari 2009<sup>3</sup>.

G. DURAND, *Beaux arts et archétypes. La religion de l'art*, P.U.F., Paris 1986.

M. MAFFESOLI, *L'Ombre de Dionysos. Contribution à une sociologie de l'orgie*, CNRS éditions, Paris 2010 (1982).

M. MAFFESOLI, *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés postmodernes*, La table Ronde, Paris 2000 (1988), trad. it. *Il tempo delle tribù. Il declino dell'individualismo nelle società postmoderne*, Guerini, Milano 2004.

M. MAFFESOLI, *Le temps revient. Formes élémentaires de la postmodernité*, Desclée de Brouwer, Paris 2010.

E. MORIN, *Pour entrer dans le XXI<sup>e</sup> siècle*, Le Seuil, Paris 2004 (*Pour sortir du XX<sup>e</sup> siècle*, 1981<sup>1</sup>), trad. it. *Per uscire dal ventesimo secolo*, Lubrina, Bergamo 1989.

S. MOSCOVICI, *Hommes domestiques et hommes sauvages*, Union générale d'éditions, Paris 1974.

S. MOSCOVICI, *La Machine à faire des dieux*, Fayard, Paris 1988, trad. it. *La fabbrica degli dei. Saggio sulle passioni individuali e collettive*, a cura di P. Lalli Cavina, Il mulino, Bologna 1991.

