

Pluridimensionalità festiva ed esclusività disciplinare. La lotta assiale e la normalità sociale secondo Charles Taylor

Sergio Racca

1. Introduzione

La narrazione che il filosofo canadese Charles Taylor fornisce nelle sue opere più recenti, con particolare riferimento a *L'età secolare*, non pone soltanto di fronte al cambiamento delle condizioni di fede interne al cristianesimo occidentale: un'analisi più attenta evidenzia infatti come il pensiero tayloriano contenga anche un ragionamento più generale, relativo al processo di creazione e modificazione dei significati intersoggettivi in grado di dare forma all'identità e alle pratiche di vita comuni. In altre parole, è ai cosiddetti "immaginari sociali" che l'attenzione del filosofo canadese sembra rivolgersi¹: immaginari sociali che, in questo senso, si configurano quindi come quel dispositivo in grado di segnare, tra le altre cose, i limiti della "normalità" interna a ciascuna epoca, cioè lo sfondo delle interpretazioni che gli individui danno di se stessi, del corpo sociale e delle pratiche collettive.

In questo contributo vorrei cercare di mettere in luce la pluralità di immaginari sociali e concezioni di "normalità" che Taylor individua all'interno della storia occidentale. Per compiere questo, l'ipotesi interpretativa che seguirò prenderà in considerazione l'analisi condotta dal pensatore canadese intorno alla cosiddetta "epoca assiale": periodo, questo, che molti studi contemporanei di sociologia della religione situano nel I millennio a. C., definendolo come processo sia di mutamento religioso sia di lotta nei confronti delle tradizioni culturali precedenti. Evidenziando come Taylor analizzi la persistenza e l'influenza di tale dinamica di cambiamento e scontro anche all'interno della storia occidentale, cercherò quindi di mostrare il manifestarsi in quest'ultima di due immaginari contrapposti di "normalità": il *festivo*, erede della cultura preassiale, e il *disciplinare*, instradato invece lungo il vettore assiale.

L'obiettivo principale del mio contributo vuole perciò essere una descrizione di tale dualità di paradigmi normativi e delle loro reciproche relazioni, sulla scia de *L'età secolare* e degli scritti a essa posteriori: per compiere ciò, in primo luogo,

¹ Cfr. Ch. Taylor, *Gli immaginari sociali moderni* (2004), tr. it. di P. Costa, Meltemi, Roma 2005 e Id., *L'età secolare* (2007), tr. it. di P. Costa e M. C. Sircana, Feltrinelli, Milano 2009, pp. 209-273.

esporrò la concezione tayloriana della dinamica assiale, con particolare riferimento ai suoi legami con il pensiero del sociologo Robert Bellah; successivamente passerò a descrivere, in forza degli elementi precedentemente analizzati, l'esistenza e la struttura di questi due differenti immaginari sociali, prima tramite una breve ricognizione storico-genealogica e successivamente rinvenendone le tracce all'interno della contemporaneità.

2. *L'evoluzione culturale tra preassiale e assiale: le basi teoriche del discorso*

Il primo passo che vorrei compiere all'interno del ragionamento complessivo è un'analisi dell'atteggiamento tayloriano verso l'età assiale, comunemente intesa come "asse di rotazione" della storia umana. Essa, come già ricordato, è infatti situata dal dibattito sociologico contemporaneo nel periodo che prende avvio a partire dal I millennio a. C., con particolare riferimento ad alcune civiltà quali la Cina, le culture induista e buddhista, il mondo greco, l'antico Israele sino ad arrivare in alcuni casi al Cristianesimo delle origini: un millennio, questo, interpretato come epoca densa di radicali cambiamenti sociali e religiosi in grado di determinare una rottura rispetto al passato e influenzare il corso successivo della storia, compresa quella occidentale². Questo punto di vista sembra in parte condiviso anche dallo stesso Taylor all'interno de *L'età secolare*, nella sua volontà di «situare la rivoluzione che ha scompaginato il nostro immaginario nel corso degli ultimi secoli entro il contesto più ampio dello sviluppo culturale-religioso»³: secondo queste parole, per comprendere la genealogia degli immaginari sociali sembra quindi essere necessario riferirsi a un vettore di lungo periodo, in grado di evidenziarne gli snodi socio-antropologici salienti. Parlare di sviluppo culturale-religioso, tuttavia, significa porre il discorso, per utilizzare la convinzione del sociologo Robert Bellah, all'interno della categoria di evoluzione, intesa come «generalizzazione empirica secondo la quale forme più complesse si sviluppano a partire da altre meno complesse e in cui le proprietà e le possibilità delle prime differiscono da quelle delle seconde»⁴. Processo

² Per un'introduzione generale al periodo assiale e alle sue molteplici interpretazioni, cfr. K. Jaspers, *Origine e senso della storia* (1949), tr. it. di A. Guadagnin, Mimesis, Milano-Udine 2014; S. N. Eisenstadt (a cura di), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, State University of New York Press, Albany 1986; Id., *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*, Brill, Leiden-Boston 2003; S. N. Eisenstadt, J. P. Arnason, B. Wittrock (a cura di), *Axial Civilizations and World History*, Brill, Leiden-Boston 2005; R. N. Bellah, *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 2011; R. N. Bellah, H. Joas (a cura di), *The Axial Age and Its Consequences*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 2012.

³ Ch. Taylor, *L'età secolare*, cit., p. 193.

⁴ R. N. Bellah, *Religious Evolution*, in «American Sociological Review», XXIX, n. 3, 1964, pp. 358-374: 358. La prospettiva religioso-evolutiva è stato un tema con cui Bellah si è confrontato sino alle sue ultime produzioni, all'interno delle quali essa è stata messa a stretto contatto con le teorie sull'evoluzione cognitivo-culturale dello psicologo Merlin Donald. Per maggiori dettagli cfr. R. N. Bellah, *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, cit.; M. Donald, *L'evoluzione della mente* (1991), tr. it. di L. Montixi Comoglio, Garzanti, Milano 1996. [Da adesso in poi, tutte le traduzioni dei testi stranieri sono da considerarsi mie.] Per una riflessione sull'idea di evoluzione religiosa in Robert Bellah, cfr. P. Costa, *L'evoluzione di che cosa? Storia naturale, storia umana e religione secondo Robert Bellah*, in «Fenomenologia e società», XXXIV, n. 2, 2013, pp. 77-90.

scandito a tappe che si susseguono l'una all'altra secondo una logica di produzione di novità e differenziazione non necessariamente lanciata verso un miglioramento progressivo, questo modello di evoluzione sembra essere lo strumento fondamentale che guida anche la concezione assiale di Taylor: in questo senso, ciò che caratterizza in generale l'approccio del pensatore canadese è il voler esporre un discorso evolutivo incentrato sul passaggio che ha condotto dalle religioni primigenie, corrispondenti alle "religioni tribali" e a quelle "arcaiche" descritte da Bellah e precedenti il I millennio a. C.⁵, al radicale cambiamento assiale.

Al di là delle delimitazioni cronologiche, il discrimine tra religioni primigenie e assiali si gioca per Taylor nella distinzione, di natura concettuale, tra *radicamento* e *sradicamento*. Da una parte, le religioni primigenie rinviano infatti a una concezione basata su un modello di triplice *radicamento*: tale concezione ha in primo luogo una coloritura sociale, in quanto in esse l'atto religioso si gioca a livello collettivo, tramite una gestione che ha come protagonista del rapporto con il sacro «il gruppo sociale nel suo complesso»⁶. In questo quadro, però, la dimensione di gestione sociale non rimane fine a se stessa ma, al contrario, è indirizzata verso il raggiungimento della prosperità terrena, poiché «ciò che le persone domandano, quando invocano o placano le divinità e le potenze è prosperità, salute, una lunga vita, la fertilità; ciò da cui chiedono di essere preservate è la malattia, la carestia, la sterilità, la morte prematura»⁷. Infine, questo primo quadro si completa tramite il riferimento all'idea di una realtà che prevede la presenza degli dèi all'interno della natura, «spesso identificati con alcuni aspetti del mondo»⁸, secondo una concezione "incantata" che vede inestricabilmente connessi il sacro e il profano.

Accanto a questo primo quadro di riferimento, a questo primo immaginario sociale, opera tuttavia il vettore assiale, che spinge la dimensione antropologico-sociale in una direzione del tutto contraria rispetto all'epoca primigenia generando, di conseguenza, una differente concezione del reale. La chiave di volta per comprendere tale passaggio evolutivo è ora la categoria di *sradicamento*⁹, anch'essa di natura triplice e, come prevedibile, contrapposta alle precedenti direttrici di riferimento: alle richieste di prosperità terrena si sostituiscono ora quelle di «un bene umano più alto e completo, una nozione di virtù o addirittura di salvezza al di là della prosperità umana»¹⁰, una domanda cioè per una realizzazione antropologica in grado di andare oltre, e a volte addirittura contro, le istanze della corporeità; a stretto contatto con questo, la presenza divina nella natura è sostituita da una concezione rivoluzionaria di un «trascendente che può trovarsi ora completamente al di là o al di

⁵ Cfr. R. N. Bellah, *Religious Evolution*, cit., pp. 361-366; Id., *What is Axial about the Axial Age?*, in «European Journal of Sociology», XLVI, n. 1, 2005, pp. 69-89: 69-70; Id. *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, cit., pp. 117-264.

⁶ Ch. Taylor, *L'età secolare*, cit., p. 195.

⁷ Ivi, p. 197.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Cfr. Id., *What Was the Axial Revolution?*, in R. N. Bellah, H. Joas (a cura di), *The Axial Age and Its Consequences*, cit., pp. 30-46: 30-31.

¹⁰ *Ibidem*.

fuori del cosmo»¹¹. Come corollario, infine, il terzo vettore di cambiamento si gioca a livello della gestione del sacro, che vede ora il sorgere, in contrapposizione alla dimensione collettiva, di religiosità individuali rivolte a una devozione interiore¹².

Lungo il paradigma evolutivo tayloriano, dunque, lo *sradicamento* assiale sembra operare, per utilizzare le parole di Marcel Gauchet, come «rivoluzionario riorientamento [...] mutazione radicale, totale, del religioso»¹³: in altre parole, esso dà vita a un passaggio tra immaginari sociali e, in aggiunta a ciò, a un reale rivolgimento delle condizioni per la percezione del sé, della società e della relazione con il divino. Dal punto di vista storico, tuttavia, secondo Taylor il passaggio all'assiale non comporta una cancellazione completa di tutte le forme culturali precedenti; a questo proposito, è ancora una volta il pensiero di Bellah a valere come filtro interpretativo e, nello specifico, il principio secondo cui nell'evoluzione religiosa «nulla va mai perduto»¹⁴: secondo il sociologo statunitense, infatti, ciascuna tappa del processo di sviluppo culturale non segna la scomparsa definitiva delle forme di organizzazione passate ma dà vita, al contrario, a una complessa trama di coesistenze in cui «gli stadi precedenti non vanno perduti, ma solo *riorganizzati* sotto nuove condizioni»¹⁵. Taylor è molto vicino a una simile posizione quando afferma che «le spiritualità assiali non siano riuscite a produrre completamente il loro effetto di *sradicamento* perché, per così dire, vennero arginate dalla forza della vita religiosa maggioritaria»¹⁶: in questo senso, la specifica dinamica evolutiva tayloriana presente nel passaggio assiale contempla quindi al proprio interno sia uno *sradicamento* e un rivolgimento verso nuovi e inediti scenari sociali sia la persistenza e la riorganizzazione di elementi passati, generando «una specie di amalgama, spesso instabile»¹⁷ tra assiale e preassiale¹⁸.

¹¹ Ch. Taylor, *L'età secolare*, cit., p. 200.

¹² Cfr. L. Dumont, *Saggi sull'individualismo. Una prospettiva antropologica sull'ideologia moderna* (1983), tr. it. di C. Sborgi, Adelphi, Milano 1993.

¹³ M. Gauchet, *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione* (1985), tr. it. di A. Comba, Einaudi, Torino 1992, p. 39.

¹⁴ R. N. Bellah, *What is Axial about the Axial Age?*, cit., p. 72. Sul tema, cfr. ivi, pp. 77-87 e Id., *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, cit., pp. ix-xxiv e 1-43. Sui legami tra questa concezione di Bellah e il pensiero tayloriano, cfr. Ch. Taylor, *L'età secolare*, cit., pp. 963-966.

¹⁵ R. N. Bellah, *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, cit., p. xviii [corsivi miei].

¹⁶ Ch. Taylor, *L'età secolare*, cit., p. 203.

¹⁷ Id., *What Was the Axial Revolution?*, cit., p. 37.

¹⁸ Più in generale, Taylor sembra individuare due principi centrali per la propria idea di evoluzione culturale, applicabili non soltanto all'epoca assiale ma anche alla medesima concezione generale del percorso storico umano: da una parte il “nothing is ever lost”, inteso come risemantizzazione di elementi del passato e, dall'altra parte, il cosiddetto *ratchet effect*, la convinzione cioè di un'inaggrabilità e irreversibilità di alcune novità e conquiste prodottesi con i cambiamenti storico-culturali. Per una comprensione della modalità di convivenza tra questi due, solo apparentemente contraddittori, principi, cfr. *infra*, nota 48, p. 73-74. Per ulteriori dettagli sul *ratchet effect*, cfr. invece Id., *Comparison, History, Truth*, in Id., *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) - London 1995, pp. 146-164; Id., *Disenchantment-Reenchantment*, in Id., *Dilemmas and Connections. Selected Essays*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 2011, pp. 287-302. Per una comprensione generale di questo concetto è utile anche la conferenza *Master Narratives of Modernity*, tenuta da Taylor al Berkeley Center della Georgetown University il 21 ottobre 2008.

3. Il festivo e la riforma disciplinare: la normalità e la lotta contro la patologia sociale

Individuate così le basi teoriche del discorso, il secondo plesso tematico che intendo affrontare è una comprensione di come e quanto il modello di evoluzione e coesistenza tra immaginari sociali descritto in precedenza sia presente, secondo le convinzioni tayloriane, anche all'interno del percorso culturale occidentale successivo all'epoca assiale: un passaggio, questo, che voglio compiere per mostrare come il discorso del pensatore canadese sia funzionale a una descrizione delle differenti cornici entro cui la "normalità" sociale è stata descritta lungo i secoli.

In quest'ottica, il punto di partenza del ragionamento è rappresentato dalla cultura popolare che trova declinazione sia nella cornice del Medioevo cristiano latino sia nella modernità. Inserita nella spiritualità cristiana, e dunque lungo il vettore assiale, questa cultura manifesta tuttavia ancora una forte presenza di elementi preassiali: il centro del discorso, però, non è qui l'idea tayloriana di un "sé poroso", aperto cioè alle influenze di poteri esterni di natura sacra ancora fortemente radicati nella dimensione immanente¹⁹, ma al contrario la concezione di una ritualità «imperniata soprattutto sul fare»²⁰ e sull'azione collettiva. Quest'ultima caratteristica permette infatti di introdurre il primo immaginario sociale ricercato, che trova piena espressione soprattutto nelle manifestazioni festive popolari, quali banchetti, danze o eventi come il carnevale, le feste del malgoverno e lo *charivari*. Seguendo ancora una volta la convinzione espressa da Bellah secondo la quale all'interno del processo di evoluzione culturale gli stadi precedenti ritornano sotto nuova organizzazione, l'elemento del *radicamento* prima inteso come tensione verso la prosperità terrena pare ora riaffiorare: ciò che per Taylor accomuna tali pratiche festive, nelle loro declinazioni storiche, è infatti l'incarnarsi in attività che coinvolgono «varie forme di licenza, non solo sessuale, ma anche rasentando la violenza»²¹. È quindi nuovamente la condizione terrena, ora declinata principalmente come scoppio di impulsi e liberazione di istinti, a riemergere con forza: come afferma anche Peter Burke, il cibo, il sesso e la violenza rappresentano infatti il centro nodale delle attività carnevalesche, nell'affermarne il ruolo di opposizione simbolica a un momento religioso di digiuno e astinenza quale la Quaresima cristiana²².

Tale primo aspetto, tuttavia, può essere compreso soltanto approfondendo anche il *radicamento* collettivo di tali fenomeni, ed è alla considerazione del festivo come "rito di inversione sociale" che vorrei pertanto ora riferirmi. È Taylor stesso a indicare la fonte di questa interpretazione nei lavori dell'antropologo Victor Turner

¹⁹ Cfr. Id., *L'età secolare*, cit., pp. 47-62.

²⁰ Ivi, p. 98.

²¹ Ivi, p. 67.

²² Cfr. P. Burke, *Cultura popolare nell'Europa moderna* (1978), tr. it. di F. Canobbio-Codelli, Mondadori, Milano 1980, pp. 174-199.

e alla sua idea di una dialettica tra struttura e antistruttura: nella concezione di Turner, la prima rappresenta la «società come sistema strutturato, differenziato e spesso gerarchico di posizioni politico-giuridico-economiche»²³, mentre la seconda è la «società come *comitatus*, comunità o anche comunione non strutturata o rudimentalmente strutturata e relativamente indifferenziata di individui uguali»²⁴. Il festivo si presenterebbe quindi come apparizione di un'idea di *communitas* umana, dimensione collettiva ed egualitaria: nel suo definirsi secondo questo modello, essa si manifesterebbe come contraltare periodico del “semplice” e quotidiano insieme di ruoli e codici di comportamento sociali strutturati²⁵, nella consapevolezza che questi ultimi «ci limitano, ci escludono da qualcosa di importante»²⁶ e corrono il rischio di irrigidirsi e chiudersi su se stessi. La categoria del festivo dà quindi vita a un primo grande immaginario sociale, in quanto gli scoppi periodici di istintualità, la loro gestione collettiva, il conseguente sovvertimento dell'ordine codificato e l'apparizione di un'antistruttura generano infatti una complessa stratificazione e un equilibrio tra diverse istanze: si profila, in questo senso, un sistema di complementarità, dove la normalità della comprensione del sé, sociale e individuale, e dell'adozione di pratiche quotidiane consentite si giocano su una pluridimensionalità della mappatura sociale in cui la rielaborazione del preassiale riveste un ruolo fondamentale.

Lungo le pagine tayloriane, tuttavia, emerge anche un altro progetto antropologico-sociale interno all'Occidente, che delinea i contorni di un immaginario alternativo rispetto a quello festivo. Un immaginario, questo, che si mostra nelle figure assunte dallo *sradicamento* nel complessivo progetto di Riforma della vita religiosa, non confinato unicamente al rivolgimento protestante ma operante già a partire dagli ultimi secoli del Medioevo e che, visto in quest'ottica, si pone quindi sulla scia del rivolgimento assiale, continuandone e radicalizzandone il progetto di modificazione della dimensione antropologica e religiosa²⁷. Il primo elemento che in questo senso emerge è lo sforzo di «recuperare e imporre a tutti una religiosità di devozione e azioni più individuale e cristocentrica»²⁸, tramite pratiche quali la preghiera individuale, la meditazione e la riflessione personale. Celebri i casi menzionati da Taylor, tra i quali svettano la mistica tedesca di Eckhart e, in epoca

²³ V. Turner, *Il processo rituale. Struttura e antistruttura* (1969), tr. it. di N. Greppi Collu, Morcelliana, Brescia 1972, p. 113.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Cfr. Ch. Taylor, *L'età secolare*, cit., p. 70. Taylor sembra spesso propendere verso un'interpretazione polisemica della “struttura”, identificata a volte con il codice di ruoli e comportamenti ordinari e, in altri luoghi, anche con la visione cosmica assiale. Al di là delle differenti interpretazioni, ciò che conta per il nostro discorso, tuttavia, è la generale azione di sospensione temporanea della struttura operata dal festivo. Cfr. Id., *Incanto e disincanto. Secolarità e laicità in Occidente*, a cura di P. Costa, EDB, Bologna 2014, pp. 69-79.

²⁶ Id., *L'età secolare*, cit., p. 72.

²⁷ Cfr. M. Warner, J. VanAntwerpen, C. Calhoun, *Editors' Introduction*, in Id. (a cura di), *Varieties of Secularism in a Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 2010, pp. 1-31: 15-19 e J. Sheehan, *When Was Disenchantment? History and the Secular Age*, in *ivi*, pp. 217-242: 219-227.

²⁸ Ch. Taylor, *The Future of the Religious Past*, in Id., *Dilemmas and Connections. Selected Essays*, cit., pp. 214-286: 225.

successiva, la *devotio moderna*, accomunati da un ideale di vita ben lontano ormai dalla gestione collettiva dei riti di ascendenza preassiale. Tale primo elemento, da sé, non è tuttavia sufficiente a spiegare il sorgere di un immaginario alternativo rispetto al festivo; la tappa decisiva, indicata da Taylor, è infatti rappresentata dal tentativo di edificare una società disciplinare lungo l'ideale della "civiltà": una civiltà che qui è intesa come incivilimento, ammansimento dei costumi e addolcimento delle pratiche, cioè continuazione e riorganizzazione dello *sradicamento*, ora operato nei confronti della prosperità declinata come comportamenti eccessivi, violenti e impulsivi. È la modernità che, palesando anch'essa in questo senso il proprio essere instradata lungo il vettore dell'assiale²⁹, mette in opera questo progetto, tramite la volontà del neostoicismo di Giusto Lipsio o del "sé schermato" cartesiano di frenare e controllare razionalmente le passioni³⁰; un progetto su cui si innesta però anche la stessa Riforma cristiana, generando tentativi di imporre codici di comportamento volti, come nel caso del Calvinismo, a «evitare ogni condotta disordinata, mettere in ordine la propria vita, smettere di bere, fornicare, parlare senza freni, ridere smodatamente, litigare, ricorrere alla violenza»³¹. Uno degli obiettivi primari di questo atteggiamento generale è proprio l'assiduo zelo riformatore contro la dimensione festiva, in particolar modo il carnevale e gli eventi a esso simili³², compiuto con l'obiettivo di sradicarne le pratiche collettive e impulsive e le periodiche manifestazioni, pericolose per l'ordine interiore ed esterno: uno sforzo, questo, che decreta una radicale inversione dell'immaginario sociale, guidata dalla convinzione secondo cui «un codice non debba lasciare spazio al principio che lo contraddice»³³ e che dà quindi nuovi principi guida per la codificazione della normalità sociale. Il nuovo ideale si impenna dunque su un radicale ribaltamento di prospettiva, sull'idea cioè che «ciò che in precedenza appariva normale, a cui tutti erano disposti a partecipare»³⁴ diventa adesso «censurabile e anche, in un certo senso, motivo di profondo turbamento»³⁵. L'onda lunga dell'assiale sembra perciò voler cercare di decretare la fine della complementarietà e della pluridimensionalità dell'esistenza e l'eclissi della *communitas*, originando un immaginario alternativo, strutturato su una idea monodimensionale di ordine sociale e morale interno, unica dimensione possibile imperniata intorno a una condotta personale disciplinata e non più pronta ad abbandonarsi, periodicamente, a sbuffi e sfoghi istintuali.

Dal festivo e dal disciplinare emergono così due modelli alternativi di "normalità" sociale: l'uno che pare, sulla scia del preassiale, indicare la necessità di una pluralità di strati dell'esistenza, l'altro che, al contrario, ponendosi come

²⁹ Cfr. R. N. Bellah, *Confronting Modernity: Maruyama Masao, Jürgen Habermas, and Charles Taylor*, in M. Warner, J. VanAntwerpen, C. Calhoun (a cura di), *Varieties of Secularism in a Secular Age*, cit., pp. 32-53: 34-35, 43 e 51.

³⁰ Cfr. Ch. Taylor, *L'età secolare*, cit., pp. 154-167 e 173-187.

³¹ Ivi, p. 112.

³² Cfr. Burke, *Cultura popolare nell'Europa moderna*, cit., pp. 203-277.

³³ Ch. Taylor, *L'età secolare*, cit., p. 73.

³⁴ Ivi, p. 147.

³⁵ *Ibidem*.

tentativo di completare la rivoluzione assiale cerca di svellere gli ultimi residui di premodernità, costruendo un tipo umano e sociale a un'unica dimensione.

4. *Le eredità contemporanee: l'ossessione per il codice e il ritorno del festivo*

L'ultimo, e forse più importante, snodo teorico che mi propongo di esaminare è rappresentato però da un'analisi delle possibili tracce e presenze di questa dicotomia tra immaginari nel modello di contemporaneità descritto da Taylor. All'interno della narrazione occidentale, il vettore assiale della Riforma e della modernità ha infatti realmente portato a termine il proprio compito? Oppure l'idea di una tensione tra differenti paradigmi sociali e antropologici può ancora valere come modello esplicativo? In altri termini, secondo quali parametri viene attualmente codificata la "normalità"? Afferma il filosofo canadese:

Assodato che queste [le trasformazioni assiali] introdussero cambiamenti che furono di grande importanza per la storia umana [...] che cosa dobbiamo pensare della vita pre-assiale che esse trasformarono? È stata semplicemente sostituita, relegata a un passato non più recuperabile? O è in qualche modo ancora presente nella vita postassiale? L'intuizione cruciale di Bellah, formulata nella frase "nothing is ever lost", sembra orientarci verso una qualche versione della seconda risposta³⁶.

È a partire da questo ragionamento che, ritornando per un'ultima volta sul legame tra assialità ed evoluzione culturale, intendo mostrare la compresenza di modelli alternativi rispetto alla costruzione degli immaginari sociali attuali. In primo luogo persiste quello che pare essere, a una prima veduta, lo sfondo "normale" della società contemporanea, lasciato in eredità dal progetto di Riforma e dalla modernità: una società in cui il vettore assiale sembra abbia portato a termine uno tra i suoi obiettivi specifici, quella radicale disciplina di comportamenti impulsivi. Come si declini tutto ciò nel contemporaneo è lo stesso Taylor a descriverlo, nel parlare di un vero e proprio "primato dei codici morali": conseguenza di quella eclissi dell'anti-struttura, questo primato non è altro che uno dei risultati dell'esclusività della struttura di ascendenza turneriana e del continuo sforzo riformatore volto a disciplinare la condotta umana, normando e gestendo atteggiamenti quali, ad esempio, la violenza o la sessualità. In quest'ottica, sembra realizzarsi a pieno un ideale di società in cui «la moralità può essere definita in termini di un codice di azioni consentite o vietate, un codice che inoltre è generato da un'unica fonte o principio»³⁷. Che cosa tutto questo abbia significato per la modernità lo si può comprendere nei risultati che, nel suo lungo percorso, lo sforzo riformatore ha realizzato: non soltanto una riduzione dei comportamenti violenti ed impulsivi e una strutturazione del sé e dell'agire morale incardinato nella disciplina ma, oltre a ciò, la realizzazione di un immaginario sociale in cui «la modalità per raggiungere

³⁶ Id., *What Was the Axial Revolution?*, cit., p. 44.

³⁷ Id., *Perils of Moralism*, in Id., *Dilemmas and Connections. Selected Essays*, cit., pp. 347-366: 347.

importanti beni comuni, come la tolleranza e il rispetto reciproco, risiede in un codice di comportamento»³⁸.

A dispetto di ciò, tuttavia, vi è un altro aspetto di questo immaginario contemporaneo che pare emergere: conformare le pratiche quotidiane a una specifica norma, quale per esempio la disciplina, ha condotto la contemporaneità secondo Taylor a un vero e proprio feticismo dei codici, a una forma di moralismo estremo o, per meglio dire, di “nomolatria”³⁹. Tale ossessione per il codice è ben visibile in quello che il pensatore canadese definisce come “atteggiamento terapeutico”, tramite il quale si interpreta «gran parte di ciò che noi intendiamo come costumi civilizzati [...] come una componente costitutiva della condizione “normale”, non patologica, generalmente accessibile»⁴⁰. Il *pendant* di tale situazione non può che essere un’azione di *sradicamento* ed estirpazione, in una parola di vera e propria terapia, dell’universo di comportamenti che a questo codice di condotta e normalità non si adattano e che in questo senso altro non possono essere che «mera patologia o sottosviluppo»⁴¹. Taylor è però estremamente critico nei confronti di tale estremizzazione dei codici, inteso come «mondo disumanizzante e alienante, che spesso genera dilemmi che non è in grado di riconoscere e che, nella sua progressione inarrestabile, agisce con grande spietatezza e crudeltà»⁴²: il “feticismo nomolatrivo”, in altre parole, non farebbe quindi altro che estremizzare la dimensione monodimensionale del vettore assiale, indicando come *unico* spazio di manovra possibile per un immaginario sociale, ancora una volta, la disciplina ordinaria nella condotta e la quotidiana stratificazione di ruoli sociali⁴³.

È in questo senso che il filosofo canadese, senza misconoscere l’utilità storica e sociale dei codici disciplinari e del loro corrispondente immaginario sociale, si sforza di indicare un’alternativa alle loro estremizzazioni nella forme attuali del paradigma festivo: non inteso ovviamente nelle forme carnevalesche medievali ma, al contrario, nelle sue riformulazioni contemporanee, quest’ultimo è ora concepito come spazio di aggregazione, di carattere non sempre strettamente religioso, e prende la forma, per esempio, delle manifestazioni pubbliche, delle occasioni sportive, dei festival e dei concerti musicali di massa. Rispetto al dominio incontrastato del codice, il centro teorico che segna l’eredità di questo immaginario

³⁸ Ivi, p. 348. Sugli esiti della società disciplinare e su quanto essi non abbiano invece tuttavia impedito all’Occidente un esercizio di violenza verso le altre civiltà, cfr. A. Bilgrami, *What is Enchantment?*, in M. Warner, J. VanAntwerpen, C. Calhoun (a cura di), *Varieties of Secularism in a Secular Age*, cit., pp. 145-165.

³⁹ Cfr. Ch. Taylor, *Perils of Moralism*, cit., p. 351 e Id., *L’età secolare*, cit., pp. 626-627 e 929-931. Sull’idolatria dei codici la riflessione di Taylor è in parte debitrice del pensiero di Ivan Illich: cfr. I. Illich, *The corruption of Christianity*, Canadian Broadcasting Corporation, Toronto 2000 e D. Cayley (a cura di), *The Rivers North of the Future: The Testament of Ivan Illich*, Anansi, Toronto 2005.

⁴⁰ Ch. Taylor, *L’età secolare*, cit., p. 793.

⁴¹ Ivi, p. 794.

⁴² Ivi, p. 931.

⁴³ Cfr. W. Schweiker, *Humanism and the Question of Fullness*, in C. D. Colorado, J. D. Klassen (a cura di), *Aspiring to Fullness in a Secular Age. Essays on Religion and Theology in the Work of Charles Taylor*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 2014, pp. 127-151: 137 ed E. Gregory, L. Hunt-Hendrix, *Enfleshments and the Time of Ethics: Taylor and Illich on the Parable of the Good Samaritan*, in *ivi*, pp. 217-239: 222-231.

nell'età contemporanea è ormai altro e risiede nel sentimento di «fusione in un'azione o sentimento comune che ci strappano dal quotidiano e sembrano porci in contatto con qualcosa di eccezionale, che va oltre noi stessi»⁴⁴: ciò che pare guidare l'idea tayloriana è quindi un'ansia per la riduzione dell'esistenza a semplice quotidianità e codice, una necessità di “riaprire” periodicamente la monodimensionalità verso un irrompere della *communitas* «al di là delle divisioni gerarchiche e dell'ordine stabilito»⁴⁵ e di osservare il compenetrarsi di più “strati” di esistenza sociale in un passaggio continuo tra registri differenti⁴⁶. Non si tratta ovviamente di un tentativo di “reincantare” il mondo riedificando un passato ormai irrecuperabile e cancellando il disciplinare e le sue conquiste ma, al contrario, della volontà di segnare un bivio, e uno scarto, in termini di possibili immaginari sociali, di normalità di pratiche quotidiane e percezioni del sé; all'interno di un quadro in cui ciò che sembra essere realmente importante è il mutare dello stesso senso dei caratteri festivi, è nuovamente l'idea di evoluzione, in grado di contemplare la convivenza tra persistenza e riorganizzazione delle forme culturali, a trovare un'ennesima manifestazione: memore ormai dei mutamenti realizzati dalla spinta assiale e riformatrice, uno degli aspetti più importanti, anche se non l'unico, del festivo contemporaneo è infatti il suo condurre a una riformulazione della *communitas*. È in questo senso pertanto che esso si declina come “spazio di esibizione reciproca”, occasione cioè sospesa tra il collettivo e l'individuale all'interno della quale si realizzano, al di là dell'ordinarietà, il raggiungimento e il reciproco rimandarsi e compenetrarsi tra l'espressione, e l'esibizione, delle identità personali e il senso di azione, appartenenza ed emozione comune in una totalità più ampia e “altra”, che il feticismo delle regole sembra invece voler non soltanto non realizzare ma addirittura impedire⁴⁷.

L'estremizzazione di una tra le cifre del contemporaneo, il primato dei codici morali, sembra quindi far sorgere la necessità di una riscoperta del festivo: questo non ovviamente per vanificare o cancellare gli esiti, necessari e positivi, dell'assiale, del progetto riformatore e del disciplinare ma, al contrario, per porre un argine alle loro estremizzazioni e alle loro conseguenze in termini di impoverimenti antropologici, all'interno di un paradigma che possa nuovamente contemplare una pluralità di immaginari⁴⁸.

⁴⁴ Ch. Taylor, *L'età secolare*, cit., p. 607.

⁴⁵ Id., *The Future of the Religious Past*, cit., p. 259.

⁴⁶ Cfr. R. N. Bellah, *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, cit., pp. 2-11 e A. Schutz, *On multiple realities*, in Id., *Collected papers I. The problem of social reality*, a cura di M. Natanson, Martinus Nijhoff, The Hague-Boston-London 1962, pp. 207-286.

⁴⁷ Cfr. Ch. Taylor, *L'età secolare*, cit., pp. 605-608. Da un altro punto di vista, Taylor sottolinea anche il carattere “sacro” e “religioso” di tali festività, interpretando l'andare “oltre” la quotidianità come un entrare a contatto con una dimensione “altra”, intesa a volte, anche se non in tutti i casi, come tensione verso un senso di trascendenza e di comunità di carattere religioso. Cfr. Id., *The Future of the Religious Past*, cit., pp. 259-261.

⁴⁸ Tramite questa stratificazione di immaginari sociali, in grado da un lato di assumere la riduzione dei comportamenti violenti come esito non più cancellabile dell'opera riformatrice e assiale e, dall'altro, di reagire però allo stesso tempo contro le estremizzazioni del disciplinare e del feticismo nomolatratico risemantizzando la forma del festivo, sembra emergere un'esemplificazione di quella convivenza tra il cosiddetto *ratchet effect* e il

5. Conclusione

All'interno del quadro appena delineato che cosa suggerisce, in conclusione, il discorso tayloriano nell'ottica di una considerazione più generale della "normalità" sociale? Come visto, il riferimento al periodo assiale rappresenta un'operazione di radicale retrodatazione per la localizzazione dell'origine dei differenti paradigmi socio-antropologici: all'interno di questo quadro interpretativo, il centro del ragionamento di Taylor non si situa unicamente nel vettore della "semplice" spinta riformatrice, di carattere religioso e disciplinare, ma, come visto, si innesta in un discorso binario, in cui il paradigma riformatore è sempre affiancato dalla costante sopravvivenza del suo opposto, il preassiale e festivo. È questo, in definitiva, il vero significato complessivo di quell'idea di evoluzione culturale, sociale e antropologica, intesa come continuo passaggio tra forme e figure nuove e differenti ma mai totalmente perdute e, anzi, in costante riorganizzazione e risemantizzazione. In questo senso, e in conclusione, sembra così decadere l'idea che la "normalità" possa ridursi a un'unica visione e rispondere ai criteri imposti da un solo immaginario sociale dominante: al contrario, ciò che il discorso tayloriano pare suggerire è una più complessa logica, dove le differenti declinazioni storiche del disciplinare e del festivo hanno dato vita, nel corso dei secoli, a una stratificazione e moltiplicazione delle opzioni all'interno delle quali segnare i confini delle pratiche collettive, in un continuo quadro di alternanza, scontro e interazione reciproca.

principio del "nothing is ever lost" all'interno del processo di sviluppo storico-culturale descritto da Taylor. Cfr. *supra*, nota 18, p. 67.