

Un'etica dell'energia*

Philippe Joron

philippe.joron@univ-montp3.fr

*Laboratoire d'études interdisciplinaires sur le réel et les imaginaires sociaux |
Université Paul Valéry Montpellier 3*



Abstract

An ethics of the energy.

Energy is something that comes from within ourselves and from without. If we think of energy as a set of forces capable of producing an action on the individual, we have to take into account both conscious and unconscious motivations. In fact, energy is much more than the sum of its parts. If there is indeed an energy that goes from the particular to the general, there must be an opposite dynamic that redistributes to each individual a form of social energy from which particular interests can benefit. Recovering the Bataille's postulate between energy, surplus and dépense, we explore how festive communion represents the acceptance of excess as an element capable of regenerating the social bond in the face of the wear and tear of everyday normality.

Keywords

Imaginary | Dépense | Energy | Ethics | Party

*Traduzione dal francese di Michelle Grillo.

L'ipotesi dell'energia è attualmente per la maggior parte dei fisiologi la spiegazione più plausibile ai fenomeni della vita, ed è conciliabile con tutte le teorie metafisiche. L'universo è un immenso serbatoio di forze di cui l'animalità è una piccola parte, e i fenomeni vitali sono metamorfosi di energia come gli altri fenomeni della natura.

Théodore Ribot (1910)



Le forme di vita sociale che ogni giorno realizziamo all'interno di un contesto culturale, e in relazione all'ambiente naturale, hanno senso per le scienze sociali in termini di dinamiche spazio-temporali, grazie alle quali trovano una solidità capace di tenere alta l'attenzione dell'osservatore sociale. Non è possibile, tuttavia, ridurre la loro comprensione a tali ed esclusive categorie, è necessario, infatti, cercare di cogliere i principi di azione, in modo da offrire loro contenuto, sostegno, architettura e stile esistenziale.

Uno di questi principi è senza dubbio l'energia che adoperiamo quotidianamente in una pluralità di forme, attraverso una trama di relazioni interpersonali, sociali e mondane, oltre che personali; un'energia che mette insieme ciò che proviene dagli stimoli esterni e dal profondo di noi stessi; un'energia il cui potenziale intrinseco è sia costruttivo che distruttivo, ma a ogni modo, instauratrice del legame sociale e dell'alterità da essa. Come per qualsiasi altra nozione, si tentati, sovente, di attenersi a un'unica e immutabile concezione di energia da un punto di vista socio-antropologico, o di soffermarsi unicamente ai più stretti ambiti applicativi. La prima cosa a cui verrebbe da pensare, almeno per quanto riguarda l'ambito utilitaristico della vita sociale, rimanda al potenziale fisico e psicologico funzionale alla produttività - come potente combustibile - in cui la volontà esercita una sostanziale influenza. Da qui l'idea dell'energetismo fortemente carica di vincoli operativi e di orientamenti utilitaristici.

Per questo, prima di proporre una comprensione dell'energia secondo i suoi aspetti e le applicazioni in settori specifici che interessano le scienze umane, è indispensabile porre la questione del sostegno teorico riguardante le proposte di definizione. Un problema formulato in questi termini da Henri Poincaré in *La science et l'hypothèse*:

In ciascuno dei casi particolari, si vede bene cos'è l'energia e se ne può dare una definizione, almeno provvisoria. Ma è impossibile trovare una definizione generale. Se si vuole enunciare il principio in tutta la sua generalità e applicarlo all'universo, lo vediamo svanire, e non resta che questo: c'è qualcosa che rimane costante (2012: 130).

Con questo inciso, il matematico francese ha espresso l'ipotesi di un ordine di grandezza che sarebbe valido solo per se stesso, a seconda se sia

applicato alle parti o al tutto. Questo qualcosa che rimane costante può essere osservato in tutti i tipi di fenomeni, purché ci si attenga all'ordine di grandezza che riguarda tale osservazione.

1. L'altra faccia dello stesso mondo

Se definiamo l'energia come un insieme di forze e di poteri capaci di produrre azione - in un atomo, unità, individuo o società -, è necessario altresì considerarne la volontà, le motivazioni o le intenzioni - a livello conscio - e le disposizioni o inclinazioni - a livello inconscio - che, a seconda del caso, possono assumere forme diverse. A tal proposito rivediamo la definizione generale data da C.-G. Jung nei suoi Tipi psicologici: "Energia" indica appunto la conformità dei fenomeni dinamici, conformità che non può essere negata e che ogni giorno dà prova della sua esistenza nel modo più evidente." (Jung, 2007: 40). Soprattutto, non bisognerebbe trarre una sorta di preminenza della forza sulla materia. Non c'è ipostasi, né alcuna subordinazione, questo è almeno ciò su cui occorrerebbe essere d'accordo quando si parla di fatto sociale, anche nel caso in cui le dimostrazioni coercitive possono derivare da un insieme di forze autoritarie rivolte a coloro che si suppone subiscano una volontà che in apparenza condannano. Potremmo allora parlare di energetismo, non certo nell'accezione utilitaristica secondo la quale il mondo naturale sarebbe manipolabile all'estremo, ma piuttosto nel senso critico del termine, della concezione filosofica che presuppone che la materia sociale, così come la vita psicologica, contenga forze incontrollabili razionalmente. Pensiamo ad esempio alla figura dello psicopatico (Janet, 1975) i cui impulsi si arenano ai limiti della normalità, o a quella dello stregone per il quale i poteri soprannaturali non hanno alcun mistero. In questi due casi, così come nelle loro molteplici declinazioni - l'artista, lo scienziato e il genio; l'asceta con le sue illuminazioni; il veggente e i suoi dettati dall'aldilà - un'azione si spiega come qualcosa di trascendente, e che va oltre qualsiasi comprensione; questo per quanto riguarda la dimensione dell'individuo. Quando altrimenti si tratta di gruppi sociali, folle deliranti e isterie collettive, il rapporto con le energie trascendenti è piuttosto inteso come una partecipazione a forze di un qualcosa di più grande e immanente, e in cui l'individuo prima ne resta ammaliato e poi se ne libera, legittimando e decuplicando le proprie forze, prendendo parte all'esistenza della cosa divina e allo stesso tempo, a quella del sociale (Moscovici, 1988).

Un'analisi di Michel Maffesoli sul principio religioso offre un'idea precisa di questo movimento: "à la fois la perte dans "l'autre" crée l'Autre, et le dessaisissement dans cet Autre crée "l'autre" qu'est la société" (Maffesoli, 1991: 17). Nella sua presentazione dello studio di Durkheim su *Le forme elementari della vita religiosa*, l'autore fa anche riferimento alla pressione delle idee comuni, alle energie collettive che rompendo con l'istituto, ci ricordano il potere disgregante degli istituenti "toutes choses qui résultent de la pression irrésistible de "nous" fusionnels dont le ciment est fait d'idées communes contaminant, de proche en proche, des foules de plus en plus importantes" (Ivi: 19). Michel Maffesoli, nel suo commento all'opera dell'illustre



sociologo, nota che la pressione collettiva è una costante della storia umana, le cui esplosioni variano a seconda del momento storico. Troviamo un'osservazione del genere in Emile Durkheim, che vede le civiltà trascinate da scossoni, impulsi passionali, cambiamenti che non possono davvero mostrarsi in semplici sfumature:

Gli individui si cercano, si riuniscono di più. Ne risulta un'effervescenza generale, caratteristica delle epoche rivoluzionarie o creative. Orbene, questa sovra-attività ha per effetto una stimolazione generale delle forze individuali. Si vive più e diversamente che in tempi normali (Durkheim, 2005: 269).

Il sociologo suggerisce che l'azione stimolante della società non è appannaggio di momenti eccezionali, "non c'è, per così dire, un momento della nostra vita in cui qualche flusso di energia non venga a noi dall'esterno" (Ivi: 270). Vedremo poco più avanti che questa concezione è abbastanza simile a quella presentata da Georges Bataille ne *La Part maudite*. In ogni caso, siamo tornati alla *ce quelque chose qui demeure constant* di Henri Poincaré affermava. Tutto, dunque, riguarderebbe l'uso, e di conseguenza la causa – se ce ne fosse una, nobile o disprezzabile – che l'individuo o il gruppo cercherà per il superamento delle proprie energie vitali. Il testo di Durkheim è ricco di analisi di questo genere; spesso destinate a un uso che prende in considerazione solo le accezioni positive di quei valori di cui l'uomo si sentirebbe parte. "Così, l'ambiente in cui viviamo ci appare come popolato da forze allo stesso tempo imperiose e utili, auguste e benefiche, con le quali siamo in relazione" (Ivi: 271-272). Da un punto di vista assiologico, se alcune di queste forze appaiono benevole, ce ne sono altre alle quali sono attribuiti valori molto più negativi. È in questa dicotomia, questa ferma distinzione tra stati apparentemente incompatibili, che la coscienza umana – in questo caso l'*homo religiosus* – determina la possibilità di uno sdoppiamento energetico. C.-G. Jung individua le caratteristiche principali, in un'analisi piuttosto generale indicando che tutti i fenomeni relativi all'energia comportano un inizio e una fine, un alto e un basso, caldo e freddo, lo stesso concetto di energia è inseparabile da ogni opposizione (Jung, op.cit). Diversamente, secondo la morale, si può parlare di energia solo in termini di un uso positivo: "avere energia" e usarla saggiamente, "ricaricarsi", "raccogliere le proprie forze" in vista di un uso ottimale in termini di produttività, per esempio, "non sprecare il proprio tempo", "non sprecare le proprie forze per niente". C'è una lunga lista di espressioni di condanna che aderiscono a una certa idea di società e del suo ordine morale. Michel Maffesoli afferma che si tratta di un "progressismo energetico" che ha fatto il suo tempo e che viene soppiantato senza alcun problema dalla "vita improduttiva" (Maffesoli, 1990), ambito prediletto del lavoro batailliano.

Si tratta ancora una volta di una concezione monovalente dell'energetismo che, racchiusa nelle massime positiviste di Auguste Comte, attribuisce all'agire produttivo una grandezza che sfida ogni concorrenza, "L'Amore come principio e l'Ordine come base, il Progresso come meta" (Compte, 2018). Adattando la costruzione dell'immaginario di Gilbert Durand a questa idea propedeutica di energia salvifica, potremmo affermare che essa, in quanto concezione monovalente, utilizza esclusivamente modelli di ascesa, elevazione e luce – una struttura eroica –,



lasciando poco spazio alla semantica della discesa, della caduta, dell'oscurità – ovvero la parte maledetta dell'esistenza.

È qui che è possibile parlare di specifiche variazioni, in un quadro fisso e permanente, ben riassunto dalla nozione di archetipo. Gli antropologi hanno infatti dimostrato che nel registro dell'immaginario – e, di conseguenza, nelle produzioni concrete della vita quotidiana – gli uomini fanno sempre riferimento a strutture simboliche che ne organizzano la vita psicologica e, naturalmente, la vita nella società. Va da sé che queste strutture coesistono in modo universale sul piano delle strutture mentali delle società umane, pur assumendo modalità diverse a seconda del contesto socio-culturale. A seconda del carico simbolico, queste forme di immaginario collettivo si diffondono nella vita concreta, in funzione della capacità di un gruppo sociale di attualizzarne o meno sogni, fantasie e ossessioni. Ciò dipende dagli orientamenti culturali che hanno un'influenza nel ritualizzarne la violenza intrinseca (Durand, 2009; Girard, 1992; Bataille, 2002), la convivenza con il loro fascino di morte e l'incertezza originaria. Così, una delle grandi funzioni simboliche è quella di tirare fuori il significato dalle cose, per poter vivere in modo relativamente accettabile il dilemma e la contraddizione tra il dover vivere e il vivere *tout court*, tra l'ordine che "tiene" la vita e il caos che la rende densa. In altre parole, il simbolo ci permette di vivere indirettamente uno stato proibito della condizione umana (Joron, 2007: 17-28). Tuttavia, secondo quanto appena detto, è abbastanza chiaro che il potenziale energetico di un individuo, concepito secondo una capacità d'uso che gli è propria, non potrebbe essere assolutamente simile a quello di un altro individuo, per di più tenendo conto dell'universo sociale in cui è immerso.

In effetti, queste differenze non ostacolano uno spazio-tempo di coerenza tra i diversi ordini di valutazione, in direzione delle potenzialità e degli usi posti in essere, anche nel caso in cui gli obiettivi possono essere divergenti. Infatti, al di là di ogni considerazione morale, poco importa a cosa serva l'energia e per cosa, l'essenziale è applicarla e attualizzarla. Ora, ciò che provoca la separazione o l'incomprensione reciproca tra l'ordine morale di una comunità umana e le logiche trasgressive nelle sue molteplici derive, è l'inadeguatezza o addirittura l'assenza di supporti adeguati – come gli *hurloir* menzionati da Emile Cioran, una sorta di depressori o *defouloirs*, che permettano di liberare il sovraccarico fisico e mentale (Cioran, 1995). Così, la politica lascia all'ambito privato il compito di organizzare i propri spazi di libertà ed espressione (night club, giochi di ruolo, feste gratuite, gare automobilistiche nei parcheggi dei supermercati ecc.), molto spesso fuori dai limiti normativi, "legittimandone" la loro funzione. Un esempio attuale in tal senso, in Francia come in Italia, sono i rave party, forma pura dell'essere insieme svincolata dalle regole dell'economia politica e del diritto, in cui l'unica norma vigente è dettata dalla musica e dalla danza di un corpo festivo in stato di comunione.

Senza dubbio, sotto l'effetto dell'individualismo e del razionalismo esasperato, la politica si è gradualmente allontanata dal quotidiano, dissociandosi dal principio stesso dell'effervescenza festiva e della violenza ritualizzata. A questo proposito, prendendo ancora ad esempio i rave party, non possiamo non annoverare l'intervento da parte del governo italiano al fine di impedirne la spontanea



realizzazione. Uno spazio di "legittimazione" riguarda ancora un'espressione portoghese *Carnevale fora de época*, che in Brasile sta a indicare un incremento delle festività durante tutto l'anno, dunque al di fuori dei limiti temporali tradizionali. È chiaro che le costanti energetiche sono soggette a particolari variazioni a seconda se l'autorità morale concede loro tempo e spazio di attualizzazione. Spetta allora alla società inventare, spesso in modo clandestino, ciò che l'ideologia comune si limita a condannare.

2. Metafisica del legame sociale

La relazione o connessione tra fisica e metafisica, questa convergenza dinamica tra l'effervescenza organica e la conoscenza del mondo spirituale o sacro, ovvero la reversibilità costante che sussiste tra l'astratto e il concreto, è ben argomentata secondo la prospettiva antro-po-religiosa di Jacques Vidal, che ha analizzato le principali caratteristiche del *quid* umano, la parte di noi che cerca un legame più intimo con l'esistenza. Il teologo ha intravisto nello statuto dell'umanità tre tipi di energia che costituiscono il desiderio di vivere pienamente in comunione: il sacro, la violenza e l'eros. La prima è:

énergie anthropocosmique qui habite le souffle de l'homme, le rapporte à l'altérité secrète et souveraine du divin, lui donne de dominer en lui et autour de lui sur les deux autres énergies fondamentales : la violence (comme expulsion, dévoration), l'éros (comme communication ou comme fusion) (Vidal, 1990: 111).

La violenza è come un respiro che scaccia o attrae, che espelle o divora. Per quanto riguarda l'eros, esso simboleggia la comunicazione, l'incontro con l'altro, lo scambio, qualunque forma esso abbia, economico, sessuale, simbolico: la comunicazione in questo caso sta a indicare alterità. In quanto idealtipo in senso weberiano, l'effervescenza festiva è enfaticamente parte della trilogia energetica, partecipando al riconoscimento sociale dello stare insieme senza una finalità o uno scopo utile se non organizzarsi intorno a questi tre elementi di cui la sostanza comune è la ricerca di un'esistenza piena, completa, totale. Secondo questa prospettiva, l'energia antropologica può essere intesa come volontà di potenza, nel senso in cui la intendeva Friedrich Nietzsche, cioè come "un mondo dagli effetti in cui si trovi ancora racchiuso in possente unità tutto ciò che poi, nel processo organico, si ramifica e si plasma" (Nietzsche, 2011: 36)¹. Questa idea di energia si ritrova nella concezione di Bergson dell'*élan vital*, una forza vitale che spinge ogni specie ad adattarsi, allontanandosi dai vincoli imposti dalla natura. L'*élan vital* non è altro che la vita in tutte le sue espressioni, insieme alle sue manifestazioni creative, in situazioni sempre nuove, quasi sempre imprevedibili (Bergson, 2012), ma comunque ereditiere di antiche forme. In una dimensione puramente sociologica, è ancora questa forza

¹ Vedi anche Georg Simmel, *Sociologie et épistémologie*, tradotto dal tedesco da L. Gasparanini, Parigi, P.U.F., Coll. «Sociologie», 1981.



primaria che pone in rapporto dinamico gli interessi della società a quelli dell'individuo, Bergson parlava di società come comunione delle energie individuali, che beneficia degli sforzi di tutti (Bergson, 2008).

Quest'ultima interpretazione dell'energia sociale potrebbe indurre a pensare che l'insieme dinamico sarebbe in ogni aspetto simile alla somma delle sue parti. Ma l'energia collettiva, da un punto di vista qualitativo, è qualcosa di più di una semplice messa in comunione delle forze manifestate di tutti gli individui che partecipano all'energia globale. Cercando di cogliere il senso generale di una nozione, si scivola inevitabilmente verso altre; in questo caso è necessario avvalersi dei concetti di determinazione, intenzione e finalità, cioè di ciò per cui l'energia è utilizzata ed esercita un'azione (o un lavoro elementare) a qualsiasi livello; d'altra parte, dobbiamo anche prendere in considerazione le inclinazioni inconscie che determinano l'uso dell'energia. Infine, questo uso dell'energia nel pensiero, che sia favorito dalle intenzioni o dalle predisposizioni, è delineato in termini di produttività o improduttività, cioè in termini di utilità o meno per l'azione sociale, sebbene ci siano anche apparenti disordini tra questi due opposti. Detto ciò, se c'è davvero un movimento energetico che va dal particolare al generale, non vi è dubbio che ci sia una dinamica opposta, quella che ridistribuisce a ogni individuo una forma di energia sociale di cui possono beneficiare gli interessi particolari. Nella *La part maudite*, Georges Bataille considerava tali idee secondo una configurazione opposta alle concezioni economiche e filosofiche che erano state considerate fino a quel periodo: ogni organismo vivente dispone di una quantità di energia superiore al minimo necessario per la sua sopravvivenza; utilizza poi questo surplus per soddisfare i bisogni della sua crescita e, avendo soddisfatto quest'ultimo obbligo vitale, deve poi sperperare, "perdere senza profitto" (Bataille, 1992: 34), spendere, questo surplus volente o nolente, gloriosamente o altrimenti catastroficamente. Questo postulato, intravisto dall'autore sotto l'imperativo di un'osservazione incrollabile, stabilisce un legame quasi immutabile tra energia, eccedenza e *dépense* attraverso l'intervento di un insieme di necessità che garantirebbero sia l'appagamento (utilità) che il suo possibile eccesso (inutilità, lusso). Siamo qui nell'ordine dell'ineluttabile, o più precisamente in quello del tragico, nella misura in cui la finalità si perde, si compie dimenticando i suoi scopi, per poi tornare immediatamente, in un perpetuo ritorno fino a uno svuotamento totale, irreversibile, che alimenta e rivitalizza il principio della continuità. Ma il problema così posto richiede un altro ordine di significati che erige una sorta di dialettica infinita tra l'energia globale da un lato e l'attività umana dall'altro; un ordine di significati che Georges Bataille percorre seguendo la domanda

La determinazione generale dell'energia che percorre il campo della vita è alterata dall'attività dell'uomo? O quest'ultima è falsata nell'intenzione ch'essa si dà, da una determinazione che ignora, trascura e non può cambiare? (*Ibidem*).

Certamente l'autore occupa con queste poche righe alcune delle preoccupazioni metafisiche de *L'expérience intérieure*. Preoccupazioni che, oltre alla conoscenza delle



cose divine, riguardano anche quelle dei principi dell'azione, suprema o volgare, cosmogonica o semplicemente umana. Ma mostra anche che questi stessi principi sono guidati dalla necessità d'interazione e dall'alterazione. È in tal senso che George Bataille si chiede se l'attività umana – e non solo quella economica – sia compatibile con il movimento dell' energia globale che l'universo mantiene, se la altera o se è essa stessa distorta dalla forza di questo stesso movimento, e in cui non ne comprenderebbe il senso né la finalità, sulla quale non potrebbe comunque intervenire. Solo lo gnostico è in grado di prendere una decisione, o anche il fisico che potrebbe individuare qualche elemento di scienza in grado di chiarire la questione.

Bisogna allora considerare il problema ammettendo "una volta per tutte l'esistenza di una genesi reciproca, che oscilla dal gesto impulsivo all'ambiente materiale e sociale, e viceversa" (Durand, op. cit.: 38). L'applicazione di un tale ordine di idee « qui fait de l'homme socialisé un être symbolique et de la société un "bassin sémantique"» (Renard, Tacussel, 1991) al complesso energetico, permette di guardare il rapporto natura/cultura da un'altra prospettiva rispetto a quella, dominante, dell'alienazione, spazio di coercizione dentro il quale l'individuo sarebbe asservito e omologato. Anche se, come spiega Gilbert Durand,

tale influenza deve essere, almeno a grandi linee, orientata dalla finalità stessa del riflesso dominante, per non provocare una crisi nevrotica di non adattamento. Un minimo di convergenza risulta quindi necessario tra la dominante riflessa e l'ambiente culturale (Durand, op. cit.: 52),

possiamo osservare degli intervalli transitori, individuali o collettivi, che aggirano e talvolta deviano le forze culturali e/o naturali a favore di una sola illusione: per eludere le trappole poste dalla realtà e quindi per accedere a un livello extra-sociale di comunicazione in grado di collegare, attraverso il sacro, l'essere socializzato alla sua matrice. Ma ciò che la prospettiva antro-po-mistica di Georges Bataille ci insegna è che, come un'estroversione può essere realmente concepito solo nel solco dell'esperienza interiore, l'accesso al sacro è anche parte di un movimento di profanazione, di trasgressione delle regole che solitamente fissano il protocollo cerimoniale del loro accesso. In questo senso, il filosofo riteneva che il nostro rapporto con il trascendente può essere mantenuto solo nelle precise circostanze, o ancora, che il desiderio di purezza può essere ben accomodato con l'esperienza del lurido, nel simbolismo che li relaziona tra loro, sapendo, come affermava Gilbert Durand, che l'escremento è valorizzato dal bambino in quanto rappresenta il primo prodotto dell'uomo (Durand, 325). Sarebbe anche possibile illustrare questo legame simbolico con l'immagine cristiana del Salvatore che compie la sua missione sulla terra incitando all'omicidio della sua persona: la sovrana redenzione nella prova del peccato supremo (Reinach, 1928)². Vediamo, quindi, che c'è una stretta relazione tra l'energia da un punto di vista strettamente fisico e il sacro, nell'ottica metafisica di

² A titolo illustrativo, il film molto controverso di Mel Gibson *La Passione di Cristo* utilizza alcuni dei dati eterologici analizzati da Georges Bataille per significare l'accesso al sacro, alla sovranità attraverso la profanazione: sangue, sudore, perforazione o alterazione dell'omogeneità del corpo divino ecc.

una realtà fortemente valorizzata che si combina con il mondo irreali. Questa connessione, molto scomoda nella profusione dei suoi luoghi comuni, è sempre stata al centro delle preoccupazioni assiologiche di coloro – politici, uomini di scienza o religiosi – che intendevano raccontare la vita reale ai loro simili, sanificando il tempo e lo spazio dall' opacità, cercando di regolare l'ordine del mondo secondo le proprie concezioni della regola: separazione rigorosa e inesorabile tra natura e cultura, corpo e spirito, bene e male, immaginario e realtà, e così via. Se ora assistiamo a un rovesciamento di queste misure, o almeno a una tendenza verso un'inversione che ne limita la rigidità, è la prova che la nostra concezione del progresso non è così accogliente e generosa come avevamo immaginato.

Anche in questo caso è necessario affrontare gradualmente l'argomento: non possiamo davvero parlare di un rovesciamento di valori nel senso stretto del termine. Se usiamo tale espressione³, è perché giustifica un tipo di cambiamento che riguarda i luoghi oscuri della contemporaneità. Dal punto di vista dei valori, lo stato di una società può essere valutato nella dimensione dei "bagni, gabinetti e rifiuti" – che riguardano le forme dell'apparire e dello svuotamento in virtù di un certo ordine morale – ma anche sul piano dei "rispostigli e soffitte" in quanto luoghi che servono, in un certo senso, ad accumulare l'inutile, partecipando alla conservazione dell'oblio. Questa immagine così semplice ci aiuta a capire meglio lo statuto identitario accordato a un tale cambiamento di valori: uno statuto che, nella sua diffusione, diventa generalizzato e, non potendo essere capitalizzato, progredisce attraverso un'azione capillare nel paradosso della società mostrata-nascosta. Possiamo quindi dire che ciò che è stato epurato con qualsiasi pretesto di rettitudine, è reintegrato nelle filosofie dell'esistenza che praticano il doppio gioco tra ciò che è permesso e ciò che è proibito.

Questo vale tanto per i comportamenti individuali e collettivi quanto per il modo in cui tali comportamenti vengono giudicati, che siano o meno conformi al tipo di giudizio che viene impiegato. La vitalità di qualsiasi società si misura meno allo stato delle sue strutture visibili (giuridiche, economiche, politiche), che a quello delle sue intenzioni e dei suoi strumenti di azione, che per un certo tempo sfuggono al controllo istituito.

Nel suo *Traité des valeurs* il filosofo spiritualista Louis Lavelle (1883-1951) poneva questo punto preciso in una direzione molto diversa da quella presentata qui: "quand la moralité décline, comme ce déclin semble atteindre une société plutôt encore qu'un individu isolée, on l'explique moins par un fléchissement de la volonté proprement dite que par une insuffisance de la législation" (Lavelle, 1955: 392)⁴. Ma questo tentativo di spiegare il declino morale trascura il rapporto esistente e



³ Vedi Joubert S., *La raison polythéiste. Essai de sociologie quantique*, Parigi, Ed. L'Harmattan, Coll. «Logiques sociales», 1991.

⁴ Questa somma assiologica stabilisce una «divisione tripartita dei valori» a seconda che l'uomo sia in contatto con la natura, che rappresenti il mondo a se stesso, o che si ponga al di sopra di essi con la speranza di liberarsene e regnare su di essi con qualsiasi mezzo che gli sembri realmente accessibile. Sulla natura della relazione tra gli interessi particolari e la volontà comune, rimandiamo anche a Patrick Tacussel, *L'illusion juridique*, in «Revue Européenne des Sciences Sociales», Cahiers Vilfredo Pareto, Genève, Librairie Droz, Tome, XXII, N° 67, 1984, pp. 225-237.

indistruttibile tra il contesto stesso della volontà – la coscienza della volontà morale – e quello del legiferare – il braccio della volontà morale. L'autore propone poi una distinzione molto istruttiva tra l'ordine sociale e l'ordine giuridico:

L'ordre social est un ordre de fait qui impose ses exigences aux volontés individuelles sans que celles-ci puissent scruter leur origine ; au lieu que l'ordre juridique est un ordre auquel la volonté collabore, non point il est vrai pour réaliser un état de pure moralité qui est un état strictement intérieur à la conscience, ni même comme on le pense quelquefois son image, mais seulement des conditions de possibilités qui lui permettent de s'exprimer [...] (*Ibidem*).

Così proposta, questa divergenza tra definizioni reintroduce il termine "volontà" nella profondità stessa del termine giuridico, l'una proponendo all'altra certe condizioni di possibilità che agirebbero, attraverso un insieme di logiche preventive e/o repressive, non esclusivamente sulla morale in quanto tale, ma piuttosto e soprattutto sulla morale che dà luogo a certi sfoghi, riprovevoli o esemplari, secondo le abitudini dello sguardo che poco spesso fanno dell'altro una versione di sé con motivazioni del tutto personali. In altre parole, la struttura – o il modo di strutturare – tiene conto solo di uno stato apparente di valori, uno stato che può nascondere molti altri in modulazioni etiche spesso contrarie alle procedure di appagamento mondane. Infatti, più il dovere di essere si impone con la chiarezza e l'assolutezza che conosciamo, più la volontà di vivere si intensifica in modo sotterraneo e dissoluto.



3. L'Alterità costruttiva

C'è qualcosa di potente e allo stesso tempo di fragile nell'organizzazione sociale: prima, la potenza di ciò che è necessario, mantiene, schiaccia e rassicura, di cui non osiamo sospettarne né l'usura né addirittura il crollo, tanto la nostra piccolezza è acquisita nella verosimiglianza di una condizione umana nutrita di fatica e durezza; poi la fragilità della cosa stessa, di ciò di cui non dubitavamo un attimo prima, la fragilità di questa costruzione di cui cominciamo a percepire le rovine, in un distacco che ci fa crescere. Sovranità della sensazione che unisce coscienza e incoscienza, sforzo di superamento e desiderio di annientamento. Così, tale organizzazione sociale può talvolta entrare in una fase di apparente fragilità, di distruzione, di degenerazione progressiva o brutale, che Emile Durkheim analizzò in termini di anomia, come esito momentaneo di un indebolimento dello spessore morale, cioè di quella "coesione che esiste intorno a valori, divieti o imperativi sacri, che lega gli individui all'insieme sociale" (Durkheim, 2008).

Ciò può verificarsi durante qualsiasi festa popolare che, secondo l'analisi di Jean Duvignaud, non implica altro scopo se non la festa in sé. Per l'antropologo, ogni momento di festa pone l'uomo sia di fronte che dentro un mondo senza struttura e senza regole. Paradossalmente, questo tipo di anomia non significa necessariamente



assenza di coesione ma semplicemente una distorsione della morale iniziale. Così, "l'uomo raggiunge l'impossibile" (Duvignaud, 1973: 39), cioè una forma di comunicazione sovrana al di fuori di qualsiasi concezione abituale del tempo e dello spazio: la festa affronta la distruzione – la morte e la sessualità – in una prospettiva di accettazione. Jean Duvignaud sottolinea anche che c'è una differenza importante tra gioco e festa, tra la trasgressione e i comportamenti anomici del *tremendum sociale*. La festa corrisponde a una distruzione delle regole normalmente accettate dalla comunità, descrive il sogno, l'utopia di cambiamento degli uomini dalla loro condizione. Va momentaneamente oltre la semplice trasgressione per sperimentare pienamente l'abolizione di codici e norme. Ma andare oltre la trasgressione, distruggendo le regole del conformismo, non significa che queste stesse regole non siano riconosciute. In una prospettiva simile a quella di Jean Duvignaud, potremmo essere d'accordo che il momentaneo superamento delle regole equivale ad affermare la necessità di una regolamentazione nella vita di tutti i giorni. Se la festa è fine a se stessa, se vale per e da se stessa, rappresenta senza dubbio, su un'altra scala, uno degli scopi del mondo produttivo: *dépenser*, consumare o, come direbbe l'antropologo, nutrirsi di segni in una forma di esortazione collettiva⁵. Emile Durkheim ha insistito sul fatto che tutte le manifestazioni anomiche fanno parte della vita sociale, anche se hanno il loro carattere specifico in un particolare contesto spazio-temporale. Non c'è società o comunità umana che non subisca più o meno ripetutamente un processo di abnegazione. È forse in questo senso che dobbiamo comprendere l'idea di "non sociale" - che Jean Duvignaud usa per suggerire un comportamento collettivo anomico.

Questo processo di auto-negazione è fortemente visibile nei momenti di estrema confusione collettiva, ma è anche possibile trovare alcune delle sue caratteristiche più importanti a livello individuale. Negare se stessi non significa necessariamente distruggere la propria persona, fisicamente, psicologicamente, moralmente, piuttosto, tale movimento dovrebbe essere inteso come un tentativo di auto-affermazione attraverso la cancellazione temporanea dei parametri morali e culturali che demarcano la costruzione dell'identità dell'individuo. Si ritiene che la nozione di *entiérité* ci permette di definire meglio tali momenti, ovvero quando ogni individuo esce dai propri limiti e si mette in comunione con quello strano "divino sociale" di cui parlava Emile Durkheim, con quel sociale multiplo che unisce paure e desideri nel tempo della tragedia, che costituisce un'azione circostanziale con frammenti di piacere e di prova. Etimologicamente parlando, *l'entiérité* può essere paragonata a ciò che Martin Heidegger ha tradotto come "totalità" in relazione al *Dasein*. Ma a differenza di quest'ultima nozione che, per l'autore di *Essere e tempo*, designa una sorta di finitudine applicata alle aspettative dell'essere, per noi *l'entiérité* rimanda alla possibilità di un compimento – mai raggiunto – tra varie forze morali, psichiche e sociali la cui portata è costantemente sperimentata dall'essere. In tal senso, questa nozione, costruita a partire dalle parole intero e alterità, si oppone a quella di integrità che gioca sugli aspetti relativi alla rimozione, mentre il primo

⁵ Vedi Joron P., (Org.), *Cahiers de l'Imaginaire*, N° 19, Transversalités festives, Montpellier, Serpub, 2000.



raccoglie ciò che trova attraverso l'esperienza, armeggia e fa. In sostanza, l' *entiérité* si applica a un movimento molto particolare dell'esistenza, quello che traduce il fatto di essere se stessi nell'alterità, cioè in un superamento dell'identità individuale attraverso molteplici identificazioni – uscendo da se stessi. Certo, questo complesso integrità/estraneità pone un problema morale non privo di importanza, ma possiamo cercare di misurarne la portata antropologica stabilendo un rapporto di comprensione con ciò che Louis Lavelle ha definito come una sorta di complementarità degli opposti – bene e male in questo caso –, dove tutto induce a pensare che l'incompatibilità e la gerarchia siano la priorità: “[...] le bien et le mal ne sont pas seulement des contraires qui s'excluent, mais aussi des complémentaires qui s'appellent et sans lesquels le tout de la valeur ne trouverait pas à s'exprimer” (Lavelle, 1951: 714). Il filosofo insiste dunque sull'impossibilità di giudicare l'uno o l'altro senza fare riferimento alla reciprocità, all'ambiguità e all'ambivalenza di tutto, in qualsiasi punto dell'universo. Un atteggiamento intellettuale – che considera la pluralità degli esseri e delle cose – e di conseguenza dello sguardo che li sperimenta – come essere costitutivo e senza alcun condizionamento da parte della natura e dell'azione che si esercita su di essa, qualunque sia stato il progetto iniziale. Già Joseph Henry Boex-Borel pubblicò nel 1909⁶ un *Essai sur la discontinuité et l'hétérogénéité des phénomènes*, con l'obiettivo di contribuire a uno spazio di ragione che trovasse un rigore nella scelta di un atteggiamento pluralista, un rigore troppo spesso concesso al monismo o al dualismo, ossessionato da qualche principio di unità. Questa posizione globale è di grande importanza per ciò che rientra nell'ambito di un'ermeneutica sociale legata all'interpretazione del simbolico e dell'immaginario. Lo stesso vale per circoscrivere, in termini antropologici, l' *entiérité* come atteggiamento personale o collettivo che si trascrive a livello del gioco e del rischio, e quindi entro i confini del tragico, in linea con ciò che Michel Maffesoli chiama “l'acceptation du destin.” (Maffesoli, 1979: 21). Roger Caillois (2001) vedeva nel gioco una dimensione sacra e di trasgressione per non dire sacrificale, a beneficio di un'effervescenza sociale, un'esaltazione che incita ad abbandonarsi senza controllo. In questa prospettiva antro-po-escatologica, cioè a partire da una riflessione dell'uomo sulle sue condizioni di esistenza e sulle sue strategie di occupazione, non si può far passare sotto silenzio un'analisi di Jean Duvignaud sull'atto di finitudine, secondo il quale le società, in modi molto specifici, cercano di porre fine all'incompletezza del mondo: “nous achevons ce que la nature a de limité, de circonscrit, la loi de rareté qu'elle impose, étant donné qu'elle consomme plus qu'elle ne maintient la vie” (Duvignaud, op. cit.: 59). Questo tentativo di compimento, necessariamente legato dalle potenzialità dell'energia antropologica, ha due tipi di finalità. La prima finalità può essere produttiva, ciò equivale a una funzione di orientamento, un progetto che servirebbe alla realizzazione di qualcosa, il benessere individuale o collettivo, la soddisfazione morale nell'utilità, l'accumulo di ricchezza... La seconda finalità è naturalmente improduttiva, nel senso di gratuità e inutilità – le

⁶ Boex-Borel J. H. (1909), *Le Pluralisme. Essai sur la discontinuité et l'hétérogénéité des phénomènes*, Parigi, Ed. Félix Alcan, Coll. «Bibliothèque de Philosophie Contemporaine».



“luxe” secondo George Bataille, “le prix des chose sans prix” per Jean Duvignaud, - senza tuttavia essere prive di intenzioni, talvolta inconsce, che possano anche includere il benessere di se stessi, dell'altro o della comunità. Questo secondo ordine di propositi è quasi sempre messo in moto dal desiderio di raggiungere il limite del possibile, che si traduce nel cercare un possibile compimento esistenziale negli eccessi della vita. In tal senso, darsi anima e corpo in certe esperienze con gli altri, permette di concretizzare un desiderio di comunione, di annullare momentaneamente un sentimento di distinzione individuale, di esasperare una sensazione di fusione corporale e spirituale che ossessiona l'individuo ma che tuttavia cerca di reprimere. Nel contesto particolarmente intenso di queste esperienze di confine, di questa religiosità interna che suggerisce un tentativo di comunicazione tra l'uomo e il divino mondano, l'individuo si attualizza, accentua la sua presenza al di là dei limiti definiti dalla natura, dalla coscienza, dal sistema di organizzazione sociale; un'attualizzazione che evidenzia il rischio e il gioco, nel bene e nel male, nella misura delle lusinghevoli circostanze e della violenza occasionale. È in questo solco che si inserisce l'equilibrio sociale, negli incastri e nelle frizioni che organizzano l'acquiescenza e l'eccesso, l'ordine e il suo contrario. Il legame sociale si mantiene così nell'accettazione controllata – nel luogo e nel tempo – di un'assenza di misura antropologica che, paradossalmente, gli dà ragione di essere uguale al suo destino. In tal senso, la comunione festiva costituisce una certa accettazione dell'eccesso che permette al legame sociale di rigenerarsi, di procurarsi una nuova necessità di esistenza nella sperimentazione delle sue estremità, di fronte al logorio quotidiano della normalità.

Bibliography

- Bataille, G. (1992). *La parte maledetta preceduto da La nozione di dépense*, introduzione di F. Rella, traduzione di F. Serna, Bollati Boringhieri, Torino; Bataille G. (1980), *La part maudite, précédée de La notion de dépense*, Paris, Ed. de Minuit, Coll. «Critiques».
- Bataille G. (2002), *L'esperienza interiore*, Bari, Dedalo. *L'expérience intérieure*, Paris, Ed. Gallimard, Coll. «Tel». 1986.
- Bergson, H. (2012). *L'evoluzione creatrice*. Milano. Bur; Bergson H., *L'évolution créatrice*, Paris, P.U.F., Coll. «Quadrige », 1991.
- Bergson H. (2008) *L'energia spirituale*, Milano, Cortina Raffaello; *L'énergie spirituelle*, Paris, P.U.F., Coll. «Quadrige».
- Boex-Borel J. (1909), *Le pluralisme*, Parigi, Ed. Félix Alcan, Coll. «Bibliothèque de philosophie contemporaine».
- Caillois, R. (2001) *L'uomo e il sacro*, Torino, 210. Cai. Uom Teologia naturale.
- Cioran E. (1964), *La chute dans le temps*, Parigi, Gallimard, collezione «Essais». Tr. It. *La caduta nel tempo*, Milano, Adelphi, 1995.
- Comte A. (1891), *Catéchisme positiviste*, Parigi, Ed. Apostolique. Tr. It. *Catechismo positivista*, Roma, Aracne, 2018.
- Durand, G. (2009). *Strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'archetipologia generale* (Vol. 144). Edizioni Dedalo ; Durand G., *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Parigi, Ed. Dunod,1984.
- Durkheim, É. (2005). *Le forme elementari della vita religiosa: il sistema totemico in Australia* (Vol. 24). Meltemi Editore
- Durkheim E., (1991), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Librairie Générale Française, Coll. «Le Livre de Poche», 1991.
- Durkheim E. (2008), *Le regole del metodo sociologico*, Torino, Einaudi, 2008; *Les règles de la méthode sociologique*, Parigi, Libreria Félix Alcan, Coll. «Bibliothèque de Philosophie Contemporaine», 1927.
- Duvignaud J. (1973), *Fêtes et Civilisations*, Paris, Librairie Weber.
- Girard R. (1992), *La violenza e il sacro*, Milano ; *La violence et le sacré*, Paris, Ed. Grasset,



Coll. «Pluriel», 1992

Janet P. (1975), *De l'angoisse à l'extase*, Paris, Ed. Société Pierre Janet.

Joron P. (2007), « Altérité symbolique et construction imaginaire de la réalité », in *Cahiers de l'Imaginaire*, N° 22, Symbole et symbolisme (Org. Hélène Houdayer), Montpellier, Pulm.

Joron P. (2000), « Transversalités festives », in *Cahiers de l'Imaginaire*, N° 19, Montpellier, Serpub.

Joubert S. (1991), *La raison polythéiste*, Parigi, Ed. L'Harmattan, Coll. «Logiques sociales».

Jung C. J. (2011), *Tipi psicologici*, Torino, Bollati Boringhieri, 2011; *Types psychologiques*, Ginevra, Ed. Georg, 1991.

Lavelle L. (1955), *Traité des valeurs*, Tome I & II, Parigi, P.U.F., Coll. «Logos».

Maffesoli M. (1990), *L'ombra di Dioniso*, Milano, Garzanti, 1990. *L'ombre de Dionysos*, Parigi, Librairie des Méridiens, Coll. «Sociologies au quotidien», 1985.

Maffesoli M. (1991), *Présentation à Emile Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Librairie Générale Française, Coll. «Le Livre de Poche».

Maffesoli M. (1983), *La conquista del presente*, Roma, IANUA, *La conquête du présent*, Parigi, PUF, 1979.

Moscovici S. (1988), *La machine à faire des dieux*, Parigi, Ed. Fayard, Coll. «L'espace du politique», 1988.

Nietzsche F. (2011) *Al di là del bene e del male*, Milano, BUR; Nietzsche F. (1951), *Par-delà le Bien et le Mal*, tradotto da G. Bianquis, Parigi, Ed. Aubier.

Poincaré, J. H. (2012). *La scienza e l'ipotesi* (Vol. 156). Edizioni Dedalo. Poincaré H. (1906), *La science et l'hypothèse*, Parigi, Ed. Flammarion, Coll. «Biblioteca di filosofia scientifica».

Ribot T. (1910), *Problèmes de psychologie affective*, Paris, Félix Alcan.

Renard J.B., Tacussel P. (1991), "La sociologie de l'imaginaire", in *ANALELE UNIVERSITATII BUCARESTI*, Università di Bucarest.

Reinach S. (1928), *Orpheus*, Paris, Librairie d'Education Nationale.



Joron Philippe
Un'etica dell'energia

Vidal J. (1990) *L'homo religiosus*, Tome III, Sacré, symbole, créativité, Louvain-LaNeuve,
Centre d'histoire des religions, Ed. Julien Ries.

