

me tale, si pensa e si riflette nell'uomo. Questa identità assoluta tra l'essere e la differenza si chiama senso. Ma c'è un punto in tutto questo in cui Hyppolite si mostra del tutto hegeliano: l'Essere può essere identico alla differenza solo nella misura in cui la differenza arriva fino all'assoluto, cioè fino alla contraddizione. La differenza speculativa è l'Essere che si contraddice. La cosa si contraddice perché, distinguendosi da *tutto* ciò che non è, trova il suo essere in questa differenza stessa; si riflette soltanto riflettendosi nell'altro, poiché l'altro è il *suo* altro. Questo è il tema che Hyppolite sviluppa analizzando i tre momenti della Logica, l'essere, l'essenza e il concetto. A Platone come a Leibniz, Hegel rimprovererà di non essersi spinti *fino alla* contraddizione, di essersi fermati uno alla semplice alterità, l'altro alla pura differenza. Il che non solo implica che i momenti della Fenomenologia e i momenti della Logica non sono dei momenti nello stesso senso, ma che ci sono anche due modi di contraddirsi, uno fenomenologico e l'altro logico. Dopo il libro così ricco di Hyppolite, ci si potrebbe chiedere: non si può fare un'ontologia della differenza che non debba spingersi fino alla contraddizione, dal momento che la contraddizione sarebbe qualcosa di meno della differenza e non qualcosa di più? La contraddizione non è forse soltanto l'aspetto fenomenico e antropologico della differenza? Hyppolite dice che un'ontologia della differenza pura ci riporterebbe a una riflessione puramente esteriore e formale, e si rivelerebbe in fin dei conti un'ontologia dell'essenza. Tuttavia, la stessa domanda potrebbe essere posta in maniera diversa: è la stessa cosa dire che l'Essere si esprime e si contraddice? Se è vero che la seconda e la terza parte del libro di Hyppolite fondano una teoria della contraddizione nell'Essere, in cui la contraddizione stessa è l'assoluto della differenza, in compenso nella prima parte (teoria del linguaggio) e in tutto il libro (allusione all'oblio, alla reminiscenza, al senso perduto) Hyppolite non fonda una teoria dell'espressione in cui la differenza è l'espressione stessa, e la contraddizione il suo aspetto soltanto fenomenico?

3.

Istinti e istituzioni\*

Ciò che chiamiamo istinto e ciò che chiamiamo istituzione designano essenzialmente dei processi di soddisfacimento. Talvolta, reagendo per natura a stimoli esterni, l'organismo trae dal mondo esteriore gli elementi per un soddisfacimento delle proprie tendenze e dei propri bisogni; questi elementi formano, per i diversi animali, dei mondi specifici. Talvolta, istituendo all'origine un mondo tra le proprie tendenze e l'ambiente esterno, il soggetto poi elabora dei mezzi di soddisfacimento artificiali che liberano l'organismo dalla natura sottomettendolo a qualcos'altro, e trasformano la tendenza stessa introducendola in un ambiente nuovo; è vero, infatti, che il denaro libera dalla fame, a condizione di possederlo, e che il matrimonio fa risparmiare la ricerca di un partner, anche se sottometta ad altri compiti. Ciò vuol dire che ogni esperienza individuale presuppone, come un *a priori*, la preesistenza di un ambiente in cui l'esperienza è condotta, ambiente specifico o istituzionale. Istinto e istituzione sono le due forme organizzate di un possibile soddisfacimento.

Il fatto che nell'istituzione la tendenza si soddisfi è indubbio: basta pensare alla sessualità nel matrimonio, all'avidità nella proprietà. Tuttavia, si potrebbe contrapporre l'esempio di istituzioni come lo stato, alle quali non corrisponde alcuna tendenza. È chiaro, però, che tali istituzioni sono secondarie, che presuppongono già dei comportamenti istituzionalizzati, che invocano un'utilità

\* *Introduction*, in G. DELEUZE (a cura di), *Instincts et institutions*, Hachette, Paris 1955, pp. VIII-XI. Questo testo è stato pubblicato come introduzione a un'antologia apparsa nella collana *Textes et documents philosophiques* diretta da Georges Canguilhem. In questo periodo Deleuze era professore al liceo di Orleans. Georges Canguilhem, filosofo e medico (1904-95), nel 1947 era stato il direttore (con Jean Hyppolite) del *Diplôme d'Etudes Supérieures* di Deleuze. Questo testo, vicino alle tesi sostenute in *Empirismo e soggettività*, figura quindi nella sezione «Da Hume a Bergson» della bibliografia abbozzata da Deleuze (vedi qui la Prefazione).

derivata propriamente sociale, che in ultima istanza trova il principio da cui essa deriva nel rapporto tra il sociale e le tendenze. L'istituzione si presenta sempre come un sistema organizzato di mezzi. È proprio questa, d'altra parte, la differenza tra l'istituzione e la legge: la legge è una limitazione delle azioni, l'istituzione un modello positivo di azione. Contrariamente alle teorie della legge che pongono il positivo al di fuori del sociale (diritti naturali), e il sociale nel negativo (limitazione contrattuale), la teoria dell'istituzione pone il negativo al di fuori del sociale (bisogni), per presentare la società come essenzialmente positiva, inventiva (mezzi originali di soddisfacimento). Una simile teoria ci darà infine dei criteri politici: la tirannia è un regime in cui ci sono molte leggi e poche istituzioni, mentre la democrazia è un regime in cui ci sono molte istituzioni e pochissime leggi. L'oppressione si manifesta quando le leggi hanno a che fare direttamente con gli uomini e non con le istituzioni preliminari che garantiscono gli uomini.

Ma se è vero che la tendenza si soddisfa nell'istituzione, questa non si spiega solo attraverso la tendenza. Gli stessi bisogni sessuali non spiegheranno mai le molteplici forme possibili di matrimonio. Il negativo non spiega il positivo, così come il generale non spiega il particolare. Il «desiderio di stimolare l'appetito» non spiega l'aperitivo, poiché ci sono altri mille modi possibili di stimolare l'appetito. La brutalità non spiega affatto la guerra; tuttavia essa vi trova il suo mezzo migliore. Ecco il paradosso della società: noi parliamo di istituzioni quando ci troviamo davanti a processi di soddisfacimento, che non attivano né determinano la tendenza che si soddisfa - non più di quanto siano spiegabili tramite le caratteristiche della specie. La tendenza viene soddisfatta con mezzi che non dipendono da essa. D'altra parte, essa non viene mai soddisfatta senza essere, al tempo stesso, costretta o vessata, e trasformata, sublimata. Sicché la nevrosi è possibile. Inoltre, se il bisogno trova nell'istituzione soltanto un soddisfacimento indiretto, «obliquo», non è sufficiente dire che «l'istituzione è utile», ma bisogna anche domandarsi: a chi è utile? A tutti coloro che ne hanno bisogno? Oppure solo a qualcuno (classe privilegiata), o soltanto a coloro che fanno funzionare l'istituzione (burocrazia)? Il problema sociologico più profondo consiste dunque nel cercare quale sia l'altra istanza da cui dipendono direttamente le forme sociali del soddisfacimento delle tendenze. Riti di una civiltà, mezzi di produzione? Qualunque sia questa istanza, l'utilità umana è sempre qualcosa di diverso da una semplice utilità. L'istituzione ci rin-

via a un'attività sociale che costituisce modelli di cui non siamo coscienti, e che non si spiega attraverso la tendenza o l'utilità, poiché al contrario quest'ultima, in quanto utilità umana, la presuppone. In questo senso, il prete, l'uomo del rituale, è sempre l'inconscio del fruitore.

Che differenza c'è con l'istinto? Qui nulla supera l'utilità, eccetto la bellezza. La tendenza viene soddisfatta indirettamente dall'istituzione, e direttamente dall'istinto. Non ci sono interdetti, coercizioni istintive; di istintivo c'è solo la ripugnanza. Questa volta è la tendenza stessa, sotto forma di fattore fisiologico interno, che provoca un comportamento qualificato. Tuttavia, il fattore interno, sempre identico a se stesso, non riuscirà di certo a spiegare in che modo esso attivi dei comportamenti diversi nelle diverse specie. Ma questo vuol dire che l'istinto si trova all'incrocio di una duplice causalità, tra la causalità dei fattori fisiologici individuali e quella della specie stessa - ormone e specificità. Quindi ci si chiederà soltanto in che misura l'istinto possa essere ricondotto al semplice interesse individuale: in quel caso, al limite, non bisognerebbe più parlare di istinto, ma di riflesso, di tropismo, di abitudine e di intelligenza. Oppure l'istinto si può comprendere soltanto nel quadro di un'utilità della specie, di un bene della specie, di una finalità biologica primaria? Ritroviamo qui la domanda «a chi è utile?», ma il suo senso è cambiato. Sotto il suo duplice aspetto, l'istinto si presenta come una tendenza immessa in un organismo che ha reazioni specifiche.

Il problema comune all'istinto e all'istituzione è ancora questo: come si realizza la sintesi tra la tendenza e l'oggetto che la soddisfa? L'acqua che bevo, infatti, non assomiglia agli idrati di cui il mio organismo è carente. Più l'istinto è perfetto nel suo ambito, più appartiene alla specie, più sembra costituire una potenza di sintesi originale, irriducibile. Ma più è perfezionabile, e dunque imperfetto, più è sottomesso alla variazione, all'indecisione, più si lascia ridurre al solo gioco dei fattori individuali interni e delle circostanze esterne - tanto più, quindi, lascia spazio all'intelligenza. Ora, al limite, come potrebbe essere intelligente una tale sintesi che dà alla tendenza un oggetto che le conviene, nonostante essa implichi, per essere realizzata, un tempo che l'individuo non vive, delle prove alle quali non sopravviverebbe?

Bisogna dunque rivalutare l'idea che l'intelligenza sia qualcosa di sociale più che di individuale, e che trova nel sociale l'ambiente intermedio, l'ambiente terzo che la rende possibile. Qual è

il senso del sociale rispetto alle tendenze? Integrare le circostanze in un sistema di anticipazione, e i fattori interni in un sistema che regola il loro apparire, sostituendo la specie. E proprio il caso dell'istituzione. E notte perché si dorme; si mangia perché è mezzogiorno. Non ci sono tendenze sociali, ma soltanto dei mezzi sociali per soddisfare le tendenze, mezzi che sono originali perché sono sociali. Ogni istituzione impone al nostro corpo, anche nelle sue strutture involontarie, una serie di modelli e dà alla nostra intelligenza un sapere, una possibilità di previsione e di progetto. Ritorniamo a questa conclusione: l'uomo non ha istinti, realizza delle istituzioni. L'uomo è un animale che si sta spogliando della specie. Inoltre, l'istinto traduce le urgenze dell'animale, così come l'istituzione traduce le esigenze dell'uomo: l'urgenza della fame diventa nell'uomo rivendicazione di avere del pane. Alla fine, il problema dell'istinto e dell'istituzione sarà colto, nel suo momento culminante, non nelle «società» animali, ma nelle relazioni tra animale e uomo, quando le esigenze dell'uomo integrano l'animale nelle istituzioni (totemismo e addomesticamento), quando le urgenze dell'animale incontrano l'uomo, per sfuggirlo o attaccarlo, o per ottenerne cibo e protezione.

4.

Bergson (1859-1941)\*

Un grande filosofo è quello che crea dei concetti nuovi: concetti che al tempo stesso superano le dualità del pensiero ordinario e danno alle cose una verità nuova, una distribuzione nuova, un taglio straordinario. Il nome di Bergson resta legato alle nozioni di *durata*, di *memoria*, di *slancio vitale* e di *intuizione*. La sua influenza e la sua genialità si valutano per il modo in cui questi concetti si sono imposti, sono stati utilizzati e sono entrati a far parte del mondo filosofico. Nel *Saggio sui dati immediati* si era formato il concetto originale di *durata*; in *Materia e memoria*, un concetto di memoria; nell'*Evoluzione creatrice*, quello di slancio vitale. Il rapporto tra queste tre nozioni affini ci deve indicare lo sviluppo e il progresso della filosofia bergsoniana. Qual è dunque questo rapporto?

In primo luogo ci proponiamo solo di studiare l'intuizione, non perché sia l'essenziale, ma perché ci può chiarire la natura dei problemi bergsoniani. Non è per caso che Bergson, parlando di intuizione, ci faccia vedere quale sia l'importanza, nella vita dello spirito, di un'attività che pone e formula i problemi<sup>1</sup>: ci sono più falsi problemi che false soluzioni, prima ancora che ci siano false soluzioni a problemi veri. Ora, se una certa intuizione è sempre il cuore della dottrina di un filosofo, una delle originalità di Bergson sta nell'aver organizzato l'intuizione, nella sua dottrina, come un metodo autentico, che elimina i falsi problemi e pone quelli veri, impostandoli in termini di *durata*. «I problemi relativi al soggetto e all'oggetto, alla loro distinzione e alla loro unione, devono esse-

\* In M. MÉRLEAU-PONTY (a cura di), *Les philosophes célèbres*, Éditions d'Art Lucien Mazenod, Paris 1956, pp. 292-99; trad. it. in *Il bergsonismo e altri saggi*, Einaudi, Torino 2001, pp. 109-25. Nel 1957 Deleuze curò, per PUF, una raccolta di testi scelti di Bergson, dal titolo *Mémoire et vie*. (Alcuni riferimenti in nota sono stati precisati. N.d.C.).

<sup>1</sup> PM, cap. II.