

FOGLI DI FILOSOFIA

Fascicolo 5, 2014

Numero monografico:

PUBBLICO, PRIVATO, COMUNE

A cura dei Dottorandi della Scuola Superiore di Studi in Filosofia

*Pubblicazione della Scuola Superiore di Studi in Filosofia
Università di Roma Tor Vergata
ISSN: 2037-920X*

“ALMOST HUMAN”. APPUNTI SUL TEMA DELL'ISTITUZIONE

Ubaldo Fadini

(Università degli Studi di Firenze)

ABSTRACT

(Saggio ricevuto il 15/04/2014, sottoposto a *blind review*. Accettato il 3/06/2014)

By resuming some themes of 20th century philosophical anthropology, this contribution wants to outline the relationship between a conception of the human being as a singular 'being of fantasy' (*Phantasiewesen*) and an idea of the institutions as a metamorphic space of satisfaction of tendencies and desires, following Gilles Deleuze's lesson. This relationship takes us to an image of the institution which constitutively counter-poses it to any pretension of fixation, intimately pathological, of its forms and contents.

Il presupposto di queste mie annotazioni è dato dall'invito adorniano, che intendo seguire, a ripensare l'obbligo senza ridurlo immediatamente e inevitabilmente alle modalità avviliti dell'adattamento e della subalternità.

Il primo punto che mi sento di richiamare è la differenza, individuata da G. Deleuze, tra la legge, che vale soprattutto come limitazione dell'agire, e l'istituzione, compresa come un modello positivo d'azione. Si sa che tale distinzione fornisce, nell'ottica del ragionamento del filosofo francese, un criterio di valutazione delle diverse forme di governo praticabili: la tirannia, ad esempio è un regime in cui vi sono molte leggi e poche istituzioni, il che ci restituisce uno spazio dell'esistere nel quale le leggi imprigionano, cristallizzano, iper-normalizzano e moralizzano incessantemente l'agire. Una democrazia "assoluta" sarebbe, al contrario, un processo di continua

invenzione di modelli d'agire libero, un modo costitutivamente metamorfico di restituire all'esistere la *sua* condizione di concreta immoralità (e quindi il suo status propriamente "etico": contro la morale).

Si sa – è di fatto un'ovvietà – che il concetto di istituzione appartiene a tradizioni di pensiero politico anche radicalmente diverse. Penso qui alla teoria delle istituzioni delineata da A. Gehlen, della quale si sottolinea opportunamente la valenza conservatrice, dimenticando però spesso che nella ricerca dello studioso della "secolarizzazione del progresso" l'istituzione stessa viene rinviata alla potenza dell'immaginazione, antropologicamente rilevata. A proposito dell'antropologia filosofica novecentesca, alla quale si collegano le posizioni di M. Scheler e di H. Plessner, oltre che di Gehlen: essa si articola nella Germania degli anni '20 del secolo scorso, in un periodo storico ancora di-segnato dai traumi bellici e dalla crisi economico-sociale-politica, con effetti destabilizzanti rispetto alle pretese di tenuta complessiva delle passate "concezioni del mondo" (e dell'uomo). Non è un caso allora che si riproponga ancora la questione della "natura umana" – "che cos'è l'uomo?" – a prescindere da qualsiasi opzione o pregiudiziale di carattere propriamente meta-fisico. Una risposta a tale domanda, con significativi supporti di marca biologica (soprattutto d'impronta vitalistica), è quella che arriva a qualificare l'essere umano come un essere carente, vulnerabile, insicuro, sulla base di un confronto con gli altri gradi dell'organico e in particolare con il mondo animale, inteso come una formidabile macchina di risoluzione/risposta, a livello "istintuale", degli stimoli provenienti dai corrispondenti/corrispettivi "mondi-ambiente", dalle *Umwelten*. In prima approssimazione, si può facilmente sostenere come tale movimento teorico assuma quasi naturalmente una piega *pratica*, dato che l'attenzione va velocemente, a partire dall'assunzione della carenza/mancanza dell'umano, verso tutto ciò che si presta a consentire/realizzare compensazioni del deficit "originario". Sulla dinamica della compensazione ha gettato uno sguardo acuto O. Marquard e in effetti è possibile raffigurare tutto ciò che si presenta come artefatto, sotto veste di prodotto storicamente rimarchevole (nell'ottica della sopravvivenza da guadagnare a tutti i costi), in termini appunto di effettuale positività. Si può qui pensare alla tecnica oppure all'istituzione stessa come fattori di una decisiva messa al riparo di un essere pericolosamente esposto come l'uomo.

Anche laddove i rischi si concretizzano a partire dalla stessa dinamica della compensazione (sotto forma di eccessi di protezione o di una nostalgica riproposizione del naturale *prima* dell'artificiale), ciò appare come l'effetto di una sconsiderata, poco avvertita e men che meno razionale utilizzazione dello strumentario comunque a disposizione. Ma la concezione dell'istituzione, proposta da un conservatore sofisticato come Gehlen, sembra non connettersi in modo così definitivo al motivo della "mancanza", prendendo anzi le mosse da risorse di significazione riferibili principalmente alla facoltà – tutto fuorché "povera" nell'essere umano – dell'immaginazione, sulla quale si fonda letteralmente la pratica del fare-istituzione. In breve: non bisogna insistere soltanto sul tema della carenza per comprendere al meglio l'essere naturalmente artificiale dell'uomo; lo sguardo va innanzitutto gettato su un vero e proprio principio di ricchezza, che si definisce come "eccesso pulsionale", che alimenta il processo della formazione istituzionale. È tale eccesso pulsionale che fa dell'uomo un essere costitutivamente eccedente, nel bene e nel male, ed è nei confronti dell'eccedenza che va ripensata l'istituzione e non banalmente in relazione con la carenza. È l'eccedenza, l'eccesso pulsionale, a presentarsi nella forma della "fantasia originaria", di quella prima immaginazione nella quale l'uomo ha come un "presagio" di ciò che muove verso un "più vita", vale a dire di quella tendenza decisiva della vita a potenziarsi che comprende anche la dinamica di riformulazione del disegno dell'umano. C'è un bel passo di *Der Mensch* che mi pare qui opportuno riportare:

Nel fondamento da cui affiorano i detriti del sogno, o nel fondamento delle fasi della vita vegetativa nella sua massima concentrazione – nell'infanzia o nel contatto dei sessi – precisamente là dove si annunziano le forze della vita che diviene, si danno, anche se in immagini mutevolissime, delle fantasie primordiali di un preliminare progetto di vita, la quale avverte in se stessa la tendenza a un più alto livello formale, a una maggiore 'intensità di corrente': ma come segno di una *identità vitale* diretta, cioè a una direzione insita nella *substantia vegetans* verso una qualità o quantità maggiori, dove c'è da domandarsi se una tale distinzione sia di per sé giustificata. E se l'immaginazione creatrice 'idealizza' il mondo, si prescrive le mete evolutive di questa interna esigenza: una 'biologia della poesia'

non è impossibile concepirla, tanto che è stata una concezione di pensatori della profondità di uno Schelling, di un Novalis e di un Nietzsche.¹

In una prospettiva di questo tipo, il motivo dell'istituzione come dispositivo di naturalizzazione artificiale o di naturale artificializzazione (in corrispondenza con l'idea dell'uomo come essere "naturalmente artificiale") viene colto come l'espressione di una sorta di "astuzia della vita", in grado cioè di indirizzare l'eccesso pulsionale, di muovere la fantasia originaria. È rispetto a questa concezione della "natura sapiente" che si può afferrare meglio l'ipotesi gehleniana, sostenuta dalla sua lettura del fenomeno del totemismo, che l'origine dell'istituzione sia da individuarsi in un processo di trasposizione dell'energia vitale degli/negli uomini in "fantasmi", ad esempio quello dell'animale totemico. H. Ottmann, studioso che ha il merito di aver sottolineato come l'immagine dell'uomo si presenti, in Gehlen, sotto la veste di un vero e proprio "essere di fantasia" (direi: di un condensato variabile, mutevole, di immaginazione), coglie la tematica istituzionale e l'idea di fantasia nel loro particolare intreccio, nel momento in cui intervengono nei processi di costituzione delle entità soggettive. Certamente si deve affrontare tale legame nel richiamo costante alla misura rigida dell'istintualità animale, che sembra mancare all'umano, e all'eccesso pulsionale, dismisurato, che va in qualche modo tradotto/tradito attraverso momenti di sua messa in forma. Le istituzioni sono soprattutto da intendersi come delle "forme di esecuzione" di compiti essenziali per la conservazione dell'esistenza umana, in quanto consentono di stabilizzare una condizione di resa inquieta delle vite degli uomini, anche a causa di un sovraccarico crescente di oneri, derivanti dai processi di tecnicizzazione "spinta" del reale. Il complesso istituzionale vale infatti come un coagularsi di pratiche ben definite attraverso cui gli uomini convivono, cooperano e condividono: esso si delinea come un fattore decisivo di conferimento di senso che può anche acquisire un potere sempre più *autonomo* nei confronti di ciò che arriva ad investire e coinvolgere. C'è in definitiva un processo di schematizzazione dell'umano che fa sì che i soggetti siano progres-

¹ A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, tr. a cura di C. Mainoldi, introduzione di K.-S. Rehberg, Feltrinelli, Milano 1983, pp. 368-369 (si veda ora anche l'edizione dell'opera gehleniana curata da V. Rasini, Mimesis, Milano-Udine 2010, pp. 389-390).

sivamente indirizzati nel loro sentire e nel loro pensare, al fine di rendere più agevole l'impiego delle loro riserve di energia e l'inserimento negli ambiti di maggior sicurezza nei quali si tende a collocare il motivo dell'esistere. Si sa che tutto questo viene poi radicalizzato nella formula gehleniana della «libertà che nasce dalla estraneazione», che si può anche leggere – ma non è sufficiente: dato il protagonismo dell'eccesso pulsionale – come una proiezione della fantasia e delle istituzioni sullo sfondo vitale della "certezza" animale di carattere istintuale. È vero comunque che in Gehlen la fantasia che conta è quella fissata istituzionalmente, vale a dire: nelle istituzioni date, in una visione per così dire iperrealistica dell'immaginario appunto storicamente istituzionalizzato. Ancora Ottmann ha ragione quando osserva che così, in tali termini, si perde

un concetto di fantasia che possa comprendere anche la fantasia soggettiva e individuale, e non soltanto quella fissata istituzionalmente. Ciò che non viene messo in conto è la fantasia come manifestazione di un agire non prefissato, libero. Con la sua teoria delle istituzioni Gehlen ci ha presentato la fantasia dell'"uomo primitivo" – fantasia che tutti noi abbiamo avuto. Ciò che però è assente è la fantasia che abbiamo come soggetti, come individui, così come manca quella fantasia che possiamo avere.²

Ed eccomi allora al secondo punto. A me interessa rimarcare un'idea dell'essere di fantasia come soggetto di istituzione, capace cioè di mettere in atto più progetti di esercizio di esistenza, di dispiegare diversamente la sua libertà di sempre nuova mediazione, di misurazione dei rapporti differenti con i "mondi" di attraversamento, di articolazione delle sue singolari "tendenze", anche quelle maggiormente definite. Rispetto all'annotazione di Ottmann, mi verrebbe da dire che pure la fantasia soggettiva è istituzionalizzata, che il soggetto di cui si parla è anche istituzione (visto che si tratta di un essere di fantasia) e che il rischio letale da evitare – e che storicamente si ripresenta senza soste – è quello della sua fissazione, di ordine ossessivo-paranoico, per ricordare la lezione di E. Canetti. È in questa prospettiva, quella della attualizzazione parziale (sotto forma *naturalmente* istituzionale) della "tendenza", che presto particolare attenzione – ancora una volta – a certe movenze dell'indagine di Deleuze, soprattutto quella sviluppata nella prima metà degli anni

² H. Ottmann, *Der Mensch als Phantasiewesen. Arnold Gehlens Theorie der Phantasie*, in A. Schöpf (hrsg. von), *Phantasie als anthropologisches Problem*, Königshausen-Neumann, Würzburg 1981, p.168.

'50. Prendo in considerazione, accanto allo studio dedicato a Hume (*Emprismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*), del '53, l'antologia intitolata *Istinti e istituzioni* ('55), che presenta una ricca selezione di contributi importanti, a partire dal primo Settecento, sul tema del rapporto tra le tendenze dell'/nell'uomo e il dispositivo istituzionale. Filosofi, antropologi, sociologi, biologi ecc. sono chiamati a testimoniare un impegno costante e finemente articolato a proposito della questione di un possibile confronto tra la nozione di istinto e quella di istituzione. L'attenzione a più campi disciplinari si dispiega proficuamente a partire da una critica alla separazione rigida tra la dimensione naturale e quella culturale, sostenuta dalla rilevazione – nell'indagine su Hume – del rapporto di stretta correlazione tra la passione ("naturale") e l'artificio. Natura e cultura ci sono restituite dal processo naturalculturale, con le sue variazioni di espressione, il che significa contestare radicalmente tutte quelle teorie, di carattere ultra-determinista, che riconducono ciò che l'uomo realizza al primato del fattore istintuale oppure alla politica e alla formazione. Il filosofo francese è pronto a rimarcare, per più aspetti, ciò che aveva colto in Hume, il fatto cioè che la "tendenza" non deve essere «astratta dai mezzi che si organizzano per soddisfarla». A tutto questo si accompagna un'idea davvero significativa e *forte* di società, che richiama una tradizione di critica del contratto «che non solo gli utilitaristi, ma la maggior parte di coloro che si opporranno al Diritto naturale, non avranno che da riprendere». È a questo punto che Deleuze precisa l'idea-chiave di tale concezione, alla cui ripresa e svolgimento in modalità originali dedicherà molte delle sue risorse di pensatore acuto e irrimediabilmente (fortunatamente) controverso:

Ecco l'idea principale di questa concezione: l'essenza della società non è la legge, bensì l'istituzione. La legge, in effetti, è una limitazione delle imprese e delle azioni e ritiene solo un aspetto negativo della società. Il torto delle teorie contrattualistiche è di presentarci una società la cui essenza è la legge, che non ha altro oggetto che garantire certi diritti naturali preesistenti, altra origine è il contratto: il positivo è posto fuori dal sociale, il sociale è posto da un'altra parte, nel negativo, nella limitazione, nell'alienazione. Tutta la critica di Hume allo stato di natura, ai diritti naturali e al contratto mira a dimostrare che occorre rovesciare il problema. La legge non può, da sola, esser fonte di obbligazione, perché l'obbligazione della legge presuppone un'utilità. La società non può garantire dei diritti preesi-

stenti: se l'uomo entra in società è proprio perché non ha dei diritti preesistenti.³

La critica del primato della legge, il collegamento di quest'ultima all'utilità, la quale diventa il presupposto dell'obbligazione, permette di spostare ancor di più lo sguardo sul protagonismo effettivo dell'istituzione, su ciò che comprende l'aspetto positivo della società, vale a dire il suo rapporto di fondo con le tendenze. Al contrario della legge, che delimita, l'istituzione si presenta come un'"impresa", un "modello" dell'agire, un "sistema artificiale di mezzi positivi", una "invenzione" di mezzi indiretti. Agganciare in positivo l'istituzione all'utilità significa rovesciare il contenuto dato delle teorie contrattualistiche, mostrando come il positivo sia/stia del/nel sociale, così "profondamente inventivo, creativo", mentre il negativo si manifesta al di fuori di quest'ultimo. La società si presenta quindi come un complesso mutevole di convenzioni, fondato sull'utilità, e non come un combinato di obbligazioni riconducibile a contratti. La legge non viene comunque mai *prima*, visto che ciò che conta per l'entrare e lo stare in società in modo soddisfacente è il motivo dell'istituzione. Anche in quest'ottica si fa valere una sensibilità che non traduce il rapporto natura/società in quello diritti/leggi, ma lo articola, o meglio lo compone, come nesso indissolubile di bisogni e istituzioni, nel momento in cui l'istituzione, come sistema positivo e funzionale di mezzi, si presenta come vera e propria regola generale, basata sull'utilità, riferita a bisogni determinati:

L'istituzione si presenta sempre come un sistema organizzato di mezzi. È proprio questa, d'altronde, la differenza tra l'istituzione e la legge: quest'ultima è una limitazione delle azioni, mentre la prima è 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 originari di soddisfazione). Una tale teoria ci darà infine dei criteri politici: la tirannia è un regime in cui vi sono molte leggi e poche istituzioni, la democrazia un regime in cui vi sono molte istituzioni e poche leggi. L'oppressione si manifesta quando le leggi raggiun-

³ G. Deleuze, *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*, tr. di M. Cavazza, Cappelli, Bologna 1981, pp. 35-36 (si veda anche la seconda edizione per Cronopio, Napoli 2000).

gono direttamente gli uomini e non le istituzioni preliminari che garantiscono gli uomini.⁴

Alla base di tutto questo c'è una creatività del sociale che si spiega a partire da una specie, quella umana, così inventiva da spogliarsi progressivamente degli stessi caratteri della propria specificità: è tale progressione a produrre soddisfazione, alla cui realizzazione concorrono quei particolari "procedimenti" che sono le istituzioni. Quest'ultime e gli istinti sono appunto dei procedimenti di soddisfazione, «sono le due forme organizzate di una soddisfazione possibile». L'ambito specifico (quello istintuale) e l'ambito istituzionale si presentano come delle presupposizioni (a priori) della conduzione dell'esperienza individuale. L'introduzione all'antologia del '55 è chiara su tale punto:

Talvolta, reagendo per natura a degli stimoli esterni, l'organismo *trae* dal mondo esterno gli elementi di una soddisfazione delle proprie tendenze e dei propri bisogni; questi elementi formano, per i diversi animali, dei mondi specifici. Talaltra, istituendo un mondo originario tra le proprie tendenze e l'ambiente esterno, il soggetto *elabora* dei mezzi di soddisfazione artificiali che liberano l'organismo dalla natura e lo sottomettono a qualcos'altro, e che trasformano la tendenza stessa introducendola in un ambito nuovo; è vero che il denaro libera dalla fame, a condizione d'averne, e che il matrimonio rende superflua la ricerca di un partner, sottomettendo ad altri compiti (II, p. 29).

La reazione per natura è quella dell'istinto, di ciò che permette il prelievo di elementi che delineano un ambiente specifico a cui affidare la soddisfazione diretta delle tendenze e dei bisogni; i mezzi di soddisfazione artificiali sono le istituzioni, elaborate da un soggetto che non subisce la pressione immediata della natura in virtù appunto della delineazione di un ambiente intermedio tra il complesso delle proprie tendenze e il mondo esterno. I comportamenti di base dell'uomo si sviluppano come condotte già in partenza istituzionalizzate (è nell'istituzione che la tendenza si soddisfa), rinviando di fatto al rapporto essenziale delle tendenze stesse con il sociale. La costitutiva parzialità – cioè la provvisorietà/revocabilità degli assetti e delle configurazioni – del soggetto può essere raffigurata da una

⁴ G. Deleuze, *Istinti e istituzioni*, tr. it. a cura di U. Fadini e K. Rossi, Mimesis, Milano-Udine, 2014 (seconda edizione: la prima è del 2002), p. 30 (d'ora in poi citato direttamente nel testo con la sigla II e l'indicazione della pagina da cui è tratto il passo riportato).

comprensione di quest'ultimo come concatenazione "aperta" di più elementi in relazione stretta con diversi sistemi organizzati di mezzi (di soddisfazione). Deleuze sottolinea come la tendenza si soddisfi "nell'istituzione": quest'ultima però non può essere spiegata "con la tendenza". I bisogni sessuali non possono spiegare, ad esempio, le «molteplici forme possibili di matrimonio». È ancora, con un'affermazione che accompagnerà l'intero percorso della ricerca del filosofo di *Differenza e ripetizione*: «Il negativo non spiega il positivo, né il generale il particolare». Le tendenze possono essere soddisfatte in mille modi possibili ed è in questi termini che si presenta il "paradosso della società":

noi parliamo di istituzioni quando ci troviamo davanti a dei processi di soddisfazione, che non scatenano e non determinano la tendenza intenta a soddisfarsi – non più di quanto la spieghino le caratteristiche della specie. La tendenza è soddisfatta attraverso mezzi che non dipendono da essa. Inoltre, non lo è mai senza essere *costretta* o vessata e trasformata, sublimata. Fino a rendere possibile la nevrosi. Ben di più, se il bisogno non trova nell'istituzione che una soddisfazione indiretta, 'obliqua', non è sufficiente affermare 'l'istituzione è utile', bisogna ancora domandare: a chi è utile? A tutti coloro che ne hanno bisogno? Oppure ad alcuni (classe privilegiata) o soltanto a coloro che fanno funzionare l'istituzione (burocrazia)? (II, pp. 30-31).

È a questo punto che s'impone la questione *sociologica*, vale a dire il compito di cogliere "l'altra istanza" a cui sono da riferire direttamente "le forme sociali della soddisfazione delle tendenze". Si può rinvenire la causa di tale dipendenza nei "riti di una civilizzazione" oppure si può mettere in gioco l'insieme dei mezzi di produzione (e dei rapporti di produzione, aggiungerei), ma quel che conta, per Deleuze, è rimarcare come l'utilità umana sia sempre altra cosa rispetto ad un'*utilità*:

L'istituzione ci rimanda a un'attività sociale costitutiva di modelli di cui non siamo coscienti e che non si spiega attraverso la tendenza o l'utilità, poiché invece quest'ultima, come utilità umana, la presuppone. In questo senso, il prete, l'uomo del rituale, è sempre l'inconscio del fruitore (II, p. 31).

Si deve quindi riflettere sull'*utile*, soprattutto nel momento in cui si affronta la diversa modalità di soddisfazione della tendenza nell'istituzione e nell'istinto. Per quanto concerne quest'ultimo, si dovrà tener conto del fatto che esso "si trova all'incrocio di una duplice causalità", riferibile a fattori fisiologici individuali e ad altri che ri-

guardano la specie ("ormoni e specificità"). L'istinto va considerato, in breve, come ciò che si rapporta "al mero interesse dell'*individuo*" (e allora si potrebbe parlare "di riflesso, di tropismo, di abitudine e di intelligenza") oppure all'interno del "quadro di un'utilità della *specie*, di un *bene* della specie, di una finalità biologica primaria". Tra individuo e specie, compreso quindi nel suo duplice aspetto, "l'istinto si presenta come una tendenza lanciata in un organismo con reazioni specifiche". È appena il caso qui di rimarcare l'importanza di un processo di sottrazione, un vero e proprio venir meno, che rimarca la novità di una forma del vivente (un particolare grado dell'organico: per riprendere Plessner) che progressivamente si toglie delle caratteristiche di specificità, realizzando una sorta di autocritica reale di tutto ciò che appare e si veicola come tratto di utilità definito una volta per tutte. È in questa prospettiva che mi piace ancora ricordare la questione della *povertà* del corredo istintuale, nell'essere umano, che segnala un possibile modo differente d'intendere l'istituzione (dalla parte positiva del dispendio di quell'eccesso pulsionale affiancabile al motivo della carenza di risposte pre-determinate). Anche in tale ottica, quella delineata da certi sviluppi dell'antropologia novecentesca, si ragiona sulla coppia istinto e istituzione in un senso non troppo distante (ma sempre comunque distante!) dall'analisi di Deleuze. Quest'ultimo muove verso la enucleazione del "problema comune all'istinto e all'istituzione", vale a dire il farsi della "sintesi della tendenza e dell'oggetto che la soddisfa". L'esempio è quello dell'"acqua che bevo" e che "non *assomiglia* agli idrati di cui manca il mio organismo", che porta il filosofo francese a mettere in evidenza uno sviluppo della ricerca in direzione della rilevazione di un altro fondamentale protagonismo all'interno delle vicende più propriamente umane (quelle che esprimono un processo di effettiva spoliazione delle specificità):

Più l'istinto è perfetto nel suo ambito, più appartiene alla specie, più sembra costituire una potenza di sintesi originaria, irriducibile. Ma, più è perfettibile, 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, - più lascia spazio all'intelligenza. Ora, al limite, come potrà una tale sintesi, che dà alla tendenza un oggetto che le conviene, essere intelligente, nonostante che essa implichi, per essere realizzata, un tempo che l'individuo non vive, delle prove alle quali egli non sopravviverebbe? (II, p. 32).

Per tentare un confronto serio con tale questione, Deleuze muove dal presupposto che l'intelligenza sia una "cosa sociale" invece che soprattutto individuale, visto che essa ha nel sociale la sua imprescindibile condizione di possibilità. Il sociale come "ambiente intermediario" esprime un senso, in rapporto con le tendenze, che consiste nella capacità di integrare le circostanze appunto "in un sistema di anticipazione" e i fattori interni "in un sistema che regola il loro apparire", sostituendo così la specie. È qui che si concretizza il motivo dell'istituzione ("è notte perché si vada a dormire, si mangia perché è mezzogiorno"), vale a dire che per Deleuze non esistono delle "tendenze sociali" ma soltanto dei mezzi sociali di soddisfazione delle tendenze, mezzi originali perché sociali, in quanto le istituzioni sono modalità d'imposizione di modelli al corpo ("anche nelle sue strutture involontarie") e forniscono all'intelligenza dei saperi ordinati, "una possibilità di previsione e di progettazione", una possibilità di trattamento di quell'incertezza che deriva dal fatto che non è possibile conoscere il futuro, per dirla con N. Luhmann.⁵ Ricapitolando il cammino deleuziano: "l'uomo non ha istinti", realizza istituzioni e si sta progressivamente "spogliando della specie":

Inoltre, l'istinto tradurrebbe le *urgenze* dell'animale e l'istituzione le *esigenze* dell'uomo: l'urgenza della fame diviene nell'uomo la rivendicazione di avere del pane. In definitiva, il problema dell'istinto e dell'istituzione sarà colto al suo culmine non nelle 'società animali', bensì nei rapporti tra l'uomo e l'animale, quando le esigenze dell'uomo si affermano sull'animale integrandolo nelle istituzioni (totemismo e addomesticamento), quando le urgenze dell'animale incontrano l'uomo, sia per metterlo in fuga o per attaccarlo, sia per ottenerne nutrimento e protezione (II, pp. 32-33).

In ogni caso, il problema dell'istinto e dell'istituzione è tale nel momento in cui non riusciamo a comprendere al meglio il rapporto tra l'uomo e l'animale, tra un essere costitutivamente esigente e un essere che si declina anche e soprattutto nella dinamica fertile della etero-referenzialità al servizio della conservazione in vita. Si può anche dire così: le esigenze dell'uomo, la spinta a livelli sempre più soddisfacenti di sopravvivenza, trovano, nel rapporto con l'animale, una possibilità concreta di sciogliere la propria auto-referenzialità e di rilanciarsi positivamente sul piano dell'apprezzamento e della

⁵ Cfr. N. Luhmann, *Organizzazione e decisione*, tr. di G. Corsi, B. Mondadori, Milano 2005, p. 4.

ritenuta conseguente del valore della etero-referenzialità. È a partire da tutto questo, sullo sfondo anche del "divenire animale", che si potrebbe insistere sul carattere *processuale* dell'intera produzione teorica di Deleuze, laddove l'attenzione sulle "proprietà" dell'animale porta a rilevare l'importanza del territorio, dei movimenti che in esso si dispiegano, e delle avventure che scaturiscono dal fatto di volerne appunto fuori-uscire. Cosa altro c'è in gioco in questo spingersi altrove – anche sul piano della "scrittura" della sperimentazione – se non un porsi al limite fino al punto "da non esserne più separati"? Di cogliere così, nei rapporti con gli animali, che supportano le questioni di territorio e di percezione, l'inumano dell'/nell'uomo, la potenzialità inesauribile della trasformazione, della capacità di riterritorializzazione *altrove*, della metamorfosi. A quest'ultima si può quindi arrivare anche attraverso una indagine che sottolinei come la funzione dell'istituzione stia nel saper rispondere possibilmente in tempo reale a esigenze che nascono dal tessuto sociale (o che si traducono al suo interno), proponendo così in senso politicamente avvertito un'idea della delineazione di spazi di soddisfazione differente dal vecchio modello dell'istituzione come semplice fattore di conservazione di ciò che c'è per come è.

Metamorfosi: tale termine mi consente di ricordare un altro percorso per giungere al motivo dell'istituzione, che si concretizza soprattutto in *Massa e potere* di E. Canetti. Si tratta di un testo effettivamente sorprendente, *strano*, che nella sua traduzione francese (a ridosso praticamente della prima edizione del 1960) attirò ben presto l'attenzione di Deleuze e di altri pensatori di rilievo in quegli anni. Cosa sostiene Canetti, in un senso che non può che conquistare la sensibilità teorica e politica di Deleuze? Che l'esperienza della massa è un'esperienza metamorfica di emancipazione, di liberazione della singolarità da quei costrutti identitari che non sono frutto di una sua elaborazione relativamente autonoma ma prodotti dall'esercizio interessato di dispositivi di potere. La "nostra" identità, ciò che si presenta come il "m-io", è letteralmente e patologicamente designata da dispositivi di potere che ce la restituiscono sotto veste ossessivo-paranoica, "malata". L'esperienza della massa permette di fare-identità nel segno del riconoscimento pieno della provvisorietà/revocabilità dei suoi assetti e delle sue configurazioni. Si pensi all'apertura di *Massa e potere*, laddove si mostra l'importanza del motivo della distanza, di una distanza normata/regolata in modo tale da

rendere soltanto apparentemente altro il relativamente altro da sé. Ciò che contraddistingue il "m-io" essere soggetto è da Canetti messo in rapporto con il timore di essere toccato dall'altro, dallo sconosciuto, in definitiva: dall'ignoto. Su questo timore si costruisce la struttura del potere, che si è espressa sotto forma di istituzioni delegate a definire una volta per tutte (oppure a pre-determinare in un qualche modo) i rapporti, le relazioni, gli incontri e gli scontri tra le singolarità. Dunque l'istituzione vale qui come definizione rigida delle distanze tra individui. Per Canetti, l'esperienza della massa è ciò in cui tali distanze vengono meno e, insieme, scompare anche la paura, quella tonalità affettiva che molta antropologia filosofica moderna e contemporanea, che si è fatta anche filosofia politica, ha considerato appunto la radice, il fondamento, del potere politico: c'è un rapporto stretto tra la paura e il potere, come ha sottolineato con efficacia D. Zolo in un suo recente testo,⁶ che prende spesso forma in ragionamenti sofisticati sull'importanza della regolazione (in particolare quella giuridica: si pensi ancora a Luhmann). Canetti ha dalla sua un "pregiudizio" fortemente anti-hobbesiano, ma ciò non vuol dire che non sappia riconoscere il valore/valere della distanza e quindi dell'istituzione: a suo parere, però, la riflessione sull'esperienza della massa aiuta a comprendere perché alcune istituzioni debbano essere abbandonate e ad afferrare la ragione della realizzazione di altri spazi di mediazione. L'istituzione pensata come fattore di innovazione, vero e proprio prodotto di inventività, può porsi come un motore di regolarizzazione, in molteplici maniere, dei rapporti tra le singolarità, nel senso delineato da una critica radicale del senso della proprietà (del "m-io"). Riprendendo il ragionamento deleuziano, si può anche dire così: l'istituzione va delineata come uno spazio di soddisfazione per la regolazione della distanza, sapendo che tale distanza va continuamente rimodulata, ridisegnata, sulla base delle *tendenze* che entrano in campo. In breve: si definisce, all'interno del pensiero critico-radicale contemporaneo, un'idea di istituzione come spazio *metamorfico*, caratterizzato da una variabilità (di ricerca) di misure e forme dei rapporti, delle distanze, tra singolarità che le sopportano soltanto grazie a quella che appare essere la loro provvisorietà/revocabilità. *La misura dell'istituzione non può che essere temporanea,*

⁶ Cfr. D. Zolo, *Sulla paura. Fragilità, aggressività, potere*, Feltrinelli, Milano 2011.

riferita a contingenze storicamente accertabili: altrimenti diventa "tossica", destinata unicamente a spacciare identità (di "potere").