

BERGSON: OBBLIGAZIONE E ORDINE NE *LE DUE FONTI DELLA MORALE E DELLA RELIGIONE*

PAOLO SLONGO

Laboratoire interdisciplinaire d'études sur les réflexivités (LIER)
École des Hautes études en sciences sociales, Paris
paolo.slongo@tiscali.it

ABSTRACT

In *The Two Sources of Morality and Religion*, Bergson seems to conceive religion as a wide motion aiming to *compensation*, counterbalancing the intelligence dangers. Religion ensures group cohesiveness and reveals its function responding to the closed society self-preservation demands, but it can annihilate the vital movement nourishing social dynamics.

KEYWORDS

Bergson, regulation, moral obligation, open society, closed society

1. Il fatto che la *vita* possa essere il punto prospettico sulla politica e sulla società costituisce l'assunto attraverso il quale una certa linea di fondo della scienza sociale del XIX secolo, volendo prendere il posto della vecchia scienza politica, ritiene di dover nello stesso tempo riformulare il proprio oggetto ed i propri fini. Poiché, a partire dalla dissoluzione della vita, si è per Hobbes inverata una connessione del tutto peculiare. Quello di cui poteva disporre, in assenza di qualsiasi dinamica vitale, era la pura materia inorganica, conoscibile senza scarti nelle sue leggi intrinseche ed essenziali. Una materia anzitutto scissa e separata, priva di movimento e composta di atomi interscambiabili ed irrelati. Conosciuta perfettamente, si sarebbe dovuto costruire lo strumento con il quale tenerla aggregata, visto che ognuno dei suoi elementi, lasciato libero a sé, avrebbe semplicemente ripetuto la stasi mortifera di cui era incarnazione e figura. Un triplice rapporto, gravido di conseguenze si è pertanto esplicitato in questo punto tra la conoscenza, ciò su cui essa si esercitava e il compito pratico che ad essa si imponeva. Anzitutto, a partire

dalla natura specifica dell'oggetto che si collocava davanti agli occhi, si è ritratto per la conoscenza ogni margine di oscurità rispetto all'artificialità dell'atto con la quale si osservava: venuta meno la specificità della vita, ciò che restava era la pura materia inorganica, ovvero ciò che permaneva immutabile ed identico a sé nell'estensione infinita dello spazio e del tempo, senza capacità di cambiamento, di trasformazione e, tanto meno, di scaturigine creativa. Non solo. Ponendosi come fine la necessità di aggregare questa materia inerte e sbriciolata in atomi, tanto quello di cui poteva disporre per portare a realizzazione il suo compito di aggregazione era semplicemente ciò che gli offriva l'orizzonte dell'inorganico, tanto lo strumento utile a comporre il tessuto vitale dissolto poteva essere solo la macchina, connettendo ineluttabilmente il problema del politico all'artificialità del meccanismo.

Quest'ultimo era lo strumento che doveva compattare una realtà disgregata, ed in ciò sempre uguale a se stessa. Come gli atomi privi di relazioni dei quali era composta.

Al contrario, scoprendo nella vita un nuovo punto prospettico, la nuova scienza sociale non può che rompere con il vecchio sguardo della scienza politica moderna e mostrare che l'illusione di un orizzonte costituito di materia inorganica ha causato nello stesso tempo il pensiero erroneo di un individuo isolato, alla cui assenza di spontaneità relazionale è stato necessario sopperire attraverso la figura meccanica della coazione statale. Fondare una nuova scienza della società coincide dunque con la necessità di sottoporre a negazione questa negazione sulla quale si è costituita quella scienza politica che ha dissolto la vita del corpo sociale. Perché, scrive infatti Espinas nel 1878, «une doctrine ne se dégage nettement que quand elle a été mise en présence de la doctrine contraire. Pour une idée, la contradiction est un progrès décisif ; or, le dix-septième siècle (Hobbes, Locke, Bossuet), abonde en doctrines politiques qui nient plus ou moins le caractère naturel de la société humaine»¹. La nuova scienza sociale, dunque, costituisce il proprio atto di nascita attraverso la determinazione del suo oggetto non nello spazio della materia inerte, bensì in quello del corpo dotato di vita. Tra quest'ultimo e la società non vi è che una relazione di isomorfismo. Ora, come la società è un corpo, altrettanto il corpo è una società. Che all'organismo individuale possa competere la natura di una costituzione politica, questo è in fondo un *topos* che affonda le sue radici nella storia del pensiero occidentale. A questo modo, anche per Platone era possibile preconizzare nella *Repubblica* una *polis* che assumesse le fattezze di un corpo, esattamente perché attraverso di esso si rendeva evidente la presenza di un rapporto *vitale* tra il tutto e le parti, nel quale la distribuzione dei ruoli,

¹ A. Espinas, *Des sociétés animales*, Librairie Germer Ballière et C., Paris 1878, p. 31.

la gerarchia dei compiti e la fluidità del governo permetteva allo stesso tempo la soddisfazione di ogni parte e la funzionalità dell'insieme. Inaugurando l'inter-scambio di modelli esplicativi tra corpo e costituzione politica, per Platone era possibile pensare la costituzione solo a partire dalla concezione che ad ogni uomo, ontologicamente disposto a svolgere una funzione meglio di un'altra, fosse assegnabile una posizione ben determinata e che solo in tale collocazione sarebbe potuto scaturire il bene della città. Altrettanto nel corpo, alla funzione centrale della testa competeva un ruolo di direzione rispetto alle membra, dalla quale solamente l'organismo avrebbe potuto svolgere una vita dotata di senso. Tanto il corpo quanto la costituzione politica si determinavano come spazi di esplicazione di ruoli e gerarchie fisse. Diversamente, la scienza politica moderna inaugura il proprio inizio attraverso la comparsa della figura dell'individuo – essere libero ed intercambiabile con tutti gli altri, uguale tra gli uguali, sagoma oscura senza volto e senza storia. Pertanto, privo di determinazioni. Questo implica, nello stesso tempo: capace di ricoprire più ruoli e svolgere diverse funzioni. Una tale impostazione si lega temporalmente ad una concezione meccanicistica del mondo e della materia: tanto quest'ultima è composta di atomi, i quali sono tra loro identici ed interscambiabili, tanto qualsiasi composizione deriva da una semplice aggregazione geometrica e non da una ripartizione secondo qualità.

Rileggendo Hobbes nel XIX secolo, allora, ciò che si rileva è che egli non ha in verità compreso il carattere più proprio della vita: tra le parti e l'insieme si è compiuto un salto infondato², l'esplicazione è rimasta a una rigida distinzione tra l'uno e le altre, senza comprendere veramente il carattere della vita. Ciò che si è pensato è stata la macchina, non l'organismo. Così, attraverso la costituzione in proprio delle scienze della vita, si tenta di donare una risposta al suo funzionamento specifico. Le “sciences de la vie” (o, in Germania, le

² Del resto, Canguilhem ha dimostrato che il concetto di macchina non possiede né il principio della propria applicazione, né del proprio movimento. Essa è spiegabile solo a partire da un vivente che la costruisca e la utilizzi: «dal nostro punto di vista, invece, possiamo e dobbiamo capovolgere il rapporto tra l'orologio e l'albero, e dire che gli ingranaggi di cui è costituito un orologio in vista dell'indicazione delle ore e, in via generale, tutte le parti dei meccanismi costruiti in vista della produzione di un effetto inizialmente soltanto immaginato o desiderato, sono prodotti immediati o derivati da un'attività tecnica la cui organicità è altrettanto autentica di quella della produzione dei frutti da parte degli alberi, e che, almeno inizialmente, è altrettanto ignara delle regole e delle leggi che ne garantiscono l'efficacia, quanto può esserlo la vita vegetale. L'anteriorità logica in cui si trova, a un momento dato, la conoscenza fisica rispetto alla costruzione delle macchine non può e non deve far dimenticare l'assoluta anteriorità cronologica e biologica della costruzione delle macchine rispetto alla conoscenza fisica» (G. Canguilhem, *Macchina e organismo*, in *La conoscenza della vita* (1971), il Mulino, Bologna 1976, pp. 174-175).

Lebenswissenschaften) pongono il proprio punto d'inizio esattamente nel tentativo di spiegare fenomeni che non sono più riducibili all'invarianza delle leggi di cui si occupano le scienze fisiche o chimiche. I biologi costruiscono allora un'immagine dopo l'altra, nel tentativo di donare una figura alla specificità dell'organismo. Così Virchow, ad esempio, nella *Cellularpathologie* (1849) mostrava come l'intero organismo sia riducibile ad uno «*Stato di cellule*». Egli considera il corpo come un libero stato di esseri ugualmente dotati, come un'associazione di cellule composta di singole parti uguali. In una simile concezione risulta evidente il significato della forza vitale come garanzia dell'uguaglianza e dell'attività originaria di ciascuna cellula³. Dalla visione 'scientifica' dell'organismo derivava per lui in modo esplicito un modello per l'organizzazione di tutta la società come associazione democratica di uguali. Con questo Virchow compiva una duplice mossa: da un lato interpretava l'organismo come uno Stato, dall'altro poneva l'accento sul fatto che non vi è bisogno di *sovranità*, perché il movimento d'insieme è riconducibile ad una direzione impressa in ogni individualità cellulare. Interpretando l'organismo in tal modo tutta la partita per questo "nuovo vitalismo" si gioca in ogni caso secondo la ritmica scandita dal gergo della sovranità: da un lato gli individui, dall'altro l'insieme come Stato. Ma ciò che importa rilevare è che un certo tipo di scienza sociale, nel XIX secolo, costituisce il proprio atto di nascita nel momento in cui il corpo sia finalmente pensato nella sua essenza non più meccanica, ma *vitale*. E nello stesso tempo, il rapporto tutto-parti che denota il modello di vita di cui una tale scienza sociale fa uso non è più raffigurabile secondo la partizione statuale ed il principio di sovranità. Tutto questo, infatti, non disegna che un meccanismo e pertanto interpreta lo spazio del loro vissuto sociale in termini artificiali. Individui scissi dall'inizio, essi non sanno da parte loro costituire una società e vivere in essa. Per coagularli dunque, occorre la macchina. A partire da qui, il rapporto tutto-parti mantiene un residuo di esterioresità reciproca, segno evidente dell'artificialità dei mezzi con i quali la si è interpretata e diretta.

2. Una nuova scienza del corpo, scrive Alfred Espinas in *Des sociétés animales* (1878), ha permesso al contrario di disegnarne la figura in tutt'altro

³ «Nello stesso periodo in cui il pensiero politico francese proponeva allo spirito europeo l'idea del contratto sociale e di suffragio universale, la scuola francese vitalista di medicina gli proponeva un'immagine della vita, trascendente l'intelletto analitico. Non è possibile comprendere un organismo come un meccanismo. La vita è una forma irriducibile a una qualsiasi composizione di parti materiali» (*La conoscenza della vita*, cit, p. 99). Cfr. G. Le Blanc, *La vie humaine. Anthropologie et biologie chez Georges Canguilhem*, PUF, Paris 2002, pp. 31-38.

modo. Per essa, la dimensione *plurale* e tuttavia unitaria dell'organismo può essere compresa a partire da tre principi che la distanziano da ogni concezione precedente del corpo: ogni vivente è composto di viventi, la crescita dell'insieme è in accordo con quella delle parti e ogni parte è costituita da un insieme di altri elementi il cui numero è indefinito, formando così delle sfere concentriche che si compenetrano e si integrano le une alle altre: «La biologie a établi trois propositions importantes qui forment à elles seules une science sociale en raccourci, bien que dans les limites de l'individu. Il est maintenant hors de doute: 1° que l'individu est une société, c'est-à-dire dire que tout vivant est lui-même un composé de vivants ; 2° que l'individualité du composé, loin d'exclure celle des éléments composants, la suppose au contraire et croit avec elle ; 3° que la composition organique comporte un nombre indéterminé de degrés superposés (ou mieux des sphères concentriques)»⁴. Ora, secondo il primo principio, l'organismo come totalità si riduce ad un semplice insieme di elementi, ad un' *associazione* di parti diverse a cui spettano funzioni differenti. Ciascuna dispone di una propria specificità e di una propria storia. Tuttavia, come afferma il secondo principio, «cette individualité des éléments anatomiques ne rompt pas l'individualité du vivant formé de leur réunion. Au contraire. Dans l'espace actuel comme dans le temps successifs, leur conspiration universelle et incessante est précisément ce qui produit l'unité de la vie»⁵. Sebbene non esista nessuna totalità distinta dalla somma delle loro individualità che possa costringerle a collaborare per il bene delle altre parti, esse vi tendono però secondo un movimento intrinseco e spontaneo. Esse *conspirano* ad un'universalità che si produce unicamente dalla loro azione autonoma. Se la vita è tuttavia composta di raggruppamenti ed associazioni, allora risulta impossibile ammettere che gli elementi che compongono l'essere vivente siano univocamente sottoposti alla direzione di un'attività centrale. Ciò che allora si rende evidente, nella spiegazione di Espinas, è un completo allontanamento dallo schema politico della sovranità: non più un centro dal quale si irraggia il comando che si rende effettuale a fronte di una molteplicità di sudditi collocati a distanza. Una tale geometria infatti non riesce più a rendere conto della natura molteplice e variabile del corpo.

Come ha affermato Claude Bernard, l'organismo è infatti formato da *milioni di miliardi di piccoli esseri* e perché il tutto possa funzionare occorre ammettere la continua presenza di un'intermediazione. Ognuno di questi passaggi non è però segnato dall'unidirezionalità: non è più possibile ammettere che solo quella che noi chiamiamo "istanza centrale" emetta il

⁴ *Des sociétés animales*, cit., p. 83.

⁵ *Ivi*, p. 85.

comando e lo trasmetta, attraverso i suoi commissari, a dei punti distanti collocati altrove. Perché, come si è visto, questi ultimi sono anch'essi individualità distinte ed autonome, dotate di una propria identità e di un movimento peculiare e spontaneo che non può essere prodotto da una spinta decisionale imposta costruttivamente dall'esterno. Se si vuole ammettere il comando, anche ciò che precedentemente comandava è a sua volta sottoposto a un'imposizione proveniente dal «suddito» e senza la cui spontaneità egli è destinato ad cessare di esistere. Il comando come decisione unilaterale riposava sul presupposto di un'individualità atomica. Al contrario, per Espinas, nel corpo «les individualités diverses dont se compose un tout organique ne sont pas absolues ni fermées, mais s'ouvrent en quelque sorte les uns sur les autres, celles qui sont moins compréhensives sur celles qui le sont davantage, et qu'elles forment, pour ainsi parler, un ensemble de sphères concentriques communiquant par des larges voies»⁶.

Ora, è evidente che con la cessazione del vecchio modello d'individualità, anche la forma del loro stare insieme non può che sottrarsi allo schema della sovranità. La trascendenza ed exteriorità del comando venir meno. La durezza ed unidirezionalità dell'imperatività sovrana esser assorbita nel gioco morbido e reversibile di una continuità di scambi “*economici*”. Tutto si gioca su uno scambio fluido nel quale nessuno più comanda né obbedisce e dove invece tutti si regolano gli uni in rapporto agli altri, facendo scaturire il bene dell'insieme. Il modello “statuale” così si sgretola. La durezza del suo meccanismo si scioglie. L'esteriorità tra potere e sudditi, che si nutre della compattezza pietrificata dell'atomo individuale e dal cozzare reciproco della loro molteplicità, svela l'artificialità a favore di un'armonia *spontanea* e priva di violenza di cui si nutre il movimento della vita. Nel corpo si mostra l'insussistenza tanto della piena individualità, quanto dello Stato. Tutto nel segno di una “democratizzazione” e di una cittadinanza rousseauiana compiuta. Più che Stato, il corpo è una *repubblica*, dice Espinas citando Ernst Haeckel⁷. E forse, per essere più precisi, una *società* :

Les cellules qui composent un organe vivant sont donc comparables aux citoyens d'un Etat qui remplissent les uns telle fonction, les autres telle autre ; cette division du travail et le perfectionnement organique qui en est la suite permettent à l'Etat l'accomplissement de certaines œuvres qui seraient

⁶ Ivi, p. 93.

⁷ Scrive Haeckel nel 1899: «le cellule sono i veri cittadini autonomi che, riuniti a migliaia, costituiscono il nostro corpo, lo stato di cellule». *Die Welträtsel* [Gli enigmi dell'Universo], cap. 2. Citato da G. Canguilhem ne *La conoscenza della vita*, il quale commenta così: «Queste espressioni, «assemblea dei cittadini», «stato», sono forse qualcosa di più che delle immagini e delle metafore. Una teoria biologica è dominata da una filosofia politica.» (op. cit., p. 107).

impossibles pour les individus isolés. Tout organisme vivant, composé de plusieurs cellules, est, de même, une sorte de république capable d'accomplir certaines fonctions organiques dont ne pourrait s'acquitter une seule cellule amœbe, ou une plante monocellulaire.

E, subito dopo, citando Claude Bernard :

Le système circulatoire n'est autre chose qu'un ensemble de canaux destinés à conduire l'eau, l'air, les aliments aux éléments organiques de notre corps, de même que des routes et des rues innombrables serviraient à mener les approvisionnements aux habitants d'une ville immense⁸.

In questa *ville immense*, ogni movimento è retto da un'*economia*⁹ di tutte le singole parti, le quali partecipano senza costrizione esteriore al mantenimento dell'intero corpo, rendendolo un vivente e non una macchina. Il corpo, dunque, è una società in cui il gioco tra il tutto e le parti sembra retto da una perfetta armonia. Enunciando i tre principi sopra riportati, afferma allora Espinas, la biologia ha costituito una vera e propria *scienza sociale*. Una società retta da un ordine fluido che regola il rapporto delle parti tra di loro e le media in un insieme omogeneo. Ogni elemento viene *naturalmente* a concorrere per il bene dell'organismo e, del resto, l'organismo nel suo intero sussiste unicamente attraverso l'azione delle parti. Ciascun punto rimanda ad una funzione dell'insieme, come il tutto concresce senza fratture e armonizzandosi secondo un movimento spontaneo che procede da tutti i punti componenti dell'organismo. Il corpo è una società senza sovrano, retta dal gioco della sua sola economia e nella quale l'ordine si rigenera continuamente senza dover subire il dolore del trauma e della scissione interiore. Lasciando agire la sua vita, esso si ricompone da sé e per la partecipazione stessa dei suoi membri. L'assenza di trauma è ciò che fa sì che il corpo non sia più Stato, ma *società*.

3. Vale la pena soffermarsi ancora un attimo sulla natura di questo corpo che viene a costituirsi come il referente specifico di questa nova *scienza sociale*. Come si è visto, la sua particolarità è quella di costruire la sua figura intera al di sotto di un'assoluta assenza di fratture, di esteriorità, e di un rapporto fluido tra il tutto e le parti. In una tale relazione, queste ultime non sono mai costitutivamente dirette da un'istanza comune che si ponga di contro ad esse, costringendole contro la loro natura a concorrere per il bene dell'insieme. Al contrario, esse sono spontaneamente mosse dall'interno attraverso un gioco di

⁸ Ivi, pp. 93-94. La citazione è tratta dalla *Revue des Deux-Mondes* del 1 settembre 1864

⁹ Sul modello 'economico', cfr. ivi, p. 81-82. Sull'economia e sul paradigma teologico che la governa si veda G. Agamben, *Il regno e la gloria*, Neri Pozza, Vicenza 2007.

auto-regolazione. Questo termine funge, allora, da concetto chiave per spiegare come il corpo sia mosso dalla capacità, immanente ed in assenza di qualsiasi forzatura sulle parti costitutive, di tornare naturalmente e spontaneamente al proprio ordine.

Il termine «regolazione» in biologia trova un suo primo fondamento in Claude Bernard. Egli lo utilizza infatti per indicare il problema di una *regolazione del calore* del corpo. Tuttavia, l'importanza di questo concetto può essere compresa unicamente se si pone in rapporto con un'altra scoperta che caratterizza la fisiologia di Claude Bernard: un *milieu intérieur* distinto dal *milieu extérieur*. Così, «la fixité du milieu intérieur est la condition de la vie libre, indépendante: le mécanisme qui la permet est celui qui assure dans le milieu intérieur le maintien de toutes les conditions nécessaires à la vie des éléments»¹⁰. Il corpo, mediante una interna variazione che si assicuri di contro alle mutazioni dell'ambiente esterno, riesce così ad evitare la propria crisi e quindi la propria dissoluzione. La sussistenza è infatti legata alla permanenza di determinate proprietà.

Ogni volta che l'esterno muta, influenzando pericolosamente sul corpo, quest'ultimo deve poter ripristinare nuovamente le stesse condizioni precedenti alla variazione, le uniche nelle quali egli possa continuare a sussistere. La *regolazione* viene a connotare il movimento spontaneo attraverso il quale il corpo ritorna continuamente al proprio stato normale, ovvero quello nel quale esso è capace di riprodursi. La regolazione è solo un continuo ri-bilanciamento entro uno spettro di variazioni quantitative. Così, secondo la concezione di una vita che mira alla propria normalità priva di disordine, com'è quella che propone Spencer: «It is true that during full vigour, while the momentum of the organic actions is great, the disorder caused by moderate excess or defect of any one function, soon disappears – the balance is re-established»¹¹. La regolazione, riportando non ad un ordine preciso ma ad un equilibrio in quanto normale, non mira ad una costituzione determinata del corpo, ma a una sua *economia* nella quale esso possa continuare ad esercitare la propria funzione. Che è poi quella di tener desto esattamente questo meccanismo economico-conservativo o, vista diversamente, restare «normale».

Sottoponendo a prova la derivazione del concetto di *patologico* da quello di *normale*, Georges Canguihem ha dimostrato che una tale sequenza conduce ad interpretare la malattia come una semplice alterazione quantitativa dello

¹⁰ C. Bernard, *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*, J.-B. Baillière, Paris 1878, p. 113.

¹¹ H. Spencer, *The Data of Ethics*, Williams and Norgate, Edinburgh 1879, chap. VI, The biological View, § 30, p. 75.

stato normale e, pertanto, qualitativamente identica ad esso. Attraverso ciò, i due momenti divengono sostanzialmente indiscernibili. Vero è invece il contrario e, pertanto, è il normale che deve essere derivato dal patologico. Quest'ultimo rappresenta una vera e propria interruzione della specificità che caratterizza il corpo in quanto vivente: quella di porre *delle norme*. Definendo la malattia a partire da qui, «il malato non è anormale per assenza di norma, ma per incapacità di essere normativo»¹², e quindi tanto il normale è intrinsecamente legato alla particolarità del corpo e delle sue condizioni, tanto la possibilità di una sua delineazione scientifica è solo logicamente seconda al luogo in cui si manifesta concretamente il venir meno di un ordine. La possibilità di derivare il normale dal patologico è fondata quindi sull'esclusione di una triplice frattura: la salute come posizione di norme e pertanto anche come superamento del fenomeno patologico in quanto ri-acquisizione di una nuova salute, la malattia come interruzione di questa attività, la distanza tra il corpo del malato nel quale solamente è concretamente individuabile il momento patologico, e l'uomo di scienza che delinea il concetto di normalità, in cui l'alterità del primo può essere assorbita senza che si tenga conto della singolarità in continuo divenire del suo corpo. Allora, possiamo dire, il concetto di normale nasce contemporaneamente dalla neutralizzazione della discontinuità e dalla possibilità di intendere tanto l'attività del corpo quanto quella della scienza secondo lo schema di una perfetta continuità.

Il corpo, come *società governata da un'economia* che tende alla sua normalità, costruisce la sua figura al di sotto di una stabilità in continuo bilanciamento che ne determina il carattere intrinsecamente pacifico e *restaurativo*. La figura che si costituisce come referente per la scienza sociale nascente è, quindi, quella di un corpo 'normale', la cui normalità non è mai sostanzialmente intaccata dal cambiamento determinato dalla malattia ed in cui tutto si ricompone all'interno della soglia nella quale non si decompone e continua a conservarsi e riprodursi. *La scienza sociale inaugura il proprio inizio esattamente sotto il segno di un corpo pacificato e che ritorna alla propria media per restare essenzialmente sempre lo stesso, difeso dalla propria regolazione.*

Il concetto di regolazione serve, dopo Claude Bernard, non solo a rendere evidente una *dinamica* spontanea di restaurazione dell'ordine. Bensì anche il fatto stesso che questa regolazione non avviene mai a partire da una funzione

¹² G. Canguilhem, *Il normale e il patologico* (1966), trad. it. di M. Porro, Postfazione di M. Foucault, Einaudi, Torino 1998, p. 150. Su questo, P. Macherey, *Da Canguilhem a Foucault. La forza delle norme* (2009), ETS, Pisa 2011, pp. 107-118.

«sovrana» di comando di contro alle altre parti. Al contrario, la regolazione procede dalle parti stesse. Ora, se la direzione dell'insieme non scaturisce più da un punto specifico, la funzione di conservazione dell'insieme da chi può essere determinata? La risposta sembra ovvia: esattamente dal meccanismo di autoregolazione. Dio silenzioso e tuttavia potentissimo, esso ogni volta dirige in segreto i movimenti divergenti, senza che le parti siano forzate da nulla e nemmeno da se stesse. Il loro bene non è distinto da quello del tutto ed esse si compongono da loro in un insieme *organico* e vivente. Le individualità sono preservate nei loro liberi movimenti e la regolazione, che avviene attraverso di esse, si occupa ogni volta di ritesserle le une con le altre, senza che in tutto ciò vi sia né lacerazione né trauma. La regolazione si occupa allora di far scaturire l'intero solo a partire dall'interno movimento delle parti. Nulla di estraneo ne interrompe o ne forza la libertà. Compiendo il passaggio attraverso questo corpo, la scienza sociale mira dunque alla propria *naturalità*. L'oggetto su cui si è sino ad ora esercitata la politica non è una macchina, ma un corpo. Esso è però «corpo» solo *come società* e, come tale, il suo ordine si produce spontaneamente e dalle parti stesse, senza forzature, seguendo il movimento di quella vita che ha sostituito la Provvidenza. Scrive Espinas : «C'est sur les forces élémentaires cachées au sein du végétal qu'elle se fait sentir sans doute, puisqu'il n'y en a pas d'autres dans cet être dépourvu de conscience centralisée. Pourquoi ne pourrait-elle se faire sentir de même au plus profond des âmes collectives, dans la région inconsciente d'où naissent les tempêtes sociales mais où germent aussi ces salutaires résolutions par lesquelles une nation se régénère ? Que si on juge nécessaire de croire aux hommes providentiels, encore sera-t-on forcé d'admettre que leurs desseins ne peuvent se réaliser sans le concours de circonstances favorables et reconnaîtra-t-on que les populations devront être préparées par la Providence à saluer leur avènement. Mais dès lors il faut encore assimiler les organismes sociaux aux organismes naturels sur lesquels l'action de la Providence s'exerce en quelque sorte par le dedans et qui déploient une puissance de développement spontanée»¹³. Come il corpo, «l'idée de société est celle d'un concours permanent que se prêtent pour une même action des êtres vivants séparés»¹⁴. In essa, gli individui si incontrano liberamente, e divergendo. Bisogna ritornare lì. Al vero, al naturale e alla *vita*, afferma la scienza sociale. In essa bisogna dissolvere quella scienza politica che ha preteso di dominarla in modo macroscopico, artificiale e costringitivo. In ciò, riportarla al suo vero fondamento, superarne il carattere sintetico. Il segno più evidente

¹³ A. Espinas, *Des sociétés animales*, cit., p. 145.

¹⁴ Ivi, p. 157.

dell'artificialità che ancora domina il campo del politico è l'esteriorità dello Stato rispetto alla società ed agli individui che la compongono. Lo Stato è ancora costretto ad obbligarli e gli individui stessi perdono così la propria libertà, trasformandosi in schiavi. A sua volta, lo Stato stesso non fa che incontrare la propria ineffettualità nel momento in cui si imponga di contro agli individui e pertanto la sua artificialità non sia in sintonia con la vita del corpo sociale. In quanto invece si sappia vedere il movimento spontaneo che agisce nella società attraverso gli individui stessi, lo stato è destinato a sparire, inghiottito dal gioco regolatore della vita e dalla sua capacità di comporre le parti senza contrapporgli l'insieme. L'unico compito 'politico' possibile sarebbe, dunque, *difendere la società* da tutto ciò che può portarla oltre una soglia irreversibile al di là della quale non riuscirà più a compiere quel che le è "naturale" fare, ovvero regolarsi da sé. Nella governamentalità amministrativa e nei suoi dispositivi di potere è la *società stessa* che si esprime, è quella regolazione che ripristina la propria normalità e che le permette di continuare a riprodursi. Pertanto, l'atto che reintegra un tale equilibrio medio, il ripristino dell'ordine normale sociale è perfettamente integrato nel tessuto sociale. L'autorità esprime solo la "morale" naturale ed interna alla vita della società e degli individui. Ciò che finalmente si realizzerebbe così è il sogno della completa trasformazione della politica in una *oikonomia* e in una morale naturali, una società di privati adattati alle loro relazioni reciproche senza più spazio «politico» esteriore, che si riassumerebbe allora in una ri-descrizione della *normatività immanente* ai costumi, alle opinioni, alle consuetudini. In un testo nel quale si può vedere un vero e proprio atto di nascita della scienza della società, cioè della sociologia scientifica, la tesi latina di Durkheim su Montesquieu del 1892, si assiste alla messa in scena di quella che è definita qui la «leggienda del legislatore». Infatti, dal momento in cui si ammette che le società possiedono una natura «qui résulte de la nature même des éléments dont elles se composent ainsi que de leur disposition»¹⁵, non c'è più alcuna ragione di ricorrere a quella figura, «aux hommes providentiels» come dice Espinas, che contiene in sé una evidente illusione 'finalistica' e riduce ciò che pretende essere scienza politica a *tecnica* di governo.

¹⁵ E. Durkheim, *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, Marcel Rivière, Paris 1966, p. 41. Cfr. B. Karsenti, *Politique de la science sociale. La lecture durkheimienne de Montesquieu*, in Id., *La société en personnes. Etudes durkheimiennes*, Economica, Paris 2006, pp. 34-53. Sul "superamento" della filosofia politica moderna nelle scienze sociali cfr. Id., *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des Modernes*, Gallimard, Paris 2013.

4. Questo esito è ben presente a Bergson, quando si appresta a compiere la sua inchiesta “genealogica” nell’ultima opera, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*¹⁶: la socievolezza, scrive nel secondo capitolo dell’opera dedicato alla «religione statica», noi la troviamo «sous sa forme achevée aux deux point culminants de l’évolution, chez les insectes hyménoptères tels que la fourmi et l’abeille, et chez l’homme. A l’état de simple tendance, elle est partout dans la nature. On a pu dire que l’individu était déjà une société : des protozoaires, formés d’une cellule unique, auraient constitué des agrégats, lesquels, se rapprochant à leur tour, auraient donné des agrégats d’agrégats»¹⁷. La preoccupazione di una ‘forma sociale’ si ritrova, dunque, anche nella struttura degli individui, e così «si l’organisme individuel est construit sur un plan qui annonce celui des sociétés, c’est que la vie est coordination – scrive Bergson – et hiérarchie d’éléments entre lesquels le travail se divise : le social est au fond du vital»¹⁸. Ma già dalle prime pagine dell’opera dedicate alla «obbligazione morale» il tema del comando era riferito direttamente a questa struttura del *tutto sociale* :

La force qu’une obligation tire de toutes les autres est plutôt comparable au souffle de vie que chacune des cellules aspire, indivisible et complet, du fond de l’organisme dont elle est un élément. La société, immanente à chacun de ses membres, a des exigences qui, grandes ou petites, n’en expriment pas moins chacune le tout de sa vitalité¹⁹.

Essa presenta una «regolarità» analoga a quella dei fenomeni della vita. Ancora poche pagine dopo torna la stessa immagine:

Les membres de la cité se tiennent comme les cellules d’un organisme. L’habitude, servie par l’intelligence et l’imagination, introduit parmi eux une discipline qui imite de loin, par la solidarité qu’elle établit entre les individualités distinctes, l’unité d’un organisme aux cellules anastomosées²⁰.

¹⁶ H. Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion* (1932), in *Œuvres*, Édition du Centenaire, textes annotés par André Robinet, introduction par Henri Gouhier, PUF, 1959, 1970², Paris 1963, pp. 979-1247. Le citazioni da questa edizione delle *Deux Sources* sono indicate con la sigla *Œuvres* e il numero della pagina. Teniamo presente anche la nuova edizione critica, con varianti, curata da Frédéric Worms (coll. “Quadrige”, PUF, Paris 2008). La traduzione utilizzata è quella (talora leggermente modificata) di Mario Vinciguerra, *Le due fonti della morale e della religione*, Edizioni di Comunità, Milano 1979 (con la sigla DF e l’indicazione della pagina, nel corpo del testo).

¹⁷ *Œuvres*, pp. 1073-74.

¹⁸ *Ivi*, p. 1075.

¹⁹ *Ivi*, p. 983.

²⁰ *Ivi*, p. 985.

Ma questa è solo un'immagine, dice Bergson. Si vede in che senso, molto poco kantiano, l'obbligazione elementare, «le tout de l'obligation», dice Bergson, prende così la forma di un «imperativo categorico» a patto che se ne rappresenti l'azione coercitiva come quella di un'*abitudine*²¹, in cui ciascun obbligo singolo «trascina dietro di sé la massa accumulata degli altri e utilizza così, per la pressione che esercita, il peso dell'insieme» (DF, 21). Un imperativo assolutamente «categorico» è in realtà «di natura istintiva o sonnambolica» (DF, 22)²².

Se consideriamo due società corrispondenti alle estremità di due linee divergenti di evoluzione, il tipo di società che sembrerà più naturale sarà quella di tipo istintivo: «il legame che unisce tra di loro le api dell'arnia rassomiglia molto più a quello che tiene insieme, coordinate e subordinate le une alle altre, le cellule di un organismo» (DF, 22). Se supponiamo all'estremità dell'altra linea evolutiva una società in cui una certa «latitudine» fosse lasciata alla scelta individuale, possiamo dire che la natura, tramite l'abitudine, ha fatto sì che «l'intelligenza ottenga qui dei risultati paragonabili, quanto alla loro regolarità, a quelli dell'istinto nell'altra» (*ibid.*). Ciascuna di queste abitudini, che si potranno dire «morali» dice Bergson, sarà *contingente*, «ma il loro insieme, voglio dire l'abitudine di contrarre queste abitudini, essendo alla base della stessa società e condizionandone l'esistenza, avrà una forza paragonabile a quella dell'istinto, e come intensità e come regolarità. È questo precisamente ciò che abbiamo chiamato 'l'obbligazione nel suo complesso' (*le tout de l'obligation*)» (DF, 22-23). Lungo le due grandi linee di evoluzione della vita animale, con gli artropodi e i vertebrati, «la vita sociale è così immanente» sia all'istinto come all'intelligenza e questa *regolarità* trova la sua realizzazione più completa «nell'arnia o nel formicaio» da una parte, nelle società umane dall'altra: «Umana o animale, una società è un'organizzazione; implica una coordinazione e generalmente anche una subordinazione di elementi gli uni agli altri; offre dunque, o semplicemente vissuto o, di più, rappresentato, un insieme di regole o di leggi. Ma, in un'arnia o in un formicaio, l'individuo è legato al suo impiego dalla sua struttura, e l'organizzazione è relativamente invariabile, mentre la città umana è di forma variabile» (DF, 23). Qui, «una

²¹ Sul concetto di *abitudine* nella filosofia francese si veda M. Piazza, *L'antagonista necessario. La filosofia francese dell'abitudine da Montaigne a Deleuze*, Mimesis, Milano-Udine 2015.

²² «Lo stato sociale, come lo stato sonnambolico, non è che una forma di sogno», scrive Gabriel Tarde (*Qu'est-ce qu'une société?*, in «Revue philosophique de la France et de l'étranger», XVIII, 1884, pp. 489-510; trad. it. *Che cos'è una società?*, a cura di A. Cavalletti, Cronopio, Napoli 2010, p. 39). Bergson conosceva bene sia l'opera di Tarde che quella di Espinas.

sola cosa è naturale, la necessità di una regola» (*ivi*): la società presuppone delle *regolazioni*, non esiste società senza regole. Ma non esiste neppure società che si autoregoli. La regolazione è sempre sovrapposta ad essa, per così dire, e sempre precaria. L'illusione di fondare l'obbligazione morale sul rispetto della logica è potuta nascere solo in quei filosofi che credono che in ogni materia la logica si imponga come un'autorità sovrana, che pensano la ragione come «une pure forme, sans matière» e spiegano l'obbligazione morale «par la force avec laquelle s'imposerait l'idée du Bien»²³: «S'ils prennent cette idée dans une société organisée, où les actions humaines sont déjà classées selon leur plus ou moins grande aptitude à maintenir la cohésion sociale», e in cui «certaines forces définies produisent cette cohésion», quei filosofi potranno anche dire che il bene è concepito come «obbligatorio», ma fondando l'obbligazione su considerazioni puramente razionali essi reintroducono surrettiziamente forze di ordine differente. «Le bien – aggiunge subito Bergson – sera simplement la rubrique sous laquelle on convient de ranger les actions qui présentent l'une ou l'autre aptitude, et auxquelles on se sent déterminé par les forces d'impulsion et d'attraction que nous avons définies»²⁴, quelle forze che sono di ordine impersonale e di ordine infra-intellettuale o sopra-intellettuale, che si raggruppano dietro alla ragione. La morale non è mai bastata a se stessa: «Essa è semplicemente venuta a sovrapporsi, come un complemento artistico, a certe obbligazioni che le preesistevano e che la rendevano possibile» (DF, 75). L'obbligazione vera è sempre *già là*, perché «la società, con ciò che la mantiene e la spinge in avanti, è già là, sicché la ragione potrà adottare come principio della morale uno qualunque dei fini che persegue l'uomo in società» (DF, 76). Ma la decostruzione della morale del «senso comune» ri-trovata, ad esempio, dalla filosofia utilitaristica, prosegue in modo stringente. Ciascuno di questi «fini», infatti, essendo ri-trovato nella società, è perciò stesso «socializzato» e saturo di tutti gli interessi che in essa si sono depositati: «Così, anche se si eriga come principio della morale l'interesse personale, non sarà difficile costruire una morale ragionevole, che rassomigli sufficientemente alla morale corrente, come prova il successo relativo della morale utilitaristica. L'egoismo in effetti, per l'uomo che vive in società, comprende l'amor proprio, il bisogno di essere lodato, ecc., di modo che il puro interesse personale è divenuto pressappoco indefinibile, tanto l'interesse generale vi entra, tanto è difficile isolarli l'uno dall'altro» (DF, 77).

²³ *Œuvres*, p. 1049.

²⁴ *Ibidem*.

Con un gesto singolarmente affine a quello di Montesquieu quando analizza il principio dell'onore che vige nella monarchia, «le préjugé de chaque personne et de chaque condition»²⁵, Bergson scrive: «Si pensi a quanta deferenza per gli altri vi è in ciò che si chiama amore di sé, ed anche nella gelosia e nell'invidia! Colui che volesse praticare l'egoismo assoluto dovrebbe chiudersi in se stesso e curarsi tanto poco del prossimo da non ingelosirsi o invidiarlo. Entra della simpatia in queste forme di odio, e gli stessi vizi dell'uomo che vive in società non sussistono senza implicare qualche virtù: tutti sono saturi di vanità, e vanità significa prima di tutto socievolezza» (DF, 77). Di più, si potrà così dedurre «la morale fondata sui sentimenti, come quello dell'onore, o sulla simpatia, sulla pietà. Ciascuna di queste tendenze, nell'uomo che vive in società, è carica di ciò che la morale sociale vi ha depositato; e – aggiunge Bergson – bisognerebbe averla vuotata di questo contenuto, col rischio di ridurla a ben poca cosa, per non commettere una petizione di principio spiegando con essa la morale» (DF, 77). Ecco il dispositivo che è all'opera nelle strategie di fondazione razionale della morale messe in atto dai sistemi dei filosofi: «*Ciascuno di questi sistemi preesiste dunque nell'atmosfera sociale alla venuta del filosofo*, comprende delle massime che si avvicinano abbastanza col loro contenuto a quelle che il filosofo formulerà, e che sono, queste, obbligatorie.» Ma l'obbligazione, in questo caso, non sarà discesa «dall'alto», cioè dal principio razionale da cui esse appaiono dedotte linearmente, essa è *già* presente in anticipo nella società, come la sua materia e la sua forma e tutto ciò che essa contiene: «è risalita dal basso, voglio dire – scrive Bergson – dal fondo di pressioni, prolungabile in aspirazioni, sul quale la società riposa» (DF, 78). Dall'azione continua che mantiene la conservazione e la connessione del tessuto sociale, una forza simile a quella che fa sì che ogni cellula di un tessuto agisca per l'organismo come la formica per il formicaio (DF, 79), ma che nelle società umane entra in una tensione costitutiva con un'altra forza antagonista, sempre attuale, che è l'intelligenza, esercitando così in questa *tensione* la sua azione regolatrice: «Ciò che vi di propriamente obbligatorio nell'obbligazione non viene dunque dall'intelligenza. Questa spiega solo ciò che vi si trova di esitante di fronte all'obbligazione. Là dove sembra fondare l'obbligazione, essa si limita a mantenerla, resistendo a una resistenza, impedendosi di impedire» (DF, 79-80). Ma, allora, «ogni teoria dell'obbligazione è divenuta inutile e nello stesso tempo inoperante». *Inutile*, perché l'obbligazione è una necessità immanente alla vita in quanto la vita è organizzazione. *Inoperante*, perché essa può solo

²⁵ *De l'Esprit des lois*, III, 6, in Montesquieu, *Œuvres complètes*, éd. établie et annotée par R. Caillois, vol. II, Gallimard, Paris 1951, p. 256.

giustificare *a posteriori* agli occhi dell'intelligenza un'obbligazione che preesisteva alla sua messa in forma sul piano intellettuale. La vita avrebbe potuto arrestarsi a quella necessità e «non fare niente di più che costituire società chiuse» (DF, 81), ma in questo caso in queste società la variazione non avrebbe mai mostrato la capacità, la potenza dell'innovazione, di «una trasformazione radicale» delle forme di vita date²⁶.

La morale «d'obligation» è conservatrice, sostiene il silenzio quotidiano delle abitudini, delle *routines*, dell'obbedienza ordinaria. È, potremmo dire, *fisionomia dell'ordinario*: «la vita sociale ci appare come un sistema di abitudini più o meno fortemente radicate che rispondono ai bisogni della comunità» (DF, 8). Queste abitudini sono delle disposizioni quasi-naturali per mezzo delle quali ciascuno agisce conformemente alle regole del gioco sociale, del vivere-insieme: gli usi di una collettività, i costumi, le mode²⁷, i modi e le maniere di vita, le *usanze*. Anche nelle società cosiddette “primitive”, si incontrano divieti e prescrizioni. L'insieme di queste regole e di queste norme, formalizzate attraverso le istituzioni nella società moderna, costituisce ciò che si è convenuto di chiamare la ‘cultura giuridica’ di questa o quella società. Dato che queste regole del gioco variano da una società all'altra, esse non potranno essere “universali”: questi modi di fare, queste maniere di comportarsi sono legati all'uso di una certa collettività. Sono *ethos*, forma di vita.

Se universalità c'è, essa si situerebbe piuttosto dal punto di vista della *funzione* di queste regole. Poiché, nonostante la loro relatività, le leggi promulgate da ogni società hanno tutte come funzione il mantenimento dell'ordine sociale (DF, 9), vale a dire di garantire il legame di ciascuno con gli altri e con la società alla quale essi appartengono. E' l'abitudine sociale a conferire all'essere umano una certa disposizione sociale. Questa abitudine – *ethos* appunto – ci lega anche a noi stessi e fa di noi degli uomini. Non è per caso se «Robinson, scrive Bergson, nella sua isola, resta in contatto con gli altri uomini» (DF, 13) e la guardia forestale di Kipling, «sola nella sua casetta in mezzo a una foresta dell'India», per non perdere il rispetto di sé vive conformemente delle regole sociali e a certi *modi*: «Tous les soirs il se met en

²⁶ F. Worms, *Is life the double source of ethics? Bergson's ethical philosophy between immanence and transcendence*, in «Journal of the British Society for Phenomenology», vol. 35/1, 2004, pp. 82-88. Di F. Worms si veda anche la voce «Bergson», in *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, PUF, 2001³, pp. 146-151.

²⁷ Sul rapporto tra “mode”, *ethos* e “forme di vita” si veda E. Coccia, *La vita sensibile*, il Mulino, Bologna 2011,

habit noir pour dîner»²⁸. L'essenziale o l'insieme della nostra vita consiste nell'obbedienza alle prescrizioni sociali, alla maniera della «cellule qui vit pour l'organisme, lui apportant et lui empruntant de la vitalité». Ma le cose non accadono così semplicemente come si potrebbe immaginare. L'uomo non è una formica. Non agisce soltanto per mezzo di una *hexis* istintiva e naturale. Anche se le cose sembrano stare così, l'intelligenza, questa struttura originale dell'essere umano, lo conduce non a cercare l'interesse generale ma a perseguire l'interesse particolare. La verità è che non gli è facile essere «bon citoyen». La necessità dell'educazione e l'esistenza delle pene istituite dalla società sono lì a dirci che il sistema delle abitudini incontra delle resistenze. Alla disposizione all'obbedienza si oppone la coscienza di potersi sottrarre alla legge. Per limitare questa resistenza o per resistere alla resistenza, sono stabilite le istituzioni giuridiche. L'ordine giuridico permette alla società di garantire l'obbedienza alla legge che è prescritta nel quadro della coesistenza e dell'insieme del gioco sociale. Poiché l'obbedienza di tutti alla legge assicura la coesione della società. Ecco allora che «quando la società s'incarica di colpire essa l'offensore, di reprimere gli atti di violenza quali che siano, si dirà che essa esercita la giustizia» (DF, 60). La giustizia si presenta qui come il mezzo attraverso il quale la società mantiene gli uomini nel rispetto della regola stabilita. Attraverso la giustizia, per così dire, la società regola le controversie tra gli individui. Il che significa che l'esistenza della giustizia presuppone la presenza preliminare di leggi o di regole in nome delle quali la giustizia è stabilita. Ogni sistema giuridico è dunque relativo in verità a prescrizioni e interdetti, vale a dire alle regole di ciascuna società. Sarebbe prova di malafede rifiutare radicalmente l'idea di un relativismo che asserisce che «les droits de l'homme» debbano essere concepiti in maniera diversa a seconda dei costumi e dell'uso, delle forme di vita concrete, delle differenti culture e religioni, per imporre all'insieme dell'umanità un corpo unitario di regole valide «universalmente». Se la guardia di Kipling, sola sulla sua isola, vive tuttavia in conformità a delle regole sociali per «rispetto di sè» è perchè vi è una solidarietà preliminare e quasi naturale tra lui e l'insieme del corpo sociale. La società *ri-comincia* ogni volta ed è presente anche nella condotta e nei modi di vita quotidiani del sopravvissuto sull'isola deserta, dove essa esige di essere sempre ri-creata e di nuovo osservata – fin nella *politesse* delle buone maniere

²⁸ «Afin de ne perdre, dans son isolement, le respect de lui-même». Bergson ha presente qui *Nel Rukh*, il racconto di Rudyard Kipling datato 1892 (trad. it. in R. Kipling, *I figli dello Zodiaco*, a cura di O. Fatica, Adelphi, Milano 2008).

²⁸ H. Bergson, *La politesse* (1885), Rivages, Paris 2008. Su questo tema, cfr. G. Deleuze, *Cause e ragioni delle isole deserte*, in Id., *L'isola deserta e altri scritti* (2002), trad. it. di D. Borca, Einaudi, Torino 2007, pp. 3-9.

a tavola²⁹, per il semplice fatto che la società è sempre presente e lo guarda, «il a beau ne pas la voir, elle est là qui le regarde : si le moi individuel conserve vivant et présent le moi social, il fera, isolé, ce qu'il ferait avec l'encouragement et meme l'appui de la société entière»³⁰. Questo legame tra la società e l'individuo è così forte che quest'ultimo assimila – come già aveva visto Montesquieu – il rispetto di sé all'amor proprio della società: «Al rispetto di sé che professa ogni uomo in quanto uomo si unisce allora un rispetto addizionale, quello dell'io che è semplicemente uomo per un io eminente fra gli uomini; tutti i membri del gruppo 'si tengono' e s'impongono così un 'contegno'; si vede nascere un 'sentimento dell'onore' che fa tutt'uno con lo spirito di corpo» (DF, 58). Così è dall'amore della società che, per Bergson, nasce il sentimento di una «uguaglianza» tra l'altro e me stesso. Da questo attaccamento reciproco alla società, e dunque dell'uno all'altro, ciascuno deduce una reciprocità, una «égalité» dei nostri reciproci «valori», come già aveva osservato Simmel³¹.

Quella della *dicotomia* – e della *duplice frenesia* delle tendenze – è la legge della vita (DF, 253), dice Bergson: vi sono due religioni, una statica e una dinamica, due «moi», uno sociale e uno profondo e due «giustizie», una sociale e una «assoluta», due morali, una chiusa e una aperta (DF, 217). La morale «d'appel» è *aperta*, è la potenza dell'emozione creatrice, l'incontro di una nuova via che non si riferisce ad un ordine di regole già dato ma ne inventa di nuove. Si situa qui la critica a Durkheim: «L'errore – scrive Bergson alla fine del primo capitolo – sarebbe nel credere che pressione e aspirazione morali trovino la loro spiegazione definitiva nella vita sociale considerata come un semplice *fatto*. Ci si compiace di dire che la società esiste, che da quando esiste esercita necessariamente sui suoi membri una coercizione, e che questa coercizione è l'obbligazione» (DF, 85). La società è al contempo chiusa e aperta, conservatrice o tendente alla propria conservazione come un organismo, ma anche anelante a superarsi in direzione dell'Umanità, come quello *slancio* che, attraverso la materia, investe l'esistenza universale con una corrente infinita di creazione: è orientata in ogni momento da una certa *tendenza*, una tendenza che ha la meglio sull'altra, ma quando questa raggiunge il massimo della tensione interna è quella opposta a dispiegarsi. La creazione è in primo luogo invenzione. E *poi* istituzione.

²⁹ *Œuvres*, p. 987.

³¹ G. Simmel, *La moda* (1895), Editori Riuniti, Roma 1985, p. 47.

5. Ma la «doppia origine» della morale, statica e dinamica, apre lo scarto «pressione della società-resistenza dell'intelligenza» e definisce la variabilità caratteristica delle società umane³². Questo dualismo struttura l'opera fin dal primo capitolo. Bergson oppone all'obbligazione così come era stata definita da Durkheim, vale a dire come una *contrainte* ricavata dall'ordine sociale, un'altra morale, che egli chiama morale dell'appello, che appare quando l'emozione fa rompere il quadro delle regole sociali istituite e obbliga a ritornare alla fonte «vitale» della morale: «la società non si spiega dunque da se stessa; si deve per conseguenza cercare al di sotto delle acquisizioni sociali; arrivare alla vita, di cui le società umane non sono, come d'altronde la specie umana, che tante manifestazioni» (DF, 86). In questa opera di scavo, in questa archeologia della morale non ci si può allora fermare a questo livello, bisognerà scavare ancora più in profondità «se si vuole comprendere non più solamente come la società obblighi gli individui, ma ancora come l'individuo può giudicare la società e ottenere da essa una trasformazione morale» (DF, 86). Insomma, lo stato *normale* di una società è lo stato della società inteso come macchina, come strumento. Ma la società è uno strumento sprovvisto di un suo apparato specifico di autoregolazione e proprio per questo la «regolazione» suprema della vita sociale, vale a dire la *giustizia*, non può assumere la forma di un dispositivo che sarebbe prodotto dalla società stessa. Occorre che la giustizia provenga alla società *da fuori*, da un impulso vitale che la eccede³³ e che produce non tanto (o non soltanto) la sua espansione, quanto il cambiamento della sua specifica forma di vita. Dalla società chiusa alla società aperta «on ne passera jamais par voie d'élargissement»³⁴, dato che esse sono di natura differente, dato cioè che ogni società non è che «una» delle molteplici determinazioni della vita, una sua cristallizzazione momentanea, un relativo «arresto», contingente, del suo movimento : «Se la società basta a se stessa, è l'autorità suprema; ma se non è che una delle determinazioni della vita, si intende che la vita, che ha dovuto depositare la specie umana in questo o in quel punto della sua evoluzione, comunica un nuovo impulso a individualità privilegiate che si saranno ritemprate in essa per aiutare la società ad andare più lontano» (DF, 86). Nell'esperienza mistica – che accomuna i mistici cristiani ai profeti di Israele – l'eternità diventa esperienza, storia, *pratica*. In quanto esperienza di vita religiosa essa è uno dei modi dell'invenzione bergsoniana che, in generale, si configura come la facoltà né razionale, né animale, né personale, né divina, ma creatrice del nuovo nella

³² G. Deleuze, *Il bergsonismo* (1966), Feltrinelli, Milano 1983, p. 105.

³³ *Ivi*, pp. 106-107.

³⁴ *Œuvres*, p. 1202.

vita, per mezzo della quale viene superato l'intervallo fra pensiero e azione³⁵: «Nous trouvons cet élan chez les prophètes: ils eurent la passion de la justice, ils la réclamèrent au nom du Dieu d'Israël; et le christianisme, qui prit la suite du judaïsme, dut en grande partie aux prophètes juifs d'avoir un mysticisme agissant, capable de marcher à la conquête du monde»³⁶. L'intuizione nelle *Deux sources* è ciò che permette alle «personalità creatrici» di cogliere «l'energia creatrice»: lo «stato ideale» non è dunque un ideale astratto della vita umana ed è per questo che la regolazione della vita sociale non può assumere la forma di un apparato prodotto dalla società stessa, com'è l'istituzione giudiziaria. Così, se non può coincidere semplicemente con una istituzione sociale già data, la giustizia dovrà essere continuamente *re-inventata*.

6. In un saggio del 1925, intitolato *La théorie de l'institution et de la fondation*³⁷, Maurice Hauriou aveva richiamato l'attenzione sul decisivo fatto che un sistema direttivo («idée directrice») è sempre il sistema di *un'istituzione* e che dunque, in altre parole, un sistema direttivo (ad esempio il cristianesimo puritano o l'etica confuciana) può essere scientificamente e oggettivamente compreso solo in rapporto alle istituzioni sociali nelle quali si è incarnato ed è vissuto. Ma allora appare assai problematico porre in rapporto *diretto* queste *idées directrices*, questi sistemi *istituzionali* di comando, con la costituzione «biologica» dell'uomo, anche intesa nell'accezione più ampia del termine che sembra assegnarle Bergson nelle *Deux sources*. Egli sembra intendere qui la religione come un grande movimento di *compensazione*, che dalle profondità del vitale bilancia i pericoli dell'intelligenza, quasi, come egli dice spesso, una misura difensiva della natura contro le possibilità “biologicamente” dannose che sono insite nell'intelligenza: «Poniamo una certa attività istintiva. Facendo sorgere a questo punto l'intelligenza, vediamo se ne segue un perturbamento pericoloso; in questo caso l'equilibrio sarà verosimilmente ristabilito da rappresentazioni che l'istinto susciterà in seno all'intelligenza perturbatrice; se tali rappresentazioni esistono, esse sono idee religiose elementari» (DF, 118).

³⁵ «Le cœur de la thèse bergsonienne réside d'abord en ceci : la vie n'est pas la nature, mais son 'principe générateur'. Ce qui l'en distingue radicalement, c'est le sens de l'élan qu'elle représente, entendons sa direction.» (B. Karsenti, *Introduction*, in H. Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, édition établie sous la direction de P.-A. Miquel, Introduction, notes, chronologie et bibliographie par B. Karsenti, GF Flammarion, Paris 2012, p. 71).

³⁶ *Œuvres*, p. 1179.

³⁷ In M. Hauriou, *La cité moderne et les transformations du droit*, Librairie Bloud & Gay, Paris 1925, pp. 1-147.

Come si vede, la funzione o effetto retroattivo delle rappresentazioni religiose viene posta in risalto nella sfera delle pulsioni individuali. Ne consegue una specie di cortocircuito, l'esclusione dell'intero mondo delle istituzioni sociali cioè alle quali essenzialmente si riferiscono la religione, il diritto o la morale. Del resto, questo singolare cortocircuito lo si ritrova anche in altri autori che in quegli stessi anni hanno impostato le loro argomentazioni in questo senso³⁸. Si può scorgere qui uno schema, che è anche una necessità del pensiero che assume l'immaginazione come una forza creatrice di divinità, *une machine à faire des dieux*, come si legge alla fine delle *Due fonti*, ma che identifica la funzione di tale immaginazione nello strappare l'uomo all'instabilità e alla precarietà: la religione statica è «assurance contre la désorganisation» e così interessa direttamente la conservazione della società. Non appena la religione, il diritto, la morale – le istituzioni – vengono considerate in maniera 'neutra' e come manifestazioni oggettive della vita, si impone il modo di pensare teleologico e sorge la questione della loro funzione: esse saranno fatti vitali tra altri *fatti* e non si potrà che pervenire alla fondamentale categoria dell'adeguatezza allo scopo, l'*assurance* delle condizioni di vita della società. La medesima figura concettuale si delinea per il costume e l'ethos: «Diamo dunque alla biologia il senso molto comprensivo che dovrebbe avere, che prenderà forse un giorno, e diciamo per concludere che ogni morale, pressione o aspirazione, è di essenza biologica» (DF, 86)³⁹.

Se dunque diritto, religione, morale sono istituzioni indagate analiticamente, cioè dall'esterno e con gli strumenti della scienza, innanzitutto non si dà, sul piano del pensiero, altro punto di vista che questo: esse appaiono un'organizzazione teleologica della natura nell'uomo per meglio conservarlo nell'esistenza, appaiono un superamento del soggettivo sentimento di impotenza, un *ressort* di tutto ciò che si oppone alla rassegnazione e così, in un certo senso, sotto forma di confortanti entità fantastiche che svolgono una funzione *compensativa*, o «neutralizzante», rispetto all'inquietante precarietà del vivente umano, alla minaccia costante della morte che incombe sulla vita. Questo nodo aporetico di vita e di morte, di *élan vital* e di freno, di apertura e di vincolo inerisce ad ogni religione, secondo Bergson. E anzi ne costituisce il necessario presupposto. Già Max Weber aveva individuato appunto nel pendolo tra profezia e clero, grazia e norma, mistica e dogmatica la legge di

³⁸ M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo* (1928), a cura di G. Cusinato, Franco Angeli, Milano 2004, pp. 133-134.

³⁹ Su questa estensione del significato di "biologia" in Bergson, si veda P. Soulez, *Bergson politique*, PUF, Paris 1989, p. 273 sgg., e più recentemente F. Worms, *Bergson ou les Deux Sources de la vie*, PUF, Paris 2004, p. 341 sgg.

funzionamento del fenomeno religioso⁴⁰. Bergson si spinge ancora più avanti nella direzione che ci interessa riportando tale dinamica essenzialmente giuridica a una sua originaria radice 'biologica'. Ciò che ne risulta è un movimento bilanciato di neutralizzazione e sviluppo – e anzi di sviluppo per neutralizzazione – riconducibile a una logica compensativa: «La certezza di morire, scrive Bergson, sorgendo con la riflessione in un mondo di esseri viventi, fatti per non pensare che a vivere, contraria l'intenzione della natura. Questa è destinata ad inciampare nell'ostacolo che si trova ad avere posto sul suo stesso cammino. Ma ben presto si rialza. All'idea che la morte è inevitabile oppone l'immagine di una continuazione della vita dopo la morte; questa immagine, lanciata da essa nel campo dell'intelligenza, dove è destinata a inserirsi l'idea, rimette le cose in ordine, la neutralizzazione dell'idea per mezzo dell'immagine esprime allora l'equilibrio della natura che si trattiene dallo scivolare» (DF, 112). Per Bergson, insomma, il ruolo della religione è quello di contrastare l'effetto di prosciugamento che l'intelligenza produce nei confronti del flusso della vita attraverso l'idea dell'inevitabilità della morte. La religione sana la vita dalla ferita inferta dalla consapevolezza della sua irrimediabile finitezza e la rilancia oltre se stessa promettendole l'immortalità. Apre uno spazio salvifico di sopravvivenza al di là dei confini naturali della vita. Ma l'elemento decisivo è che tale apertura è inclusa nello stesso cerchio che intende spezzare. Fa uso del medesimo *pharmakon* da cui deve proteggere, vale a dire quello dell'intelligenza: «Poniamo una certa attività istintiva: facendo sorgere a questo punto l'intelligenza, vediamo se ne segue un perturbamento pericoloso; in questo caso l'equilibrio sarà verosimilmente ristabilito da rappresentazioni che l'istinto susciterà in seno all'intelligenza perturbatrice; se tali rappresentazioni esistono, esse sono idee religiose elementari» (DF, 118). La lotta vitale nei confronti dell'intelligenza si svolge all'interno del suo perimetro – è lotta dell'intelligenza contro se stessa. La religione è l'antidoto che l'intelligenza usa rispetto al potenziale distruttivo che essa stessa produce⁴¹. Non un'azione, ma una reazione della vita alla paura che la trattiene: «La religion est donc une réaction défensive de la nature contre le

⁴⁰ Max Weber ha dedicato un'imponente mole di scritti allo studio del fenomeno religioso, che viene da lui considerato luogo di verifica essenziale del processo, proprio dell'Occidente, di razionalizzazione della vita. Cfr. M. Weber, *Sociologia della religione* (1921), a cura di P. Rossi, Comunità, Milano 2002, 4 voll.

⁴¹ «Siamo in uno spazio in cui ogni autoprotezione dell'indenne, del sano e salvo, del sacro (*heilig, holy*) deve proteggersi dalla propria autoprotezione» (J. Derrida, *Fede e sapere. Le due fonti della 'religione' ai limiti della semplice ragione*, in J. Derrida e G. Vattimo, a cura di, *La religione*, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 47). Cfr. R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002.

pouvoir dissolvant de l'intelligence», e che perciò si esercita anch'essa nella forma del trattenimento - «un sentimento che trattiene, che svia, che fa ritornare» (DF, 134). Essa partecipa, dunque, allo slancio vitale - ma in termini negativi: come ciò che ne trattiene il trattenimento, che ne frena la frenata, che ne interrompe l'interruzione. Tutte le rappresentazioni religiose che derivano dall'*élan vital* per mezzo della funzione fabulatrice, «sono delle reazioni difensive della natura contro la rappresentazione, compiuta per opera dell'intelligenza, di una zona scoraggiante di imprevisto tra l'iniziativa presa e l'effetto desiderato» (DF, 120).

Quando Luhmann tenta di analizzare l'esperienza religiosa in linguaggio funzionalistico - dunque secondo una prospettiva apparentemente opposta al vitalismo bergsoniano - non perviene ad una conclusione troppo diversa: cogliendo la specificità della religione nella trasformazione di «un mondo indeterminabile, in quanto non circoscrivibile verso l'esterno (ambiente) e verso l'interno (il sistema), in un mondo determinabile»⁴², egli ne riconosce la stessa funzione neutralizzante indicata da Bergson. Non solo, ma la situa lungo un arco di scorrimento che riproduce, certo in termini diversi, la medesima dialettica che questi individuava tra religione statica e religione dinamica. Se nelle formazioni arcaiche il compito che Luhmann assegna alla religione è quello di assorbire l'insicurezza attraverso un meccanismo assicurativo volto ad attutirne gli effetti, nei sistemi segmentari e stratificati esso si esercita piuttosto nell'attivazione di nuova contingenza - cosa è maggiormente contingente dell'idea di creazione divina? - purché mantenuta al di sotto di una soglia tollerabile. Ancora una volta insomma la religione funziona attraverso la produzione di ciò che deve curare - o cura da ciò che essa stessa produce: «Il rituale religioso - osserva Walter Burkert - producendo ansia, riesce a controllarla»⁴³. Anche la costruzione dogmatica - che ogni religione deve necessariamente elaborare per conservarsi e trasmettersi alle generazioni successive - è letta da Luhmann nella medesima prospettiva: si tratta della modalità di autoidentificazione attraverso la quale la religione rivolge al suo stesso corpo la funzione di determinazione selettiva che essa esercita rispetto alla contingenza esterna, in essa prende forma un mondo stabile, sensato e accettabile, il cui ordine esclude o neutralizza il caos delle contingenze, stabilizza le aspettative condivise e garantisce senso alla prassi sociale. La religione, cioè, non può proteggere da ciò che appare indeterminato se non proteggendosi a sua volta rispetto alla sua stessa indeterminatezza -

⁴² N. Luhmann, *Funzione della religione* (1977), Morcelliana, Brescia 1991, p. 36.

⁴³ W. Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, University of California, Berkeley 1979, trad. it. *Mito e rituale in Grecia*, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 82.

crystallizzandosi in forme che appaiono frenare il proprio *élan* originario, ma che al contempo le consentono di durare nel tempo. È perciò che tutti i tentativi volti a contrapporre – o sul piano dell’interpretazione o su quello dello sviluppo storico – i due versanti dell’esperienza religiosa risultano poco convincenti nell’impostazione metodologica e spesso contestabili negli esiti ermeneutici. La religione non è pensabile, come ha mostrato Bergson, fuori dalla sua duplice fonte – dinamica e statica, universale e particolare, creativa e difensiva. Essa è sempre *entrambe* le cose. E anzi l’una dentro e attraverso l’altra, prese nello spazio inaggrabile di questa *dicotomia* costitutiva.

7. Posto che la funzione primaria della religione statica e, in generale, delle istituzioni sia quella di ‘stabilizzare’ il mondo umano, a un indebolimento delle istituzioni corrisponderà un’esplosione caotica delle contingenze e viceversa. È appunto questa la prospettiva in cui un autore come Arnold Gehlen leggeva, a suo tempo, la crisi della modernità⁴⁴: l’applicazione su vasta scala delle nuove tecnologie porta a una crescita sproporzionata delle possibilità individuali, che le istituzioni non sono in grado più di governare; man mano però che la psicologia dei singoli sfugge alla presa vincolante delle istituzioni, emerge, in tutta la sua minacciosità, la mancanza nell’uomo di un preciso programma biologico di correlazione a un ambiente. L’imperativo conservatore di «difendere le istituzioni» è la conseguenza logica che tra le due guerre gran parte della cultura europea trasse da questa diagnosi della modernità. Che le pratiche religiose, nella loro forma arcaica, siano connesse al controllo della contingenza, è oggi difficilmente contestabile⁴⁵. C’è un rito ovunque occorra stabilire una *norma*, fissare un’abitudine, esorcizzare una minaccia incontrollabile – in una formula generica: imporre un ordine alla variabilità infinita dei possibili. Quello che è però più difficile spiegare è il modo paradossale in cui ha luogo questa «stabilizzazione del mondo»⁴⁶: attraverso il rituale. L’imprevedibile, il disordine, il pericolo non vengono infatti rimossi o minimizzati, come sarebbe logico aspettarsi, ma al contrario sono attivamente evocati e messi in scena con tanta intensità da aver fatto pensare che proprio in questa produzione di insicurezza vada riconosciuto lo

⁴⁴ A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940); trad. it. *L’Uomo, la sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983. Si potrebbero evocare naturalmente anche la *diagnosi* di Freud ne *Il disagio della civiltà* (1930) e quella di Husserl ne *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (1937).

⁴⁵ W. Burkert, op. cit., pp. 59-94 e Id., *The Creation of the Sacred*, Harvard Univ. Press, Harvard 1998; trad. it. *La creazione del sacro*, Adelphi, Milano 2004, pp. 194-219.

⁴⁶ *Ivi*, p. 194.

scopo primario del rito⁴⁷. La costituzione del senso, in altri termini, procede qui di pari passo con la messa in scena del non-senso. È, ad esempio, la sospensione dell'ordine gerarchico nell'istante eccezionale della festa che ne assicura la stabilità nella vita ordinaria; è l'evocazione della morte che ne esorcizza la minaccia, e così via. Secondo la formula proposta da Victor Turner: è solo mettendo in campo un'anti-struttura che il rito può istituire una struttura sociale definita⁴⁸. Ogni lettura che presenti la religione *solo* come fattore d'ordine sociale e di senso, rinuncia fin da principio a misurarsi con questa ambivalenza radicale, con questa dicotomia costitutiva che è invece ciò che più di ogni altra cosa esige un'interpretazione.

In questo senso, proprio il testo di Bergson fornisce, tra le righe, un'indicazione preziosa per costruire un'ipotesi sul significato di questa ambiguità di fondo: «La religione rinforza e disciplina. Per questo degli esercizi continuamente ripetuti sono necessari, come quelli il cui automatismo finisce per fissare nel corpo del soldato la sicurezza morale di cui avrà bisogno nel giorno del pericolo. Cioè, non vi può essere religione senza riti e cerimonie. A questi atti religiosi la rappresentazione religiosa serve soprattutto di occasione. Essi emanano senza dubbio dalla credenza, ma reagiscono anche su di essa e la consolidano; se vi sono degli dei, bisogna votare loro un culto; ma dal momento in cui vi è un culto, esistono degli dei» (DF, 171). Una volta assodato che, a differenza delle altre specie, l'uomo è incapace di una reazione immediata e sicura agli stimoli ambientali, «l'applicazione stessa dell'intelligenza alla vita non apre la porta all'imprevisto e non introduce il sentimento del rischio?» (DF, 118), si chiede Bergson. «L'animal est sûr de lui-même. *Entre le but et l'acte, rien chez lui ne s'interpose*»⁴⁹. Ma l'uomo è l'animale la cui azione è malsicura, che esita e va a tatonni (DF, 174): fra ciò che l'intelligenza umana si propone di compiere e il risultato che vuole ottenere c'è un intervallo, «un vide apparaît, ouvert à l'accident, attirant l'imprévu»⁵⁰. Bergson osserva che la risposta più ovvia a questa difficoltà è il ricorso all'*abitudine*, come accade nelle più elementari tecniche acquisite e trasmesse culturalmente nelle società rudimentali «in cui non vi erano che abitudini» (DF, 176), dove la funzione fabulatrice che elabora le religioni, «senza essere un istinto, adempie nelle società umane un ufficio simmetrico» a quello dell'istinto nelle società animali. L'*abitudine* mette capo, infatti, a una seconda

⁴⁷ A. R. Radcliffe-Brown, *Taboo* (1939), in Id., *Struttura e funzione nella società primitive*, Jaca Book, Milano 1972, p. 146.

⁴⁸ V. Turner, *Il processo rituale* (1969), Morcelliana, Brescia 2001, capitolo III: "Liminalità e communitas".

⁴⁹ *Œuvres*, p. 1092. Corsivo nostro.

⁵⁰ *Ivi*, p. 1093.

natura, grazie alla quale la reazione all'ambiente diviene tanto selettiva, irriflessa e automatica quanto lo è, in un animale, un movimento guidato da un programma istintuale: «nei costumi, nelle istituzioni, nel linguaggio stesso si depositano gli elementi morali acquisiti; questi si comunicano poi per una educazione di ogni istante, e così passano di generazione in generazione delle abitudini che finiscono per essere considerate ereditarie» (DF, 232). Se, quindi, la cultura non avesse altro senso che quello di ridurre la complessità del mondo, sarebbero sufficienti a tale scopo abitudini e tradizioni. Il ricorso a un'istituzione così paradossale e dispendiosa come il rito resterebbe un mistero, mentre invece «nei riti e nelle cerimonie» la religione mira conservare e a rinforzare gli elementi che legano gli uni e gli altri i membri di una determinata società.

Il punto è che la dinamica dell'abitudine entra in uno stato di tensione con la struttura dell'azione. E la religione «è soprattutto azione», dice Bergson: «sottoporla alla critica solo come rappresentazione, vorrebbe dire dimenticare che essa forma un amalgama con l'azione concomitante» (DF, 171). Proprio la mancanza di una correlazione univoca e geneticamente programmata con l'ambiente è il presupposto della plasticità e della creatività tipiche della prassi umana: «È poco probabile che si trasmetta un'abitudine; se il fatto si produce, scrive Bergson, è legato all'incontro accidentale di un così grande numero di condizioni favorevoli, che non si ripeterà certo abbastanza per inserire l'abitudine nella specie» (DF, 232). La 'seconda natura' costruita dall'abitudine esorcizza i pericoli impliciti nell'apertura al mondo, assicura la coesione del gruppo e si mostra funzionale alle esigenze di auto-conservazione della società *chiusa*, ma se essa si fissasse irreversibilmente sarebbero annullate le potenzialità creative e la presenza «efficace» del movimento vitale di cui si nutre il dinamismo sociale: «La vita avrebbe d'altronde potuto fermarsi a quel punto, e non fare niente di più che costituire delle società chiuse, i cui membri fossero stati legati gli uni agli altri da strette obbligazioni. Composte di esseri intelligenti, queste società avrebbero presentato una variabilità che non si trova nelle società animali, rette dall'istinto; ma la variazione – dice Bergson – non sarebbe arrivata fino ad incoraggiare il sogno di una trasformazione radicale; l'umanità non si sarebbe modificata al punto che una società unica, abbracciando tutti gli uomini, apparisse come possibile» (DF, 81). Da un lato è necessario che si imponga un ordine, una «pressione sociale» che metta al riparo dal pericolo «in cui incorre l'essere intelligente» (DF, 149), dall'altro lato è necessario per la società mantenere attiva la flessibilità dell'*élan* creatore, quella spinta vitale che è la forza senza la quale la prassi non è in grado di padroneggiare il mondo e di trasfigurare «la forma sociale che è stata

caratteristica della specie umana fin dall'origine». È solo tenendo conto di queste due esigenze incluse nella dualità d'origine della morale, nella sua ambivalenza strutturale, nel carattere misto e *impuro* dell'obbligazione – «il semi-costringimento esercitato da abitudini che corrispondono simmetricamente all'istinto» e «il sollevamento dell'anima che è l'emozione» (DF, 82) – che il pensiero che si esprime nelle *Due fonti* mostra ancora tutta la sua rilevanza⁵¹. Un ordine prende forma e acquista durata nel tempo, ma attraverso l'evocazione sistematica del *disordine* cui esso pone riparo. Il rito è efficace solo se, nello spazio sociale che esso istituisce, questo stesso ordine può essere disfatto nel contro-movimento che è al cuore di ogni integrazione. Solo così esso può «ancora governare la vita di esseri ragionevoli» (DF, 91).

⁵¹ Per questo, forse, Deleuze dice che «bisogna riprendere il concetto bergsoniano di fabulazione e dargli un senso politico» (G. Deleuze, *Pourparler* (1990), Quodlibet, Macerata 2000, p. 229).