SCUOLA
NORMALE
SUPERIORE

Classe di Lettere e Filosofia

Corso di perfezionamento in Filosofia

XXXVII ciclo

Pensare attraverso la tradizione: Cornelius Castoriadis e gli antichi

Settore Scientifico Disciplinare PHIL-05/A - Storia della filosofia

Candidato
Marco Ridolfi

Relatore e Relatrice

Prof. Alfredo Ferrarin

Prof.ssa Simona Forti

Anno accademico 2025/2026

Indice

Lista delle abbreviazioni 3

Introduzione 6

Capitolo 1. Pensare la rivoluzione, fare la rivoluzione 10
1.1 All'origine della riflessione di Castoriadis 12
1.2 L'analisi del fenomeno burocratico e della lotta di classe 23
1.3 I limiti del pensiero contemplativo 35
1.4 Il significato del socialismo 45

Capitolo 2. L'esaurirsi delle prospettive marxiste 65
2.1 Il movimento rivoluzionario di fronte alla «privatizzazione» 66
2.2 L'antica Grecia come "oggetto-laboratorio" 79
2.3 La rottura con il marxismo e una nuova concezione della prassi 91

Capitolo 3. Il confronto con la tradizione filosofica 114
3.1 Istituzione, simbolico e immaginario 116
3.2 L'eredità del pensiero 134
3.3 Tempo e creazione: dall'ontologia della determinatezza alla «logica del magma» 151
3.4 Le dimensioni dell'istituire: «*legein*» e «*teuchein*» 171
3.5 L'inconscio e la monade psichica 185

Capitolo 4. La ridefinizione dell'autonomia 205
4.1 Le ricerche degli anni Ottanta 206
4.2 I caratteri dell'immaginario greco 218
4.3 Elementi per un pensiero democratico: autonomia e autolimitazione 250
4.4 La nuova tematizzazione della *physis* 281

Conclusioni 292

Bibliografia 297

LISTA DELLE ABBREVIAZIONI DEI VOLUMI E DEGLI ARTICOLI PIÙ CITATI DI CASTORIADIS[1]

CEL *La Cité et les lois. Ce qui fait la Grèce, 2. La Création Humaine* (séminaires 1983-1984), éd E. Escobar, M. Gondicas et P. Vernay, Seuil, Paris 2008.

CL 1 *Les Carrefours du labyrinthe*, Seuil, Paris 1978 (rééd. «Points Essais», 1998). Trad. it. *Gli incroci del labirinto*, Hopefulmonster, Firenze 1988.

CMR, 1 *Capitalisme moderne et révolution, 1: L'Impérialisme et la guerre*, UGE, «10/18», Paris 1979.

CMR, 2 *Capitalisme moderne et révolution, 2: Le Mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne*, UGE, «10/18», Paris 1979.

CQFG, 1 *Ce qui fait la Grèce. 1. D'Homère à Héraclite* (séminaires 1982-1983), éd. E. Escobar, M. Gondicas et P. Vernay, Seuil, Paris 2004. Trad. it. di M. Ridolfi, *L'immaginario greco. Da Omero a Eraclito. Seminari 1982-1983*, ETS, Pisa 2025.

CS *Le Contenu du socialisme*, UGE, «10/18», Paris 1979.

- *CS I* *Sur le contenu du socialisme, I* (1955), in *SouB 17*: 67-102, ora in *EP II*: 19-47.
- *CS II* *Sur le contenu du socialisme, II* (1957), in *SouB 22*: 103-221, ora in *EP II*: 49-141.
- *CS III* *Sur le contenu du socialisme, III* (1958), in *SouB 23*: 9-88, ora in *EP II*: 193-247.

DC I *Sur la dynamique du capitalisme*, *I* (1953) in *SouB 12*: 1-21, ora in *EP VIII*: 41-71.

DC II *Sur la dynamique du capitalisme*, *II* (1954) in *SouB 13*: 60-81, ora in *EP VIII*: 72-103.

DCIG *Sur le dynamique du capitalisme et autre textes*, suivi de *L'imperialisme et la guerre (Écrits politiques, 1945-1997, VI)*, éd. E. Escobar, M. Gondicas et P. Vernay, Paris, Éditions du Sandre, 2020.

DG 1 *Devant la guerre, 1. Les réalités*, Fayard, Paris 1981.

DH *Domaines de l'homme (Les Carrefours du labyrinthe II)*, Seuil, Paris 1986 (rééd. «Points Essais», 1999).

DHIS (con P. Ricœur), *Dialogue sur l'histoire et l'imaginaire social,* Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris 2016 (trad. it. di R. Prezzo, *Dialogo sulla storia e l'immaginario sociale*, Jaca Book, 2017).

DR *Démocratie et rélativisme. Débat avec le MUASS*, édité par E. Escobar, M. Gondicas, P. Vernay, Mille et une nuits, Paris 2010. Trad. it. di C. Milani, *Relativismo e democrazia. Dibattito con il MAUSS*, Elèuthera, Milano 2010.

EA *De l'écologie à l'autonomie* [1981], édité par P. Caumières, Le Bord de l'Eau, Paris 2014.

EMO, 1 *L'Expérience du mouvement ouvrier, 1: Comment lutter*, UGE, «10/18», Paris 1974.

[1] La seguente lista segue l'ordine alfabetico in modo da agevolare il lettore nella ricerca dei rimandi precisi; l'ordine secondo l'anno di pubblicazione è consultabile, con tutti i riferimenti, nella sezione "Bibliografia". Questa lista di abbreviazioni corrisponde a quella utilizzata dai curatori degli *Écrits politiques* di Castoriadis, E. Escobar, M. Gondicas e P. Vernay, la quale, a sua volta, riprende le sigle impiegate da Castoriadis stesso o dai curatori in altre opere dell'autore: cfr. *EP I*: 11, n. 1.

EMO, 2	*L'Expérience du mouvement ouvrier, 2: Prolétariat et organisation*, UGE, « 10/18 », Paris 1974.
EP I-VIII	*Écrits politiques 1945-1997, voll. I-VIII* (éd. E. Escobar, M. Gondicas et P. Vernay), Éditions du Sandre, Paris 2012-2020 [Si vedano inoltre le sigle dei singoli volumi: *QMO*, *QD*, *SOCBUR*, *GTG*, *EPCC*, *DCIG*].
EPCC	*Écologie et politique*, suivi de *Correspondances et compléments (Écrits politiques, 1945-1997, VI)*, éd. E. Escobar, M. Gondicas et P. Vernay, Paris, Éditions du Sandre, 2020.
FF	*Fait et à faire. Les Carrefours du labyrinthe V*, Seuil, Paris 1997 (rééd. «Points Essais», 2008).
FP	*Figures du pensable. Les Carrefours du labyrinthe VI*, Seuil, Paris 1999 (rééd. «Points Essais», 2009).
FsCh	*Fenêtre sur le chaos* (éd. E. Escobar, M. Gondicas et P. Vernay), Seuil, Paris 2007. Trad. it. di G. Lagomarsino, *Finestra sul caos*, Elèuthera, Milano 2007.
GTG	*Guerre et théories de la guerre (Écrits politiques, 1945-1997, VI)*, éd. E. Escobar, M. Gondicas et P. Vernay, Paris, Éditions du Sandre, 2016).
HC	*Histoire et création*, édité par N. Poirier, Seuil, Paris 2009.
IIS	*L'Institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris 1975 (rééd. «Points Essais», 1999). Trad. it. a cura di E. Profumi, *L'istituzione immaginaria della società*, Mimesis, Milano-Udine 2022.
MI	*La Montée de l'insignifiance (Les Carrefours du labyrinthe IV)*, Seuil, Paris 1996 (rééd. «Points Essais», 2007).
MM	*Le Monde morcelé (Les Carrefours du labyrinthe III)*, Seuil, Paris 1990 (rééd. «Points Essais», 2000).
MRCM	*Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne* (1959-61), in *EP II*: 403-528.
MTR	*Marxisme et théorie révolutionnaire* (1964-1965), ora in *IIS* : 13-248.
PO I	*Prolétariat et organisation*, *I* (1959), in *SouB 27*: 53-88, ora in *EP II*: 273-316.
PO II	*Prolétariat et organisation*, *II* (1959), in *SouB 28*: 41-72, ora in *EP II*: 317-357.
P-SI	*Post-Scriptum sur l'insignifiance. Entretiens avec Daniel Mermet* (novembre 1996), Éditions de l'Aube, La Tour d'Aigues 1998.
QD I, II	*Quelle démocratie? (Écrits politiques, 1945-1997, III* et *IV)*, éd. E. Escobar, M. Gondicas et P. Vernay, Éditions du Sandre, Paris 2013.
QMO I, II	*La Question du mouvement ouvrier (Écrits politiques 1945-1997, I* et *II)*, éd. E. Escobar, M. Gondicas et P. Vernay, Éditions du Sandre, Paris 2012.
SB, 1	*La Société bureaucratique, 1: Les Rapports de production en Russie*, UGE, «10/18», Paris 1973 (rééd. en un vol., avec *SB, 2,* Christian Bourgois, 1990).
SB, 2	*La Société bureaucratique, 2*: *La Révolution contre la bureaucratie*, UGE, «10/18», Paris 1973 (rééd. Christian Bourgois, 1990).
SD	*Une société à la dérive. Entretiens et débats 1974-1997*, éd. E. Escobar, M. Gondicas et P. Vernay, Seuil, Paris 2005.
SF	*La Société française*, UGE, «10/18», Paris 1979.
SOCBUR	*La Société bureaucratique (Écrits politiques, 1945-1997, V)*, éd. E. Escobar, M. Gondicas et P. Vernay, Éditions du Sandre, Paris 2015.
SouB	*Socialisme ou barbarie, n. 1-40.*

SPP *Sur* Le Politique *de Platon* (séminaires 1986), éd. P. Vernay, Seuil, Paris 1999.

SV *Sujet et vérité dans le monde social-historique* (séminaires 1986-1987), éd. E. Escobar et P. Vernay, Seuil, Paris 2002.

ThFD *Thucydide, la force et le droit. Ce qui fait la Grèce, 3* (séminaires 1984-1985), éd. E. Escobar, M. Gondicas et P. Vernay, Paris, Seuil, 2011.

RACCOLTE DI SAGGI IN ITALIANO, CHE NON HANNO CORRISPONDENTI IN FRANCESE

AC *Socialisme ou barbarie. Antologia critica*, a cura di M. Baccianini e A. Tartarini, Guanda, Parma 1969.

CE *Contro l'economia. Scritti 1949-1997*, introduzione, traduzione e cura di R. A. Ventura, Luiss University Press, Roma 2022.

CFF *Castoriadis. La fine della filosofia? Sulla crisi del pensiero e della politica in tre saggi*, a cua di F. Bellusci, Asterios Editore, Trieste 2012.

EI *L'elemento immaginario*, a cura di A. Ferrarin, trad. it. di M. Ridolfi, ETS, Pisa 2021.

ES *L'enigma del soggetto. L'immaginario e le istituzioni*, trad. di R. Currado, a cura di F. Ciaramelli, Dedalo, Bari 1998.

RD *La rivoluzione democratica. Teoria e progetto dell'autogoverno*, trad. it. G. Regoli, a cura di F. Ciaramelli. Milano, Eleuthera 2001, Nuova edizione 2022.

ALTRE SIGLE[2]

EHESS *École des hautes études en sciences sociales*
ICO *Informations et correspondances ouvrière*
ILO *Informations et liaisons ouvrières*
IMEC *Institut mémoires de l'édition contemporaine*
JFT *Johnson-Forest Tendency*
OCSE *Organizzazione per la Cooperazione e lo Sviluppo Economico*
SouB *Socialisme ou barbarie* (gruppo politico)

[2] Queste sigle non sono mai riportate in corsivo.

Introduzione

Il presente studio indaga l'opera di Cornelius Castoriadis a partire dal suo confronto con il mondo antico. Con quest'ultimo, bisogna intendere pressoché esclusivamente le creazioni culturali che vedono la luce in Grecia dal secolo VIII al IV a.C., dal momento che l'interesse dell'autore è incentrato sul pensiero filosofico e democratico. L'importanza che riveste l'antico è stata messa progressivamente in evidenza dalla pubblicazione postuma, in Francia, dal 1999 al 2011, delle trascrizioni dei seminari che Castoriadis ha tenuto all'EHESS negli anni Ottanta, dedicati alla Grecia. Non che prima questo aspetto non fosse noto: i riferimenti al mondo greco diventano sempre più frequenti a partire dagli anni Sessanta nella produzione di Castoriadis ed i saggi pubblicati in vita, contemporanei al periodo dei seminari, ne illustrano il peso per la sua riflessione filosofico-politica. Le trascrizioni, tuttavia, restituiscono la profondità dell'analisi dell'autore rispetto alla Grecia, che assume la forma di una lettura originale e complessiva di quell'esperienza sociale-storica in relazione soprattutto all'emergere di filosofia e democrazia. Ciò ha prodotto una prima letteratura critica su questi temi, di cui si può prendere ad esempio il quinto numero dei *Cahiers Castoriadis* (2010), che ha ricostruito l'interpretazione dell'autore del mondo greco mettendola in relazione alla ricerca sulle manifestazioni dell'idea di autonomia nella storia. Ciononostante, questa prospettiva d'indagine non ha avuto altri significativi sviluppi, con il risultato che l'importanza dei seminari degli anni Ottanta ha portato a confinare l'interesse per la Grecia ad un periodo specifico della riflessione dell'autore e ad una forma che prende di mira soprattutto la *società* antica. Questo corrisponde in parte a ciò che i testi restituiscono: prima del finire degli anni Settanta non si trova esplicitamente in Castoriadis un'attenzione così specifica alle dinamiche e alle forme sociali greche. Di conseguenza, rispetto ai rapporti dell'autore col mondo antico, i seminari sono diventati la fonte quasi esclusiva a cui attingere, mettendo di fatto in secondo piano tutti quei riferimenti, puntuali ma numerosi, che già a partire dagli anni Sessanta assumono però un ruolo decisivo nelle argomentazioni di Castoriadis, come accade nella sua opera più importante, l'*IIS*, pubblicata nel 1975. Ciò che non è stato indagato è quindi il peso dell'antico nella formazione delle tesi dell'autore e le diverse configurazioni che esso presenta nella sua opera.

Questa ricerca parte, perciò, da una considerazione diversa da quella che potrebbe essere indotta dai seminari: il rapporto di Castoriadis con l'antica Grecia non deve essere limitato agli anni Ottanta, ma deve essere rintracciato anche precedentemente; inoltre, la peculiarità della sua analisi delle forme sociali greche non può essere restituita compiutamente se non si comprende il confronto con l'antico che la precede. Ciò trova supporto anche nelle parole di Enrique Escobar, Myrto Gondicas e Pascal Vernay che, nel loro *Avant-propos* al primo volume dei seminari di Castoriadis sulla Grecia, ricordano come a partire almeno dal 1970 l'autore «va s'engager dans une relecture systématique des grands textes grecs» (*CQFG1*: 9). Come cercherò di mostrare, è possibile spostare già all'inizio degli anni Sessanta l'interesse per il mondo greco. Il punto non è però determinare il momento specifico in cui Castoriadis inizia a considerare l'antico, quanto piuttosto rilevare perché esso divenga oggetto di studio e come cambi la sua configurazione, in modo da precisare il suo ruolo all'interno della riflessione dell'autore. Per queste ragioni, un primo passo è considerare già l'*IIS* un risultato di tale confronto coi testi greci.

Chiarite queste premesse, lo studio vuole mostrare anzitutto che le forme con cui Castoriadis si rivolge all'antico sono molteplici ed intende esaminare le modalità tramite cui il suo sguardo cambia declinazione. Inoltre, e soprattutto, la ricerca propone di considerare la Grecia come uno dei motori della riflessione dell'autore, un oggetto di indagine la cui analisi permette di riattivare e rinnovare il pensiero quando esso si ritrova sclerotizzato. Ciò che interessa in primo luogo è infatti il modo in cui la riflessione di Castoriadis cambia entrando in contatto con l'antico. Uno dei vantaggi di questa prospettiva è che diventa possibile rilevare le differenze, i cambiamenti e le oscillazioni nella riflessione dell'autore. Questo non significa ritenere che la sua opera sia attraversata da fratture, ma anzi ne riafferma essenzialmente la continuità. Oggi non è più possibile distinguere fra un "primo" Castoriadis, del periodo di SouB, legato ad una produzione militante, ed un "secondo", la cui riflessione, a partire dalla metà degli anni Sessanta, diventa teorico-filosofica, come in passato è stato sostenuto. Ad escluderlo, non sono solo le stesse dichiarazioni dell'autore, che ha sempre rivendicato una sostanziale continuità della sua opera, ma gli studi che negli anni hanno confermato come l'intreccio di filosofia e politica sia sempre stato presente. Rispetto a questo tema, le ricerche di Nicolas Poirier hanno posto un punto fermo: fin dai tempi di SouB Castoriadis si dedica alla filosofia, legandole assieme alla politica, di modo che, già in quegli anni, si trovano gli elementi che avranno un maggiore sviluppo nella proposta filosofico-politica successiva. È dunque

corretto, ed imprescindibile per comprendere Castoriadis, vedere nelle questioni dell'autonomia e della creazione il centro attorno a cui si articola la sua riflessione. Ciononostante, questa continuità deve essere intesa come sfondo, non come omogeneità. La suddivisione in periodi distinti derivava del resto anche da costatazioni di fatto. Finché scrive su SouB, l'autore utilizza degli pseudonimi; egli stesso rompe col marxismo negli anni Sessanta e nuove categorie vengono impiegate nelle opere successive. Sebbene questi aspetti possiedano una propria logica e mantengano una coerenza generale all'interno dell'impianto di Castoriadis, non bisogna tuttavia nascondere le differenze ed i cambiamenti che la sua opera restituisce. Da questo punto di vista, più che gli aspetti maggiormente evidenti come quelli appena citati, è necessario, per discutere compiutamente le tesi dell'autore, rilevare ed interrogarsi su quelli meno manifesti. Il confronto con i Greci è allora un filtro con cui registrare tali movimenti, perché essi vengono a giocare un ruolo nel momento in cui o si pone la necessità di una chiarificazione di quanto elaborato o c'è bisogno di ricominciare la discussione su temi specifici. L'antico, infatti, non è né rifugio né modello per Castoriadis, ma un laboratorio attraverso cui continuare a pensare. Questa impostazione della ricerca comporta allora una conseguenza a livello metodologico: non è possibile misurare il ruolo della Grecia nella riflessione dell'autore solo soffermandosi su alcune categorie o tematiche, anche essenziali, ma è necessario farsi carico dell'intero sviluppo della sua opera. Difatti, solamente mostrando che è possibile rendere conto del percorso di Castoriadis attraverso gli antichi, si comprende l'importanza che essi assumono all'interno delle argomentazioni.

In quest'ottica, è comunque opportuno giustificare la scelta di iniziare il presente studio con l'analisi del periodo di SouB. Se esso fosse stato escluso, certamente l'opera di Castoriadis non sarebbe stata esaminata nella sua interezza; tuttavia, è l'autore stesso ad ammettere che a quell'epoca i riferimenti agli antichi sono di un numero esiguo. Quest'ultima costatazione è infatti veritiera, sia per quanto riguarda i suoi scritti pubblicati sia per gli appunti, i dattiloscritti e le bozze rimasti inediti. Ciononostante, la ricerca assume e tenta di dar conto di un'altra affermazione sempre di Castoriadis (*FF*: 24-25), che sostiene come le sue idee principali – autonomia, creazione – non nascano in quanto idee filosofiche, ma anzitutto come idee politiche. Da questo punto di vista, durante il periodo di SouB, si può allora osservare come prendano forma quei problemi e quegli orientamenti che guideranno poi il suo modo di guardare alla Grecia antica. In altri termini, dal momento che l'interesse dell'autore per l'antico non è espressione di uno

studio antiquario o erudito, ma di una riflessione politica e teorica, la formazione delle linee di ricerca e delle domande operative attraverso cui Castoriadis interroga i Greci è da rintracciare nel periodo di SouB. Il suo sguardo sul mondo greco nasce in relazione alle questioni emerse durante la militanza politica e, in seguito, si specifica sulla base degli avvenimenti socio-storici, su cui l'autore riflette, e degli sviluppi interni al suo pensiero.

In questo senso, il primo capitolo prende in esame le iniziali ricerche di Castoriadis per il progetto di una tesi di dottorato mai portata a termine, mostrando la connessione con le discussioni politico-militanti che nascono in SouB sulla burocrazia e sull'autogestione operaia, per illustrare poi le sue critiche al pensiero contemplativo e la sua definizione di socialismo. Il secondo capitolo mostra invece come, durante gli anni Sessanta, il quadro delle categorie marxiste a cui egli è ancora legato diventi insostenibile sul piano teorico ed inconcludente sul piano pratico: è a fronte di questo contesto, in primo luogo, che Castoriadis guarda alla Grecia antica nel tentativo di rinnovare la riflessione. È inoltre in questi anni che l'autore, trovando un clima favorevole in Francia, acquisisce anche gli indirizzi metodologici adeguati alla sua indagine sull'antico. Il terzo capitolo esamina invece in quale modo la nuova prospettiva di pensiero dell'*IIS* si articoli grazie ad un confronto serrato con il pensiero filosofico greco, in relazione in particolare alla nozione di istituzione, di tempo e di psiche. Infine, il quarto capitolo affronta l'analisi di Castoriadis della società antica sulla base dei seminari degli anni Ottanta, illustrando, ad esempio, come essa cambi di segno alla nozione di autonomia rispetto al periodo di SouB, ed indaga come il pensiero greco permetta di ripensare il concetto di "natura", in vista anche degli sviluppi ecologici del progetto di autonomia.

Ringrazio il professor Alfredo Ferrarin per aver sempre seguito con interesse ed attenzione questo lavoro, fin da quando esso era soltanto un progetto, e la professoressa Simona Forti, che in questa ricerca ha creduto e che l'ha supportata in ogni sua fase. Ringrazio inoltre i miei affetti più cari, la mia famiglia, i miei amici e le mie amiche, che non hanno mai mancato di incoraggiarmi e di starmi vicino.

CAPITOLO 1

Pensare la rivoluzione, fare la rivoluzione

La mattina del 22 dicembre 1945, una nave battente bandiera neozelandese, chiamata Mataroa, salpava dal porto del Pireo in direzione Taranto. I suoi passeggeri erano per la maggior parte giovani studenti universitari ed intellettuali greci, che, grazie alle borse di studio dell'*Institut français d'Athènes*, avevano ottenuto la possibilità di continuare la propria formazione in Francia[1]. Dall'Italia, dove il viaggio in mare si sarebbe concluso, avrebbero raggiunto in treno prima la Svizzera, passando da Roma e Bologna, poi Parigi. Fra di loro, si trovavano giovani donne e uomini che sarebbero diventate e diventati importanti intellettuali nella Francia del secondo dopoguerra: la scrittrice Mimika Cranaki, gli architetti Takis Zenetos e Georges Candilis, lo scultore Kostas Koulendianos e la scultrice Bella Raftopoulou. Nel gruppo dei "filosofi", assieme a Kostas Axelos e Kostas Papaïoannou, era anche Cornelius Castoriadis.

Il viaggio del Mataroa è col tempo divenuto un simbolo e, successivamente, un vero e proprio «mito»[2]. Da un lato, ciò è dovuto agli avvenimenti stessi: programmata e ritardata per mesi, la partenza avveniva in un'Atene che ancora portava i segni della feroce occupazione nazista e conteneva i prodromi dell'imminente guerra civile; la

[1] La destinazione non era casuale. La partenza dei greci, infatti, è il culmine di una politica di borse di studio messe a disposizione dallo Stato francese all'interno di grandi progetti culturali che furono ideati nel primo dopoguerra. Tale politica dimostra sia la stretta rete di relazioni fra Francia e Grecia negli anni a cavallo fra le due guerre mondiali sia la lunga tradizione francofila diffusa in particolare negli ambienti studenteschi ed intellettuali, a cui la stessa famiglia di Castoriadis apparteneva (Antonakou 2020; Dosse 2014: 14). Il viaggio del Mataroa, tuttavia, non è stato l'unico, benché spesso, sotto questo nome, si riconduca l'intera vicenda dell'emigrazione greca in Francia. Ad esempio, un altro viaggio fu quello del Gripsholm: cfr. Manitakis 2020. Di certo, in riferimento a questa politica che il governo francese mise a disposizione della Grecia, già a partire dagli anni Venti fino agli anni Ottanta, quello del Mataroa è un episodio unico, sia per l'alto numero di borsisti coinvolti sia per l'eco che suscitò.

[2] «Un mito greco contemporaneo» è il sottotitolo dell'articolo di Danae Antonakou (2020) sulla nave Mataroa. In tempi recenti, gli studi su questo avvenimento si sono moltiplicati: per i dettagli su quegli eventi ed un'analisi dei protagonisti, si consulti il volume curato sempre da Jollivet e Manitakis (2020), in particolare la ricostruzione storica nel saggio di quest'ultimo. Si veda anche Jovillet, Premat, Rosengren (2011). La riscoperta ed il significato storico di tale evento, come è stato opportunamente sottolineato in questi studi, sono stati riconosciuti prima a partire dagli anni Ottanta, poi dal decennio del 2010. Il rilievo e la fama di questa storia, tuttavia, non si misurano soltanto in base al numero di pubblicazioni scientifiche sull'argomento, ma anche dalla creazione di opere letterarie e cinematografiche che lo hanno preso come soggetto. Si segnala, a titolo di esempio, il documentario di Andrea Siadema, *Ματαρόα. Το Ταξίδι Συνεχίζεται* (*Mataroa. Il Viaggio continua*), presentato nel febbraio del 2019 al Festival internazionale di Salonicco e la *pièce* di Hélène Cinque, *Mataroa, la mémoire trouée*, andata in scena nel dicembre 2014 al Théâtre du Soleil a Parigi, tratta dal libro di Nelly Andrikopoulou, *Le Voyage du Mataroa – Au miroir de la mémoire*. Questo spettacolo, nato dall'incontro della regista con un collettivo di artisti greci, ha visto la partecipazione, fra gli altri, anche della figlia di Castoriadis, Cybèle.

traversata per mare, condotta in condizioni pessime, terminava in una Taranto in cui era scoppiata la peste ed il viaggio verso la Francia sarebbe proseguito via treno in vagoni merce e in scompartimenti senza finestre fino alla Svizzera. Un viaggio che normalmente sarebbe dovuto durare tre giorni si protrasse per più di una settimana, attraversando le rovine dell'Italia appena liberata. Dall'altro lato, è soprattutto il significato attribuito a questo evento che lo ha reso celebre: si tratta della prima ondata della diaspora di intellettuali greci nel secondo dopoguerra, di un viaggio definito «della speranza» e «verso la libertà» (Antonakou 2020) che avrebbe permesso a giovani studenti e studentesse di fuggire dalla condizione in cui versava Atene e l'intero paese. La rilevanza di questo avvenimento era del resto chiara allo stesso Castoriadis, il quale lo definì un «μια ονειρική έξοδο», un «esodo onirico», e «ένα μείζον γεγονός της σύγχρονης Ελλάδας», «uno degli eventi maggiori della Grecia contemporanea» (Vyzantios 2004: 13). Richiamare questo avvenimento è giustificato, infatti, proprio dal suo carattere simbolico, ma non in quanto esperienza della libertà e dell'esilio. L'episodio del Mataroa permette piuttosto di condensare un'esperienza storica che è all'origine dell'attività politica ed intellettuale di molti di questi autori. Esso è un prisma capace di rievocare la Grecia di quegli anni: prima la dittatura di Ioannis Metaxas (1936-1941), poi le atrocità del secondo conflitto mondiale con l'occupazione nazista, infine il nascere della guerra civile assieme alle violenze che attraversano internamente il campo comunista. In altri termini, ciò che interessa non è la biografia, ma l'imporsi di fenomeni storici che Castoriadis cercherà di pensare adeguatamente nel suo percorso filosofico-politico.

Il presente capitolo mira quindi a mostrare come la riflessione dell'autore prenda forma a partire dall'elaborazione di un progetto di emancipazione collettiva che faccia anzitutto fronte alla degenerazione della rivoluzione socialista, in particolare dello stalinismo. In questo senso, verranno analizzate le direzioni che il suo pensiero percorre fino alla fine degli anni Cinquanta. Dopo una ricostruzione storica del periodo vissuto da Castoriadis in Grecia, sarà così messo in luce come l'analisi più strettamente filosofica, che l'autore conduce per il progetto di tesi dottorale, si sviluppi secondo un orientamento analogo alla parallela attività politico-militante (1.1). In seguito, verranno esaminate le tesi relative alla burocrazia come nuovo fenomeno sociale, alla lotta di classe e allo statuto del proletariato (1.2) e sarà rilevato l'intreccio di questa riflessione con la critica che Castoriadis muove ai sistemi di Kant e di Hegel (1.3). Infine, verrà mostrato come quanto discusso confluisca in una ridefinizione del socialismo, che lega indissolubilmente autonomia, gestione operaia e governo dei Consigli (1.4).

1.1 All'origine della riflessione di Castoriadis

Il perno attorno a cui ruota la riflessione teorica e pratica di Castoriadis può essere individuato nella questione della trasformazione radicale della società in senso democratico. Tale problema, che si confronta con i rischi della degenerazione della rivoluzione, nasce anzitutto dalla specifica situazione greca negli anni di formazione dell'autore. È quindi opportuno, prima di dedicarsi alle inziali ricerche di Castoriadis, delineare il contesto d'origine, richiamando il periodo alla fine della Seconda guerra mondiale e le precarie condizioni in cui si trovavano molti giovani greci. Rispetto a questo punto, la testimonianza di Andres Kédros (1990: 30), contenuta in *L'homme à œillet*, descrive vividamente la gravità delle circostanze:

> Hélas ! La situation politique se corsait. Je risquais, comme beaucoup d'autres, d'atterrir en prison. J'allais ainsi être coupé des miens d'une manière bien plus cruelle que si je m'expatriais. […] Les responsables de la Résistance encore en liberté nous encourageaient également à profiter de ces bourses pour gagner l'Occident. Ils espéraient que nous serions à même d'éclairer l'opinion publique mondiale sur les événements récents qui avaient créé en Grèce une situation dramatique.

L'appello della Resistenza greca a portare la propria testimonianza di fronte all'opinione pubblica mondiale dimostra che il viaggio verso la Francia non era percepito come un semplice episodio di migrazione, o di ricerca di condizioni di vita individuali migliori, ma assumeva un più ampio significato politico, che coinvolgeva un'intera comunità (cfr. Manitakis 2004: 106-107). Ciò sicuramente avveniva al di là delle intenzioni del direttore dell'*Institut français d'Athènes*, Octave Merlier, vero fautore dell'operazione del Mataroa, che si impegnò per aumentare il più possibile il numero di posti di disponibili[3]. Una riprova di tale percezione è il clima di sospetto che tale politica delle borse di studio francesi suscitò nelle autorità greche legate agli inglesi. Benché, come sottolinea Manitakis (2020) queste ultime non ostacolarono le partenze legate alle borse, ci fu nondimeno una campagna mediatica, guidata soprattutto dalla stampa di destra, che

[3] Merlier riuscì a portare le borse da quarantacinque a centocinquantaquattro, attraverso diverse proposte, come l'aggiunta di venticinque borse del 1940 rimaste inutilizzate e la creazione di altre quaranta della durata di un anno definite "bourses de personnalités", divise successivamente in più borse trimestrali o semestrali. Venne inoltre istituita la categoria dei "non-boursiers", di cui i servizi statali francesi si fecero carico, relativamente al viaggio e alla permanenza in Francia (cfr. Manitakis 2020).

accusò Merlier di aver favorito nell'assegnazione chi parteggiava per idee politiche di sinistra, definiti "estremisti rossi" (cfr. Kédros 1990: 31)[4].

Sebbene non tutti i borsisti rischiassero la libertà e la vita rimanendo in Grecia, Castoriadis era fra questi. Egli aveva studiato economia, diritto e filosofia all'Università di Atene, ma era soprattutto noto per il suo impegno politico fra le file del movimento trotzkista. Lo studio del marxismo, infatti, aveva molto presto interessato l'attenzione di Castoriadis e aveva affiancato la sua formazione filosofica, condotta anzitutto sui testi dell'idealismo tedesco e del neokantismo[5]. Fin dagli studi liceali, egli aveva aderito alla Gioventù Comunista, fondando nel 1939, appena diciassettenne, una rivista e un gruppo clandestino sotto la dittatura di Metaxas con alcuni suoi compagni. Sono gli stessi anni in cui i membri della Gioventù Comunista si riunirono e pubblicarono la rivista *Neo Epokhi*, la cui linea sosteneva la resistenza all'occupazione nazista, ma si distanziava da quella del Partito Comunista denunciandone lo sciovinismo ed il carattere burocratico. Come si comprende dalle parole di Castoriadis stesso nell'introduzione a *La Societé Burocratique* del 1972, ciò che è significativo delle scelte di quegli anni è il fatto di rivelare una precisa realtà storico-sociale che si imponeva ad un giovane greco come lui:

> Il n'y a pas d'intérêt à relater ici comment un adolescent, découvrant le marxisme, pensait lui être fidèle en adhérant aux Jeunesses communistes sous la dictature de Metaxâs, ni pourquoi il a pu croire, après l'occupation de la Grèce et l'attaque allemande contre la Russie, que l'orientation chauvine du PC grec et la constitution d'un Front national de libération (EAM) résultaient d'une déviation locale qui pouvait être redressée par une lutte idéologique à l'intérieur du parti. La réduction des arguments à des gourdins et la radio russe se sont vite chargées de le détromper. Le caractère réactionnaire du parti communiste, de sa politique, de ses méthodes, de son régime interne, autant que le crétinisme imprégnant, alors comme maintenant, n'importe quel discours ou écrit émanant de la direction du PC, apparaissaient dans une clarté aveuglante (*EP III*: 330-331).

[4] Merlier fu inoltre attaccato dagli ambienti diplomatici francesi, con l'accusa di aver utilizzato degli stratagemmi per assegnare le borse. Anche per questo, nel 1947 il numero delle borse venne diminuito.

[5] Così Castoriadis, nel 1989, ripercorre il suo iniziale itinerario di letture filosofiche (*FF*: 24): «en même temps que Marx, étaient venus Kant, Platon, Cohen, Natorp, Rickert, Lask, Husserl, Aristote, Hegel, Max Weber, à peu près dans cet ordre». Sui primi anni della formazione di Castoriadis, però, si dispone per lo più di riferimenti aneddotici: ad esempio, l'età precoce in cui egli si interessa alla filosofia o il fatto che la sua educatrice fosse una giovane greca nata in Francia, Maximiani Julia Portas, che in seguito si trasferirà in India come agente dell'intelligence nazista e nel dopoguerra continuerà a sostenere idee naziste e antisemite sotto un nuovo nome con cui è divenuta celebre, Savitri Devi (Dosse 2014: 4, 18-22). Più rilevanti, sono le testimonianze che indicano come Castoriadis si formi inizialmente sui manuali di F. Ueberweg e É. Bréhier e legga i dialoghi di Platone, in particolare il *Simposio*, nell'edizione curata dal filologo Ioannis Sykoutris (*FF*: 24; Dosse 2014: 21-22). Inoltre, bisogna aggiungere che a Castoriadis si deve una traduzione in greco della prima sezione della *Wirtschaft und Gesellschaft*.

È quindi in questo contesto che Castoriadis entra in contatto con l'ala più a sinistra del trotzkismo greco, guidata da Dimosthénis Voursoukis e da Spyros Priftis, meglio noto con il nome di Agis Stinas. Quest'ultimo divenne il riferimento politico di Castoriadis e il suo mentore[6]. Stinas era entrato in contrasto con il PC greco nel 1931, denunciando le strategie di difesa della patria di Stalin ma rifiutando anche, a partire dal 1937-1938, la posizione di Trotskij secondo cui l'Unione Sovietica andava difesa in ogni circostanza. Imprigionato e tenuto lontano da Atene in più occasioni, egli venne confinato durante i primi anni di occupazione nazista in un campo di detenzione, da cui riuscì ad evadere nel 1942[7]. Rientrato nella capitale greca, rifondò un piccolo gruppo di militanti trotzkisti e pubblicò una rivista, *Ergatiko Metopo* (*Fronte operaio*), che chiamava a raccolta operai greci, tedeschi ed italiani per sovvertire il capitalismo ed ottenere la pace. È a questo gruppo che Castoriadis prende parte, sperimentando la forte dimensione democratica che vigeva al suo interno e che regolava le sue attività. Sebbene si trattasse di una formazione politica dal ruolo marginale negli anni dell'occupazione, nondimeno è all'interno di essa che Castoriadis fa esperienza delle idee legate alla democrazia, all'autonomia e al potere burocratico. Ciò che egli vive in questi anni, infatti, è l'oppressione sia degli occupanti nazisti sia, soprattutto, dell'organizzazione burocratica del Partito Comunista greco e la violenza politica che viene impiegata contro ogni forma di dissenso. Già nei suoi anni giovanili, in quanto trotzkista, le relazioni con gli stalinisti sono estremamente tese e pericolose[8] e, attraverso queste esperienze, diviene chiara per Castoriadis l'urgenza di pensare e lottare contro la degenerazione dello stalinismo. Sempre nel 1972, egli ripercorre così quegli anni:

> Survivre à la double persécution de la Gestapo et du Guépéou local (l'OPLA, qui a assassiné par dizaines les militants trotskistes pendant et après l'occupation) s'est avéré un problème soluble. Autrement plus difficiles étaient les questions théoriques et politiques posées par la situation de l'occupation. Devant l'effondrement de l'État et des organisations politiques bourgeoises, dans une société qui s'était désintégrée, pulvérisée […], la population, poussée par des conditions de vie épouvantables et par la cruelle oppression qu'exerçait l'armée allemande, allait vers le PC qui connaissait un développement foudroyant, recrutait par dizaines de milliers dans son organisation-paravent, l'EAM, mettait sur pied un pseudo-partisanat montagnard et urbain (pseudo-, parce que intégralement centralisé et bureaucratisé) qui […] installait son pouvoir total sur les régions les moins

[6] A Stinas, Castoriadis dedica uno scritto, «Spiros Stinas», pubblicato originariamente su *Anti*, n. 395, février 1989, ora consultabile in *QD, II*: 345.
[7] Sulla figura di Stinas, si vedano le sue stesse memorie (Stinas 1990).
[8] Si vedano le testimonianze di Stinas sui militanti, studenti e operai, uccisi dagli stalinisti (1990: 267).

accessibles du pays et, après le départ des Allemands, sur la totalité du territoire à l'exception, et encore, de la place de la Constitution à Athènes.

De quoi était donc faite l'adhésion des masses à la politique stalinienne, qui les rendait non seulement sourdes à tout discours révolutionnaire et internationaliste, mais prêtes à égorger ceux qui le tenaient ? Et que représentait le parti stalinien lui-même ? (*EP III*: 331).

Castoriadis si trovò presto insoddisfatto delle risposte tradizionali del trotzkismo, in particolare dell'idea secondo cui il PC si sarebbe trasformato in un partito riformista, integrato nell'ordine borghese. Di nuovo, è l'irrompere della realtà sociale e della prassi storica che trasforma un iniziale «malaise intellectuel» (*SB*, ora in *EP III*: 332) in una certezza che impone di ripensare in maniera adeguata e nuova ciò che accade. In questo caso, l'evento più significativo è l'insurrezione del PC stalinista greco nel dicembre del 1944, che venne fermata dall'esercito inglese. Castoriadis vi vede, infatti, la dimostrazione che il PC greco non agiva come partito riformista, ma intendeva, al contrario, impadronirsi del potere, eliminando i rappresentanti della borghesia oppure legandoli a sé. In modo molto netto, egli ricorda: «[i]l n'existait aucun pouvoir effectif dans le pays en dehors des mitraillettes des corps militaires du PC» (*ibidem*). In questa prospettiva, l'adesione delle masse al PC, cresciuta dopo la liberazione, non si spiegava con l'occupazione tedesca, ma si legava piuttosto all'istanza di una trasformazione sociale e si confondeva con una eliminazione dei precedenti ceti dominanti. Di conseguenza, il saldarsi del legame fra masse e PC greco rendeva inconcepibile la possibilità che le prime potessero oltrepassare i ranghi del partito, anche perché esse non disponevano di nessun organismo autonomo. La prospettiva che Castoriadis vive negli anni del secondo conflitto mondiale, quindi, è il pericolo di una trasformazione sociale che avrebbe potuto portare ad un regime analogo a quello russo. La minaccia che si profila è la possibilità di una nuova dittatura, di matrice staliniana, che solo grazie all'intervento dell'esercito inglese non si realizza[9].

Sulla base di questo contesto, rispetto al piano della riflessione, una prima questione che tale vissuto impone a Castoriadis è la definizione del regime che il partito comunista stava instaurando nell'Europa liberata. Ad un secondo e più profondo livello, che sottende

[9] Di fronte all'obiezione che non si può avere la certezza che il PC greco istaurasse una dittatura di tipo sovietico, nel 1972 Castoriadis conferma la sua ipotesi adducendo gli sviluppi storici che nel secondo dopoguerra investono i paesi satelliti della Russia come dimostrazione della necessità di questo esito: cfr. *EP III*: 333.

la prima questione e ne costituisce lo sfondo, si trova però il problema di come concepire un'attività politica di emancipazione e come metterla in atto senza che essa degeneri. Da questo punto di vista, il progetto di tesi dottorale che Castoriadis elabora al suo arrivo in Francia sembra apparentemente molto distante da tali esigenze. La borsa dell'*Institut français* aveva infatti permesso all'autore di frequentare dei corsi alla facoltà di lettere di Parigi[10] ed è al fine di ottenere un dottorato che la sua permanenza nella capitale francese fu inizialmente giustificata. Nel suo rapporto sugli studi del 1947, Castoriadis infatti precisa:

> Ma préoccupation principale a été la préparation et la composition de mes thèses pour le doctorat d'État (thèse principale : "Introduction à la logique axiomatique", thèse complémentaire : "Introduction à la théorie des sciences sociales")[11].

Nessuno di questi due progetti viene mai portato a termine e lo stesso dottorato non verrà mai conseguito. Nonostante ciò, il lavoro filosofico condotto in questi anni non è un'attività secondaria e, benché il suo impianto venga superato ed abbandonato, la discussione critica che Castoriadis sviluppa è una delle basi su cui si costituisce la riflessione successiva. È necessario, perciò, non ritenere tale discussione filosofica slegata dalla riflessione politica e sociologica coeva, ma è opportuno mostrare come entrambe traggano origine da esigenze analoghe, pur sviluppandosi su piani diversi e paralleli. La stessa scelta del direttore di tesi potrebbe indurre a credere che esista una frattura fra un'interrogazione filosofica ed una politica: Castoriadis, infatti, chiede al professore di logica della Sorbona, René Poirier, di supervisionare il suo progetto, che si potrebbe definire una tesi di gnoseologia. Più che Marx e le discussioni sviluppate in seno al marxismo, la tesi principale di Castoriadis si vuole, infatti, un confronto serrato con quegli autori che hanno caratterizzato la sua prima formazione filosofica, vale a dire Kant, Hegel ed i neokantiani. Per ritrovare l'esigenza di pensare la prassi e la storia, bisogna quindi risalire all'orizzonte verso cui guarda questa indagine, che potrebbe essere riassunto nella domanda seguente: come è possibile un sapere della prassi, che tenga conto del suo farsi nella storia e, allo stesso tempo, lo indirizzi?

---

[10] In particolare, Castoriadis segue i corsi di René Poirier, Gaston Bachelard, Henri Bréhier, Henri Gouhier, Jean Wahl, Gustave Guillaume, Albert Bayet e Georges Davy. Da segnalare, è anche la sua partecipazione alla fine degli anni Quaranta a dei laboratori di lettura sulla sociologia tedesca e ad un gruppo di studio sulla filosofia pratica di Karl Jaspers (Dosse 2014: 49-50).

[11] C. Castoriadis, «Rapport sur les études du boursier C. Castoriadis», *archive Castoriadis*, 19 octobre 1947 (citato da Dosse 2014: 50).

Richiamo anzitutto i punti essenziali del progetto di tesi che derivano da lettere, dattiloscritti e altri appunti pubblicati postumi nel 2009 in *HC*. Nella lettera che Castoriadis scrive fra il 1946 e il 1948 a René Poirier (*HC*: 25-28), l'autore spiega che il suo obiettivo è ripensare le basi attraverso cui la tradizione filosofica ha elaborato le diverse teorie della conoscenza. Egli intende suddividere il proprio lavoro in una parte "distruttiva", in cui le varie gnoseologie sono discusse, ed una "costruttiva", in cui egli avrebbe elaborato una concezione sistematica del sapere. Di questo ambizioso progetto, ciò che è rilevante non è né la sua articolazione in sé stessa né rilevare i problemi e le incomprensioni teoriche che sicuramente hanno giocato un ruolo nell'abbandono della tesi. Ciò che è importante sottolineare sono piuttosto i presupposti che Castoriadis assume e guidano il suo ragionamento. Il primo di essi è concepire la storia della filosofia come una totalità, in cui le differenti gnoseologie sono considerate dei momenti che conducono all'antinomia finale, quella del criticismo e del panlogismo. Questa antinomia pone, da un lato, la dimensione ideale di ogni verità e, dall'altra, il suo radicamento nell'esperienza e nella storia. L'obiettivo di Castoriadis è superare questa contrapposizione, provando ad elaborare una prospettiva filosofica che si articola in una *logica pura* (che ha per oggetto il sapere assoluto) e in una *logica storica* (che ha per oggetto le scienze nella loro effettività e storicità).

> La résolution de cette contradiction consiste en la distinction entre la connaissance (connaissance effective) - c'est-à-dire la connaissance telle qu'elle se réalise dans l'histoire humaine - et le savoir pur, c'est-à-dire l'idée d'un système axiomatique complet et débarrassé de tout résidu anthropomorphique. La transposition de cette distinction à la science logique détermine la séparation de deux logiques: la logique pure, dont l'objet est le savoir pur, et la logique historique, dont l'objet est la connaissance effective, la science en tant qu'elle est pour l'homme (dattiloscritto fra 1946-1948, *HC*: 46).

Castoriadis, quindi, rivendica un'esigenza di completezza e sistematicità del sapere, ma constata il carattere frammentario ed incompiuto di ogni conoscenza, che deve necessariamente farsi nella storia. In questo senso, egli distingue un *dominio trascendentale*, che riguarda la scienza pura, assiomatica ed esaustiva del sapere, ed un *dominio empirico*, specifico della conoscenza effettiva, dove essa si realizza senza poter mai compiersi definitivamente. A questa distinzione corrisponde perciò una divisione fra la *logica*, il cui oggetto è il valore di verità del giudizio e che permette di stabilire le norme assolute del vero, indipendenti dall'esperienza psicologica, e la *scienza del*

giudizio reale, il cui oggetto sono le cause (psicologiche, biologiche, sociali, eccetera) che producono il contenuto di verità. Similmente a Bolzano e a Frege, quindi, Castoriadis pensa ad un nucleo ideale del sapere che non può ridursi ai meccanismi soggettivi e chiama *logica pura* la conoscenza incondizionata che è esente da ogni antinomia tradizionale (del soggetto e dell'oggetto, della forma e della materia, della sensibilità e dell'intelletto) e che si inserisce nel quadro di un sapere sistematico chiuso in sé. Essa consiste, perciò, in un insieme di giudizi che sono in rapporto reciproco grazie ad alcune proposizioni iniziali, vale a dire gli assiomi. Per questo essa è chiamata anche *logica assiomatica* e non possiede referenti col reale[12]. La *logica soggettiva* è, invece, la conoscenza condizionata, che non può fare a meno di strutturarsi secondo le antinomie tradizionali ed è prodotta, appunto, dai soggetti umani effettivi. Il "sapere assoluto" viene a identificarsi per Castoriadis nella logica pura e può essere colto dagli individui solo attraverso un punto di vista particolare. Tuttavia, la logica soggettiva a sua volta si distingue in *pura* e *storica*. La prima è il sistema delle categorie che permettono di pensare l'esperienza; la seconda è la conoscenza che vale per i soggetti concreti.

Sebbene queste distinzioni appaiano lontane dai problemi legati ad una politica di emancipazione, come ha rilevato Poirier (2011: 44) in questo progetto è già posta la questione della prassi, solo che le categorie ed il lessico utilizzato non sono marxisti bensì neokantiani. La posta in gioco di questo discorso non è, infatti, il problema della logica pura, ma le condizioni di possibilità di una conoscenza concreta rispetto all'ambito dell'esperienza. In questo momento della riflessione di Castoriadis, tale questione è affrontata cercando di articolare l'effettività del sapere con l'istanza logica che ordina la conoscenza in una struttura coerente. Del resto, che l'elaborazione di un sistema libero dalle contraddizioni della scienza effettiva e dall'errore non sia il punto focale di questa ricerca è chiaro nel momento in cui Castoriadis parla del sistema della logica pura come di una «fiction féconde» (dattiloscritto fra 1946 e 1948, *HC*: 29), dimostrando che la sua elaborazione non può essere realmente intrapresa. Il progetto della logica pura, quindi, tiene assieme sia l'aspetto di un «fondement logique indispensable» per la teoria della conoscenza (*ibidem*) sia quello, kantiano, di idea regolativa, a cui sempre si tende ma che è impossibile da raggiungere. Il Sistema della logica pura fornisce, infatti, sia un impulso

[12] Sulle analogie di questa impostazione con Bolzano e Husserl si veda la discussione di Poirier (2011: 45-47). In particolare, come viene sottolineato in queste pagine, si può tracciare un parallelo con le *Ricerche logiche*, nella misura in cui si cercano di stabilire «le condizioni a priori della conoscenza che possono essere considerate e indagate indipendentemente da qualsiasi relazione con il soggetto pensante e con l'idea di soggettività in generale» (Husserl 2015: § 65, 184).

allo sviluppo dell'assiomatizzazione scientifica sia l'impostazione categoriale senza la quale mancherebbe di fondamento. In altri termini, la vera esigenza di Castoriadis è elaborare la struttura della logica storica. La stessa logica soggettiva pura è più che altro un tentativo di ridurre il divario fra l'ordine della conoscenza pura con il piano storico attraverso cui il sapere si realizza. Per Castoriadis, infatti, la logica soggettiva pura media fra i due domini perché partecipa di entrambi: si tratterebbe di un supporto per la logica pura dove essa trova le condizioni per realizzarsi, ma allo stesso tempo tale supporto risulterebbe sufficientemente distaccato dalla dimensione empirica e materiale tale da conservare il carattere universale e necessario della scienza (cfr. Poirier 2011: 47-51).

Può risultare forse più chiaro che il problema principale per Castoriadis sia la logica storica, se consideriamo il modo con cui egli abbozza quest'ultima in polemica con Emil Lask (cfr. *HC*: 31-33). Castoriadis, infatti, riconosce ai neokantiani di aver distinto fra una logica pura e una logica empirica; tuttavia, egli rifiuta la tendenza a fare del trascendentale la via di accesso all'incondizionato, come se il soggetto trascendentale potesse conoscere la cosa in sé. Il problema di Lask, secondo Castoriadis, è che egli estende la validità delle categorie al dominio del sovrasensibile, cercando di costruire un'ontologia che porti alla conoscenza della cosa in sé, ma che gli impedisce di pensare la conoscenza nelle sue determinazioni causali effettive (cfr. *HC*: 29). Questa obiezione indica che l'attenzione di Castoriadis non è rivolta verso il sapere puro, che è astrazione ideale, ma alla conoscenza concreta nel modo in cui essa ha valore per i soggetti psicologici e storici. La necessità di una logica storica nasce, dunque, in risposta a questo impasse del neocriticismo. Il problema centrale è cogliere le modalità con cui il Sistema della conoscenza pura può iscriversi nella storia, così da valere per i soggetti *effettivi*. La logica soggettiva storica ha, quindi, il compito di considerare la *temporalità* della conoscenza scientifica e la sua *relatività*, la possibilità dell'errore (cfr. *HC*: 34-35). Il Sistema completo della conoscenza, infatti, possiede carattere effettivo solo se esso si oggettiva nella storia. Castoriadis, quindi, segue Hegel nel riconoscere che la storicità è la dimensione in cui si sviluppa la razionalità, ma mantiene anche l'esigenza di una verità logica pura. Tuttavia, i mezzi con cui egli prova ad articolare questa relazione sono insufficienti. Uno dei problemi principali, giustamente sottolineato da Poirier (2011: 57), è l'impossibilità di tenere assieme due concezioni della totalità, fra cui Castoriadis oscilla: da un lato, l'idea hegeliana di totalità, per cui essa consiste nell'insieme delle mediazioni costituite attraverso i diversi momenti dell'esperienza e, dall'altro, la prospettiva del criticismo che pensa la totalità come un orizzonte regolativo. Ciò che tuttavia conta in

questo progetto non sono le debolezze argomentative o le fallacie interpretative degli autori, quanto, piuttosto, l'esigenza di Castoriadis di trovare un modo per pensare insieme teoria e prassi, benché in questo periodo egli trovi ancora difficoltà nell'articolarli compiutamente.

La questione del rapporto fra teoria e prassi trova un parallelo sul piano eminentemente politico, spostando così il confronto dai dibattiti neokantiani a quelli in seno al marxismo. Il punto di vista di Castoriadis esclude fin da subito che si possa pensare questa relazione nella cornice di uno stretto determinismo: qualunque teoria marxista non può né determinare la prassi né definire i momenti necessari per raggiungere il socialismo. Infatti, se la storia è il campo in cui la teoria diviene effettiva, come Castoriadis sostiene nel progetto di tesi dottorale, gli sviluppi storici devono essere il banco di prova e la fonte primaria attraverso cui pensare il quadro teorico. Rispetto al caso specifico del marxismo, quindi, si impone l'esigenza di un ripensamento complessivo della logica rivoluzionaria: stalinismo e burocrazia mostrano che la teoria marxista non solo non può presentarsi come un Sistema chiuso in sé, ma nemmeno come il depositario della logica capace di esaurire la verità all'interno delle dinamiche socio-storiche. C'è dunque bisogno di un nuovo modo di pensare questa teoria, facendosi anzitutto carico di spiegare l'emergere del fenomeno burocratico, che non può essere derubricato ad accidente nello sviluppo del socialismo.

All'interno di questo contesto, si iscrive l'esperienza di *Socialisme ou barbarie* (SouB), che può essere interpretata come lo sforzo teorico *e* pratico attraverso cui Castoriadis cerca di rispondere a tali questioni[13]. La nascita del gruppo risale alla fine del 1948, in concomitanza con i progetti di tesi dottorale alla Sorbona e in conseguenza della scissione dal *Parti Communiste Internationaliste* rispetto all'atteggiamento da tenere sull'Unione Sovietica[14]. La voce di dissenso di Castoriadis si era del resto già pronunciata attraverso la creazione di una tendenza interna al Partito, chiamata Chaulieu-Montal, dagli pseudonimi utilizzati da lui e dall'altro fondatore di SouB, Claude Lefort[15]. Pochi mesi dopo la sua fondazione, il gruppo si dota di una rivista omonima, che diventa il

[13] Sulla storia del gruppo, si veda Gottraux (1997), Hastings-King (2014) e Frager (2021).
[14] Nato nel 1944, riunisce, fra gli altri, Yvan Craipeau, Marcel Hic, Louis Rigal e David Rousset. Il suo organo di stampa è *La Vérité*. Esso, quindi, non deve essere confuso con il Partito Comunista Internazionalista nato nel Nord d'Italia nel 1943 e legato alle posizioni di Amadeo Bordiga. Per una panoramica del marxismo francese in cui si inserisce SouB, si veda Iofrida (2015: 43-75).
[15] Anche a causa della mancanza della cittadinanza francese, Castoriadis per molti anni pubblicherà i suoi lavori sotto pseudonimi. Alcuni di essi sono: Chaulieu, Paul Cardan e Jean-Marc Coudray.

mezzo con cui diffondere le idee nate al suo interno. Rispetto al problema in esame e all'obiettivo di mostrarne le assonanze con la riflessione in campo gnoseologico richiamata prima, è sufficiente analizzare il testo di presentazione della rivista, scritto da Castoriadis e pubblicato sul primo numero nel marzo del 1949 (*EP V*: 63-69). Il gruppo riconosce anzitutto che il motivo della sua nascita è di ordine strettamente politico, volendo rompere con «l'attitude réformiste» (*EP V*: 63) di fronte alla burocrazia staliniana in cui viene identificato il trotzkismo dopo il 1923[16]. A quest'ultimo sono riconosciuti dei meriti, come l'aver compreso il carattere contro-rivoluzionario dello stalinismo, ma viene soprattutto riscontrata l'insufficienza delle sue posizioni rispetto agli ultimi sviluppi storici. La burocrazia, infatti, è considerata dal gruppo un fenomeno nuovo e duraturo, che affonda le proprie radici nell'evoluzione sociale ed economica contemporanea. Da qui nasce l'esigenza di comprendere in base a quale logica sia nato questo esito, laddove il marxismo prefigurava, al contrario, la vittoria del socialismo. Una reale comprensione di questi processi, secondo il gruppo, è necessaria per riprendere il cammino verso la rivoluzione[17].

Per queste ragioni, l'obiettivo di Castoriadis e di SouB è dare forma ad una attività rivoluzionaria coerente ed organizzata che sappia rispondere alle preoccupazioni *pratiche* che si pongono di fronte al movimento operaio. Ciò comporta l'elaborazione di *criteri per l'azione*, efficaci e fecondi, che non producano un'agitazione superficiale e sterile. In quest'ottica, quindi, tale elaborazione non precede la prassi rivoluzionaria; per Castoriadis e per il gruppo, le due dimensioni sono simultanee e si condizionano vicendevolmente. Se così non fosse, ci sarebbe o un'attività cieca a cui una elaborazione teorica *ex post* tenterebbe invano di dare coerenza o una teoria vuota, puramente ideale:

> Séparée de la pratique, de ses préoccupations et de son contrôle, l'élaboration théorique ne peut qu'être vaine, stérile et de plus en plus dépourvue de signification. Inversement, une activité pratique qui ne s'appuie pas sur une recherche constante ne peut qu'aboutir à un empirisme crétinisé (*ibidem*).

[16] Questo atteggiamento è ribadito nella *Lettre ouverte aux militants du PCI et de la 4° Internationale*, del gennaio 1949, scritta da Castoriadis in collaborazione con Lefort e pubblicata sul primo numero di *SouB*, in cui viene criticata in particolare la politica dei trotzkisti francesi sul piano delle parole d'ordine, dei mezzi della lotta e degli obiettivi immediati (*EP V*: 115-133).

[17] *EP V*, 64: «comment se fait-il que cette évolution économique et sociale, qui d'après le marxisme devait amener la victoire de la révolution, a amené la victoire, même passagère, de la bureaucratie? Et que devient dans ce cas la perspective de la révolution prolétarienne?»

Le analisi di SouB, quindi, non si esauriscono né all'elaborazione teorica né al ruolo di orientamento politico, ma cercano piuttosto di *pensare insieme* teoria e prassi. In altri termini, la base su cui la loro indagine si sviluppa è costituita, più che da uno stretto legame fra funzioni teoriche e funzioni pratiche, come era già stato mostrato dal marxismo, dalla convinzione che queste siano diventate «identiques, c'est-à-dire les différentes formes d'une même réalité» («Préambule à la résolution», *SouB 2*: 97). Da ciò possiamo affermare che, benché il lessico ed il registro del discorso siano differenti, l'impostazione di tale questione è parallela a quella su cui Castoriadis struttura il progetto di tesi dottorale. Come per quest'ultimo, il problema è eliminare la frattura fra dominio storico e quello teorico, pensando, piuttosto, il loro intreccio. Analogamente alla *logica storica*, infatti, anche la *teoria rivoluzionaria* non si configura come un sistema chiuso e completo, ma è sempre *in fieri*:

> La théorie révolutionnaire ne peut être valable que si elle se développe constamment, si elle s'enrichit de toutes les conquêtes de la pensée scientifique et de la pensée humaine en général, de l'expérience du mouvement révolutionnaire plus particulièrement, si elle subit, chaque fois qu'il est nécessaire, toutes les modifications et les révolutions intérieures que la réalité lui impose (*EP V*: 65-66).

In questa prospettiva, la teoria rivoluzionaria cessa di essere un dogma e il marxismo la sua esegesi. La *fonte* della teoria è l'esperienza storica che incontra e vive il movimento rivoluzionario, senza la quale essa rimarrebbe sterile e vuota. Da questo punto di vista, il gruppo si propone di proseguire, emendare ed aggiornare l'analisi marxista, pur continuando a seguirne gli assiomi che essi ritengono fondamentali. Infatti, se i membri di SouB possono considerarsi «la continuation vivante du marxisme» (*EP V*: 65) è perché essere marxisti significa essenzialmente continuare a porsi i problemi a partire dalla prospettiva rivoluzionaria di Marx e dei suoi continuatori[18]. Ne consegue che le posizioni marxiste tradizionali vengono sostenute fino a quando un nuovo esame delle dinamiche storico-sociali non imponga di abbandonarle. In questo senso, il gruppo per Castoriadis non deve trattare questioni teoriche fini a sé stesse né strutturarsi come organo in cui le opinioni si confrontano; al contrario, attraverso la rivista, esso deve esprimere una

[18] *EP V*, 63: «nous savons être les seuls à répondre d'une manière systématique aux problèmes fondamentaux du mouvement révolutionnaire contemporain: nous pensons être les seuls à reprendre et à continuer l'analyse marxiste de l'économie moderne, à poser sur une base scientifique le problème du développement historique du mouvement ouvrier et de sa signification».

concezione generale che tocchi i problemi concreti del proletariato e che sia capace di offrire *soluzioni e strumenti pratici* contro i meccanismi di alienazione e mistificazione generati dalla burocrazia. Da questa impostazione, si comprende immediatamente che l'attività di SouB non può limitarsi alla pubblicazione della rivista, ma si costituisce, fin da subito, come *gruppo politico*, il cui fine è condurre un'azione collettiva permanente[19]. La rivista è l'organo che permette di dare forma alle idee del gruppo e di destare la coscienza del proletariato, ma non è in sé un luogo di confronto di opinioni.

Nonostante Castoriadis svolga la propria attività su piani diversi, il progetto di tesi dottorale e l'esperienza di *SouB* traggono origine, quindi, dalla medesima esigenza di pensare insieme dimensione logico-ideale e storico-effettiva, elaborazione teorica ed azione politica. È a tale questione che la sua attività cerca da questo momento in poi di rispondere[20].

1.2 L'analisi del fenomeno burocratico e della lotta di classe

La questione della prassi, emersa nel modo sopra delineato, si articola dapprima in Castoriadis in analisi socio-economiche del sistema capitalistico e della condizione del proletariato. Queste ricerche, sviluppate in seno a SouB ed in relazione all'attività politica del gruppo, conducono presto l'autore a rilevare gli aspetti indeterminati e creativi come caratteristiche del dominio pratico. Infatti, è soprattutto il riconoscimento della centralità delle lotte proletarie che induce modifiche sostanziali alle prospettive teoriche marxiste. Come è stato mostrato, il gruppo di SouB nasce essenzialmente dalla necessità di slegare

[19] L'orientamento rivoluzionario e militante del gruppo emerge nel modo più manifesto nelle risoluzioni statutarie pubblicate sulla rivista, dove si legge, ad esempio, che essi «travaillent politiquement sous le contrôle et la discipline collective du groupe, *en consacrant à ce travail le meilleur de leurs forces et en orientant leur vie en fonction de leur activité politique*» (*SouB 2*: 107, corsivo mio). È, quindi, ferrea, almeno inizialmente, anche la disciplina che regola i ritardi nei pagamenti delle quote o le assenze ingiustificate alle riunioni, che possono comportare l'esclusione dal gruppo (*ibidem* e *SouB 4*: 68).

[20] Sul piano della riflessione strettamente filosofica, Castoriadis incontra le difficoltà di questa sua prima impostazione più tardi rispetto a quelle, immediate, che gli si presentano sul piano dell'azione politica. Fin da subito dopo la pubblicazione del primo numero di *SouB* nasce, infatti, un acceso dibattito sull'organizzazione rivoluzionaria, che attraversa, carsicamente, l'intera storia del gruppo e dimostra come esso sia percorso, a sua volta, da tendenze ed orientamenti differenti. Come noto, Castoriadis sostiene la necessità di organizzarsi nella forma di un partito rivoluzionario in quanto unico organismo esistente e precedente alla rivoluzione capace di realizzare i compiti di coordinazione e di direzione, nonostante anch'egli rifiuti la concezione leninista di una coscienza "inculcata da fuori". A questa prospettiva si oppongono altri militanti di *SouB*, fra cui Lefort, i quali denunciano i pericoli della burocratizzazione insiti nella forma partito. Su questo dibattito e sulle relazioni fra Castoriadis e Lefort, si veda: Caumières (2024), Chollet (2008, 2012), Gottraux (1997: 31-35), Lanza (2024: 407-419), Poirier (2011: 310-337; 2015).

il progetto socialista dallo stalinismo, comportando due linee di ricerca parallele per Castoriadis: da un lato, la definizione del regime sovietico e di quelli che si costituiscono nell'est Europa durante il secondo dopoguerra; dall'altro, la descrizione di un programma politico diverso, concretamente possibile e autenticamente socialista, che si contrapponga alla barbarie. Il primo punto si realizza nell'analisi del fenomeno burocratico in Unione Sovietica, mentre il secondo nell'indagine sulle forme di resistenza contro la burocrazia. Proprio queste ultime, tuttavia, inducono a rivedere non solo la teoria marxista, ma anche il pensiero di Marx stesso, fino a mettere in discussione i fondamenti delle categorie economiche del *Capitale*. Lo sfondo in cui si iscrivono queste analisi è il riconoscimento di un'autonomia propria del proletariato nel creare nuove forme di organizzazione. È opportuno, quindi, ricostruire tali ricerche.

SouB condivide con altre tendenze all'interno del marxismo occidentale l'esigenza di adattare le analisi di Marx ai mutamenti della produzione negli anni successivi alla guerra, in modo da superare le teorie ufficiali, sclerotizzate, dei partiti comunisti. L'elaborazione di una nuova prospettiva teorica mira, quindi, ad essere propedeutica per l'azione rivoluzionaria. In questo senso, per SouB, la rilettura di Marx deve tenere in considerazione soprattutto il perfezionamento dello sfruttamento dei lavoratori e la globalizzazione del fenomeno burocratico. Poiché anche nel mondo occidentale prende forma una struttura economica basata sulla burocrazia, i sistemi di Stati Uniti e Unione Sovietica non sono visti come contrapposti, ma si rivelano stadi differenti del medesimo processo. Da ciò deriva una delle previsioni più note e discusse di SouB, vale a dire l'imminenza di una terza guerra mondiale: l'idea del gruppo era infatti che, in assenza di una rivoluzione, sarebbe venuto il fascismo e, in assenza di una stabilizzazione del sistema capitalistico, sarebbe giunta la guerra. Solo il destarsi delle masse sfruttate in vista di un'azione politica rivoluzionaria avrebbe potuto evitare il conflitto totale. Questo «ultimatisme historique» (*SB*, ora in *EP III*: 341), retaggio del leninismo e del trotzkismo, come ricorda criticamente Castoriadis nel 1972, la convinzione che lo sfruttamento del proletariato potesse solo aggravarsi e che una nuova crisi economica si sarebbe presto presentata sono i fattori che indussero questa posizione in SouB fin dall'inizio degli anni Cinquanta[21].

[21] La tesi della guerra venne sostenuta a lungo dal gruppo. Uno degli aspetti su cui si basava era anche la sopravvalutazione dell'indipendenza dei gruppi dirigenti dei due blocchi, sovietico e statunitense, rispetto al resto della popolazione, sia in quei paesi sia nei paesi sotto il loro dominio. Tale prospettiva cambia già nel 1953, come mostra l'articolo di Castoriadis e Lefort su *SouB 12*: 48-59 (*Note. La situation internationale*), in cui si comincia a riconoscere il ruolo delle popolazioni nel fermare la corsa alla guerra

Le tesi del gruppo potevano quindi essere sostenute solo dimostrando in primo luogo il carattere *non socialista* dell'Unione Sovietica e che la burocrazia si configurava come un *nuovo* sistema economico di sfruttamento capace di sostituirsi al capitalismo. All'analisi del regime sovietico, infatti, Castoriadis dedica i suoi interventi nei primi numeri di *SouB*, in particolare il lungo editoriale del marzo 1949 e, soprattutto, il saggio *Les rapports de production en Russie* (*RPR*, ora in *EP V*: 135-211). Le tesi esposte in questi testi approfondiscono le posizioni sulla natura della burocrazia espresse già nel 1946 in *Sur le régime et contre la défense de l'URSS* (*EP V*: 589-598). Le analisi di Castoriadis nascevano anzitutto da un'insoddisfazione per le conclusioni di Trotskij ne *La rivoluzione tradita*: a differenza di quanto quest'ultimo aveva preannunciato, infatti, la burocrazia russa era sopravvissuta alla Seconda guerra mondale e questa non si era trasformata in rivoluzione; inoltre, non solo la Russia sperimentava tale regime, ma forme analoghe nascevano in Europa orientale. Di conseguenza, era necessario cambiare radicalmente prospettiva e condurre un nuovo esame: il fenomeno burocratico non poteva più essere considerato come il frutto di una degenerazione transitoria dello Stato operaio, ma doveva essere colto nella sua specificità, cioè in quanto formazione di una nuova classe sociale e di un nuovo modo di sfruttamento. Da questo punto di vista, l'Unione Sovietica mostra la nascita di una *nuova forma sociale*, «la *création* de *nouvelles formes* pour des *contenus nouveaux*» (*EP V*: 593, corsivo mio), in cui la relazione fra capitalisti e proletari è completamente sostituita da quella fra dirigenti ed esecutori.

Sebbene tale prospettiva di ricerca si scontri apertamente con il trotzkismo, essa non intende tuttavia abbandonare la tradizione marxista, bensì rivendica, al contrario, di esserne l'unica erede legittima. In questo senso, contro gli sviluppi degli epigoni di Trotskij, viene avanzato un ritorno allo spirito autentico delle analisi di Marx, che consiste essenzialmente nell'esaminare i rapporti di produzione in Russia come fondamento della società in classi. Coerentemente con la lezione della celebre prefazione a *Per la critica dell'economia politica*[22], infatti, Castoriadis distingue fra i rapporti di produzione, che

aperta, in particolare riferendosi all'ostilità dei cittadini americani contro la guerra di Corea. La reale svolta si ha tuttavia fra 1959-1960, quando Castoriadis rinnova la sua analisi del fenomeno burocratico in *MRCM*: su questo si veda il cap. 2.1. È opportuno, tuttavia, segnalare che la tesi dell'imminenza della guerra verrà poi riproposta da Castoriadis in un altro contesto, all'inizio degli anni Ottanta, in quanto esito inevitabile dell'espansionismo sovietico: su questo, si veda *DG* e il capitolo 4.1.

[22] Marx (1979: 5): «Quando si studiano simili sconvolgimenti, è indispensabile distinguere sempre fra lo sconvolgimento materiale delle condizioni economiche della produzione, che può essere constatato con la precisione delle scienze naturali, e le forme giuridiche, politiche, religiose, artistiche o filosofiche, ossia le forme ideologiche che permettono agli uomini di concepire questo conflitto e di combatterlo. Come non si può giudicare un uomo dall'idea che egli ha di se stesso, così non si può giudicare una simile epoca di sconvolgimento dalla coscienza che essa ha di se stessa; occorre invece spiegare questa coscienza con le

costituiscono la struttura economica della società, dalla sovrastruttura giuridica e politica, che si eleva su questa base. Di conseguenza, soltanto l'analisi di tale realtà economica permette di definire la società sovietica, non i suoi aspetti sovrastrutturali:

> L'étatisation et la planification jouent aujourd'hui un rôle fondamental dans l'économie soviétique; mais dire que, dans leur contenu actuel, elles suffisent à donner un caractère tant soit peu «ouvrier» à l'État soviétique, c'est attacher une signification au droit indépendamment du processus réel économique, c'est remplacer l'analyse économique marxiste par un juridisme abstrait (*EP V*: 593).

La posta in gioco che Castoriadis si pone non è, quindi, dedurre il carattere controrivoluzionario della politica staliniana a partire, ad esempio, dal totalitarismo poliziesco, come nello stesso periodo si tentava di fare, ma *dalle sue stesse basi economiche*. Il punto di partenza delle sue tesi sulla burocrazia è l'abbandono di ogni «formalisme juridique» (*EP V*: 590) nell'analisi dell'economia russa, cioè di quell'atteggiamento che sostiene l'esistenza di basi socialiste dal momento che sussistono nazionalizzazione e pianificazione dell'economia. Per Castoriadis, infatti, non bisogna confondere le forme giuridiche dal contenuto reale delle dinamiche sociali in atto. La direzione della ricerca economica deve indagare semmai «quelle *signification réelle* ont acquise ces traits dans l'ensemble dialectique de la vie sociale soviétique», dal momento che «les réalités sociales et économiques se trouvent très souvent au-delà de la formule juridique qui les couvre» (*ibidem*, corsivo mio). Ciò che conta, quindi, è conoscere le modalità in cui si effettuano la produzione e la distribuzione: la tipologia di un'economia deve essere valutata sulla base di chi effettivamente dirige la produzione, o ne possiede l'apparato produttivo, e di chi beneficia concretamente dei suoi prodotti. Da ciò, si deduce l'adesione di Castoriadis ad altre due caratteristiche dell'analisi marxiana: l'unione di produzione e distruzione; l'unione di economia e politica (cfr. *EP V*: 591-592).

Attraverso tale metodo, viene così mostrato che in Unione Sovietica la produzione non è diretta dal proletariato o dall'aristocrazia operaia, cioè l'insieme dei lavoratori qualificati, ma dalla burocrazia; dal suo arbitrio, infatti, dipende anche la distribuzione, anzitutto nella forma della determinazione dei salari (cfr. *EP V*: 590-592). Inoltre, constatando che esistono limitazioni nell'abolizione della proprietà privata e nella

---

contraddizioni della vita materiale, con il conflitto esistente fra le forze produttive della società e i rapporti di produzione».

pianificazione, oltre al fatto che si è rinunciato all'obiettivo di eliminare lo sfruttamento, Castoriadis conclude che l'economia sovietica non è né propriamente capitalistica né socialista, ma di una tipologia nuova. Tale struttura economica determina, perciò, una forma politica analoga, che una volta costituita governa l'economia e si perpetua attraverso la dittatura poliziesca ed il dominio ideologico sulle masse (cfr. *EP V*: 592-594). Come per l'economia, infatti, l'unico criterio valido nella definizione sociologica dell'Unione Sovietica è stabilire *chi* detiene effettivamente il potere politico e *a vantaggio di chi* lo esercita. Anche in questo caso la risposta è un ceto sociale, la burocrazia, che possiede interessi assolutamente contraddittori rispetto a quelli del proletariato e che si distingue, allo stesso tempo, anche dalla classe dei capitalisti[23].

Livello economico e sociologico, tuttavia, sono solo due aspetti dell'analisi di Castoriadis. Nell'editoriale del primo numero di *SouB*, che si presenta esplicitamente come un aggiornamento del *Manifesto* del 1848 (cfr. *EP V*: 71), l'autore inserisce l'emergere della burocrazia all'interno dell'evoluzione del capitalismo occidentale (cfr. *EP V*: 76-88). La nascita di questo nuovo fenomeno viene ricondotto al confluire di almeno tre fattori: la concentrazione del capitale, derivato dal passaggio da un capitalismo concorrenziale ad uno monopolistico; il saldarsi di questo con gli organismi dello Stato; l'esigenza di controllo, in particolare sulla vita dei lavoratori. La rilevanza di questa analisi, sottolineata anche dal luogo centrale che occupa nell'editoriale del primo numero del 1949, mostra che, per Castoriadis, all'analisi delle *basi economiche* a partire da cui trae origine un nuovo fenomeno sociale si deve affiancare una *ricostruzione storica* per cogliere la sua specificità ed i suoi sviluppi.

Da questa impostazione, derivano immediatamente conseguenze importanti rispetto alla prospettiva rivoluzionaria. Se le formule giuridiche in URSS mistificano una realtà sociale ed economica basata sullo sfruttamento, il socialismo non può consistere solamente nell'abolizione della proprietà privata e nella nazionalizzazione dei mezzi di produzione. Questi obiettivi, nel migliore dei casi, realizzano soltanto la "parte negativa" della rivoluzione, vale a dire la distruzione del sistema capitalistico precedente, ma ciò che è essenziale, per realizzare una autentica società socialista, è la costituzione di un contenuto positivo. In base a quanto sopra ricordato, quindi, esso può solo consistere nell'affidare ai lavoratori la gestione dell'economia, sia nei suoi aspetti generali sia nei

[23] Nel 1946, questa «nouvelle formation historique» (*EP V*: 594) non è ancora definita "capitalismo burocratico", che si manifesta nelle due forme del regime sovietico e di quello statunitense. Questa prospettiva verrà elaborata solo a partire dagli anni Sessanta: cfr. cap. 2.1 e 4.1.

suoi aspetti relativi alla fabbrica, in modo da sottrarla al ceto burocratico. Di conseguenza, la lotta rivoluzionaria deve mirare ad un'autentica socializzazione della produzione ed avere primariamente come obiettivo l'eliminazione della distinzione fra dirigenti ed esecutori attraverso la gestione operaia (cfr. *EP V*: 106-113). È però importante sottolineare che tale *gestione* non consiste in un *controllo* operaio: quest'ultimo, infatti, continua ad affidarsi a terzi, mentre la dittatura del proletariato, la cui necessità non è negata da Castoriadis in questo periodo, deve consistere in una gestione *autonoma* della produzione, non solamente in un controllo politico. Ne consegue che l'attività politica e militante del gruppo deve anzitutto essere orientata a favorire la piena coscienza del proletariato della sua condizione di classe produttrice, sviluppando al suo interno quelle forze che permettono di costruire una nuova società su basi radicalmente altre.

In questo quadro, partiti comunisti e sindacati si rivelano, in realtà, forze controrivoluzionarie, perché riproducono la struttura burocratica all'interno delle proprie organizzazioni. Sono due, perciò, i problemi che richiedono una riflessione: da un lato, in riferimento alla degenerazione della Rivoluzione russa, il motivo per cui il proletariato si è affidato ad altri, vale a dire ai quadri della burocrazia, per proseguire la propria lotta politica; dall'altro, rintracciare le condizioni affinché i lavoratori ottengano la propria coscienza di classe. Dietro ad una discussione strettamente legata alla lotta rivoluzionaria, quindi, si può già leggere una prima impostazione del problema dell'autonomia, che si mostra attraverso i suoi due lati congiunti, vale a dire *ciò che impedisce di volere* questa istanza e le *condizioni* che permettono il suo emergere[24].

La letteratura marxista con cui Castoriadis si confronta in questi anni per sviluppare tale riflessione sulla burocrazia rimanda ad una costellazione molto ricca, tanto che è possibile tracciare dei paralleli fra le analisi di SouB e quelle di altri autori. In questa sede non è possibile ricostruire nel dettaglio tale dibattito, ma è opportuno ricordare che questa riflessione di Castoriadis si inserisce in un contesto ben definito[25]. Inoltre, lo stesso rapporto con Trotskij deve essere precisato. Nonostante, infatti, i toni sempre molto critici nei confronti de *La rivoluzione tradita*, a quest'ultimo Castoriadis ed il gruppo

[24] La cornice in cui questo problema è posto si lega alla militanza e alle coordinate del marxismo; tuttavia, Castoriadis continuerà ad interrogarsi su di esso, nonostante egli cambi la prospettiva teorica con la quale viene affrontato. In questo senso, la centralità di tale interrogazione porterà l'autore a superare l'ambito strettamente storico, in cui esso inizialmente si pone, per estendersi ai campi antropologico e storico-filosofico. Su questo, si vedano i capitoli 3 e 4.

[25] Non è quindi nemmeno possibile affrontare in questa sede la questione di quanto originali fossero le idee di *SouB*, nonostante sia arduo negare la specificità di questa esperienza all'interno del marxismo.

riconoscono la correttezza di alcune analisi che continuano ad essere impiegate. Viene ricondotta a Trotskij, ad esempio, l'idea che la rivoluzione socialista, a differenza di quella capitalistica, non possa limitarsi ad eliminare le barriere dell'ordine precedente: laddove il capitalismo si realizza pienamente togliendo dazi e corporazioni, il socialismo necessita di costruire delle basi radicalmente diverse. Inoltre, è sempre Trotskij che, alla fine della sua vita, ammette l'esigenza di ripensare su basi nuove il fenomeno burocratico se questo fosse sopravvissuto alla Seconda guerra mondiale (cfr. *EP III*: 336). Questi cenni confermano, quindi, l'origine trotzkista delle riflessioni di Castoriadis e l'intenzione di superarle, pur rimanendo nell'alveo di una tradizione. Da questo punto di vista, gli obiettivi polemici dell'autore sembrano essere soprattutto gli epigoni di Trotskij ed un certo modo di continuare la sua analisi che si rifiuta di confrontarsi con gli sviluppi storici del Secondo dopoguerra[26].

Se tuttavia si ricercano dei legami di SouB con altri pensatori, è opportuno rivolgersi soprattutto al gruppo statunitense che dal 1951 anima la rivista *Correspondence*, noto come *Johnson-Forest Tendency* (JFT). In questo caso, infatti, non si tratta di un semplice parallelismo, ma di uno scambio accertato, che influenza reciprocamente le due formazioni militanti durante gli anni Cinquanta (cfr. Frager 2021: 18)[27]. Ciò che li accomuna è soprattutto lo sfondo costituito dalla riflessione attorno al concetto di *autonomia operaia*. Infatti, sia la JFT sia SouB rilevano che esiste la possibilità per il proletariato di sottrarsi ai dispositivi di soggettivazione che il sistema capitalistico impone attraverso la divisione del lavoro, perché i proletari sono in grado di dare vita, di porre, nuove forme di organizzazione sociale e nuove forme di resistenza. La via verso l'emancipazione dipende, quindi, dalla riflessione su questa capacità creativa.

I due gruppi condividono anche una storia analoga: la JFT nasce nel 1941 da una scissione dei militanti C. R. L. James (il cui pseudonimo era "J. R. Johnson") e Raya Dunayevskaya ("Freddie Forest") dal *Socialist Workers Party*, la principale organizzazione trotzkista statunitense, in dissenso con le posizioni riguardo la questione russa e la definizione dello stalinismo. Soprattutto in un primo momento, la JFT cerca di

[26] Analisi originali della burocrazia in contrasto con le tesi tradizionali del trotzkismo erano invece state avanzate nel 1937 da Yvan Craipeau (1982), dal leader del gruppo inglese *International Socialism*, Tony Cliff (1974), il cui vero nome è Ygael Gluckstein, ma soprattutto da David Rousset (1973), Max Shachtman (1962), James Burnham (1941) e Bruno Rizzi (1939). Sull'influenza di quest'ultimo su Castoriadis, che in ultima analisi è da escludere, si veda Frager (2021: 40-41).

[27] Su questa relazione si vedano Hastings-King (2014: 165-234) e Beihlarz (2020). Da segnalare che Castoriadis, negli anni Novanta, scrisse un testo per un convegno in onore di C. R. L. James ("*C.L.R. James and the Fate of Marxism*"), pubblicato in Cudjoe, Cain (1995: 277-297).

inserirsi nel dibattito trotzkista sull'Unione Sovietica, ma presto ciò si accompagna all'esigenza di una nuova analisi marxista degli sviluppi del capitalismo statunitense, in modo da poter organizzare adeguatamente la lotta di classe. L'aspetto essenziale consiste nel fondare la lotta sulla conoscenza e sull'esperienza *diretta* dei rapporti sociali e delle forme di opposizione, piuttosto che su una teoria astratta. Sia la JFT sia SouB traggono origine, quindi, dalla profonda crisi del marxismo internazionale iniziata negli anni Trenta e aggravatasi durante il periodo bellico e postbellico con il consolidamento del potere di Stalin in Unione sovietica. Inoltre, entrambi i gruppi condividono un'esigenza di riflessione teorica delle trasformazioni economiche, storiche e sociali in atto, in vista di un compito organizzativo e rivoluzionario. In questa sede, più che la discussione avviata da Dunayevskaya sull'Unione sovietica come regime di capitalismo di stato – che in realtà segnala le differenze maggiori fra le due formazioni – ciò che è importante sottolineare della JFT è il rilievo posto sulla vita quotidiana degli operai in fabbrica, attraverso interviste ed inchieste che danno loro voce, recepito anche da SouB. Prima del gruppo francese, infatti, quello statunitense aveva rivolto la propria attenzione verso le forme di lotta operaia che si organizzavano autonomamente negli Stati Uniti già durante la Seconda guerra mondiale. Da questo punto di vista, un momento centrale sono gli scioperi improvvisi, indipendenti, i *sit-down*, i picchetti ed i sabotaggi che gli operai americani avevano messo in atto con sempre più frequenza, fino a toccare un picco nel 1942 in opposizione alla *no-strike pledge*, la legge che Roosevelt negoziò dopo l'attacco di Pearl Harbor con il *Congress of Industrial Organizations*, l'*American Federation of Labor* e gli industriali privati al fine di impedire gli scioperi durante il conflitto mondiale. Queste iniziative mostravano, infatti, un rigetto della mediazione e della leadership sindacale, una nuova cooperazione fra operai e la capacità di questi ultimi di ideare autonomamente le forme di organizzazione e resistenza. Emerge in questo modo una soggettività operaia che non si riduce ad elemento passivo di fronte all'azione del capitale, come potevano teorizzare gli intellettuali estranei al lavoro delle fabbriche, e nuove forme di contraddizione nell'esperienza della produzione. La JFT si pone allora il compito di documentare e rielaborare queste esperienze del proletariato americano attraverso la pubblicazione di contributi originali e autobiografici degli operai, al fine di mostrare la portata rivoluzionaria della loro azione autonoma[28]. L'esempio più celebre di questo

[28] Una specificità delle analisi della JFT è che non solo vengono sottolineate le forme organizzative proprie del proletariato in opposizione alla delega sindacale, ma anche come queste si intreccino con le problematiche legate alla linea del colore. Si veda Grahn (2024).

metodo è il testo di Phil Singer, operaio della *General Motors* di Detroit (che scrive con lo pseudonimo di Paul Romano), intitolato *The American Worker* e che SouB traduce e pubblica a puntate a partire dal primo numero della rivista[29]. Diviso in due parti, la prima è un diario di fabbrica redatto da Romano, in cui lo sviluppo capitalistico statunitense è osservato a partire dal punto di vista operaio; la seconda è un saggio critico di Grace Lee Boggs ("Ria Stone") su quell'esperienza. Tale prospettiva dona, quindi, una rinnovata centralità ai processi di soggettivazione operaia, in quanto origine delle lotte e delle forme di organizzazione, e prospetta una autentica ricongiunzione, su un medesimo livello, dell'operaio e dell'intellettuale. Ne consegue che il percorso verso il radicale cambiamento sociale *non è* lineare e deterministico, espressione di una teoria che dall'esterno dell'esperienza operaia ne prevede e ne indica le tappe, ma dipende dalla specificità dei contesti e delle lotte. Il passaggio al socialismo diviene possibile, quindi, solo grazie alla maturazione di una coscienza di classe consapevole delle capacità creatrici del proletariato. In questo senso, l'attività riflessiva e teorica dei militanti assume il compito di ricollegare le esperienze, di individuare le tendenze che in esse prendono forma e di anticiparle.

SouB si pone in continuità con tali risultati e approfondisce questa linea di ricerca anzitutto facendo del testo di Paul Romano il modello delle proprie inchieste proletarie. Dopo la pubblicazione di *The American Worker*, infatti, la rivista propone *La vie en usine* di George Vivier e i reportage di Daniel Mothé (il cui vero nome è Jacques Gautrat) e R. Berthier (Henri Simon). Il primo era un operaio alla Renault di Billancourt; il secondo un impiegato in una grande compagnia di assicurazione[30]. Grazie alla struttura di SouB, tutti i membri discutono e commentano tali testi durante le riunioni. In questo modo, le esperienze autobiografiche diventano un patrimonio dell'intero gruppo. La condivisione e la riflessione collettiva permettono così ad ogni militante di riconoscere il ruolo attivo degli operai all'interno del processo produttivo, tanto nelle nuove forme di lotta quanto nella modifica del sistema stesso. Le testimonianze dirette dei lavoratori mostrano, infatti, che il sistema economico capitalistico incorre in innumerevoli problemi durante la fase produttiva, che non potrebbero essere superare senza le soluzioni che gli operai escogitano quotidianamente. Ciò comporta che la razionalità di cui il capitalismo

[29] A partire da *SouB 1* fino a *SouB 5-6*.
[30] Il testo di Mothé venne pubblicato anche in Italia dall'editore Einaudi nel 1960 con il titolo *Diario di un operaio*. A partire dal 1954, il lavoro di Mothé porta alla nascita di un quotidiano indipendente, *Tribune ouvrière*: cfr. Gottraux (1997) e Frager (2021: 56-58).

vorrebbe essere espressione si rivela insufficiente e manchevole in assenza dell'apporto operaio.

In relazione a questo tema, il 1952 può essere indicato come un anno significativo nella storia del gruppo, dal momento che vede la pubblicazione di due importanti testi di Claude Lefort, *Le proletariat et sa direction* e *L'expérience proletarienne*[31]. Nonostante la riflessione di Lefort inizi proprio con questi saggi a diventare sempre più autonoma e a generare linee di frizione sempre più marcate con Castoriadis rispetto al problema dell'organizzazione rivoluzionaria, le sue analisi meritano di essere ricordate perché mostrano il clima e le direzioni di ricerca che circolano all'interno di SouB. Il problema da cui entrambi quei testi prendono avvio è, infatti, la possibilità concreta di liberare il proletariato dalla sua condizione di sfruttamento. In vista di questo compito, diventa necessario definire in modo preciso chi sia il soggetto rivoluzionario e in cosa consista la sua attività. In questo quadro, Lefort rifiuta ogni prospettiva che vede il proletariato come soggetto passivo, determinato completamente dall'azione del capitale. Egli sostiene piuttosto che il proletariato si costituisce a partire sia dalla sua condizione economica oggettiva, che si esprime attraverso il lavoro, sia dalla riflessione che i singoli soggetti elaborano su di essa sia, infine, dalla storia comune che connette tutte le lotte. Il concetto di "esperienza" che l'autore propone indica appunto questo processo di maturazione e di autocoscienza del proletariato, che si forma attraverso le tre dimensioni appena ricordate. In altri termini, il proletariato si costituisce come soggetto rivoluzionario non in base alle sue condizioni economiche, ma in quanto capace di istituire un nuovo ordine che produce progresso sociale e perché in grado di rielaborare il proprio vissuto[32].

Ne *L'expérience proletarienne*, la critica di Lefort non investe solo le letture economiciste di Marx, ma anche alcune pagine del filosofo di Treviri in quanto fonte di tali interpretazioni erronee, che nascondono altre possibili soluzioni, più vicine all'originario nucleo rivoluzionario[33]. Ciò che è più rilevante in questa sede è la tensione

[31] Ripubblicati in Lefort (1979).

[32] Da questo punto di vista, Lefort inizia la propria riflessione prendendo le mosse dal suo maestro Maurice Merleau-Ponty, il quale in *Humanisme et terreur* (1947) individua nella teoria del proletariato non «une annexe ou un appendice», ma un «le centre de la doctrine» (Merleau-Ponty 1980: 121-122). Lefort, quindi, polemizza anzitutto con le prospettive del marxismo scientifico ed intende sottolineare «le rôle de producteurs de la vie sociale des ouvriers» (*L'experience prolétarienne*, in Lefort 1979: 80), rielaborando le parti del *Manifesto* di Marx ed Engels che vanno in questa direzione. Su questo e le relazioni fra Lefort e Merleau-Ponty, si vedano Labelle (2003) e Di Pierro (2020: 46-52).

[33] Per un'analisi più approfondita della critica di Lefort allo "pseudo-marxismo", delle relazioni di questo con le interpretazioni della dialettica hegeliana e del rapporto dell'operazione del filosofo parigino con l'atteggiamento interpretativo marxista dell'opera di Marx negli anni Quaranta, si veda Di Pierro (2020: 41-46).

che Lefort riscontra nei *Manoscritti* e nell'*Ideologia tedesca*, fra una descrizione del proletariato che lo vede completamente annullato, ridotto a semplice merce, e la prospettiva di una classe che deve guidare verso il progresso l'intera umanità (cfr. Lefort 1979: 73). Per il filosofo parigino, la prima di queste descrizioni sarebbe all'origine dell'immagine del proletariato come soggetto solamente passivo, formato da leggi della storia e dell'economia esterne ad esso. Al contrario, se si vuole mantenere la seconda prospettiva, bisogna riconoscere nella classe proletaria un ruolo attivo e produttivo. Ciò significa recuperare il metodo di indagine "realistico" che Marx ha mostrato nell'*Ideologia tedesca* e che viene interpretato come un ritorno agli individui concreti e alle loro condizioni reali di vita. In questo senso, il proletariato diventa il frutto di un'autoriflessione, che emerge continuamente a partire dalla prassi quotidiana dei soggetti sottoposti allo sfruttamento. Ne consegue che l'analisi di tale esperienza non può essere svolta attraverso uno sguardo esterno, ma deve partire dalle testimonianze dirette e ricercare in esse la capacità creativa che appartiene alla classe. Il ruolo della teoria, per Lefort, deve quindi limitarsi a rendere esplicito quanto rimane celato nell'esperienza stessa[34].

Castoriadis, sebbene non persegua la stessa analisi di Lefort e mantenga ferma l'esigenza di un'analisi socio-economica delle condizioni del proletariato[35], condivide con quest'ultimo la convinzione che esso dimostri un ruolo attivo e creatore, tale da non poter essere imbrigliato da nessuna prospettiva deterministica. Considerare adeguatamente la prassi proletaria significa, perciò, riconoscere l'incertezza che riguarda la realizzazione della rivoluzione e rinunciare ad una visione teologica e necessaria dello sviluppo storico. Del resto, a livello economico, le previsioni di Marx erano state per la maggior parte smentite, rendendo la sua teoria una bussola inutile per comprendere l'economia o per orientarsi negli avvenimenti del mondo[36]. L'insieme di queste considerazioni, quindi, spingono anche Castoriadis ad una rilettura delle pagine marxiane; tuttavia, più che concentrarsi sui processi di soggettivazione del proletariato, il suo

[34] Sulle difficoltà metodologiche di questa indagine, si veda Labelle (2015).
[35] Il vero disaccordo fra i due riguarda, tuttavia, il tema dell'organizzazione rivoluzionaria. Castoriadis, infatti, non condivide l'idea di Lefort che il proletariato possa sempre fare a meno di qualsiasi mediazione per esprimersi politicamente, dal momento che si correrebbe il rischio che essa degeneri instaurando rapporti burocratici. Dal suo punto di vista, un'organizzazione che indirizzi l'azione spontanea diventa necessaria al fine di rendere questa efficace nell'ottenimento dei suoi obiettivi. Questa tensione porta nel 1952 ad un allontanamento di Lefort, che continua tuttavia a lavorare per la rivista (Gottraux 1997). Cfr. più avanti, 1.4.
[36] Sul crollo degli imperi coloniali che, tanto per la teoria di Lenin quanto per quella di Luxemburg, avrebbe dovuto portare, per ragioni diverse, ad una crisi del sistema capitalistico, cfr. *EP III*: 345-346.

interesse si rivolge alla teoria economica del *Capitale*. Infatti, poiché «ce qui se passait n'avait aucun rapport avec la théorie» (*EP* III: 343), era necessario sottoporre a critica le stesse categorie economiche marxiane. Questa ricerca porta Castoriadis a ritenere *inesistenti* i fondamenti su cui tale impianto teorico si basa: «le système était plus qu'incomplet, incohérent, basé sur des postulats contradictoires, plein de déductions fallacieuses» (*ibidem*). Il punto che viene maggiormente rilevato, in estrema sintesi, è l'indeterminazione del sistema economico rispetto alla sua variabile centrale che è il saggio di sfruttamento. Dal momento in cui Castoriadis inizia a riconoscere il valore e la centralità delle lotte operaie nel modificare la ripartizione del prodotto netto tra salari e profitti, egli conclude che la teoria economica di Marx non può essere elaborata in maniera compiuta. Tale prospettiva prende soprattutto forma nel saggio *Le dynamique du capitalisme* (*DC*), redatto fra il 1953 e il 1954, in cui Castoriadis cerca di mostrare come le variabili del sistema marxiano siano «indéterminées par essence» (*EP III*: 347). In altri termini, l'analisi delle lotte di classe e gli sviluppi del progresso tecnico svelano a Castoriadis che la prassi è il dominio dell'*indeterminazione*, che non è suscettibile di essere determinato *completamente*[37]. Nella stessa direzione, del resto, si può leggere un altro motivo che per Castoriadis invalida la teoria economica di Marx: quest'ultima si dimostra inutilizzabile perché si riferisce ad un'epoca in cui il mercato era di tipo concorrenziale, mentre il sistema capitalistico che Castoriadis analizza presenta i caratteri della monopolizzazione, di massicci interventi dello Stato nell'economia oppure, come in Unione Sovietica, della statalizzazione integrale della produzione (*EP III*: 346)[38]. Le dinamiche storico-sociali mostrano che è avvenuto un *cambiamento qualitativo* del sistema, che trova la propria ragion d'essere in fattori per loro natura indeterminabili e, dunque, impossibili da prevedere.

Questa consapevolezza di Castoriadis produce un «effondrement empirique et logique» (*EP III*: 346) che esclude la possibilità di fare dell'economia e della teoria sociale una scienza. Ad essere conservata, tuttavia, è la possibilità di sviluppare quella

[37] *DC* si compone di due parti apparse originariamente su *SouB* 12 e 13 ed inserite nel piano de *La Société bureaucratique*. Questi due saggi, assieme agli appunti e ai materiali preparatori per una terza parte, sono stati poi ripubblicati da P. Vernay, E. Escobar e M. Gondycas in *EP VIII*. La seconda parte di *DC* intende mostrare che, in ultima istanza, ogni teoria economica sistematica che è stata elaborata fino ad oggi cade necessariamente sotto il dominio delle categorie di "razionalità" economica del capitalismo, come accade anche per Marx stesso (cfr. *EP III*: 347-348). Questa prospettiva è, quindi, da mettere in relazione con la critica del marxismo e di Marx condotta nella prima parte dell'*IIS* fra 1964 e 1965: cfr. capitolo 2.3.

[38] A partire dal 1948 fino al 1970, Castoriadis ha un impiego all'*Organizzazione per la Cooperazione e lo Sviluppo Economico* (OCSE); egli ha quindi direttamente accesso ai dati economici relativi alla ricostruzione post-bellica in Europa, di cui si servirà per le sue analisi. Su questo periodo e il Castoriadis "economista", si veda l'introduzione di R. A. Ventura in *CE*: 7-48.

visione profonda, di stampo sociologico e storico, alla base del *Capitale*. La rinuncia ad ogni prospettiva "scientifica" corrisponde, quindi, alla ripresa di un progetto che tenga assieme analisi economica, teoria sociale, interpretazione storica, prospettiva politica e pensiero filosofico. Da un certo punto di vista, tale proposito, raggiunto attraverso la critica della teoria economica marxiana, non verrà mai abbandonato da Castoriadis, nemmeno quando, dopo la rottura col marxismo si concretizza la rottura con Marx stesso[39]. Si può anzi dire che è proprio per rimanere fedeli a tale impostazione che egli compie queste due rotture ed ha la necessità, nel corso degli anni, di abbracciare nuove prospettive teoriche. La metà degli anni Cinquanta pone tuttavia due questioni a Castoriadis: il modo di riarticolare l'esigenza sistematica della teoria e la ridefinizione delle vie per superare l'alienazione generata dalla burocrazia.

1.3 I limiti del pensiero contemplativo

Negli stessi anni di militanza e di riflessione in seno al marxismo, Castoriadis redige appunti, dattiloscritti e testi inediti che, in linea con il progetto di tesi dottorale, discutono i sistemi di Kant e di Hegel[40]. Le opere che egli prende in esame sono soprattutto la *Critica della ragion pura*, letta attraverso le lenti neokantiane, la *Fenomenologia dello spirito* e la *Scienza della logica*. Questa analisi più strettamente filosofica non è però slegata alle questioni politiche, ma si intreccia con esse. Del resto, già Lukács aveva mostrato come le contraddizioni del piano pratico andassero analizzate in maniera congiunta con quelle del piano teorico, dal momento che la ragione borghese e la società capitalistica esprimono la medesima scissione. In *Storia e coscienza di classe*, infatti, egli muove una critica alla filosofia razionalista borghese definendola nei termini di un «atteggiamento contemplativo» (Lukács: 116): con questa espressione, che Castoriadis riprende, Lukács intende un modo di concepire il mondo come indipendente da noi, regolato da leggi immodificabili, da cui deriva una concezione della conoscenza come semplice ricezione passiva di informazioni provenienti da una realtà esterna e autonoma. Contro tale atteggiamento, egli oppone, invece, una prospettiva hegelo-

[39] Su questo si veda il capitolo 2.3.
[40] La ricostruzione che segue si basa essenzialmente sui testi che si trovano nell'antologia *HC*, a cui possono essere affiancate le riflessioni di Castoriadis di trent'anni posteriori, ma sostanzialmente omologhe, condotte durante i seminari all'EHESS del 1985-1986, raccolti in *SV*: 391-433. Il riferimento esplicito al "panlogismo" rimanda alla lettura di Hegel di J. E. Erdmann. Per un'analisi più approfondita dei punti che seguono e delle relazioni con la Scuola di Francoforte, si veda la prima parte di Poirier (2011: 35-125).

marxista, in cui lo Spirito riconosce il mondo come un suo prodotto attraverso un processo di autocoscienza, analogamente al modo in cui il proletariato produce il mondo grazie alla sua prassi concreta (cfr. Masciolini 2023: 155). La scissione fra osservatore passivo e mondo, quindi, trova il suo analogo nella separazione fra l'essere umano ed i prodotti della sua attività intellettuale e materiale: la razionalizzazione integrale della produzione, infatti, rende l'essere umano un meccanismo in un sistema che funziona indipendentemente da lui e a cui egli deve sottostare. In questo modo, l'atteggiamento contemplativo si rivela essere il corrispettivo del fenomeno dell'alienazione ed una trattazione congiunta, teorica e pratica, è necessaria per superare l'*impasse*. Castoriadis iscrive la sua analisi dei sistemi kantiano e hegeliano in questa prospettiva di ricerca, indagando, assieme alle contraddizioni della realtà concreta del capitalismo, le antinomie del pensiero contemplativo. Già in questi anni, dunque, prende forma una prospettiva di pensiero consapevole di non poter scindere teoria della conoscenza, ontologia e politica.

Dato tale contesto, la ricostruzione della lettura che Castoriadis conduce di Kant e di Hegel non mira a discutere in sé l'interpretazione di questi autori. Essa, del resto, risulta basata su presupposti spesso indiscussi e divisioni improprie dei due sistemi, tanto che su un piano di stretta analisi storico-filosofica essa si dimostra riduttiva o fuori fuoco. Piuttosto, l'esame delle filosofie kantiane e hegeliane è rilevante per il ruolo che tale operazione ha nell'economia del pensiero di Castoriadis. Di maggiore rilevanza sono il modo in cui egli, *servendosi* di questi autori, articola il problema della storicità e della prassi, giungendo a formulare per la prima volta la nozione di "creazione" in risposta alle antinomie da lui individuate nel criticismo kantiano e nel panlogismo hegeliano. Infatti, Kant e Hegel sono letti sullo sfondo della medesima questione, vale a dire sapere come le categorie attraverso cui organizziamo il molteplice che si dà nelle apparenze fenomeniche corrisponda effettivamente a ciò che è. La loro trattazione si iscrive, perciò, all'interno di una ricostruzione delle tradizionali teorie della conoscenza, che per Castoriadis sono attraversate e si strutturano secondo dualismi (soggetto e oggetto, universale e particolare, intellegibile e sensibile), fino a cristallizzarsi in quello della materia e della forma. In questo quadro, Kant e Hegel apportano un contributo decisivo, attraverso due prospettive che per Castoriadis devono essere integrate: il primo riconosce il ruolo attivo del soggetto nel porre, attraverso le categorie, un'unità razionale al molteplice che altrimenti rimarrebbe caotico e privo di ordine; il secondo riconosce, invece, l'esistenza di una razionalità nella materia, che contiene, almeno potenzialmente, le forme attraverso cui essa diviene pensabile. L'interpretazione di Castoriadis riduce così

le argomentazioni kantiane ed hegeliane a *momenti* nello svolgimento di un'unica questione, in cui la prospettiva di Kant è solo una verità parziale superata da Hegel. Quest'ultimo, tuttavia, incorre a propria volta in nuove antinomie che richiedono l'elaborazione di una prospettiva filosofica, quella della *creazione*, che mantiene alcune sue istanze ma si sviluppa in maniera nuova.

Rispetto alla lettura di Kant, come già si è potuto comprendere, Castoriadis segue essenzialmente l'interpretazione neokantiana, vedendo nella *Prima critica* un'opera che si occupa di teoria della conoscenza. Tuttavia, al criticismo e ai neokantiani, egli rimprovera di riuscire a pensare solo la *possibilità* del sapere, non la sua *effettività*. Il punto problematico risiede nella separazione fra ordine di diritto e ordine di fatto, che conduce ad una distinzione «d'une façon crue et brutale» (*HC*: 34) fra logica e psicologia. Se questa distinzione permette di stabilire la possibilità di una scienza *in abstracto*, essa impedisce tuttavia di definire il rapporto fra soggetto puro e coscienza psicologica, che per Castoriadis rimane il fondamento soggettivo di ogni scienza effettiva (*ibidem*). In un modo che riecheggia Merleau-Ponty, egli sostiene, infatti, che per ricevere e dare forma alla materia sensibile, il soggetto trascendentale deve essere un soggetto reale, "incarnato", con un apparato sensoriale che possiede la stessa natura dei fenomeni. Secondo questa critica, la prospettiva kantiana è incapace di cogliere le modalità in cui la scienza si fa e vale per gli esseri umani, cessando di essere pura astrazione. In altri termini, per Castoriadis, Kant riproduce un'*impasse* analoga a quella che in Platone riguarda la relazione fra cose sensibili e idee: il soggetto può raggiungere la verità solo nella misura in cui *partecipa* di un soggetto ideale e alla coscienza universale; tuttavia, rimangono indefiniti il modo e il grado di questa partecipazione (*HC*: 35). Per Castoriadis, quindi, la filosofia trascendentale pone un soggetto separato dalla storia e si preclude la possibilità, in tal modo, di pensare autenticamente la storicità e la prassi. Una nuova soluzione, dunque, deve essere ricercata per rendere conto dell'esperienza attraverso la quale i soggetti svolgono l'attività di conoscenza e della dinamica storica che la caratterizza.

Come ha sottolineato Poirier (2011: 71), questa impostazione del problema da parte di Castoriadis implica, tuttavia, un ribaltamento dell'analisi di Kant: l'indagine non si rivolge alle categorie, bensì mira a ricavare la necessità già contenuta nell'esperienza sensibile. Seguendo piuttosto una prospettiva hegeliana, Castoriadis ritiene, infatti, che esista una razionalità immanente alla natura, la quale permette a quest'ultima di poter essere conosciuta in maniera razionale. Questa razionalità si configura essenzialmente come un'unità e una regolarità che non dipendono dall'ordine introdotto dalle categorie.

Scrive Castoriadis in un testo manoscritto inedito, *Rationalité immanente de la nature, III*, riportato da Poirier (2011: 71-72):

> […] Il y a une rationalité de l'être, qui est une *rationalité constitutive*, en ce sens que sans une certaine *structuration régulière* du phénomène, il ne peut pas y avoir d'*expérience phénoménale régulière.* Face à une "matière" donnée, le sujet ne peut pas imposer de forme si le phénomène ne s'y prête déjà pas, donc si le phénomène n'est pas déjà "formé en puissance".

Da questo punto di vista, la categoria ha la funzione di fornire l'idea di una relazione necessaria fra un evento antecedente e la sua conseguenza, ma la catena causale in quanto tale si basa su una regolarità costitutiva della materia: «[l]a forme vide qu'elle [la categoria di causalità] offre doit être remplie non seulement par une matière quelconque de phénomènes naturels, mais par une matière qui déjà en soi possède une *régularité*» (Castoriadis, *Passage du criticisme au panlogisme*, citato da Poirier, *ibidem*). A differenza del realismo, però, la razionalità del soggetto conoscente non riproduce semplicemente la razionalità immanente alla natura, la quale si presenterebbe in una forma coerente, senza mediazioni. Questa coerenza, infatti, può essere introdotta solo attraverso una ricostruzione del dato materiale bruto, il quale fornisce la regolarità che deve essere elaborata. È esattamente in questo aspetto che Castoriadis vede l'apporto decisivo di Hegel e, più in generale, del panlogismo che egli fa risalire ad Aristotele. Infatti, nella sua ricostruzione, se Kant mostra la necessità di cogliere la materia empirica attraverso un'attività che dia ad essa forma, il filosofo di Königsberg non riesce, tuttavia, a pensare la razionalità immanente alla natura, precludendosi la possibilità di spiegare perché le categorie siano operanti sul mondo dei fenomeni (cfr. Poirier 2011: 61)[41]. L'effettività del sapere può, invece, essere pensata dal sistema hegeliano, dal momento che esso cerca di pensare la conoscenza come un processo unitario, in cui realtà e pensiero sono legati assieme e non sono attraversati da fratture. Ad interessare Castoriadis, infatti, è la logica hegeliana, che, come è noto, non è una disciplina che astrae dal contenuto materiale e pone le condizioni formali del vero, ma consiste in un movimento grazie al quale la realtà accede alla piena conoscenza di sé stessa, rivelando l'identità di soggetto e oggetto. In

[41] Castoriadis scrive che Kant, per risolvere tale problema, ricorre alla nozione di «hasard transcendental» (*HC*: 120). Poirier (2011: 73, ma anche in *HC*: 284) rimanda in questo caso alla V sezione dell'*Introduzione* alla *Critica della capacità di giudizio*, dove non si trova questa nozione ma quella di «caso felice», a cui verosimilmente Castoriadis si riferisce: cfr. Kant 2018: 107.

questo senso, l'effettività del sapere può venir pensata perché tale logica concepisce il contenuto della conoscenza come il prodotto del soggetto, il quale, esteriorizzandosi, produce le proprie determinazioni.

La prospettiva kantiana e quella hegeliana appaiono in questo modo come opposte, ma Castoriadis vede il passaggio dalla prima alla seconda come necessario. Egli considera, infatti, i due sistemi come le espressioni di due ordini logici che attraversano l'intera storia del pensiero: uno assiomatico-deduttivo, l'altro ciclico (*HC*: 66-68). Il primo è realizzato già da Euclide nei suoi *Elementi* e la sua caratteristica essenziale è l'*irreversibilità*, nella misura in cui la verità dei teoremi è fondata sugli assiomi, ma questi ultimi non trovano fondamento nei teoremi. Esso è considerato da Castoriadis il modello di ordine logico delle scienze particolari e fondato sull'idea di *a priori*, intesa genericamente come priorità di alcuni elementi in rapporto ad altri. Mantenendo la possibilità di una progressione infinita, si presenta, quindi, come un ordine logico *aperto*, ma incapace di rendere conto dei suoi fondamenti. L'ordine ciclico, invece, è un ordine *chiuso* nel suo insieme, perché perfettamente reversibile. L'idea di *a priori* è sostituita da quella dell'implicazione universale degli elementi; perciò, i principi si appoggiano sul loro sviluppo per attingere alla loro validità. Per non risultare vano, quindi, esso necessita di arrivare a «une forme finale qui est la vérité "parfaite, pleine de contenu" et qui "pour la première fois fonde vraiment" les moments précédents» (*HC*: 67). Il passaggio dal primo al secondo è generato dalle stesse contraddizioni dell'ordine logico assiomatico-deduttivo, le quali derivano dalla nozione di *relazione fra gli elementi*. Questa, infatti, non è valida in sé o sufficiente a sé stessa, ma acquista senso solo in funzione di ciò che entra in essa; in altri termini, il suo essere determinata dipende dal fatto di determinare gli altri elementi (cfr. *ibidem* e 68)[42]. Per questo motivo, il postulato di un cominciamento assoluto si rivela illusorio. Scrive Castoriadis:

> La possibilité de cette distinction [fra ordine assiomatico-deduttivo e ordine ciclico] résidait dans l'idée d'un *fonder* qui ne serait pas *être-fondé* (*Begründen-Begründetsein*), d'un *être-déterminant* qui ne serait pas un *être-déterminé*, d'une détermination qui ne serait pas elle-même déterminée. Mais cette idée apparaît comme absurde, impossible, non vraie (*HC*: 67).

[42] Il riferimento alla nozione di determinazione/determinatezza nasce dallo sforzo di Castoriadis di ridurre completamente il contenuto significativo dei termini al loro significato puramente logico; questa riduzione sarebbe, d'altronde, lo sforzo che il filosofo deve costantemente compiere secondo l'autore (cfr. *HC*: 70-71). Per gli sviluppi successivi di questa prospettiva, si veda il cap. 3.2 e 3.4.

La fallacia argomentativa non risiede nel regresso all'infinito, ma nella struttura propria della determinazione originaria che pone l'ordine assiomatico-deduttivo. Essa, infatti, rinvia sempre a qualcos'altro che non è "al di là" di essa, come nel regresso all'infinito, bensì "*al di qua*" (*HC*: 68). Perciò Castoriadis parla della determinazione originaria come del «mur élastique sur lequel rebondit l'immanence» (*ibidem*). L'obiettivo di fondazione, quindi, si rivela vano ed intrinsecamente fallimentare, perché, per svolgerlo, è necessario presupporre gli stessi elementi fondati[43].

Nella ricostruzione di Castoriadis, Hegel cerca dunque di far fronte a questo problema strutturando un ordine logico in cui fondamento ed elementi fondati intrattengano fra loro una relazione che li determina in modo reciproco[44]. In maniera analoga a Adorno (2014), quindi, la filosofia hegeliana è interpretata come un tentativo di rottura con l'impresa di deduzione trascendentale dell'idealismo critico che culmina con Fichte (cfr. *HC*: 68; Poirier 2011: 82). Del resto, il superamento del criticismo da parte di concezioni successive è dovuto, per Castoriadis, al fatto che esso contiene due principi insieme: da un lato, l'idea di un *a priori* della forma; dall'altro, il riconoscimento esplicito che nessun elemento può avere un valore di verità se separato dagli altri[45]. L'autore ritiene così che Kant, seppure abbia posto l'*a priori* come fondamento di ogni conoscenza necessaria, riconosca questa idea come assolutamente insufficiente ed insoddisfacente, perché senza una materia a cui rimandare sarebbe solo «source de mystification» (*HC*: 69). La verità, quindi, verrebbe già concepita come una totalità e tale concetto sarebbe all'origine della trasformazione dell'ordine logico. In questo quadro, infatti, l'idea di verità implica il rinvio a tutto ciò che si trova nel sistema e all'altro che deve essere inglobato in questa verità. La reversibilità, quindi, diventa la caratteristica che deve assumere l'ordine logico ed ogni distinzione fra parti determinanti e parti determinate si dimostra puramente riflessiva (*ibidem*).

[43] Un ragionamento analogo verrà ripreso per la trattazione della logica insiemistico-identitaria: cfr. cap. 3.4.

[44] Sebbene Castoriadis consideri quello hegeliano un «faux dépassement» (*HC*: 58), egli riconosce tuttavia come vera e necessaria l'intenzione di operare questo superamento, giustificata dalle «insuffisances fondamentales du criticisme»: «la nature hybride de celui-ci, son mélange du subjectif e de l'objectif, son anthropologisme foncier» (*HC*: 59-60). Sull'errata comprensione di Kant da parte di Hegel secondo Castoriadis, cfr. *HC*: 58-59.

[45] A questo proposito, Castoriadis cita come esempio la celebre frase della *Critica della ragion pura*: «[i] pensieri senza contenuto sono vuoti, le intuizioni senza concetto sono cieche» (Kant 2013: 126): cfr. *HC*: 68.

Se l'ordine ciclico è la risposta e l'esito necessario di un approccio assiomatico-deduttivo, tuttavia, questa stessa logica reversibile presenta dei limiti, che riguardano la possibilità di sviluppo del sistema. Nell'ottica di Castoriadis, Hegel indica giustamente l'orientamento generale per il superamento di Kant, ma lo realizza in modo non soddisfacente (cfr. *HC*: 60). Il problema rilevato, infatti, è che la dialettica esposta nella *Scienza della logica* impedisce di pensare la storicità come possibilità per l'essere umano di darsi un avvenire. Il riferimento è alla questione della fine della storia e del sapere assoluto, che diventano per Castoriadis il punto centrale della critica al sistema hegeliano (cfr. *HC*: 55-61). Poiché quest'ultimo è visto come la manifestazione storica del modo di pensare ciclico, il sapere assoluto diventa quella forma finale che, come detto, permette all'ordine reversibile di non risultare vano. La critica di Castoriadis, tuttavia, mira sostanzialmente a mostrare l'incompatibilità fra i concetti di *processo* e di *sapere assoluto* (*HC*: 56). Il punto è che, in una concezione in cui i vari momenti del sapere si determinano reciprocamente in un insieme sistematico, lo sviluppo dell'avvenire può essere solo il risultato di quanto già contenuto *in potenza*. In altri termini, come rileva Poirier (2011: 74-93), Castoriadis ritiene che Hegel possa pensare la storia solo come il prodotto necessario di una logica di sorvolo, in cui viene fissato un termine finale oltre il quale ogni processo storico successivo verrebbe privato di ogni suo significato. Questo termine, infatti, una volta raggiunto, segnerebbe il compimento del divenire, dal momento che tutte le potenzialità intrinseche si sarebbero sviluppate. Il processo, invece, non può essere assorbito in un sistema chiuso definitivamente e si trova in contrapposizione con l'idea di fine della storia. Castoriadis, quindi, non vede nello spirito assoluto lo spirito divenuto libero dai presupposti e da autorità esterne, che ha raggiunto la consapevolezza di essere sapere concettuale e che comporta un lavoro di comprensione della realtà continuo e mai concluso. Al contrario, esso viene banalmente inteso come un sapere dato nel suo contenuto «une fois pour toutes» (*HC*: 77), che conferisce al sistema hegeliano un carattere esaustivo e che nega la possibilità di un suo ulteriore arricchimento[46].

Proprio a partire da questa interpretazione, Castoriadis articola il seguente dilemma e l'aporia relativa: o ammettiamo che la continuazione della realtà è priva di significato e, quindi, che esiste una determinazione completamente "altra" che non può essere assimilata dal sapere assoluto, o ammettiamo che una tappa successiva nel processo storico è possibile e che il sapere assoluto ha presa su di essa, ma ciò comporta che non

[46] Su questa prima interpretazione dello spirito assoluto appena ricordata, che contrasta con quella di Castoriadis, si vedano almeno: Geraets (1984); Peperzak (1988).

vi sia chiusura del senso (cfr. *HC*: 55-56). All'interno di questa alternativa, il sapere assoluto cessa, in ogni caso, di essere tale e il progetto hegeliano si trova in un'*impasse*. Scrive infatti Castoriadis: «la continuation de l'histoire depuis 1830 est la seule réfutation de l'hégélianisme: la suprême et la seule, parce qu'elle est la réfutation de l'hégélianisme par lui-même, ou mieux par l'histoire qu'il a voulu absorber et qui se révolte contre lui» (*HC*: 55). Una tale critica non si riferisce soltanto agli sviluppi storici e sociali, come sono, ad esempio, l'emergere del nazifascismo e degli apparati burocratici, ma anche ai progressi nel campo delle scienze, che sollevano questioni ontologiche fondamentali[47]. Da questo punto di vista, secondo Castoriadis, Hegel non starebbe cercando di pensare autenticamente la storicità, ma vorrebbe piuttosto dedurla dal sistema di categorie stabilite in modo definitivo nella *Scienza della logica*. In questo senso, esso si dimostrerebbe incapace anche di pensare, ad esempio, la specificità di culture altre, come i popoli primitivi e le civiltà amerinde. Perciò, il lavoro di sistematizzazione intrapreso in questa opera è letto unicamente come un modo di immobilizzare il movimento storico in un ordine determinato e chiuso[48]. Ciò significa, per Castoriadis, un ritorno ad un pensiero metafisico, che dipende dalla trasformazione della dialettica sia in *legge oggettiva*, che regna sulla materia e lo spirito, sia in un *metodo di deduzione universale*, che intende assimilare il reale in tutti i suoi aspetti (*HC*: 77 e 79)[49]. In ultima analisi, il sistema

[47] Negli anni Ottanta Castoriadis ripeterà, aggiornandole, alcune parole già pronunciate alla fine degli anni Quaranta, che possono essere considerate una precisazione della citazione precedente: «[o]n ne reproche pas à Hegel d'être mort en 1831, ni de ne pas avoir pu amener la fin du monde» (*HC*: 56); «[p]ersonne certes ne reproche à Hegel d'être mort en 1831, bien qu'on doive lui reprocher l'*hubris* d'avoir méconnu *les implications de sa propre mortalité*» (*SV*: 403, ultimo corsivo mio). Sulle implicazioni della mortalità, si veda il cap. 4.

[48] Questa lettura non sarà mai abbandonata da Castoriadis, ma verrà, semmai, esasperata dagli sviluppi successivi della sua filosofia dell'immaginario e della creazione umana. Sono molto esplicite, su questo punto, le parole che egli pronuncerà in un seminario del 1987: «elle [la filosofia hegeliana] devient éminemment compréhensible comme couronnement des tentatives de la pensée humaine pour dépasser ses limitations et se reposer dans l'unité et dans la clôture. […] cette fantastique entreprise ignore l'extériorité, elle ignore qu'il y a la pensée et l'autre de la pensée, la science et l'objet de la science, le faire humaine et ses œuvres, l'histoire de l'humanité et le chaos dans lequel cette histoire surgit et qui n'était pas prédestiné à la produire» (*SV*: 401). In questo modo, più che ad Aristotele, a cui Castoriadis alla fine degli anni Quaranta avvicinava il panlogismo hegeliano, la filosofia di Hegel diventa sodale di quella platonica: «chez Hegel, avec la clôture et le Savoir absolu – comme, d'une autre manière Platon –, l'essentiel est la tentative, et la nécessité, d'arrêter l'histoire : d'en venir à une forme finale, qui contient tout et après laquelle il n'y a plus de forme nouvelle» (*SV*: 402). Su questa interpretazione di Platone da parte di Castoriadis che amplia e modifica quella fra anni Quaranta e Cinquanta e sulla creazione umana, cfr. cap. 3.2.

[49] In questo Castoriadis si ricollega alla tendenza interpretativa diffusa che opponeva, indebitamente, un Hegel sistematico a quello della *Fenomenologia dello spirito*: in questa opera, infatti, ci sarebbe per l'autore un tentativo di esporre una dialettica aperta e creatrice, che poi verrebbe rivisto, fino a venir negato, attraverso il progetto di sistema (cfr. *HC*: 76-79). Il Sapere assoluto nella *Fenomenologia* sarebbe così «le point lui-même mouvant auquel est parvenue la conscience qui se remémore et contemple son itinéraire, et qui éprouve ce besoin inéluctable pour l'esprit de le saisir sous l'angle de la totalité organique. […] la synthèse mouvante de l'expérience *jusqu'ici*» (*HC*: 77, corsivo nel testo).

hegeliano dimostra per Castoriadis il suo carattere eminentemente storico: non l'espressione della "razionalità del mondo", ma un *tentativo* di razionalizzazione umana in *una fase* del suo sviluppo (cfr. *HC*: 61)[50].

Questa critica ad Hegel cerca, da un lato, di aprire nuove prospettive per una teoria della conoscenza; dall'altro, essa non può essere compresa senza considerare il tentativo di slegare gli sviluppi del marxismo dalla prospettiva hegeliana che si trova alla sua base[51]. Infatti, si potrebbe dire che l'obiettivo polemico di Castoriadis è la proposta di Marx nella postfazione alla seconda edizione del *Capitale* di rimettere la dialettica hegeliana sui suoi piedi. Ciò spiega la necessità di risalire alla logica interna del sistema hegeliano mostrandone i nodi problematici: secondo questa analisi, l'incapacità di pensare autenticamente la storicità non deriva dal fatto che Hegel sarebbe stato portato ad accettare senza condizioni l'ordine istituito, come sostiene Engels, ma dipende da ragioni legate ai principi della sua stessa filosofia[52]. Ogni prospettiva marxista che prosegue su queste basi risulta così, a sua volta, insufficiente e fuorviante. Le soluzioni del marxismo finiscono solamente per mascherare, sotto false sembianze, un pensiero che rimane metafisico. Ciò deriva dal fatto che Castoriadis considera la filosofia della storia hegeliana un prototipo del ragionamento in cui ogni singolarità è ridotta ad un mezzo per realizzare l'universale della Ragione. Ne consegue che tale tema deve essere ripensato attraverso altre categorie che superino il sistema di Hegel.

La risposta alle aporie hegeliane e a quelle del criticismo viene individuata da Castoriadis nel concetto di "creazione", che compare per la prima volta in un dattiloscritto che Poirier (2011: 98) data 1955. Attraverso di esso, l'autore cerca anzitutto di pensare ad un soggetto che, sebbene costituito da determinazioni fisiche e psicologiche, è tuttavia capace di *far essere* determinazioni nuove. La scelta della nozione di "creazione" serve, quindi, a dare conto dell'emergere di queste ultime[53]. Scrive Castoriadis:

---

[50] Per la critica di Castoriadis alla dialettica dell'essere e del nulla nella *Scienza della logica* si veda *HC*: 69-76.

[51] La consapevolezza e lo sviluppo di tutte le conseguenze sul piano ontologico e politico di tale critica, benché già alla fine degli anni Cinquanta siano chiare, si realizzano pienamente solo in seguito: cfr. cap. 3.

[52] Castoriadis ripeterà negli anni Ottanta che è mendace il tentativo di fare «purement et simplement» il sistema hegeliano la filosofia reazionaria della Restaurazione: cfr. *SV*: 402.

[53] Durante la fine anni Cinquanta la definizione di questa nozione è sempre *in fieri*. I testi di quel periodo, infatti, restituiscono un'oscillazione di Castoriadis, il quale, talvolta, afferma esplicitamente che la creazione non è *ex nihilo* (proprio questo garantirebbe gli elementi di oggettività alle sue creazioni: cfr. *HC*: 100), talaltra definisce l'attività del soggetto «creatrice absolue» (*ibidem*). Il nodo verrà sciolto solo più tardi, definendo la creazione *ex nihilo*, senza che questo significhi *in nihilo* e *cum nihilo*: cfr. cap. 3.1 e 4.4.

> La relation sujet-objet doit être à la fois *libre* et *nécessaire* – et la synthèse de la *liberté* et de la *nécessité* est précisément la création – moment de *liberté*, en tant que la création se *dégage* du donné (moment négatif), moment de la *nécessité*, en tant que son objet est la nécessité, que ses conditions sont la nécessité, que son produit est une nouvelle nécessité. On peut aussi appeler cette création *production*. Mais il ne s'agit pas simplement de dire que le sujet est un *pôle* nécessaire de la relation sujet-objet, ni même qu'il en est un pôle *actif* – et ce sont là malheureusement les connotations de "production". Il s'agit de montrer qu'il est *source* (autrement dit, qu'il est *condensation* de la créativité diffuse dans la nature et dans la vie) (*HC*: 99, corsivi nel testo).

In questo passo è forse più evidente come riflessione filosofica e dimensione militante si leghino. Lo sfondo di queste considerazioni sono, infatti, le lotte e le forme di organizzazione messe in atto dal proletariato che la JFT e SouB stavano analizzando. La dimensione gnoseologica, perciò, si trasforma immediatamente in questione politica. Come il soggetto conoscente si libera dal dato per porre nuove determinazioni e una nuova necessità, così il soggetto proletario si oppone al sistema capitalistico vigente per avanzare nuove forme vincolanti di organizzazione della produzione. Esso, infatti, nonostante sia inserito e strutturato dalla rete di determinazioni del capitalismo, non è ridotto a mero meccanismo e non perde totalmente la sua capacità creativa. La nozione di "produzione", in questo caso, benché possibile, è considerata meno precisa da Castoriadis perché sottolinea aspetti secondari rispetto a ciò che egli vuole mettere in luce. Conformemente all'esigenza di superare una prospettiva contemplativa, egli descrive, piuttosto, il soggetto nei termini di una "fonte", di un'"origine". In questo senso, inizia a prefigurarsi una prospettiva teorica secondo cui le nuove determinazioni non realizzano aspetti già contenuti in potenza, ma fanno essere possibilità nuove, allo stesso modo in cui il proletariato apre la possibilità concreta di una nuova vita sociale attraverso il proprio fare. La costituzione di un campo nuovo di possibili viene così posta al cuore tanto della vita pratica quanto della storicità[54].

All'interno di tale contesto, la creazione assume il carattere di un'*attività originaria*. Rispetto al campo politico, ciò significa che la contrapposizione alle forme di organizzazione capitalistica presuppone la capacità del proletariato di generare un cambiamento effettivo. In questo modo, diviene sempre più centrale non semplicemente

[54] Sulla rilevanza della categoria del possibile e le distanze dalla *Critica della ragion pratica* di Kant si veda Poirier (2011: 106-112), in cui è possibile trovare delle citazioni anche da manoscritti inediti di Castoriadis.

il momento di opposizione all'ordine vigente, ma una definizione chiara di quelle nuove determinazioni che il movimento proletario mette in pratica e delle direzioni effettive verso cui volge il processo rivoluzionario. Anche in questo senso, analisi filosofica e militanza politica si intrecciano e l'itinerario più teorico di Castoriadis fra metà anni Quaranta e fine anni Cinquanta contribuisce al modo in cui egli affronta la questione del contenuto del socialismo.

1.4 Il significato del socialismo

Il decennio degli anni Cinquanta è probabilmente il periodo più attivo a livello politico di SouB ed il più fecondo sul fronte dell'elaborazione teorica che il gruppo abbia attraversato. Se si dovessero individuare delle date significative, certamente ne andrebbero segnalate almeno tre: il 1953, in cui avviene un cambiamento nella scena internazionale; il 1956, con il tentativo di rivoluzione di Ungheria; il 1958, l'anno della scissione di Lefort. Questi momenti scandiscono l'azione militante del gruppo e la riflessione di Castoriadis, orientandone gli approcci e gli sviluppi. Si tratta quindi di un periodo in cui le preoccupazioni dell'autore sono fortemente indirizzate verso problematiche politiche, come testimoniano i tre principali testi pubblicati su *SouB* fra il 1955 e il 1958: *Le Contenu du socialisme I*, *II* e *III* (*CS I*, *CS II*, *CS III*). Il titolo di tali saggi chiarisce che in questi anni il tema che occupa principalmente Castoriadis è una ridefinizione del significato del socialismo alla luce degli ultimi avvenimenti storici, la quale implica anche una riconsiderazione della natura di SouB e della sua struttura organizzativa. Come è stato mostrato, non si tratta certamente di questioni completamente nuove: il problema del significato concreto da attribuire alla prospettiva socialista era già implicito nel momento in cui veniva rifiutata l'alternativa sovietica; inoltre, il dibattito intorno al ruolo, agli obiettivi e all'organizzazione del gruppo militante era emerso già durante la costituzione di SouB. Gli eventi degli anni Cinquanta, tuttavia, rilanciano queste riflessioni e portano Castoriadis a svilupparne le implicazioni.

Nonostante l'evidente tenore politico, i testi pubblicati in questi anni dall'autore contengono aspetti filosofici rilevanti che non li confinano semplicemente all'interno del dibattito marxista. La ridefinizione del socialismo coinvolge, infatti, il significato da attribuire alla rivoluzione, l'individuazione delle condizioni della sua realizzazione, ma anche il problema del rapporto di questa con la situazione storica esistente e con il passato

del movimento rivoluzionario. In questo senso, tali testi introducono il modo in cui Castoriadis pensa la relazione fra creazione ed il già formato nella storia, fra l'emergere di forme nuove e il perdurare di quelle esistenti. La riflessione di questo decennio è, dunque, frutto di un intreccio, di un intersecarsi sempre più fitto di vettori diversi. L'esame che segue non intende, perciò, discutere la proposta politica di Castoriadis in sé o la correttezza delle sue analisi economiche, ma vuole mostrare come esse siano l'esito delle riflessioni politiche, sociali e filosofiche degli anni precedenti. Da questo punto di vista, più che le relazioni con le storia del socialismo, a cui bisognerebbe dedicare un esame a parte, l'attenzione è rivolta ai metodi, ai risultati e alle conseguenze di tale ricerca di Castoriadis, soprattutto in riferimento al tema dell'autonomia.

Prima di analizzare i testi principali, è opportuno ricordare che la necessità di affrontare il problema del contenuto del socialismo era esplicitamente emersa in un breve scritto del 1952, intitolato *Sur le programme socialiste* (*EP II*: 173-187). La ridefinizione del programma, infatti, significava formulare in una forma «plus précise et détaillée que par le passé» le misure di trasformazione della società (*EP II*: 173). Come si è visto, questa esigenza si pone con forza per Castoriadis in relazione agli ultimi sviluppi storici: da un lato, la formulazione tradizionale di queste misure «a été en grande partie dépassée par l'évolution historique»; dall'altro, e soprattutto, il programma socialista, come è inteso tradizionalmente, «est aujourd'hui indiscernable de sa déformation stalinienne» (*ibidem*). Una formulazione maggiormente definita del programma, quindi, è il modo di salvare la prospettiva socialista dalla mistificazione staliniana. La strategia è mostrare che quest'ultima si sia appropriata delle idee programmatiche del marxismo tradizionale, come la nazionalizzazione dei mezzi di produzione e la dittatura del proletariato, al fine di realizzare lo sfruttamento burocratico grazie al loro carattere generale ed astratto. Ne consegue che, anzitutto, il socialismo deve orientarsi verso una definizione positiva e sostanziale del suo contenuto e, in secondo luogo, che esso deve essere elaborato applicando i metodi di analisi di Marx sulla realtà storica attuale, tenendo conto, però, anche dell'azione creatrice delle masse stesse. In altri termini, la definizione del programma che Castoriadis persegue non significa un ritorno al socialismo utopico, ma una elaborazione che considera sia lo sviluppo reale sia, soprattutto, lo sviluppo della coscienza del proletariato. In definitiva, la questione del socialismo mira a riprendere quel «contenu potentiel» (*EP II*: 174) che si trovava all'origine delle forme astratte per svilupparlo e dispiegarlo propriamente sulla base dell'esperienza burocratica. In linea con

l'editoriale del primo numero di *SouB*, questa operazione continua dunque ad inserirsi nella prospettiva marxista, rivendicando di seguire i metodi, gli obiettivi e lo spirito che guidava inizialmente il marxismo.

Nel 1953, sono molti gli eventi che colpiscono il gruppo di SouB, a partire dalla tregua della guerra di Corea, gli sviluppi del conflitto in Indocina e la morte di Stalin. Questo mutamento del contesto internazionale aveva di fatto sottratto al gruppo uno dei principali motori della sua azione, smentendo la teoria che aveva accompagnato SouB fin dalle sue prime fasi di nascita, cioè l'imminenza di una terza guerra mondiale. La lotta contro i regimi burocratici e la necessità di realizzare effettivamente i principi del socialismo derivava, infatti, dalla sempre più concreta minaccia di una guerra su scala globale, che l'Unione Sovietica contribuiva ad avvicinare. Terminata una delle fasi più intense della Guerra fredda e avvenuta la morte di Stalin, si poneva allora il problema di definire quali forme la lotta antiburocratica potesse assumere. Le rivolte operaie in Cecoslovacchia, quelle in Germania Est e gli scioperi in Francia di quell'anno sono gli eventi che riaccendono i dibattiti e la riflessione di SouB. Sebbene, infatti, in Cecoslovacchia ed in Germania Est l'intervento delle truppe sovietiche ristabilisca l'ordine burocratico vigente, i membri del gruppo trovano in queste lotte una nuova spinta, perché vi leggono una conferma delle loro tesi sullo stalinismo e l'esempio che una resistenza contro la burocrazia rimane possibile.

Ad imprimere una svolta all'attività e alle pubblicazioni del gruppo sono soprattutto gli scioperi dell'estate del 1953 in Francia contro le politiche di austerità e la riforma pensionistica. Essi costringono a rendere esplicite quelle questioni che, già presenti *in nuce*, diventano sempre più centrali per il gruppo, orientando la sua azione negli anni successivi. A questi scioperi, infatti, è dedicato l'intero numero 13 di *SouB*, uscito nell'agosto dello stesso anno. Il gruppo analizza questi eventi tracciandone un bilancio generale, corredato da una cronologia delle proteste e da un rendiconto dettagliato di queste lotte. Il bilancio è duplice: da un lato, se l'estate del 1953 mostra un risveglio della classe operaia francese, dall'altro, SouB constata che i lavoratori finiscono per cedere sul piano delle rivendicazioni e che il loro modo di organizzazione dipende ancora, in ultima analisi, dalle strutture burocratiche dei sindacati. Ciò che gli scioperi francesi portano all'attenzione del gruppo, quindi, è la questione dell'autonomia operaia contrapposta non al sistema burocratico statale, ma all'organizzazione politica e sindacale all'interno dello stesso movimento operaio. Per SouB, queste lotte cercano confusamente un'altra via per organizzarsi e per ottenere le proprie rivendicazioni senza passare

attraverso la mediazione dei sindacati. Ciò genera «oscillation entre la révolte spontanée et la lutte dirigée par les chefs syndicaux» (Dussart, *Les grèves d'Août 1953*, in *SouB 13*: 18), la quale indica che gli operai ricercano una soluzione sul piano dell'organizzazione. È quindi a fronte di questi eventi, che il tema dell'autonomia viene a saldarsi definitivamente con quello della gestione operaia. Ne consegue che le preoccupazioni e le analisi relative all'Unione Sovietica passano in secondo piano, mentre un peso maggiore negli anni successivi assumono le questioni relative all'avanguardia rivoluzionaria e all'organizzazione.

In questo contesto nasce il saggio di Castoriadis del 1955, *Sur le contenu du socialisme*, *I* (*CS I*) che, oltre a mettere in questione i rapporti capitalistici nel campo del lavoro e del potere, si configura soprattutto come una critica delle soluzioni socialiste tradizionali. Il testo si apre riprendendo le analisi condotte negli anni precedenti di SouB e spiega i motivi che conducono alla questione del significato positivo del socialismo. La causa principale è rintracciata nei limiti della critica trotskista allo stalinismo: se l'essenza e il fondamento della dominazione burocratica sulla società russa è la formazione di una nuova classe che gestisce e domina la produzione all'interno della fabbrica stessa, il programma tradizionale delle organizzazioni socialiste (nazionalizzazione dei mezzi di produzione, pianificazione economica) risulta insufficiente, se non addirittura propedeutico all'installazione del dominio burocratico. È necessario, quindi, trovare una nuova direzione per l'azione, che riesca ad abolire la divisione fra dirigenti ed esecutori. Inoltre, e più radicalmente, Castoriadis ha bisogno di tornare sul tema della degenerazione burocratica della rivoluzione. Egli riconduce tale esito al «mouvement inexorable de l'économie moderne» (*CS I*, ora in *EP II*: 26), che, sotto la pressione della tecnica, tende ad una sempre maggiore concentrazione di capitale e di potere. In questo modo, il percorso rivoluzionario può essere scisso dalla genesi del fenomeno burocratico, almeno sul piano teorico, e quest'ultimo può essere ricondotto al movimento storico del capitalismo. Infatti, se «la bureaucratie personnifie la dernière phase du développement du capitalisme» (*EP II*: 27), ciò significa che il movimento rivoluzionario non è destinato a tramutarsi in una nuova forma di dominio, ma soltanto che può incorrere in questa possibilità. Il problema della degenerazione non è così eliminato, ma si esclude che derivi dall'essenza stessa della rivoluzione. Per queste ragioni, il programma e l'obiettivo del proletariato devono esprimere un contenuto *positivo*. Coerentemente con i testi precedenti, Castoriadis individua quest'ultimo nel principio della gestione operaia dell'economia e del potere (*ibidem*). Ciò che viene reso maggiormente esplicito è la forma

della gestione, ossia il fatto che essa deve tradursi nel conferimento del potere decisionale e organizzativo agli organismi autonomi delle masse (Soviet o Consigli) e nell'affidare ai produttori la direzione della produzione, attraverso sempre degli organismi di tipo sovietico (*EP II*: 29). L'abolizione della divisione dirigenti-esecutori avviene, quindi, attraverso la collettivizzazione o, meglio, la *socializzazione integrale* delle funzioni di direzione. Precisa, infatti, Castoriadis: «[l]e problème de la capacité historique du prolétariat de réaliser la société sans classes n'est pas celui de sa capacité de renverser physiquement les exploiteurs au pouvoir (qui ne fait pas de doute), mais d'organiser positivement une gestion collective, socialisée, de la production et du pouvoir» (*ibidem*).

Questa impostazione del problema comporta numerose conseguenze. Anzitutto, la rivoluzione diviene un «déclenchement» (*EP II*: 30) dell'attività *libera*, *autonoma* e *creatrice* delle masse oppresse, che lo stato dello sviluppo storico rende possibile[55]. Castoriadis, infatti, insiste soprattutto sul carattere *cosciente* e *perpetuo* di questa azione: non solo la rivoluzione non può essere condotta da qualcuno per conto del proletariato, ma è implicito che essa necessita di rinnovarsi costantemente e che non si esaurisce in un momento puntale nel tempo[56]. Ciò, tuttavia, non implica una rinuncia ad una teoria rivoluzionaria o l'abbandono della forma partito per l'organizzazione delle masse; piuttosto, esse devono essere considerate degli strumenti che *possono facilitare* la realizzazione della rivoluzione. In altri termini, nonostante Castoriadis riconduca il contenuto della rivoluzione all'attività originale ed imprevedibile delle masse, non ricade in una forma di spontaneismo, ma cerca di articolare tale attività con un'*analisi razionale* del presente e con una *prospettiva che anticipa il futuro*. Esse si configurano per l'autore come le condizioni a partire dalle quali agire: «[…] la révolution signifiera un bouleversement et un élargissement énormes de ce qu'est notre rationalité, et utiliser cette même rationalité pour anticiper le contenu de cette révolution» (*EP II*: 31).

In secondo luogo, la proposta di Castoriadis comporta che il socialismo trasformi radicalmente la base economica della società e i suoi rapporti di produzione (*EP II*: 36-38). Infatti, la nuova struttura economico-sociale non viene realizzata completamente nella socializzazione del processo di lavoro: la cooperazione di migliaia di individui

[55] Castoriadis precisa che l'idea di autonomia del proletariato non sia affatto nuova, ma appartenga alle stesse formulazioni di Marx e di Trotskij. Ciò che egli rivendica è, ancora una volta, la volontà e la capacità di prenderla totalmente sul serio, traendone ogni implicazione teorica e pratica: cfr. *CS I*: 30-31.

[56] Come intendere questo rinnovamento continuo e le sue forme è la questione su cui Castoriadis continuerà a riflettere nei decenni successivi. Essa subirà una trasformazione decisiva attraverso il confronto con la democrazia ateniese: cfr. cap. 4.3.

all'interno di grandi unità industriali è solo il frutto di un sistema capitalistico altamente sviluppato. Di conseguenza, questa socializzazione si distingue dal socialismo per il suo carattere «*antagonique*», cioè per il fatto di riprodurre e perpetuare la divisione fra dirigenti ed esecutori, che, al contrario, la rivoluzione deve in primo luogo abolire (*EP II*: 39). Una politica socialista necessita perciò di rivolgersi ai due estremi della vita economica: al livello particolare, essa deve tradurre l'obiettivo di produzione di una fabbrica in obiettivo di produzione per ogni gruppo di operai; al livello universale, essa deve fissare per l'insieme dell'economia gli obiettivi di produzione dei beni di utilizzo finale (*EP II*: 41). Per Castoriadis, questo problema si pone con forza perché esiste uno *sviluppo tecnico*, il quale impedisce di trovare una soluzione definitiva, valida assolutamente. Da questo punto di vista, la gestione collettiva non è una proposta risolutiva, ma un orizzonte di azione che si deve confrontare con la «modification incessante» (*EP II*: 42) delle combinazioni produttive e degli obiettivi finali.

In terzo luogo, questa prospettiva chiarifica perché Castoriadis sottolinei a più riprese che socialismo e autonomia operaia non possono realizzarsi istaurando una *legge* particolare: «si la classe ouvrière ne peut pas gérer, aucune loi ne peut faire qu'elle le puisse, et si elle gère, la "loi" ne fera que constater cet état de fait» (*EP II*: 30). L'autore ha sempre mostrato diffidenza per ogni soluzione che crede sufficiente il varo di una legge o una costituzione per risolvere, cambiare o istaurare nuove dinamiche sociali. Per Castoriadis, infatti, questa convinzione si dimostra illusoria, formale, tipica della mentalità borghese ed incapace di incidere sugli aspetti sostanziali delle questioni in oggetto[57]. Tuttavia, oltre a tale polemica contro il modo di ragionare borghese, in questo caso la critica, più radicale, è rivolta al concetto stesso di *legge* ed è a tal proposito che Castoriadis ricorre esplicitamente ad una citazione dagli antichi. Il riferimento è alle pagine del *Politico* di Platone, 294 b-c (*EP II*: 35, n. 1), in cui lo Straniero afferma che la legge è «come un uomo testardo e ignorante», che non accetta le domande di nessuno, anche quando venga trovato qualcosa di nuovo e di migliore ma contrario alle sue disposizioni[58]. Nel passo platonico, lo Straniero denuncia l'impossibilità di ogni arte di

[57] Questa posizione non sarà mai totalmente abbandonata dall'autore, ma egli la declinerà in modi diversi, ad esempio legandola al rifiuto del concetto di *Grundnorm* di Kelsen. La veemenza di Castoriadis contro i sistemi basati su una costituzione diverrà oggetto di critiche molto accese: cfr. Heller (1989). Proprio a seguito di queste ultime, tuttavia, si può notare come Castoriadis precisi che la sua polemica non riguarda l'istituto della costituzione in sé, ma piuttosto «l'illusione costituzionale, l'idea che basti avere una costituzione affinché le questioni siano regolate» (cfr. *EI*: 175).

[58] Il dialogo e questo stesso passaggio saranno poi discussi da Castoriadis nel 1986 in un ciclo di seminari all'EHESS: cfr. *SPP*.

asserire qualcosa di valido assolutamente rispetto al dominio umano, a causa delle diseguaglianze esistenti fra gli esseri umani, fra le azioni, e per via della mancanza di stabilità in questi stessi affari. Per tali ragioni, una legge non può ordinare per tutti il meglio ed il giusto includendo anche il bene più alto. Essa è un universale astratto, la cui natura le impedisce di potersi applicare correttamente ad ogni caso concreto. Castoriadis riprende questo ragionamento platonico e sostiene che, per tali ragioni, la società socialista dovrà basarsi solamente sull'«activité déterminante perpétuelle» dei suoi stessi organi (*EP II*: 35). In questo modo, la legge diventa la «seule forme de solution des problèmes pour une société aliénée», in quanto incapace di prendere in considerazione i casi concreti, al contrario dell'ottica socialista (*ibidem*).

In questo quadro, allora, il socialismo si definisce essenzialmente come una riappropriazione da parte degli esseri umani della attività creatrice, libera e determinante che è loro propria. Tuttavia, la critica al dispositivo della legge mostra che per Castoriadis l'autonomia è soprattutto da intendersi come riappropriazione del *momento decisionale* rispetto ad un apparato che struttura e orienta il dominio umano *al posto degli* esseri umani. In altri termini, il socialismo è «la reprise perpétuelle, consciente et sans conflit violent, du donné social, en tant qu'il restaurera la domination des hommes sur les produits de leur activité» (*EP II*: 42), perché esso restituisce agli esseri umani la *possibilità concreta* di *decidere*, effettivamente ed efficacemente, sulle questioni della loro vita. L'equazione fra socialismo e autonomia, quindi, diviene valida solo se si considera anche ciò a cui essa si oppone, vale a dire l'*alienazione* nella società capitalista (cfr. le pagine che chiudono *CS I*, ora in *EP II*: 42-47). L'alienazione diventa il contrario della creatività non in quanto principio storico indipendente, ma come «l'objectivation de l'activité humaine, dans la mesure où elle échappe à son auteur sans que son auteur puisse lui échapper» (*EP II*: 42). Il punto non è che oggetti e istituzioni creati dagli esseri umani assumono un'esistenza propria, sfuggendo ai propri autori; questo, infatti, accade per ogni prodotto dell'attività umana. L'aspetto dirimente è che esse dominano e determinano le vite dei loro creatori, sottraendo la capacità di incidere e di decidere su di esse. L'autonomia, quindi, implica una ripresa cosciente, ma sempre al fine di poter decidere del proprio futuro: «[l]a vie passé de tout individu est son objectivation à ce jour; mais il ne lui est pas nécessairement et exhaustivement aliéné, son avenir n'est pas définitivement dominé par son passé» (*ibidem*)[59].

[59] Questo aspetto sarà ripreso attraverso la psicoanalisi, quando Castoriadis parlerà di autonomia individuale; il significato dell'autonomia collettiva, attraverso lo studio della democrazia ateniese, porterà

L'autonomia necessita, quindi, di una rinnovata presa di coscienza anzitutto: un individuo e una società sono autonomi se riconoscono nella burocrazia non un prodotto necessario di una forza nascosta nella storia, ma una creazione umana che, in quanto tale, può essere sostituita da un'altra, dove il potere di decidere gli aspetti della vita rimane nelle mani dei suoi creatori. Ciò conferma non solo che nessuna legge può assicurare i principi del socialismo, ma soprattutto che il pericolo di una degenerazione della rivoluzione è sempre possibile. Dipendendo dalla coscienza e dalla volontà dei singoli e del corpo politico, è possibile fin d'ora argomentare che l'autonomia degenera nel momento in cui questi ritengono di non essere più in grado di decidere o, al contrario, di poterlo fare *al posto di* tutti gli altri e *senza di* essi. Di conseguenza, il problema della società capitalista e la soluzione socialista devono essere ripensati in una direzione che non si limiti a considerare unicamente gli aspetti economici. Del resto, riecheggiando il passo della *Repubblica*, 372d 4, in cui Glaucone obietta a Socrate che la prima città da lui immaginata basata sul soddisfacimento dei bisogni sarebbe una città «di porci» ma non di uomini, Castoriadis ribadisce che la vita umana non si riduce ai suoi aspetti materiali ed economici. Egli scrive: «pour l'homme il ne s'agit pas d'"ingérer" purement et simplement mais de s'exprimer et de créer, et non seulement dans le domaine économique mais dans la totalité des domaines» (*EP II*: 43). Inoltre, il conflitto della società non si concretizza solo negli aspetti della distribuzione: sfruttamento e limitazione del consumo sono secondari e derivati rispetto al tentativo di soppressione del ruolo umano all'interno della produzione. L'aspetto essenziale è che l'essere umano viene privato del «véritable contenu de son activité humaine, la transformation consciente du monde naturel» (*EP II*: 44). Di conseguenza, il piano economico è quello dove in maniera più manifesta si presentano conflitto e alienazione, ma ad essere coinvolti sono *tutti* gli aspetti della vita sociale. In particolare, Castoriadis ne ricorda tre: oltre al piano produttivo, quello sessuale e quello culturale (*EP II*: 45). Le modalità in cui si presenta il conflitto in questi ultimi due piani non sono ulteriormente approfondite in *CS I*; tuttavia, viene precisato che questo conflitto non è derivato da quello produttivo. Castoriadis sostiene, infatti, che le strutture di dominio si impongono «d'emblée» (*ibidem*) su tutti i piani e non possono essere concepite né darsi senza questa simultaneità[60]. In questo modo, quindi, viene affermata

invece l'autore a precisare tale aspetto, incentrando l'attenzione sull'autoriflessione e aggiungendo il tema dell'autolimitazione del corpo politico: cfr. cap. 2.3 e 4.3.

[60] Rispetto al piano sessuale, Castoriadis rimanda ai lavori di W. Reich, *The Sexual Revolution* (1945), *Character Analysis* (1948) e, in particolare, *La Fonction de l'orgasme* (trad. fr. 1952). Cfr. *EP II*: 45-46, n. 1.

anche una equivalenza fra strutture sociali e strutture psicologiche, spostando il conflitto all'interno degli individui stessi e rendendo società ed individuo due aspetti di un medesimo fenomeno: «[l]a structure sociale antagonique correspond à une structure antagonique chez les individus, chacune se reproduisant perpétuellement par le moyen de l'autre» (*EP II*: 46). Sulla base di questa analisi, dunque, il socialismo non può essere solo una rivoluzione economica, ma deve abbracciare, fin dall'inizio, tutti gli aspetti della vita umana. In quest'ottica, oltre a distruggere il potere degli sfruttatori attraverso le masse armate e a instaurare la gestione operaia, il programma socialista deve occuparsi di ricostruire tutte le altre attività sociali.

Il tentativo di rivoluzione in Ungheria nel 1956, stroncato nel sangue dall'intervento dell'Armata Rossa, viene letto da Castoriadis e dagli altri membri di SouB come una conferma di queste idee. Tale evento appare in primo luogo come la dimostrazione decisiva a livello pratico delle analisi del gruppo sullo stalinismo come regime burocratico. Scrive Castoriadis nell'articolo *La révolution prolétarienne contre la bureaucratie*, sul numero 20 di *SouB*, dedicato interamente agli eventi in Ungheria: «[l]a révolution hongroise démolit, non pas par des discussions théoriques mais par le feu de l'insurrection armée, la fraude la plus gigantesque de l'histoire: la présentation du régime bureaucratique comme "socialiste"» (*SouB 20*: 137). A differenza, infatti, di molta stampa dell'epoca, soprattutto comunista, che vedeva in quella insurrezione una recrudescenza reazionaria e controrivoluzionaria, SouB legge l'Ungheria come il tentativo più avanzato di superare un regime dal dominio burocratico. La differenza con gli scioperi e le rivolte del 1953 è qualitativa: in questo caso, non si tratta solamente di rivolte contro un potere oppressore, ma si assiste alla realizzazione di una contro-gestione operaia fondata sui consigli dei lavoratori. Di certo, a posteriori, è facile mostrare come il gruppo sovrastimasse l'esperienza ungherese, soprattutto non considerando a sufficienza la rilevanza dell'elemento nazionale ed il ruolo che avrebbero dovuto assumere poi le istituzioni parlamentari[61]. Nei mesi immediatamente successivi alla repressione sovietica, tuttavia, SouB ritiene che la portata di questa esperienza abbia un valore esemplare per l'intero proletariato mondiale. Essa diventa un simbolo la cui importanza è pari alla Rivoluzione russa del 1917 per i comunisti. Scrive Castoriadis: «[p]endant les années à venir, *toutes les questions qui comptent* se résumeront en celle-ci: Êtes-vous pour ou

[61] Cfr. Gottraux (1997).

contre l'action et le programme des ouvriers hongrois? Êtes-vous pour ou contre la constitution de Conseils des travailleurs dans tous les secteurs de la vie nationale et la gestion ouvrière de la production?» (*SouB 20*: 139, corsivo nel testo).

Gli eventi in Ungheria del 1956 diventano, quindi, un nodo che riorienta il programma socialista di SouB. Ad un primo livello, essi permettono di chiarire le posizioni di coloro che sostengono i rivoluzionari ungheresi in riferimento ad altre situazioni di conflitto internazionale: dal momento che si tratta di una scelta di campo, il fronte socialista antiburocratico che appoggia gli ungheresi non può coprire i massacri in Vietnam o in Algeria, come non può sostenere l'invio di truppe a Suez. La prospettiva resa concreta dagli eventi in Ungheria non può sostenere la retorica della difesa del mondo libero, perché rifiuta l'utilizzo del sistema rappresentativo liberale e l'adesione al capitalismo di mercato. Ad un livello più fondamentale, infatti, l'Ungheria indirizza la soluzione socialista contro la burocrazia nell'auto-gestione dell'economia e della società intera attraverso i consigli operai. Tale evento è quindi il catalizzatore che sposta definitivamente l'attenzione del gruppo sui temi dell'organizzazione e ad una ripresa critica del conciliarismo di Pannekoek, con cui SouB aveva intrattenuto rapporti negli anni precedenti[62]. La posizione che assume la rivista su questi accadimenti porta anche una discreta notorietà: aumentano considerevolmente i numeri delle copie vendute e degli abbonamenti; un più largo pubblico inizia a conoscere SouB e nuovi membri si uniscono al gruppo[63].

A livello di riflessione teorica, gli avvenimenti del 1956 conducono Castoriadis alla redazione di *CS II* e *CS III*, pubblicati sui numeri 22 (luglio 1957) e 23 (gennaio 1958) di *SouB*, i quali riprendono e approfondiscono la discussione precedente. Ai fini della presente discussione, i temi che ci intessano maggiormente riguardano la definizione della radice della crisi del capitalismo, la relazione fra socialismo e contenuto del lavoro, le forme istituzionali della futura società socialista. Questi argomenti, infatti, contribuiscono a saldare ancor più il nesso fra socialismo, autonomia e gestione operaia. Come scrive esplicitamente Castoriadis, «le socialisme, c'est l'autonomie, la direction consciente par les hommes eux-mêmes de leur vie; le capitalisme - privé ou bureaucratique -, c'est la négation de cette autonomie, et sa crise résulte de ce qu'il crée nécessairement la tendance

[62] Cfr. Chaulieu, Pannekoek (2001).
[63] Pierre Vidal-Naquet (1989) ricorda che è proprio in relazione agli eventi del 1956 che egli acquista la sua prima copia della rivista. Questo aspetto sarà rilevante anche per il riemergere della questione dell'organizzazione interna del gruppo.

des hommes vers l'autonomie en même temps qu'il est obligé de la supprimer» (*CS II* ora in *EP II*: 52).

Rispetto al primo punto, Castoriadis riprende la tesi che il capitalismo non genera solo sfruttamento ma anche conflitto perpetuo in tutti gli aspetti della vita umana. Egli ricerca la *radice* che provoca questa crisi (*ibidem*), traendo le conseguenze delle analisi della JFT e delle esperienze operaie riportate da Philippe Guillaume e Daniel Mothé su *SouB*. Il punto di partenza rimane il funzionamento della contro-gestione operaia, frammentata e mutevole, opposta alla gestione imposta dalla direzione. Come è stato mostrato, tale esperienza rivela due aspetti: in primo luogo, l'organizzazione reale della produzione si dimostra scissa dall'organizzazione ufficiale, presunta e coerente con i piani elaborati dagli uffici; in secondo luogo, la lotta di classe assume la forma di un conflitto fra l'operaio singolo o gli operai autorganizzati in maniera informale *e* il piano di produzione o l'organizzazione imposta dall'impresa. Da ciò deriva l'idea che la lotta di classe non viene combattuta solo a causa degli aspetti inumani che gravano sui lavoratori, ma anche perché, se l'organizzazione ufficiale fosse pienamente compiuta, la produzione non potrebbe essere realizzata ed il sistema collasserebbe. In questo quadro, Castoriadis rivolge allora la sua attenzione alla razionalità del capitalismo e conclude che esso *non è affatto* razionale. Da un lato, infatti, nel lavoro della fabbrica ad essere effettiva è solo la razionalità dell'autorganizzazione dei lavoratori; dall'altro, la logica del capitalismo si fonda sulla necessità di escludere gli operai dalla direzione del loro lavoro e, *allo stesso tempo*, su quella di farveli partecipare, facendo loro appello collettivamente come ingranaggi del sistema o individualmente come uomini capaci di tutto[64].

In questo quadro, il capitalismo, più che un sistema economico il cui fine consiste nella massimizzazione del profitto attraverso lo sfruttamento, viene interpretato come l'incarnazione di una logica «profondément irrationnelle et contradictoire» (*EP II*: 52) che si applica a tutti i livelli della società. È questa natura contraddittoria, allora, la radice del conflitto. Rispetto alle analisi delle JFT, però, Castoriadis individua la contraddittorietà anche nel *contenuto* stesso della vita sociale, non soltanto al livello della produzione. In questo senso, egli si riavvicina alle analisi di Simone Weil e Albert Camus sulla condizione operaia, tanto da definire il lavoro all'interno del sistema capitalistico come «*absurde*» (*EP II*: 54, corsivo nel testo). Come per Camus, l'assurdo è una

[64] Questa è anche la differenza fra capitalismo e schiavitù: «[l]'esclavage ou le servage fonctionnent pour autant que les exploités ne luttent pas contre le système. Mais le capitalisme n'arrive à fonctionner que pour autant que les exploités luttent contre le fonctionnement qu'il tend à imposer» (*EP II*: 55).

relazione; a differenza di quest'ultimo, però, essa non riguarda l'essere umano e il mondo, ma gli esseri umani e i metodi, gli strumenti e gli oggetti della produzione capitalistica[65]. L'assurdo, per Castoriadis, consiste nella condizione per cui il lavoro nella fabbrica capitalista diventa un processo *estraneo* ed *ostile* che domina il lavoratore. Non solo, quindi, questa natura del lavoro genera «une mutilation continue» (*ibidem*) e sfruttamento, ma produce un conflitto incessante *fra il lavoratore e la sua stessa attività*. Si comprende, allora, la direzione verso cui guarda la definizione del socialismo di Castoriadis: il progetto politico socialista deve creare una nuova organizzazione che permetta di cambiare *la natura stessa* del lavoro[66].

Ad esemplificare questa prospettiva è la posizione dell'autore rispetto alla tecnica e alla tecnologia, che cerca di superare Marx e alcune posizioni invalse nel marxismo[67]. Per Castoriadis, infatti, la denuncia che il filosofo di Treviri conduce a proposito degli aspetti mostruosi della fabbrica capitalistica rimane «extérieure et morale», perché quest'ultimo in realtà condividerebbe i postulati alla base della razionalità capitalistica (*SB*, ora in *EP III*: 352). In tale ottica, ciò che la rivoluzione dovrebbe realizzare non è tanto una nuova organizzazione della fabbrica da parte dei lavoratori, quanto piuttosto l'utilizzo adeguato della tecnica e dell'organizzazione attuale per i fini del socialismo, anzitutto per soddisfare i bisogni dei lavoratori. Da questo deriva, secondo Castoriadis, il tentativo di attenuare gli aspetti disumani della fabbrica ma anche altre compensazioni, come la riduzione delle ore di lavoro a favore del tempo libero. Al contrario, la scissione che Castoriadis sostiene fra "razionalità" *presunta*, imposta dalla direzione, e razionalità *effettiva*, messa in atto nell'autorganizzazione dei lavoratori, implica che la tecnica non è un mezzo neutro che può venir utilizzato per fini diversi, ma essa rispecchia l'universo capitalistico, si presenta come una sua *incarnazione*. La "razionalità" della tecnica è, quindi, frammentaria e condizionale, non assoluta; il suo interesse ed il suo significato dipendono dai sistemi di fini e di orientamenti che muovono il capitalismo. Castoriadis,

---

[65] «Ma ciò che è assurdo è il confronto di questo irrazionale con il desiderio violento di chiarezza, il cui richiamo risuona nel più profondo dell'uomo. L'assurdo dipende tanto dall'uomo quanto dal mondo, ed è, per il momento, il loro solo legame. Esso li suggella l'uno all'altro come soltanto l'odio può vincolare gli esseri. È tutto ciò che posso chiaramente discernere in questo universo smisurato in cui svolge la mia avventura» (Camus 2017: 21). Castoriadis si riavvicinerà a questo senso dell'Assurdo di Camus quando definirà la prima presa di coscienza sul mondo, prefilosofica, che emerge nell'antica Grecia: cfr. cap. 4.2.

[66] In questo si misura anche lo scarto di Castoriadis rispetto a Weil e Camus. Laddove per questi, la condizione della fabbrica esclude la creatività e, quindi, in ultima istanza, il lavoro non è una modalità che permette all'essere umano di esprimersi, per Castoriadis è l'esatto contrario. Infatti, il suo l'obiettivo è riportare il lavoro sotto il segno della creazione. La sfida del socialismo è trovare le forme concrete per poterci riuscire. Cfr. più avanti.

[67] Su questo confronto con Marx, si vedano le pagine di *CS II* in *EP II*: 71-76.

infatti, distingue la tecnica dalla tecnologia (*EP II*: 70): quest'ultima è la totalità degli strumenti che una certa epoca ha a sua disposizione, mentre la prima è la selezione di alcuni di essi in base ai fini che una specifica società si propone. Nel caso della tecnica capitalistica, essa materializza la scissione che attraversa la logica del sistema, perché persegue una maggiore autonomizzazione del processo produttivo. Ne consegue che l'essere umano non è espropriato soltanto dei frutti della sua produzione, ma della sua stessa attività. La tecnica capitalistica, dunque, è indissociabile dal piano capitalistico che organizza la produzione; essa non è altro che una modalità della sua espressione.

Queste considerazioni rivelano che il lavoro non è visto come una attività necessaria per la mera sopravvivenza, da cui bisognerebbe liberarsi per permettere all'essere umano di esprimere le sue capacità. Esso, al contrario, assume il ruolo di attività *principe* nella quale tali capacità possono esprimersi. Il contenuto del socialismo, quindi, dovrà riguardare in primo luogo una trasformazione del lavoro, dal momento che tale progetto consiste in una instaurazione del domino degli esseri umani su tutte le loro attività. Inoltre, tale trasformazione non dovrà curarsi solo dei «grandes affaires» (*EP II*: 58), ma della vita quotidiana, poiché ogni campo del vivere è espressione dell'organizzazione capitalistica della società. Ciò significa che *oggetto*, *mezzi*, *modalità* e *ritmo* del lavoro non devono essere determinati dall'apparato burocratico di direzione, che opera attraverso regole universali astratte e fisse. Si tratta, quindi, di un modo diverso di riaffermare la prospettiva antiburocratica di SouB: le funzioni di direzione devono essere restituite alla comunità dei lavoratori (*EP II*: 67). Ciò che viene specificato è che questo obiettivo può essere raggiunto solo attraverso «la *transformation consciente de la technologie héritée*» (*EP II*: 68, corsivo nel testo). Se il capitalismo ha utilizzato la tecnologia per i propri fini, il primo dei quali è il dominio attraverso l'eliminazione del ruolo umano nella produzione, il socialismo ha il compito di subordinare tale tecnologia ai bisogni degli esseri umani *in quanto produttori*. Poiché per Castoriadis l'attività produttiva è l'attività fondamentale degli esseri umani, ciò che garantisce unità e senso alle altre, la sua trasformazione condurrà a conseguenze su tutti gli altri aspetti della vita. In questa ottica, si comprende il motivo per cui socialismo, gestione operaia e autonomia finiscono per diventare quasi interscambiabili e certamente sinonimi: il socialismo mira, anzitutto, alla trasformazione del lavoro; la gestione operaia è il modo in cui esso si esprime; l'autonomia è la direzione che assume questo progetto, in quanto tentativo dell'essere umano di riappropriarsi della sua capacità creatrice. È, quindi, all'interno di questa discussione che autonomia e creazione si saldano indissolubilmente:

> Le problème n'est pas de laisser un « temps libre » - qui risquerait de n'être qu'un temps *vide* – aux individus, pour qu'ils puissent le remplir à leur guise de « poésie » ou de sculpture sur bois. Le problème est de faire de tout le temps un temps de liberté, et de permettre à la liberté concrète de s'incarner dans l'activité créatrice. Le problème est de mettre la poésie dans le travail. (Poésie signifie très exactement création.) […] L'instauration de l'autonomie, c'est aussi - c'est en premier lieu l'instauration de l'autonomie dans le travail (*EP II*: 74).

All'interno di questo contesto, Castoriadis individua i consigli come unica istituzione che permette di realizzare in modo coerente ed efficace il socialismo. In questo senso, la forma della gestione operaia dovrà essere il *Consiglio dei lavoratori* mentre la forma di gestione dell'intera società *l'Assemblea centrale* ed il *Governo dei consigli*. Esse sono assemblee di delegati, i cui membri vengono eletti direttamente dai lavoratori e dai cittadini e che presentano caratteristiche peculiari: in primo luogo, i delegati dei consigli uniscono le funzioni di deliberazione, decisione e di esecuzione; inoltre, essi devono rendere conto regolarmente davanti agli elettori delle proprie attività; infine, possono essere revocati in qualsiasi momento (*EP II*: 56). Castoriadis non ritiene il Consiglio un'istituzione *miracolosa*, ma una forma di organizzazione «*adéquate*» (*EP II*: 57, corsivo nel testo), cioè l'unica, sulla base della storia del movimento operaio, che fornisce la possibilità ai lavoratori di esprimersi. Il Parlamento, l'Assemblea nazionale o il Soviet supremo, al contrario, negano questa possibilità per l'autore, perché si fondano su una separazione radicale fra le masse ed i suoi rappresentanti. La revocabilità dei delegati ed il loro rendere conto ai lavoratori sono, quindi, i due elementi che differenziano i consigli dalle forme liberali di organizzazione sociale e gli strumenti che forniscono la possibilità di evitare una degenerazione burocratica[68].

La democrazia che Castoriadis ha in mente per il suo progetto socialista deve, perciò, essere intesa nel senso di «*domination des masses*» (*EP II*: 60, corsivo nel testo), la cui essenza non si riduce ad aspetti formali, come la possibilità di voto libero, ma

[68] A questa possibilità di controllo, bisogna aggiungere almeno altri due aspetti che si possono definire complementari e necessari affinché sia possibile evitare la degenerazione burocratica: rendere le istituzioni comprensibili e fare la vita reale dei cittadini il loro oggetto. Ciò significa che il socialismo consiste anche nella *trasparenza* dell'organizzazione della società e mira alla semplificazione dei problemi, cioè ad una riduzione delle informazioni all'essenziale, in modo che siano fruibili da tutti. Il capitalismo, infatti, si costituisce su principi esattamente opposti. Questi sono anche i mezzi con cui, secondo Castoriadis, è possibile cambiare l'atteggiamento degli individui nei confronti dell'organizzazione, così da far riconoscere in essa la modalità con cui esprimersi. Su questa discussione, che riprende elementi da Bakunin, cfr. *EP II*: 59-60.

consiste nel *potere di decisione* delle masse su aspetti essenziali della vita. È proprio questo problema del momento decisionale che costituisce il centro attorno a cui ruota la questione della democrazia negli anni di SouB. Infatti, essa dovrà avere una forma *diretta* perché «[d]écider signifie décider soi-même» e «décider de qui doit décider n'est déjà plus tout à fait décider» (*EP II*: 61). Inoltre, affinché la decisione abbia un ruolo effettivo e sostanziale, è necessario che essa venga presa con piena cognizione di causa: «[d]ans ces quatre mots "en connaissance de cause", se trouve tout le problème de la démocratie» (*EP II*: 60). La coscienza e la consapevolezza di cui parla in questo contesto Castoriadis, riprendendo l'espressione di Engels nell'*Anti-Düring*, si riferisce a ciò che permette di comprendere i problemi generali riguardo il futuro della società, in modo che essi possano essere discussi e che la popolazione possa apportare loro soluzioni. Tale aspetto così essenziale implica, quindi, che il socialismo deve trasformare la realtà sociale *in modo che* i dati essenziali ed i problemi fondamentali siano comprensibili per gli individui[69].

Il richiamo ad una forma diretta di democrazia induce a domandarsi se già in questo periodo Castoriadis stia in qualche modo facendo riferimento alle istituzioni democratiche greche, in particolare ateniesi. Alla città antica vi è un accenno, quando egli parla di una collettività concreta attraverso cui, nella storia, è stato possibile costruire una democrazia diretta (*EP II*: 61-62). Castoriadis sostiene, infatti, che essa debba fondarsi su «unités sociales organiques» (*EP II*: 61), in cui cittadini che vivono nel medesimo luogo sono quotidianamente a conoscenza dei problemi da risolvere. L'organizzazione in comunità di questa tipologia è la risposta all'obiezione che ritiene impossibile la democrazia diretta a causa del numero troppo elevato della popolazione: se si suddividesse la società in unità organiche di dimensioni non eccessive, l'autogoverno diventerebbe possibile. Del resto, nel 1956, James aveva pubblicato su *Correspondence* un breve testo, *Every Cook Can Govern*, in cui metteva in luce le potenzialità della democrazia antica in riferimento al contesto contemporaneo[70]. Nonostante questi elementi, tuttavia, è verosimile credere che Castoriadis non stia ancora considerando il riferimento alla democrazia antica nel suo progetto di trasformazione della società. Le ragioni sono di tre ordini. In primo luogo, la comunità organica su cui l'autore vuole fondare la democrazia diretta è propriamente quella dell'impresa (cfr. *EP II*: 62). Sulla

[69] Sulla trasformazione della realtà sociale, si veda il modo in cui la discussione viene riarticolata da Castoriadis, negli anni successivi, a partire dall'esempio della riforma democratica di Clistene: cfr. cap. 3.1.
[70] James (1956). Lo stesso Castoriadis, molti anni più tardi, il 4 aprile del 1992, ad una conferenza in onore di James all'Harvard University, Cambridge, Massachusetts, ricorderà che fu lui a parlargli per la prima volta della città antica in quest'ottica: cfr. Cudjoe, Cain (1995: 227).

base dell'esperienza riportata da Paul Romano, infatti, Castoriadis ritiene che le aziende dell'industria, dei trasporti, del commercio, le banche, le assicurazioni e le pubbliche amministrazioni abbiano già creato e continuino a creare tali cellule organiche, perché gli esseri umani trascorrono la loro vita legati ad un obiettivo comune e incontrano la società al livello concreto. La comunanza di interessi, atteggiamento, mentalità e situazione sono gli aspetti che permettono la formazione di questi gruppi elementari ed informali[71]. In altri termini, «[l]'entreprise n'est pas simplement une unité de production, elle est devenue l'unité primaire de vie sociale de la grande majorité des individus» (*ibidem*). Per tale motivo, la società socialista non si dovrà strutturare in unità territoriali che sono puramente artificiali, ma in collettività di lavoratori uniti da un'attività comune, a cui deve essere accordata la massima autonomia[72]. Infatti, è questa impostazione del problema che permette a Castoriadis di utilizzare l'organizzazione autogestionaria della fabbrica come *modello* per la struttura della società: come quest'ultima si articola nell'Assemblea generale dei lavoratori e nel Consiglio dei delegati, così la società socialista si comporrà di una Assemblea generale dei delegati dei consigli e di un Consiglio centrale o Governo[73]. Per tutti questi motivi, i brevi cenni alla città antica sembrano derivare più propriamente da Marx[74].

Una seconda ragione per cui credere che Castoriadis non basi il suo progetto socialista su uno studio della Grecia antica è il fatto che egli non caratterizza questa

---

[71] Questa costatazione è condotta anche attraverso una critica dei sociologi e psicologi industriali come Elton Mayo, Charles Horton Cooley e James A. C. Brown: cfr. *CS III*, in *EP II*: 215-217. Sulle pratiche di resistenza operaia, le nuove forme di organizzazione e la formazione dei gruppi elementari, cfr. *EP II*: 206-215.

[72] Sul problema della decentralizzazione, dell'integrazione di queste cellule a livello nazionale e sul loro potenziale conflitto (che, in ultima analisi, Castoriadis esclude), cfr. *EP II*: 62-63.

[73] In questa trasposizione delle istituzioni dal livello dell'impresa a quello della società intera si condensano diversi problemi della proposta consiliarista di Castoriadis. Anzitutto, è questo stesso passaggio a non sembrare totalmente giustificato, anche se si riconosce, con l'autore, la centralità della comunità sociale formata dall'impresa. In secondo luogo, rimane fortemente problematico sostenere che, a livello della società, questa organizzazione possa raccogliere l'insieme della popolazione nazionale. Infine, pur ammettendo che tale unione e trasposizione di istituzioni siano possibili, rimangono oscuri i modi con cui evitare e risolvere un potenziale conflitto fra le decisioni degli organismi centrali e organismi di base, senza che si ricada in un dominio burocratico.

[74] È importante sottolineare che questo riferimento alle cellule organiche si inserisce nella discussione intorno alle dimensioni che la democrazia diretta può avere. Castoriadis continuerà a sostenere la stessa tesi in proposito, ma trent'anni dopo egli abolirà il riferimento all'impresa: cfr. *CEL*: 110-111. Negli anni successivi, infatti, il riferimento ai Consigli operai, assieme a quello della *Comune* di Parigi, rimarrà un esempio di una collettività politica che riscopre la democrazia diretta; tuttavia, altri avvenimenti saranno aggiunti donando una cornice diversa all'intera discussione. Non casualmente, se in *CS II* viene citata la città antica e «les communautés démocratiques de fermiers libres aux États-Unis du xix^{e} siècle» (*EP II*: 62), sono assenti invece i riferimenti ai comuni italiani alla fine del Medioevo e ai *town meetings* durante la Rivoluzione americana (cfr. *ES*: 206). Sulla diversa direzione della discussione e l'influenza di Arendt, cfr. cap. 4.

democrazia come una alternanza fra governanti e governati, come invece sottolineerà in seguito richiamandosi ad Aristotele[75]. Questo aspetto è totalmente assente nei testi di *CS*. L'unica discussione sullo scambio, sulla reciprocità, è quella relativa al flusso di informazioni e di decisioni che l'istanza centrale raccoglie dagli organismi di base e ritrasmette a questi ultimi. È, infatti, questa «double courant» (*EP II*: 65) il modello di tutte le relazioni fra istituzioni e partecipanti. Da questo punto di vista, il problema in oggetto non è lo statuto della democrazia, ma la definizione delle condizioni effettive della partecipazione politica ed il rapporto fra governo e organismi di base, che devono essere costituite nel segno della trasparenza[76]. In terzo ed ultimo luogo, quando Castoriadis delinea le istituzioni socialiste in *CS II* non prevede *mai* la possibilità del *sorteggio*. Benché in testi successivi l'autore non proponga più un quadro istituzionale preciso per la società futura, la sua concezione della democrazia si legherà però strettamente all'istituto del sorteggio, riprendendo esplicitamente la lezione di Erodoto[77]. Per queste ragioni, nonostante il suggerimento di James, la democrazia ateniese non sembra ancora essere, in questi anni, un riferimento preso seriamente in considerazione da Castoriadis. La sua concezione democratica, in questo contesto, sembra piuttosto pensare a Rousseau, sia in riferimento alla critica del sistema rappresentativo sia perché i Consigli sono presentati come gli unici organi capaci di esprimere la volontà di *tutti* i lavoratori e dell'*intera* società.

Sulla base della discussione appena condotta, si pone però un problema riguardo lo statuto di tale progetto di società socialista. Infatti, benché Castoriadis lo neghi, molti aspetti concorrono a definire la sua proposta come una forma di *utopia*, a partire dalle difficoltà della sua articolazione, oltre che della sua realizzazione[78]. Il punto, tuttavia, non è prendere posizione rispetto a questa definizione, quanto piuttosto comprendere come l'autore pensi e costruisca il proprio progetto. Durante gli anni di SouB, le distanze verso

---

[75] Cfr. cap. 4.3 e Aristotele, *Politica*, 1132b.

[76] Castoriadis è tuttavia consapevole che la trasparenza non può essere totale. Egli afferma in una nota che segue questa discussione (*EP II*: 65): «[t]outes les informations ne peuvent être diffusées - ce serait le plus sûr moyen de les rendre incompréhensibles ou inintéressantes -, le rôle du Gouvernement est donc de toute évidence un rôle *politique*, même à cet égard. C'est pourquoi aussi nous l'appelons Gouvernement et non "Service Central de Presse". Mais ce qui est important, c'est que sa fonction explicite est d'informer, qu'il en a la responsabilité. La fonction explicite du Gouvernement actuel est de cacher la réalité à la population».

[77] Il riferimento a Erodoto è *Storie*, III, 80. Su questo si veda il cap. 4.2 e 4.3.

[78] Una nota aggiunta nel 1979 precisa esattamente questo punto: cfr. *EP II*: 58-59. Castoriadis sarà sempre molto critico nei confronti del termine "utopia": «"Utopia" sostituisce evidentemente qui, come in tutta la *vulgata* contemporanea, l'"idea regolativa" kantiana, depurandola da sgradevoli connotazioni "idealiste" e conferendole, dopo il fallimento del marxismo, un gradevole profumo "rivoluzionario premarxista"» (*Individuo, società, razionalità e storia*, 1988, trad. in *ES*: 164). Cfr. il cap. 4.

un approccio utopico sono chiaramente da intendersi in riferimento ai tentativi di definizione del socialismo condotti fra XVIII e XIX secolo, antecedenti a Marx e ad Engels. In linea con questi ultimi, Castoriadis cerca di radicare la sua proposta sulla base di un'analisi economica e storica. In *CS III*, infatti, l'autore definisce il socialismo «le point focal qui nous permet d'organiser toutes les perspectives» e «le produit historique du développement précédent» (*CS III*, ora in *EP II*: 194). In altri termini, esso è sia l'assunzione *nel presente* di un punto di vista critico riguardo la società contemporanea sia il risultato di aspirazioni, programmi, modi di vita, lotte e rivendicazioni che hanno caratterizzato la storia dei lavoratori nel mondo. Di conseguenza, il progetto socialista richiede di tenere assieme tre dimensioni, che Castoriadis definisce come «unité dialectique» (*EP II*: 195): l'analisi e la critica del capitalismo; la definizione positiva del socialismo; l'interpretazione della storia del proletariato. Per realizzare tale unità, è necessaria una *teoria*. Quest'ultima, al contrario di un sapere sistematico che determina la prassi, è ora definita da Castoriadis come un «projet total» (*EP II*: 196), cioè un *compito* che viene assunto ma non ancora compiuto, che consiste nell'individuare e generalizzare gli elementi prodotti dal proletariato fornendo loro senso. Si tratta di «un effort de rationalisation du simplement donné» (*ibidem*) che, per evitare di essere influenzato dall'ideologia dominante e di trasformarsi esso stesso in una mistificazione, deve sempre confrontare i suoi risultati con il contenuto reale della vita e della storia del proletariato. In questo senso, storia e condizione proletaria non sono propriamente il fondamento della prospettiva rivoluzionaria. Il socialismo a cui pensa Castoriadis non è, infatti, il necessario risultato dello sviluppo storico di lotte e di rivendicazioni contro il capitalismo. Esso è *una possibilità* che da questa storia possiamo coerentemente ricavare, ma quest'ultima rimarrebbe muta se non fosse interrogata al fine di realizzare una prassi rivoluzionaria. La scelta verso l'azione che il militante assume nel contesto a lui contemporaneo, quindi, è il criterio che muove la ricerca, direziona l'analisi e discrimina gli elementi rilevanti nella definizione del socialismo di Castoriadis. Non casualmente, la prospettiva socialista non è nemmeno un semplice riflesso della storia del proletariato, ma il risultato di una elaborazione di questa storia. Da questo punto di vista, storia ed esperienza proletaria sono delle *fonti*, indispensabili per la riflessione, ma insufficienti in loro stesse per la definizione e la realizzazione del socialismo. Si tratta, allora, di ricostruire l'essenza del movimento per elaborarne coerentemente i contenuti[79].

[79] Si noti che in questo periodo, nonostante Castoriadis parli di "creazione" in riferimento all'attività del proletariato, egli continua a pensare che la definizione del socialismo consista in un portare all'atto ciò che,

Quanto appena descritto e gli obiettivi stessi di *CS* rendono più chiaro perché nel 1958 si acuisca la frattura fra Castoriadis e Lefort, portando quest'ultimo ed altri compagni vicini alla sua linea ad abbandonare definitivamente SouB. In questa sede, non verrà ripercorso l'intero dibattito che accompagna tale decisione[80]. È importante, tuttavia, sottolineare come i saggi di *CS* rilancino e provino ad articolare in modo compiuto le esigenze del gruppo secondo Castoriadis: elaborare un'ideologia rivoluzionaria, definire un programma, diffondere e educare i lavoratori verso questa prospettiva di azione. Ciò spiega perché si ponga nuovamente la questione del partito, per Castoriadis l'unico organismo della classe in grado di concertare altre forme di organizzazione e di fornire all'avanguardia rivoluzionaria la comprensione del suo ruolo storico. Del resto, l'obiettivo pratico e teorico dell'autore non è fermarsi all'analisi delle forme di lotta e di autorganizzazione puramente implicite, ma proporre, sulla base di queste esperienze, una organizzazione complessiva e una razionalità nuova. Lefort, al contrario, è fortemente critico rispetto a questa posizione, perché ritiene che «la classe ne peut s'aliéner dans aucune forme de représentation stable et structurée sans que cette représentation s'autonomise» (Lefort 1979: 66). Di conseguenza, il compito dei rivoluzionari è piuttosto esprimere ciò che si dà come esperienza e sapere implicito, chiarificando i problemi economici e sociali attuali: «[e]n aucune manière elle [una collettività di rivoluzionari] ne peut se fixer pour tâche d'apporter à l'avant-garde un programme d'action à suivre, encore moins une organisation à rejoindre» (Lefort 1979: 70). Lefort non esclude che ci debba essere una coordinazione fra i lavoratori e che essi debbano organizzarsi; ciò che egli sostiene è, più propriamente, che l'organizzazione deve svilupparsi a partire dalle loro pratiche particolari e, si potrebbe dire, dall'*ethos* di ognuno. Infatti, dopo la scissione da SouB, Lefort e i suoi compagni creano il gruppo *Informations et liaisons ouvrières* (ILO), il cui obiettivo è mettere in relazione i lavoratori e fornire gli strumenti necessari per la comprensione di quanto vi è già di implicito nella loro attività. Una parte dei militanti rimasti in SouB, invece, formano una rivista e un'organizzazione parallela,

in qualche modo, è già contenuto nella storia del movimento operaio e nelle lotte informali. Questa ambiguità si mostra anche in riferimento alle forme stesse dell'organizzazione operaia: Castoriadis riconosce che il proletariato crea nuove forme di lotta e di coordinamento ma, allo stesso tempo, egli vuole applicare alla situazione attuale forme già strutturate storicamente. Infatti, almeno fino alla rivoluzione, è necessario servirsi dell'istituzione del partito e, nella società socialista, dei consigli. Tali oscillazioni saranno risolte solo in seguito, definendo la nozione di sociale-storico e di "germe": cfr. cap. 4.3.

[80] Il dibattito prende forma essenzialmente attraverso un testo di Lefort (*Organisation et parti*, *SouB 26*, novembre-décembre 1958) e due testi di Castoriadis (*PO I, II* in *SouB 27*, aprile 1959 e *28*, luglio 1959).

Pouvoir ouvrière, che guarderà al gruppo originario come al proprio organo teorico fino al 1963[81].

La questione della trasformazione del gruppo in un partito, quindi, è l'espressione di un problema più profondo, relativo alla natura dell'organizzazione e alla direzione dell'attività rivoluzionaria. Esso chiama in causa aspetti fondamentali del pensiero di Castoriadis e Lefort e anticipa anche i dibattiti degli anni successivi. Interpretata in questa ottica, la scissione del 1958 deriva dall'incompatibilità di due approcci che guardano alla prassi rivoluzionaria in modo opposto. Come ha rilevato Poirier (2011: 334), le posizioni di Lefort traggono origine dall'attenzione alla dimensione "soggettiva" dell'esperienza operaia, dai processi di soggettivazione in atto nel lavoro in fabbrica; al contrario, Castoriadis pone l'accento sull'evoluzione generale del movimento operaio, sulle condizioni "oggettive", cioè economiche, sociali e storiche che ne segnano il corso, provando in questo modo a restituirne il significato complessivo e, soprattutto, a prefigurarne il futuro. Tuttavia, proprio questa attenzione costante verso i nuovi sviluppi storici ed economici a livello globale imporrà a Castoriadis una ulteriore e più radicale revisione della sua prospettiva rivoluzionaria e del suo modo di intendere la politica.

[81] Lefort, tuttavia, lascerà l'ILO due anni più tardi e quest'ultimo diventerà *Informations et correspondances ouvrière* (ICO): cfr. Gottraux (1997). Su *Pouvoir ouvrière*, cfr. Frager (2021: 108-111). Sulla seconda scissione del 1963, cfr. cap. 2.1.

CAPITOLO 2
L'esaurirsi delle prospettive marxiste

Una frase di Castoriadis della metà degli anni Sessanta è stata associata al suo pensiero più di altre, come a definire l'itinerario e la postura delle sue opere successive: «[p]artis du marxisme révolutionnaire, nous sommes arrivés au point où il fallait choisir entre rester marxistes et rester révolutionnaires» (*IIS*: 21). Non c'era forse modo più netto di presentare tale alternativa, una nettezza che è certamente sorprendente se si considerano gli scritti di Castoriadis nel ventennio dal 1945 al 1965 e che, difatti, molto fece discute i suoi compagni di militanza del tempo. Certamente, l'intreccio di attività politica e riflessione filosofica, descritta nel capitolo precedente, rivelano l'atteggiamento critico di Castoriadis verso l'impianto marxista in relazione alla comprensione della storia, ma esso non lasciava presagire una rottura così radicale. Piuttosto, tale intreccio chiarifica perché l'autore abbia l'esigenza di ridefinire quel campo di riflessione e d'azione. Del resto, i vettori che guidano l'opera di Castoriadis – critica della burocrazia, autonomia operaia, creatività delle masse – traggono la loro origine proprio dal marxismo, come l'autore stesso riconosce. Perciò, se il capitolo precedente rispondeva all'esigenza di ricostruire come il percorso di Castoriadis culminasse in una prospettiva socialista che ridefiniva presupposti, parole d'ordine e obiettivi marxisti, il presente capitolo cerca, invece, di rendere conto di come egli arrivi alla rottura col marxismo.

In linea sintetica, la scelta di Castoriadis deriva anzitutto da un diverso contesto storico e culturale, quello di fine anni Cinquanta ed inizio anni Sessanta, che porta sempre più all'attenzione dell'autore le *impasse* delle prospettive marxiste, nonché la loro inefficacia. A ciò si aggiunge una crescente consapevolezza dei presupposti filosofici che animano tale impianto e delle contraddizioni che essi generano. Non viene meno, tuttavia, l'esigenza di perseguire una prospettiva rivoluzionaria; questo spiega perché diventa impellente la necessità di rilanciarne il progetto in altre forme. Castoriadis non è isolato in questa condizione, tanto che incrocia molti intellettuali e studiosi suoi contemporanei, allo stesso modo critici o insoddisfatti verso il marxismo o il Partito Comunista Francese, che rivolgono l'attenzione alla democrazia ateniese in risposta alla sclerotizzazione politica e culturale che essi vivono. È una convergenza che dura l'attimo di una meteora, perché presto i protagonisti di questo scambio (storici, filosofi, antropologi, politici e

militanti di sinistra) prenderanno strade diverse e assumeranno convinzioni differenti, tanto da abbandonare, in alcuni casi, la Grecia antica come riferimento comune. Tuttavia, quel momento di convergenza è sufficiente per innescare un riorientamento della riflessione filosofico-politica. La Grecia a cui ci si rivolge in questo periodo è, soprattutto, la *società* greca, quella dell'età classica, del secolo d'oro della democrazia e di Pericle, osservata da un punto di vista storico e antropologico, come caso peculiare fra le altre civiltà analizzate con il metodo strutturalista. Questa Grecia inizia così a diventare per Castoriadis uno degli elementi essenziali, assieme ai più recenti risultati degli studi antropologici e psicoanalitici, per ridefinire una nuova proposta che superi il marxismo conservandone gli aspetti rivoluzionari. Le conclusioni a cui l'autore giunge in questo contesto diventano, però, solo dei *punti di partenza*, che saranno esplorati nella sua riflessione successiva. Per tali motivi, il capitolo mira soprattutto a mostrare le ragioni che impongono a Castoriadis questo nuovo orientamento e il modo in cui precedenti esigenze vengano mantenute o trasformate nel periodo compreso dalla fine degli anni Cinquanta alla prima metà degli anni Sessanta. In questo senso, dopo aver ricostruito i motivi della crisi che secondo Castoriadis attraversa il marxismo (2.1), mostrerò sotto quali aspetti la Grecia si proponga come riferimento per una nuova riflessione filosofica e politica (2.2). Infine, verrà mostrato in quale misura esiste un ruolo di questo rinnovato interesse per l'antico nelle critiche al marxismo e nella nuova articolazione fra teoria e prassi avanzate da Castoriadis (2.3).

2.1 Il movimento rivoluzionario di fronte alla «privatizzazione»

La scissione del 1958 chiude indiscutibilmente una fase significativa dell'esperienza di SouB e apre un periodo fortemente tormentato. Infatti, il gruppo risente al suo interno dei dibattiti che attraversano il campo marxista in quegli anni in merito alle rivendicazioni degli operai e del ruolo delle lotte anticoloniali, delle donne e dei giovani. Per il movimento rivoluzionario si pongono nuove questioni e nuove sfide, a cui la teoria marxista "classica" non sembra capace di rispondere in modo soddisfacente. Ciò comporta che ad essere messi in discussione da alcuni membri di SouB, e di Castoriadis in particolare, diventano presto l'impianto stesso del marxismo, le sue categorie, il suo lessico. Sebbene l'atteggiamento eterodosso di Castoriadis lo abbia sempre difficilmente collocato all'interno di rigidi confini marxisti, ciò che cambia con gli anni Sessanta è la

convinzione che il marxismo possa essere una teoria capace di fare da bussola per una politica rivoluzionaria. In questi anni, perciò, Castoriadis torna a riflettere sui mutamenti del sistema capitalistico, sullo statuto del proletariato, sul significato della prassi e della rivoluzione. Il nuovo orientamento è segnalato anche dall'adozione di un altro pseudonimo con cui egli firma i suoi lavori sulla rivista: non più Pierre Chaulieu, ma Paul Cardan[84]. Come per *CS*, queste nuove analisi nascono dall'intreccio di diversi fattori, che riguardano sia lo sviluppo socio-storico, che l'autore vive e su cui riflette, sia l'evoluzione del suo stesso pensiero. In questo senso, è opportuno ricostruire come egli elabori le nuove posizioni fino alla seconda scissione di SouB nel 1963, in modo da rilevare quali aspetti della sua ricerca filosofico-politica vengano abbandonate e quali altre vengano sviluppate verso nuove direzioni. Infatti, le analisi di questi anni preparano il riorientamento della riflessione di Castoriadis nel periodo successivo.

Con la fine degli anni Cinquanta, sono principalmente due gli eventi che focalizzano l'attenzione del gruppo: la guerra in Algeria e il ritorno al potere di de Gaulle nel maggio del 1958, con la nascita della Quinta Repubblica francese. Non si tratta di avvenimenti di attualità a cui SouB si rivolge per partecipare al dibattito pubblico; più essenzialmente, essi portano all'attenzione del gruppo nuovi aspetti della lotta mondiale contro la burocrazia di cui la prospettiva rivoluzionaria deve farsi carico. Questi eventi, infatti, mostrano la radicalità delle lotte anticoloniali e l'emergere di una nuova trasformazione del capitalismo e della burocrazia. SouB si era inizialmente occupata della guerra d'Algeria due anni dopo il suo inizio, con un articolo del 1956 di Lyotard (*SouB* 18: 87-94). Già in questa occasione vengono sottolineati i duplici aspetti della questione: da un lato, si riconosce alla lotta di indipendenza algerina una comprovata portata rivoluzionaria; dall'altro, si denunciano i limiti di un'azione che mira ad instaurare una direzione della società e dell'economia nazionalista e nazionalizzata. Secondo la ricostruzione di Gottraux (1997: 81-85), la questione algerina viene inizialmente risollevata da Mothé, che apre un dibattito su questo tema all'interno di Renault; egli è tuttavia costretto a constatare ben presto una scarsa coscienza anticoloniale nella classe operaia francese. Nell'editoriale del maggio-giugno 1958 (*SouB* 24: 1-16), prima della scissione, è invece Lefort a riaccendere la discussione nel gruppo. Da quel momento,

[84] La resistenza verso questo nuovo orientamento si manifesta anche in Italia, quando ancora Castoriadis non era conosciuto con il suo vero nome. Infatti, nella prima *Antologia critica* dei testi di SouB (*AC*), edita nel 1969 per Guanda, i curatori M. Baccianini e A. Tartarini sostengono le analisi di Chaulieu contro quelle di Cardan (cfr. introduzione al volume).

SouB solidarizza con le rivendicazioni dell'indipendenza, ma rifiuta di accordare un sostegno incondizionato alle organizzazioni che conducono questa lotta. Difatti, di fronte alla questione se portare o meno un aiuto pratico e materiale al Fronte di Liberazione Nazionale algerino, il gruppo si divide (Gottraux 1997: 112-117). L'esplicita vicinanza di SouB a prospettive anticolonialiste si mostra anche nel giudizio che il gruppo riserva al ritorno di de Gaulle: se le parole d'ordine di quest'ultimo a suo sostegno chiamano i francesi alla «défense de la république», SouB denuncia questo slogan come un mito, dal momento che la repubblica è indifendibile e corrotta. Lo scopo di questa retorica si rivela perciò solamente un tentativo di distogliere l'attenzione dalla lotta di liberazione anticoloniale.

A questa situazione interna, si aggiunge lo specifico contesto europeo ed internazionale di quegli anni. Gli ultimi eventi che dimostrano uno spirito rivoluzionario in Europa sono gli scioperi in Belgio, che paralizzano il paese nel 1960. Come in passato per gli eventi in Germania Est, Polonia e Ungheria, queste lotte catalizzano l'attenzione di SouB, ma vengono interpretate con una luce ambivalente. Infatti, se esse dimostrano che è ancora possibile un'opposizione all'apparato burocratico che non si riduca a conflitto locale bensì a messa in discussione dell'intero sistema, allo stesso tempo si constata che gli operai non sono ancora capaci di organizzarsi autonomamente, definendo in maniera compiuta la portata dei loro obiettivi. Questa disamina ha chiaramente lo scopo di rilanciare il ruolo dell'organizzazione rivoluzionaria così come lo aveva pensato Castoriadis contro le posizioni di Lefort ed è la spinta che conduce il gruppo a inviare in Belgio alcuni suoi militanti al fine di intrecciare rapporti con quegli operai e costituire una cellula rivoluzionaria (Gottraux 1997: 122-123). Tali eventi, quindi, sono letti anche in base alla necessità di rivendicare un posizionamento ed una funzione definita dell'avanguardia rivoluzionaria. Questo intento si scontra però con difficoltà che il gruppo non riesce a risolvere, non solo in Belgio ma anche in territorio francese. Anzitutto, non diviene facile stringere una stretta relazione con gli operai – che sono sempre stati una minoranza in SouB – e molto complessa si rivela la loro integrazione all'interno del gruppo. In secondo luogo, sono le stesse analisi e prospettive dell'organizzazione che difficilmente attecchiscono e si radicano nella classe operaia. L'accento sulla contestazione dell'ordine burocratico in vista di una società nuova, strutturata su principi altri, viene infatti accolto tiepidamente e, più spesso, per gli operai esso passa in secondo piano rispetto alle lotte, più concrete, incentrate sull'aumento dei salari o sulla condizione lavorativa. È alla luce di queste difficoltà, infatti, che Vega

propone di rivolgere le attività del gruppo a tali rivendicazioni immediate e di ripensare la questione sindacale (cfr. Gottraux 1997: 126). A differenza della rivoluzione ungherese, quindi, gli scioperi belgi non portano ad uno slancio e ad una conferma delle analisi di SouB, ma inducono ad una riconsiderazione complessiva dell'attività militante. È questo, infatti, che sposta definitivamente l'attenzione della rivista verso i mutamenti del sistema capitalistico e verso il rapporto di essi con la decolonizzazione[85]. Il gruppo è quindi attraversato da spinte contrastanti: ripiegamento sulle lotte sindacali degli operai oppure apertura a contestazioni contro forme diverse di sfruttamento, che si verificano fuori dall'Europa. Tali spinte, del resto, traducono l'incrinarsi di una prospettiva marxista "classica", come dimostrato, ad esempio, dal tentativo del discorso decoloniale di estendere le categorie del marxismo oltre l'opposizione fra proprietari e proletari[86]. Inoltre, la crisi e il ripensamento di questa prospettiva coinvolgono anche l'esigenza, portata soprattutto dai giovani e dagli studenti, di aprirsi a temi ed argomenti che il marxismo lasciava solitamente in secondo piano. Quest'ultimo aspetto è visibile plasticamente nella vita stessa della rivista di *SouB*, in cui l'arrivo in quegli anni di giovani intellettuali e studenti porta ad una diminuzione di saggi strettamente politico-teorici per dare maggiore spazio ad articoli in cui la dimensione politica è declinata anche in rapporto alla cultura e all'arte.

Questo mutato contesto induce Castoriadis a riflettere nuovamente sul ruolo del movimento rivoluzionario e sulle direzioni che la lotta anticapitalistica e antiburocratica deve intraprendere. La nuova analisi degli sviluppi storici delle società contemporanee prende forma nel testo redatto fra 1959 e 1961, *Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne* (*MRCM*, ora in *EP II*: 403-528), la cui pubblicazione si rivela travagliata e perfino osteggiata da una parte di alcuni membri di SouB, tanto da trasformarsi nel *casus belli* della seconda scissione nel 1963. La disamina di Castoriadis prende anzitutto avvio dalle lotte anticoloniali in Algeria e Sud Africa, dalla rivoluzione cubana e da quella d'aprile sudcoreana[87]. Questi eventi indicano per l'autore due nuove

[85] In questa direzione, vanno, ad esempio, l'articolo di Pierre Souyri (il cui pseudonimo è Pierre Brune) sul capitalismo burocratico cinese, *La Chine à l'heure de la perfection totalitaire* (*SouB* 20, décembre1959-février 1960: 58-90), che critica fortemente il modello maoista di società, o l'articolo di Chatel su *La révolte de Léopoldville* (*SouB* 27, avril-mai 1959), l'editoriale non firmato *La révolte des colonisés* (*SouB* 31, décembre 1960-février 1961) o l'intervento di Blanchard su *La société sud-africaine* (*SouB* 33, décembre 1961-février 1962).

[86] Ad es., F. Fanon può essere letto in questo senso come un critico del marxismo classico.

[87] Oltre alla lotta anticolonialista algerina, negli stessi anni in Sud Africa le politiche di *apartheid* del *National Party* vengono contestate da aspre proteste popolari. Nel 1959, viene fondato il Congresso Panafricano che inizia a coordinare queste proteste. È quest'ultimo, infatti, che organizza una manifestazione contro la cosiddetta "*pass law*" ("legge sui lasciapassare") il 21 marzo del 1960 a

tendenze che si impongono con forza all'inizio degli anni Sessanta: da un lato, soggetti politici nuovi, quali contadini, neri e studenti, si dimostrano capaci di rovesciare un regime vigente; dall'altro, la popolazione e il proletariato nei paesi a capitalismo sviluppato si volgono, al contrario, all'apatia e alla depoliticizzazione (*EP II*: 409-410). I problemi che queste trasformazioni sociali comportano per una teoria rivoluzionaria marxista sono molteplici. Infatti, dal momento che quest'ultima si vuole espressione dell'attività del proletariato, Castoriadis avverte che ricercare in questi nuovi soggetti gli unici attori possibili della rivoluzione significa abbandonare il campo marxista (*EP II*: 412). Ciò che appare evidente è sia l'incapacità del marxismo di dare conto di tutte queste forme di prassi, orientandole verso un obiettivo comune, sia l'insufficienza delle sue categorie come strumenti per pensare lo sviluppo storico. È quindi questa esigenza che impone la necessità di riprendere l'analisi dell'evoluzione del capitalismo. In questo contesto, l'obiettivo è comprendere il legame fra modernizzazione e depoliticizzazione delle masse ed indicare una nuova direzione della teoria e della pratica rivoluzionaria, che non dimentichi gli apporti dei nuovi soggetti ma che, allo stesso tempo, non si appiattisca su di essi. La polemica di Castoriadis non è propriamente esplicita, ma sufficientemente chiara: le lotte di contadini, studenti e neri, benché siano capaci di portare un cambiamento sociale e condividano alcune istanze socialiste, non possono tuttavia essere identificate con il socialismo. Quest'ultimo, sviluppandosi sulla base dell'esperienza operaia, come l'autore ha cercato di mostrare nei testi di *CS*, ha forme e contenuti *propri* e *definiti*, che possono certamente avere punti in comune con gli obiettivi dei movimenti anticoloniali, antiapartheid, contadini e studenteschi, ma non devono esser loro equiparati. Perciò, un nuovo impianto teorico è necessario sia per riconoscere l'importanza e la radicalità di queste ultime lotte sia per ripensare globalmente il significato dell'attività rivoluzionaria, riconsiderando ed integrando il ruolo del proletariato. In questo senso, riprendere l'analisi del capitalismo è il modo di Castoriadis di interrogarsi sul *soggetto storico* capace di realizzare una trasformazione sociale nel segno del socialismo e di proporre un'azione politica efficace nel contesto degli anni Sessanta.

Sharpeville, che ha come esito il massacro dei manifestanti da parte della polizia sudafricana. L'anno successivo viene proclamata la nascita della Repubblica del Sud Africa ed inizia la lotta armata dell'*African National Congress*. La rivoluzione cubana, invece, nata nel 1953 dal Movimento del 26 luglio e conclusasi il 1° gennaio del 1959, porta alla destituzione della dittatura militare di Fulgencio Batista e l'instaurazione di uno stato socialista guidato da Fidel Castro. Infine, la rivoluzione d'aprile sudcoreana è un'insurrezione popolare sostenuta da lavoratori e studenti che nel 1960 porta alle dimissioni di Syngman Rhee e alla transizione dalla Prima alla Seconda repubblica della Corea del Sud.

Le tesi e le soluzioni che l'autore propone si trovano però al limite del campo marxista, anche dei suoi versanti più critici. Castoriadis, infatti, ritiene che il capitalismo sia riuscito a sviluppare dei potenti anticorpi alle lotte e alle rivendicazioni proletarie: in primo luogo, esso è divenuto in grado di aumentare il tenore di vita del proletariato, assecondando, di fatto, parte delle richieste dei lavoratori; in secondo luogo, esso induce ad una progressiva privatizzazione degli individui, allontanandoli sempre più dagli affari pubblici. I due aspetti sono connessi per l'autore, ma è soprattutto quest'ultimo fenomeno che diventa *la* caratteristica del capitalismo di inizio anni Sessanta, «le trait le plus frappant des sociétés capitalistes modernes» (*EP II*: 422). La privatizzazione è il processo inverso della socializzazione che si sperimenta, ad esempio, nella fabbrica; essa viene definita come una «rupture» (*EP II*: 412, n. 1), che annulla lo stare insieme da un punto di vista politico. Essa può quindi essere definita anzitutto come un processo di *depoliticizzazione*. È chiara la portata di questa analisi: poiché il movimento rivoluzionario trae la sua origine, direzione ed ispirazione dalle esperienze collettive – a cui costantemente deve ritornare, come mostrato nel capitolo precedente –, dire che esse vengono annullate o vanificate significa affermare che la rivoluzione diventa sempre meno possibile. Da ciò nasce non solo l'impellenza di ripensare teoria e pratica rivoluzionaria, ma anche la necessità di condurre questa revisione verso una direzione che non riduca l'azione principale del proletariato alle lotte e alle rivendicazioni economiche.

Castoriadis argomenta queste tesi attraverso analisi socio-economiche che riprendono e rielaborano i risultati degli anni precedenti. Ne riassumo i punti principali, in modo da poter poi comprenderne le conseguenze sulla sua attività militante e sulle direzioni della sua ricerca teorica. Anzitutto, l'autore constata una relativa stabilità del sistema capitalistico, che non si fonda soltanto sul fatto che non si registrano più crisi paragonabili a quella del 1929, ma soprattutto sull'idea che il capitalismo abbia la possibilità di trasformarsi. Castoriadis nota, infatti, che dalla metà degli anni Cinquanta si assiste ad un aumento rapido e regolare dei salari, unito ad una diminuzione delle ore di lavoro e ad un aumento del numero degli occupati (*EP II*: 403-404)[88]. Mentre in altre fasi questi aspetti non erano possibili contemporaneamente, con gli anni Sessanta essi sono realizzabili insieme, senza generare contraddizioni o crisi. Secondo Castoriadis, ciò

[88] Come ha indicato Ventura (2022a), queste analisi si servono dei dati che Castoriadis ha modo di reperire all'OCSE, dove egli era stato assunto a partire dal 1948. Su questo aspetto della teoria di Castoriadis, si vedano in italiano i testi raccolti da Ventura in *Contro l'economia* (*CE*).

permette la sopravvivenza del sistema, il quale riesce anche a garantire, se si analizzano i consumi delle merci, una progressione regolare nel livello di vita degli operai, che tende ad essere parallela alla progressione della produzione globale (*EP II*: 418-420). Modificazioni sul piano economico sono quindi intervenute nel porre correttivi e contrappesi, smorzando o disinnescando possibili crisi o contraddizioni. Ciò significa che, come si era osservato negli operai una capacità creativa attraverso le loro lotte, così ora si riconosce anche al capitalismo la possibilità di creare nuove forme a livello economico e sociale. Infatti, in solidarietà con tali cambiamenti, nuove trasformazioni politico-sociali concorrono a consolidare la stabilità del sistema. Richiamandosi a *The Power Elite* di Wright Mills, Castoriadis rileva come fatto più importante il tramutarsi della politica in una questione relativa solamente agli specialisti (*EP II*: 409, n. 2)[89]. Le conseguenze sul fronte delle lotte sono perciò significative: il proletariato ha perso la capacità di porre, esplicitamente e collettivamente, il problema del suo avvenire nella società e di cambiare quest'ultima sulla base dei propri assunti (*EP II*: 422). In altri termini, esso rimane cosciente del suo essere collettivo e delle proprie esigenze da un punto di viste economico, ma non mette più in questione la società capitalistica attraverso le lotte all'interno dell'impresa, limitandosi a portare avanti i propri interessi. Da ciò risulta più chiaro il significato del fenomeno della privatizzazione di cui parla Castoriadis. Essa non consiste solamente nel relegare gli individui nella sfera privata, nell'obbligarli, di fatto, a pratiche di vita isolate e parcellizzate. La privatizzazione è frammentazione sociale, ma, soprattutto, essa indica il fenomeno per cui ci si interessa di possibili miglioramenti solo in vista dei propri interessi privati, che siano essi dei singoli o di classe. Se si prosegue questo ragionamento, si possono allora distinguere per Castoriadis due forme di socializzazione, nonostante in *MRCM* egli non proponga un'articolazione definita[90]: una prima tipologia riguarda un livello "base" ed è relativa a tutte quelle esperienze in cui gli esseri umani si ritrovano insieme, dipendono gli uni dagli altri e si costituiscono come un "corpo" a sé stante; una seconda tipologia, più propriamente «politique» (*EP II*: 422), aggiunge alla prima condizione sia la contestazione di un ordine vigente sia la proposta di una diversa organizzazione sociale. In questo senso, la

[89] Rispetto alle lotte dei lavoratori, l'unico ruolo dei sindacati è «le maintien de la paix dans l'entreprise», che essi perseguono in cambio di concessioni periodiche sui salari e sulle condizioni di produzione (*EP II*: 420). Questo aspetto si inscrive nel più generale processo di burocratizzazione degli organismi operai storici, che di conseguenza ha reso questi ultimi indistinguibili dalle organizzazioni politiche borghesi.

[90] Con lo studio della psicoanalisi, Castoriadis parlerà poi propriamente di socializzazione come la rottura della monade psichica che permette la sua sopravvivenza ad opera della società: cfr. il cap. 6 dell'*IIS* e, qui, il cap. 3.5.

privatizzazione è una forma di depoliticizzazione nella misura in cui quest'ultima significa una mancata messa in discussione dell'insieme della struttura sociale e la perdita di una costruzione in positivo di un'alternativa possibile, basata su principi e pratiche differenti. Già in questi anni, allora, è chiaro che il significato di "politica" per Castoriadis supera i limiti di una concezione comune, assumendo una portata molto più ampia e, allo stesso tempo, più radicale[91]. Sulla base anche di quanto esposto in *CS*, si comprende che la politica non ha a che fare con questioni astratte o di potere, ma riguarda la *vita stessa* degli esseri umani ed è l'unica attività che permette di disinnescare le forme dell'alienazione a livello collettivo.

Questo fenomeno della privatizzazione non è tuttavia per Castoriadis limitato al proletariato, ma riguarda «toutes les classes ou couches de la population et à propos de toutes les activités sociales et collectives», tanto da diventare «un phénomène social profond, caractéristique du monde moderne» (*EP II*: 422). Da questo punto di vista, la diagnosi dell'autore non sembra però corrispondere alle dinamiche in atto in quegli anni, soprattutto se consideriamo gli eventi che accadono nel 1968[92]. Bisogna tuttavia considerare il contesto in cui Castoriadis scrive e gli elementi a sua disposizione per la sua analisi. Anzitutto, è opportuno ricordare che egli non è il solo a rilevare il medesimo problema in quegli anni. Ad esempio, è Lyotard il primo, nell'articolo *L'État et la politique dans la France del 1960* (*SouB* 30: 41-72), a denunciare l'apatia e la depoliticizzazione che si riscontra nella vita dei francesi. Da questo punto di vista, quindi, *MRCM* si inserisce e risente anche di un dibattito interno a SouB, configurandosi come un tentativo di risposta articolato e sistematico alle questioni che impegnano il gruppo. Inoltre, è importante sottolineare come effettivamente gli scioperi operai potessero apparire in diminuzione, sia in quantità sia in qualità, se paragonati a quelli del periodo immediatamente post-bellico, alle lotte in Germania Est e in Polonia, che avevano catalizzato l'attenzione di SouB. La situazione nazionale francese del resto rafforza questa convinzione, dal momento che inizialmente gli operai non si mobilitano di fronte alla questione algerina e subiscono passivamente la modernizzazione capitalistica di de Gaulle. Proprio quest'ultima trasformazione del capitalismo induce Castoriadis a credere che apatia e depoliticizzazione siano due aspetti di un fenomeno più generale e

[91] Su questo punto, si veda la distinzione fra *il* politico e *la* politica, emersa per la prima volta durante un dibattito con il MAUSS nel 1986 (*DR*) e discussa qui nel cap. 4.2.

[92] Con lo pseudonimo di Jean-Luc Coudray, Castoriadis nel 1968 scriverà un testo assieme a Lefort e Morin, *La Brèche*, per commentare gli eventi di quell'anno: cfr. Coudray, Morin, Lefort (1968). Gottraux (1997: 347) definisce un «rendez-vous manqué» quello fra SouB e il Sessantotto.

connaturato nello sviluppo storico presente, ossia la privatizzazione. In altri termini, l'analisi delle dinamiche economiche del capitalismo è ciò che spiega la dimensione sociale, generalizzata e di lungo periodo del fenomeno della privatizzazione. Non si tratta tuttavia di una relazione riconducibile al legame struttura e sovrastruttura: non è il cambiamento della sfera economica che induce una modifica nel campo sociale e sovrastrutturale; piuttosto, tale divisione appare astratta e artificiale. Le nuove forme del capitalismo si danno attraverso una rete che tesse insieme diversi aspetti del dominio umano e possono essere comprese solo tenendo assieme questo intreccio. Infatti, il baricentro della riflessione di Castoriadis sono i modi in cui si manifesta questa trasformazione del capitalismo e il fatto stesso della sua trasformazione, cioè che tale sistema è in grado di alterarsi, di modificare anche le leggi economiche su cui si basa.

È la presa d'atto di questo mutamento, di questa creazione di forme nuove, che spinge Castoriadis a rivedere alcune sue posizioni sull'economia burocratica degli anni Quaranta, come, per esempio, la capacità del sistema di rispondere alle rivendicazioni salariali dei lavoratori. Ne consegue che l'esame di questa società rende l'aspetto economico-produttivo solo uno dei livelli da prendere in considerazione, non l'unico o il principale. Implicitamente, si deduce che il capitalismo è molto più di un sistema economico, ma si tratta di una creazione umana capace di darsi essa stessa nuove forme, mantenendo un nucleo costitutivo – strutturale, ma non economico – che tiene insieme le sue diverse configurazioni storiche. Nel caso specifico, sebbene il sistema si dimostri ora più stabile e meno soggetto alle crisi rispetto al passato, rimane invariata quella contraddizione "fondamentale", che Castoriadis aveva già messo in luce nei testi di *CS* e che consiste nel tentativo di escludere e, allo stesso tempo, di far partecipare gli esseri umani alle attività che sono loro proprie. È questo «le noyau du rapport social capitaliste» (*EP II*: 455), che si unisce all'obiettivo di mantenere il dominio ed estendere il controllo sulla società intera e sul proletariato in particolare[93]. Castoriadis, quindi, non afferma che le contraddizioni del capitalismo siano scomparse, ma sposta definitivamente l'ambito entro cui individuarle, riconducendole alla relazione burocratica dirigenti-esecutori, che è ben più di un rapporto economico.

Posta in questi termini, tale analisi del capitalismo sconfessa ogni prospettiva marxista che ritenga solo le rivendicazioni economiche il motore della rivoluzione, ma

[93] Da segnalare che in *MRCM* questa contraddizione del capitalismo è assimilata alla nevrosi, nella misura in cui le intenzioni del soggetto (cioè della società capitalistica) possono realizzarsi solo attraverso degli atti che li contraddicono costantemente: cfr. *EP II*: 454.

lascia aperta la possibilità di sviluppare gli aspetti più propriamente "politici", nel senso sopra delineato. Il punto, infatti, è ritrovare e sviluppare la dimensione di messa in discussione esplicita del potere e dell'organizzazione della società. Questo è il motivo che induce Castoriadis a dismettere un'azione rivoluzionaria che guardi essenzialmente alle condizioni economiche del lavoratore salariato e a perseguire una critica che denunci «le caractère inhumain et absurde du travail contemporain, sous tous ses aspects […], le délabrement des communautés, la déshumanisation des rapports entre individus, le contenu et les méthodes de l'éducation capitaliste, la monstruosité des villes modernes, la double oppression imposée aux femmes et aux jeunes», oltre che «dévoiler l'arbitraire et la monstruosité de la hiérarchie dans la production et dans la société» (*EP II*: 424). In questo senso, la riflessione dell'autore anticipa molti temi che caratterizzeranno il Sessantotto, rivendicando, assieme alla denuncia dell'esaurimento delle risorse tradizionali marxiste, che nuove vie di lotta e di contestazione debbano essere trovate. Sebbene, quindi, la frattura con il marxismo inizi sempre più a configurarsi come inconciliabile, Castoriadis persegue la sua analisi proprio con l'obiettivo di ridare centralità alla «lutte des hommes et des classes» (*EP II*: 461) all'interno della storia della società capitalista. L'abbandono di ogni prospettiva che rende l'economia, in quanto scienza "oggettiva", il motore dei processi storici è il modo con cui l'autore cerca di dare alla storia un significato «au sens fort», più autentico e adeguato, cioè come «un processus d'actions d'hommes et de classes qui modifient constamment et consciemment les conditions mêmes dans lesquelles il se déroule et au cours duquel surgit du *nouveau*». (*EP II*: 460, corsivo nel testo).

L'attacco alle prospettive tradizionali del marxismo e la revisione di alcuni aspetti della teoria economica condivisa dal gruppo di SouB sono così forti che il testo di Castoriadis genera delle critiche molto dure da parte di alcuni membri. Gottraux (1997: 131-158) ricostruisce il dibattito che emerge in quegli anni, riportando i bollettini interni in cui i militanti esprimono le proprie posizioni. Questa non è la sede per ripercorrere nel dettaglio la discussione generata da *MRCM*, ma è opportuno ricordarne alcuni elementi. Come accennato, le reazioni alle idee di Castoriadis si mostrano già in una fase preliminare, in un momento in cui *MRCM* non ha ancora la sua forma definitiva. Le voci critiche sono soprattutto di Guillaume, Vega e Lyotard[94]. In sintesi, i tre militanti pongono

[94] Per una ricostruzione più dettagliata ed estesa delle posizioni di questi autori, si veda Gottraux (1997: 131-155), Frager (2021: 169-187). Come è stato sottolineato da questi interpreti, è difficile separare tale

ognuno l'attenzione su un punto diverso di *MRCM*. Guillaume si oppone all'idea che le lotte economiche del proletariato non abbiano più un valore di contestazione della società capitalistica e si sforza di mostrare il contenuto politico che soggiace alle rivendicazioni esplicite. Tuttavia, così facendo, egli accetta la distinzione rilevata da Castoriadis ed il significato con cui intendere l'azione politica autentica. Vega, approfondendo questa critica, nega invece che l'esclusione e la partecipazione alla gestione della produzione siano *la* contraddizione fondamentale del capitalismo. Ricollegandosi alle posizioni classiche del marxismo, che vedono la contraddizione del sistema nel divario fra sviluppo delle forze produttive e i rapporti di produzione, il rapporto burocratico sarebbe per Vega solo la manifestazione della originaria tensione, sempre più dirimente nell'ottica della rivoluzione, fra gestione privata ed il carattere collettivo della produzione. Lyotard, infine, si oppone alla tesi che la privatizzazione sia un tratto caratteristico e duraturo di questa fase del capitalismo e parla piuttosto di un arretramento temporaneo, di sconfitte provvisorie; infatti, se così non fosse, nella sua prospettiva ciò significherebbe la fine del movimento rivoluzionario stesso.

Quando nell'estate del 1960 l'organizzazione del gruppo decide di pubblicare il testo di Castoriadis, le tensioni non sono risolte e una sempre maggiore distanza inizia a crearsi fra i militanti, fino a contrapporre esplicitamente chi parteggia per Castoriadis ed è più vicino alla rivista *SouB* e chi contrasta le sue posizioni ed è vicino all'orientamento di *Pouvoir Ouvrier*. La situazione subisce una accelerazione nel momento in cui Castoriadis e alcuni altri membri di SouB si costituiscono come tendenza (*La Tendance*), al fine di portare dalla propria parte la maggior parte del gruppo. Coerentemente con la propria elaborazione teorica, Castoriadis cerca di imprimere una svolta anche alla pratica rivoluzionaria. La Tendenza avverte anzitutto l'esigenza di rinnovare le categorie e le logiche tradizionali del marxismo, il suo lessico, le sue parole d'ordine che appaiono come insufficienti di fronte alle sfide contemporanee. Di conseguenza, essa rivendica la necessità di aprirsi a nuovi movimenti, di apprendere dalle loro esperienze di lotta e di procedere per tentativi ed errori. Ciò comporta favorire e ampliare quanto più possibile la discussione all'interno e all'esterno dell'organizzazione come strumento di ricerca delle idee più adeguate e abbandonare ogni pretesa di essere gli unici detentori della linea

dibattito dai malintesi e dalle incomprensioni, teorici ma anche personali, che attraversano tutti i suoi protagonisti.

d'azione corretta[95]. In termini concreti, questo nuovo orientamento significa rinunciare ad un'azione politica e ad una riflessione teorica incentrate unicamente sui temi tradizionali del marxismo. Il gruppo deve piuttosto rivolgersi a tutti gli aspetti che toccano la vita degli esseri umani ed affrontare apertamente temi come la questione delle donne, lo statuto della famiglia, il ruolo dei giovani, il significato del consumo e la condizione dei paesi non industrializzati.

I toni e l'obiettivo della Tendenza conducono ad una polarizzazione all'interno del gruppo e alla formazione dell'*Anti-Tendance*, guidata anzitutto da Vega. Quest'ultima rimprovera uno strappo troppo netto con le posizioni precedenti e contesta l'idea che il proletariato non possa essere più considerato il soggetto privilegiato della rivoluzione. Tale posizione porterebbe, per Vega e compagni, ad una dismissione di ogni attività rivoluzionaria. Della prospettiva sostenuta da Castoriadis, perciò, si attacca la confusione teorica e organizzativa che porterebbe il gruppo ad essere solamente un circolo di intellettuali. Per questo, viene contestata la stessa apertura alla discussione interna e al confronto con altri movimenti. A livello pratico, per l'*Anti-Tendance*, il nuovo orientamento di Castoriadis proporrebbe uno scopo non chiaro, con il risultato che le sue attività si ridurrebbero ad una discussione fine a sé stessa. Per questo, viene proposto che SouB si strutturi ancor più come un'organizzazione a carattere proletario, orientata verso le lotte dei lavoratori. Su un piano più teorico, sono Lyotard e Souyri che attaccano la *Tendance* in un testo circolato internamente al gruppo, *Marxisme et théorie révolutionnarie*[96]. Nella prima parte, Souryi afferma che Castoriadis ha posizioni revisioniste e contesta l'idea che il marxismo non sia più in grado di rendere conto dello sviluppo del capitalismo. Dal suo punto di vista, infatti, l'inizio degli anni Sessanta non presenta elementi nuovi che smentiscano l'impianto marxista. Nella seconda parte, Lyotard contesta al nuovo orientamento di Castoriadis sia l'aver reso l'alienazione la caratteristica principale del sistema capitalistico, mettendo in secondo piano lo sfruttamento, sia una mancata distinzione delle frontiere fra classi, mettendo sullo stesso

[95] Ha ragione Gottreaux (1997: 146) a sottolineare, in merito a questo punto, che «[o]n peut certes penser que Castoriadis […] fait implicitement l'autocritique de certaines de ses attitudes passés, tout visant les militants accrochés à l'ancien orientation». Difatti, quanto sostenuto a questo proposito dalla Tendenza è visibilmente in contrato con le posizioni dell'autore fra fine anni Quaranta e prima metà degli anni Cinquanta. Si potrebbe addirittura sostenere che Castoriadis finisca per riavvicinarsi alle posizioni dello stesso Lefort sulla discussione e la libertà all'interno dell'organizzazione politica.

[96] Cfr. Gottraux (1997: 152-155) che riporta anche citazioni estese. Da notare che due anni dopo la scissione, Castoriadis pubblicherà su *SouB* un testo intitolato alla stessa maniera e che diventerà, poi, la prima parte dell'*IIS*. Questa circostanza ribadisce, quindi, come in quegli anni due diverse prospettive teoriche e rivoluzionarie si fronteggiassero e quanto la discussione fosse accesa. Sul testo di Castoriadis, si veda più avanti, cap. 2.3.

piano, ad esempio, operaio e ingegnere. In questa prospettiva, per Lyotard, la lotta contro il sistema si riduce semplicemente ad un atto della volontà individuale: accettare o meno l'ordine costituito. Di conseguenza, l'accusa alla *Tendance* è di trasformarsi in una filosofia che parla di crisi della vita ma non di sfruttamento e salari, di fondarsi sulla speculazione piuttosto che sulla prassi militante.

Il dibattito rimane acceso e i toni divengono sempre più duri finché la situazione non precipita nel luglio 1963, quando Vega, Lyotard, Souyri e alcuni altri militanti a loro vicini si separano da SouB, organizzandosi autonomamente intorno a *Pouvoir Ouvrier*[97]. A quel punto, Castoriadis ha la possibilità di orientare effettivamente il gruppo secondo le convinzioni espresse in *MRCM*. Una prima conseguenza è la riduzione delle attività militanti di SouB in favore di una maggiore attenzione rivolta alla pubblicazione della rivista. Significativa è, inoltre, l'apertura del gruppo a tutto il campo intellettuale, come dimostrano, ad esempio, una serie di conferenze pubbliche organizzate alla fine del 1963, rivolte non più soltanto ai militanti di estrema sinistra. La rivista stessa registra questo nuovo orientamento: negli ultimi sei numeri, infatti, diminuiscono gli articoli che analizzano le lotte operaie e vengono accolti interventi di intellettuali esterni al gruppo, come Edgar Morin (cfr. Gottraux 1997: 159-165). In questo senso, *SouB* non ha più come funzione principale quella di organizzare le lotte, ma diventa luogo di un confronto intellettuale e sede di un dibattito sempre più teorico. È infatti in questi stessi anni che Castoriadis arricchisce le proprie letture approfondendo lo studio dell'antropologia, di Marcel Mauss, di Lévi-Strauss, e quello della psicoanalisi[98]. Inoltre, è sempre nell'ottica di un ripensamento delle proprie attività che avviene l'importante avvicinamento di SouB a Guy Debord e ai situazionisti. Tuttavia, nonostante lo scambio reciproco e le forti interconnessioni, una fusione fra le due realtà non si concretizza[99]. Il clima successivo al

[97] Gottraux (1997: 155-157) riporta che il gruppo originario si scinde in due parti quasi identiche a livello numerico: dei quaranta membri complessivi dell'organizzazione, circa venti rimangano con Castoriadis e altrettanti confluiscono in *Pouvoir Ouvrier*. Come documentato in quelle pagine, tuttavia, è bene sottolineare che la decisione di seguire una parte rispetto ad un'altra derivava più dalla vicinanza personale che dall'aderenza ad una delle due linee.

[98] Sul rapporto con l'antropologia strutturalista si veda Vibert (2019).

[99] Non è possibile ricostruire in questa sede la storia delle relazioni fra i due gruppi; su questo si consulti Quiriny (2003). Le stesse tesi di Debord (1967) ne *La società dello spettacolo* sono strettamente connesse a quelle di Castoriadis in *MRCM*. Queste due personalità finiscono però per confliggere. Un episodio a tal proposito è significativo: a questi anni risale la ripubblicazione ad opera di Debord del testo di Bruno Rizzi, *La società burocratica*, originariamente del 1939; questa operazione è da leggere anche come un attacco a Castoriadis, dal momento che il suo intento è sottrarre a quest'ultimo la paternità delle sue idee sulla burocrazia. Tuttavia, non ci sono prove del fatto che Castoriadis conoscesse dettagliatamente Rizzi. Piuttosto, è verosimile ritenere che egli avesse di Rizzi dapprima solo una conoscenza superficiale e che la lettura di questo autore risalga ad anni più tardi, posteriori alla genesi della sua analisi della burocrazia. Cfr. cap. 1.2.

1963 mostra quindi che *MRCM*, più che proporre una teoria esaustiva dei fenomeni in atto, apre una riflessione nuova. Esso si configura come il punto di inizio di una ricerca teorica e pratica la cui strada non è ancora definita. Gli anni Sessanta sono, perciò, un momento in cui Castoriadis ripensa complessivamente le sue analisi, pur conservando un progetto di emancipazione per gli individui e per la società intera. Da questo punto di vista, è proprio la complessità degli eventi in gioco che richiede di sostituire logiche troppo riduttive o infeconde, che hanno il solo esito di relegare la prospettiva di una trasformazione sociale ad una possibilità meramente astratta. In altri termini, con *MRCM*, prende avvio un ripensamento del significato stesso dell'attività politica e del sapere con cui pensarla, un movimento di riflessione che sente l'esigenza di superare le categorie del marxismo, considerate troppo rigide.

2.2 L'antica Grecia come "oggetto-laboratorio"

In un testo del 1989, Axel Honneth rileva come l'orientamento della riflessione di Castoriadis sviluppatosi dopo gli anni Sessanta miri a costruire una ontologia per salvare la rivoluzione. Si tratta di una tesi molto forte, che rischia di conseguenza di essere riduttiva e che lo stesso Castoriadis rifiuta, ritenendo che la tendenza di cui lo si accusa «appartient à l'hégélo-marxisme» (*FF*: 10). La domanda che soggiace alla posizione di Honneth non può tuttavia essere liquidata ed è necessario interrogarsi sul rapporto fra prospettiva politica e riflessione filosofica che si delinea a partire dagli anni Sessanta. Profumi (2022: 17) ha recentemente sostenuto che è l'esperienza della rivoluzione ad imporre a Castoriadis un ripensamento delle categorie filosofiche e politiche. Questa posizione, però, deve essere precisata: da un lato, se le lotte antiburocratiche negli anni Quaranta e Cinquanta e le contestazioni dei nuovi soggetti politici degli anni Sessanta inducono Castoriadis a mettere sempre più in discussione l'impianto marxista, come è stato precedentemente mostrato, dall'altro è difficile negare che la riflessione di questo autore non miri anche a mostrare la *possibilità* della rivoluzione. Non si tratta certamente né di una difesa né di una giustificazione, ma piuttosto del tentativo di dare conto dell'evento rivoluzionario come di un'impresa possibile. Da questo punto di vista, ciò che Castoriadis contrasta è ogni prospettiva che sostenga l'impossibilità, l'incoerenza o l'utopia, sul piano teorico oltre che pratico, di tale cambiamento radicale della società. È per questo motivo che sorge la necessità di rinnovare le categorie: un pensiero incapace

di dare adeguatamente conto della rivoluzione o, nel caso peggiore, che mirasse a ridurne la specificità è manchevole per Castoriadis. È infatti questa l'esigenza che si manifesta in modo più esplicito dalla fine degli anni Cinquanta. Essa è alla base delle discussioni interne che portano alla seconda scissione di SouB; essa è la ragione per cui l'autore amplia sempre più i propri riferimenti teorici oltre il marxismo.

Se accettiamo questo quadro di riferimento, fra le numerose occasioni di scambio e di confronto nel campo intellettuale francese che Castoriadis ha modo di intrattenere nei primi anni Sessanta, una in particolare acquista maggiore rilevanza: il *Cercle Saint-Just*. Il contesto è l'inverno del 1963, l'anno della seconda scissione di SouB, quando Lefort ricontatta Castoriadis e lo invita a partecipare alle riunioni del circolo. Dalla testimonianza di Vidal-Naquet (1989), sappiamo che questa è la prima occasione in cui egli ha modo di conoscere Castoriadis e che il ricco appartamento in avenue Kleber, di proprietà di un certo dottor Pitchall, dove si tengono questi dibattiti, è frequentato anche dal filosofo Edgar Morin, dall'antropologo Jean-Pierre Vernant e dallo storico della filosofia François Châtelet. Anzitutto, bisogna rilevare la natura particolare di questo circolo. Da un lato, esso si inscrive nella storia dei *club* che proliferano negli ambienti della sinistra francese tra la fine degli anni Cinquanta e inizio Sessanta, dove politici, intellettuali e alti funzionari statali dibattono di temi di attualità e questioni politiche, con l'ambizione di servire da laboratorio di idee[100]. Dall'altro lato, il *Cercle Saint-Just* rimane un'esperienza poco nota e a metà fra una "società di pensiero", dalla frequentazione più larga, e un luogo privato dove si entra su invito. Non è chiara la data di formazione del circolo, ma sicuramente esso nasce durante gli anni della guerra di Algeria, a cui inizialmente veniva rivolta l'attenzione. Con la fine della guerra, il *cercle* si rivolge quindi a temi non più collegati alla stretta attualità e successivamente cambia nome in CRESP (*Centre de recherches et d'élaboration sociale et politique*) (Gottraux 1997: 309-312). Ciò che interessa in questa sede, tuttavia, sono i protagonisti e l'argomento di discussione dell'inverno 1963-1964, vale a dire la democrazia ateniese. Si tratta di una scelta significativa, perché sia la natura del circolo sia la presenza di Castoriadis, Lefort e Morin testimoniano che questa attenzione per l'antico non è animata da un interesse puramente storico, ma ha un valore filosofico-politico. La Grecia antica, in questo senso, diventa un antidoto per riarticolare il discorso cristallizzato, per vivificare un progetto di emancipazione collettiva. In altri termini, essa assume il ruolo di un *oggetto-laboratorio*

[100] Uno dei più famosi è, ad esempio, il club Jean Moulin: cfr. Mossuz-Lavau (1970).

per una nuova riflessione filosofico-politica, contro un pensiero ed un'azione ormai sclerotizzati. Da questo punto di vista, il *cercle* acquisisce rilevanza in quanto espressione di un clima intellettuale a cui Castoriadis partecipa, catalizzando spinte provenienti da ambienti diversi che trovano nella Grecia antica un punto di caduta comune. Come anticipato all'inizio del capitolo, questa convergenza non prosegue a lungo nel tempo: benché molti dei protagonisti del circolo mantengano negli anni dei rapporti stretti, anche a livello personale, le loro idee spesso divergeranno, persino in modo molto marcato, ed il riferimento all'antico, quando viene mantenuto nella riflessione successiva, avrà tonalità e sfumature diverse[101]. In questo senso, il *Cercle Santi-Just* non deve essere considerato il momento in cui è possibile datare l'avvicinamento di Castoriadis all'antico, ma piuttosto l'evento che testimonia come prenda forma un interesse nuovo per la Grecia, il cui primo scopo potrebbe essere definito, utilizzando le parole di Vidal-Naquet (1998: 239), un tentativo di «evitare di cadere nella trappola dell'immediatezza». Ciò che interessa in questa sede, quindi, è soprattutto la formazione di tale *sguardo* ed il suo intrecciarsi con temi filosofici e politici. Questi ultimi possono riassumersi attorno alla questione della temporalità, della storia e dello statuto dell'azione politica: a tal fine, mi rivolgerò alle indagini condotte intorno ai primi anni Sessanta da tre protagonisti del circolo, Vernant, Châtelet e Vidal-Naquet, in modo da mostrarne lo sfondo comune.

Come noto, Vernant in questo periodo sta elaborando una prospettiva di indagine che apporterà un contributo decisivo agli studi sull'antichità greca. Questo nuovo metodo di ricerca, che si sviluppa in seno all'*École des Annales*, ha però forti relazioni col contesto filosofico maturato nei cinquant'anni che lo precedono. Significativamente, in un saggio del 1957, *La formazione del pensiero positivo nella Grecia arcaica*, Vernant chiarisce che l'immagine della "Grecia senza miracolo", che riprende dagli insegnamenti di Louis Gernet, diventa irrinunciabile dopo che i fondamenti della logica classica sono stati scossi ed è avvenuto l'incontro con altre grandi civiltà (Vernant 1965, trad. it.: 384). In questo senso, il ritorno alla Grecia nasce fin da subito *in risposta ad una crisi* e si impone come una ricerca che intende situare storicamente i principi del pensiero razionale, dopo che si è dissolta la fiducia dell'Occidente nel detenere il monopolio della

[101] Il contrasto fra Lefort e Castoriadis è celebre e si riaccenderà negli anni Ottanta proprio intorno al tema della democrazia (cfr. cap. 4). Lefort è però, ad esempio, uno dei protagonisti di questo clima intellettuale che abbandona presto il riferimento alla Grecia, preferendo rivolgersi all'esame del *Principe* di Machiavelli. Vernant, invece, guarderà all'antichità greca come un modello da seguire, a differenza di Castoriadis che vedrà in essa un «germe» (cfr. sempre cap. 4). Vidal-Naquet è l'unico che, oltre ad un sentimento di amicizia, sarà legato a Castoriadis sia per vedute politiche sia per interpretazioni analoghe del mondo greco, nonostante questo non significhi che essi siano d'accordo in ogni occasione (cfr. Vidal-Naquet 2004).

ragione. Questa crisi è però anche il motivo che induce una trasformazione nei metodi di indagine: la Grecia non è più il luogo di una decisiva e definitiva rivelazione, la scoperta dello spirito, esterno alla storia, ma è momento che testimonia l'emergere di un *mutamento mentale*, indagato in relazione ai cambiamenti sociali e politici. Vernant sposta quindi l'oggetto di ricerca dall'incarnazione della Ragione nella storia, dal rivelarsi di un'idea astratta, alla nascita di *una forma* di ragione in un contesto determinato, cioè all'emergere di una specifica *mentalità*, figlia di una *prassi effettiva*, quella della *polis*, di cui né lo sviluppo tecnico né quello economico possono rendere conto. Applicando il metodo della psicologia storica di Ignace Meyerson, questi studi utilizzano quindi le fonti su cui lavorano gli specialisti ma li considerano «opere create da uomini», «espressione di un'attività mentale organizzata» (Vernant 1965, trad. it.: 3): l'obiettivo è comprendere le intelaiature del pensiero e le funzioni psicologiche che emergono in Grecia grazie ad una nuova organizzazione del sapere o a nuove forme d'arte. Ne segue che l'immagine idealizzata della grecità armoniosa, fondamentalmente a-storica e a-politica, viene completamente scardinata e rigettata; nella Grecia si ritrova piuttosto il luogo dell'istituzione politica del conflitto, dove non c'è un superamento degli antagonismi, ma una loro espressione attraverso la creazione dello spazio civico (cfr. Poirier 2009).

Si prenda ad esempio il celebre testo del 1962, *Le origini del pensiero greco*: in questo studio, Vernant mostra come ai cambiamenti politico-istituzionali che si verificano con la nascita della città corrisponda un nuovo «universo spirituale» (Vernant 1962, trad. it.: 54-70). Esso prende forma, in particolare, grazie al prestigio della parola, lo sviluppo delle pratiche pubbliche e alla relazione non gerarchica che i cittadini instaurano nella reciproca *philia*. La duplice creazione di un settore di interesse comune e di pratiche politiche aperte, che si oppongono agli affari privati e alle procedure segrete, permette infatti alla parola di diventare lo strumento della prassi politica. Essa assume preminenza su tutti gli altri strumenti del potere e diventa la base di ogni autorità. Tale linguaggio non è più però la parola rituale, ma il dibattito contraddittorio, la discussione, che ha il pubblico di cittadini come giudice. Questo per Vernant è un portato della redazione delle leggi: attraverso la loro scrittura, esse diventano pubbliche e suscettibili di un'applicazione uguale per tutti; la *dikē* può quindi incarnarsi in un piano umano, in una norma razionale, essere sottoposta a discussione e diventa modificabile. L'insieme dei comportamenti, delle procedure e delle conoscenze sono perciò sottratti al privilegio del *basileus* o dei *ghenē* e vengono posti sotto l'attenzione di tutti. Questo allargare l'accesso al mondo spirituale, riservato in origine ad una aristocrazia, comporta tuttavia che anche

queste conoscenze e valori siano sottoposti a critica e a controversia. La *polis* crea infatti un nuovo ordine dove i valori possono imporsi solo mediante un processo dialettico e dove i cittadini, attraverso l'*isonomia*, si concepiscono uguali sul piano politico, nonostante tutte le differenze che li oppongono nel concreto. In queste ricerche di «psicologia storica», Vernant si interroga quindi sulla forma di pensiero che è realizzata nella *prassi* della città; ciò che egli rileva è che essa è anzitutto il prodotto di tutte quelle tecniche di cui il linguaggio è lo strumento principe, come l'arte del retore e dell'uomo politico. Contro, dunque, la sua riduzione a pensiero tecnico e strumentale, Vernant mostra che la ragione greca non è quella che consente di trasformare la natura, ma quella «figlia della città», che «permette d'agire in modo positivo, riflesso, metodico, sugli uomini» (Vernant 1965, trad. it.: 415).

Anche Châtelet si rivolge alla Grecia antica per indagare la nuova forma di pensiero che si modella attorno alla ragione, giungendo a conclusioni non distanti da Vernant. Il mondo greco viene infatti considerato il luogo d'origine del razionalismo, ma lo statuto della ragione che egli ricostruisce è lontano da quello del mondo moderno. Come per Vernant, è chiaro lo stretto legame con città: l'ordine della ragione non è dato, ma viene conquistato attraverso la parola; in quanto principio unificatore, esso diventa quindi l'anticorpo per fronteggiare il dramma che attraversa la *polis*. Quest'ultima precisazione aggiunge tuttavia un elemento che in Vernant non è immediatamente esplicito, ma che Châtelet, invece, rende centrale. La conquista di questa forma di riflessione avviene *contro* il disordine della dismisura, della passione, contro ciò che porta alla guerra; perciò, tale conquista si configura come la risposta per realizzare vita e libertà. La storia greca, in particolare il momento della guerra del Peloponneso che oppone Atene e Sparta, diventa quindi un caso di studio privilegiato per Châtelet: esso permette di riflettere anzitutto sul problema dell'unificazione, sull'effettiva possibilità di ordinare in un tutto organico formazioni politiche con gli stessi progetti d'insieme. Il suo studio sul secolo di Pericle (Châtelet 1960) ha infatti come cornice una riflessione che analizza l'intreccio fra un desiderio di unità e l'interesse di ciascuno a realizzare il proprio profitto, da cui emergono i problemi dell'imperialismo, della colonizzazione, dello statuto di un principio egemonico. In altri termini, l'analisi del secolo di Pericle è un'indagine sui modi in cui l'istituzione della città cerca di realizzarsi pienamente. Da questo punto di vista, il contrasto fra Sparta e Atene restituisce opposte soluzioni: la prima esprime la possibilità di mantenere l'indipendenza attraverso un'egemonia moderata, che limita gli interventi verso l'esterno in base al parametro della propria sicurezza; la seconda mostra un carattere

maggiormente aperto al nuovo, nella misura in cui ricerca per sé un'organizzazione politica migliore e intende portare al suo seguito le altre città, con la persuasione o con la violenza, per poter realizzare gli obiettivi più alti dell'uomo greco[102]. Il V secolo, perciò, manifesta l'alternativa fra un modo di vita segnato dalla tranquillità e dalla ripetizione e un'esistenza aperta al pericolo, un'esistenza autenticamente storica secondo Châtelet, dove niente è acquisito per sempre e l'invenzione, la creatività sociale, è la via per raggiungere conquiste eccezionali ed inaspettate.

Da questo punto di vista, l'Atene di Pericle non acquisisce un interesse privilegiato in quanto caso esemplare del sistema democratico per il pensiero politico. Piuttosto, essa diventa luogo privilegiato per la riflessione perché si dimostra essere opera della volontà e dell'ingegno degli esseri umani, non un risultato naturale o il semplice frutto delle circostanze. Infatti, un altro motivo che spiega l'interesse per la democrazia ateniese è la convinzione che questa società sia stata capace di formare dei cittadini interessati agli affari comuni ed in grado di intervenire nella loro gestione, grazie alla creazione di una serie di istituzioni il cui fine è difendere l'interesse collettivo contro gli interessi delle fazioni. Di conseguenza, l'attenzione per Atene nasce perché si vede in essa una società in grado di dare all'opinione popolare la sua migliore espressione, quanto più corrispondente agli interessi di tutti. L'analisi di Châtelet, tuttavia, non sottovaluta che questa possibilità storica si concretizza per un periodo di tempo limitato e si conclude con una guerra disastrosa. Paradossalmente, è proprio questo esito che rafforza l'interesse per il caso ateniese. Ciò è possibile perché la democrazia antica non è indagata come un modello di teoria politica da imitare, ma come luogo da cui far ripartire una nuova riflessione critica. Per questo, le domande che guidano la ricerca attorno al V secolo cercano di ricostruire quale concezione dell'uomo e della realtà si trovi alla base dell'invenzione di Atene, quale volontà e quale speranza la sorreggano e quale struttura della vita quotidiana permetta il suo emergere. Difatti, Châtelet non è guidato solamente da un interesse che si potrebbe definire di storia delle istituzioni; l'assunto che muove la sua indagine è che la riuscita di Atene si dimostra tanto nella politica quanto in tutti gli altri campi della vita e della cultura. Ciò che viene ricercato, quindi, è primariamente il

[102] Questa alternativa rispecchia esattamente la descrizione di Tucidide del carattere degli Ateniesi e dei Lacedemoni esposta dai Corinzi nel libro I, 40, della *Guerra del Peloponneso*, a cui si aggiunge il significato della democrazia secondo Pericle riportato nel celebre *Epitaffio* (Tucidide, II, 34-46). Proprio questi due passi, interpretati nella direzione indicata da Châtelet, saranno di fondamentale importanza per l'articolazione della proposta filosofico-politica di Castoriadis: cfr. cap. 3.3 e 4.3.

modo di manifestarsi dell'essere umano, in particolare nel suo rapporto con le forze che internamente ed esternamente lo dominano, con il suo volere e con le sue aspirazioni.

Di certo, nella sua interpretazione della Grecia, Châtelet, a differenza di Vernant, continua a parlare di "miracolo", nella misura in cui il secolo di Pericle è visto come il momento della storia universale in cui le decisioni e i temi che emergono corrispondono alle esigenze della realtà umana e si rivelano momenti tipici dello spirito (cfr. Châtelet 1960, *introduction*). Nonostante ciò, quello che conta maggiormente in questa sede è rilevare, piuttosto, che la Grecia antica è interrogata in quanto origine della nostra storia, la quale però presenta aspetti diversi dagli esiti della modernità. Châtelet, infatti, sottolinea la frattura fra l'antichità e il mondo moderno: non è la continuità che egli ricerca, ma la distanza, senza la quale nessuna critica della condizione attuale sarebbe possibile. Questo configura quindi l'antico come un *controfattuale*, che anzitutto smaschera la pretesa della condizione contemporanea di essere l'unico esito storico possibile di questo percorso. Di nuovo, però, Châtelet non individua una possibilità alternativa in termini di istituzioni politiche, ma si rivolge alla Grecia in quanto dimostrazione di un *tipo umano* diverso da quello contemporaneo, che invece di essere frammentato, scisso, anzitutto nelle forme del suo stesso lavoro, è caratterizzato in primo luogo da un'unione di vita culturale, estetica e politica. In questo quadro, Pericle è allora l'espressione di una differente concezione dell'*attività umana*, la quale, di fronte allo sconvolgimento che deve essere affrontato, esprime nel modo più riuscito il suo carattere inventivo, creativo. Châtelet, infatti, insiste sull'importanza delle tecniche, sulla potenza che l'individuo acquisisce attraverso di esse, e sul ruolo della *paideia*, il cui obiettivo è individuato nella possibilità di dare a ciascuno gli strumenti per ottenere il supporto degli altri nelle deliberazioni politiche o nei tribunali. Ciò comporta in primo luogo che, come per Vernant, la parola è regina nella democrazia ateniese e il discorso è la tecnica per eccellenza. In secondo luogo, la *paideia* non è vista come un mezzo di trasmissione di pratiche antiche, bensì come un modo di formare gli individui, di suscitare in loro attitudini multiformi, così da permettere loro di inventare le proprie vite e di esserne padroni. Sulla linea tracciata dalla letteratura sul progresso nel mondo antico, l'essere umano che emerge da questa interpretazione dell'Atene democratica è capace di formarsi e di progredire, superando ciò che gli è stato dato: egli è consapevole della propria capacità di trasformazione, ma non la rivolge verso la natura bensì verso sé stesso. Ciò che interessa del V secolo a Châtelet è dunque l'emergere dell'idea che parola ed azione, guidate dall'intelligenza, valgano di più della tradizione, del mito e della religione per

realizzare lo spirito umano, una questione che è a maggior ragione dirimente negli anni Sessanta, in cui si affrontano nuovi tempi di sconvolgimento. Da questo punto di vista, Pericle viene interpretato come una figura eroica, alla ricerca di un equilibrio fra audacia e prudenza; la sua azione viene vista come un tentativo di conciliare il suo ideale di un'Atene democratica con l'aspirazione di una Grecia unificata e forte. In questo senso, egli è l'espressione di una nuova concezione della vita umana che si sarebbe potuta realizzare se Atene fosse riuscita a superare le contraddizioni fra tradizione e progresso, fra interessi individuali ed obiettivi comuni. Ciò che viene visto in atto nelle pratiche dell'Atene democratica, in ogni sua manifestazione culturale e in uomini eccezionali come Pericle è allora un progetto di costruzione di un mondo nuovo, che integri e superi il passato, capace di risolvere le crisi grazie ad un'azione risoluta e lucida.

All'interno di questa prospettiva di indagine, è importante segnalare anche l'attenzione che Châtelet riserva alla formazione della coscienza storica, la cui nascita viene ricondotta ai Greci e all'emergere di una dimensione propriamente politica. A questo tema, infatti, egli dedica un saggio del 1962: coerentemente con quanto esposto in precedenza, la sua analisi non vuole sostenere che ogni forma di riflessione sul divenire umano derivi dalla cultura ellenica, ma che in Grecia l'azione degli esseri umani diventa «l'oggetto di un discorso rivelatore dell'esistenza umana, la materia di una esperienza che può produrre i suoi frutti, il dato che contiene in sé la propria intelligibilità» (Châtelet 1962, trad. it.: 526). Pensarsi come essere storico significa infatti sapere che le proprie parole, i propri gesti e le proprie decisioni sono all'interno di una totalità dinamica, irreversibile e significativa, in relazione col passato e già aperta al futuro. Questa comprensione, tuttavia, è possibile solo quando l'essere umano, divenuto cittadino e sottratto all'ordine naturale del proprio *genos*, è integrato nel divenire profano della città ed assume la consapevolezza di essere artefice del proprio destino. Con l'emergere della *polis* ed in particolare della democrazia, sono infatti i cittadini che deliberano, che decidono cosa è opportuno fare per la salvezza comune della città, che combattono e rischiano la propria vita per difenderla. In questo contesto è quindi «l'azione profana» ad essere decisiva ed ogni individuo si coglie come determinante in questo processo. È però chiaro che questo implica immediatamente una dimensione collettiva, politica, a cui ognuno riconosce di appartenere e da cui dipendono le proprie decisioni e la propria salvezza. Pensare questa temporalità sociale e politica è dunque un modo per farsi carico dell'avvenire della città ed affrontare le sue crisi. In questo senso, anche i testi dei poeti, dei tragici e degli storici diventano fonti filosofiche, aprendo così la possibilità di pensare

un tipo di ragione che non è però necessariamente quello della filosofia, ma è incarnata nel fare sociale dell'Atene democratica, dei politici come Pericle e degli storici greci. Essa, analogamente a Vernant, non si configura come un possesso, un'ascesi o un *logos* trascendente, ma come una comprensione che misura e rimane immanente alla pratica. Tale ragione, allora, invece di generare una teoria *totale* e *conclusa*, opera piuttosto attraverso una logica che considera in sé la contingenza ed il caso, applicandosi alla necessità di scegliere e di decidere, al momento di disequilibrio delle forze contingenti (cfr. Borreil 1989). Interrogando la Grecia, Châtelet riflette dunque anche sulla logica della prassi e della storia, cercando di reinserire nella comprensione di queste dimensioni l'emergere dell'inatteso e del molteplice.

Questo laboratorio di idee trova forse l'esempio più vivido soprattutto nel *Clistene*, il testo che Vidal-Naquet e Lévêque hanno terminato proprio nell'inverno 1963-64 e che verosimilmente è oggetto di discussione con Castoriadis al *cercle Saint-Just*. Si tratta di un saggio che riassume, attraverso lo studio di un caso specifico, sia le linee di ricerca sull'antico appena descritte sia il sottotesto politico-filosofico che le anima. L'oggetto della ricerca è già di per sé significativo: Clistene, aristocratico della famiglia degli Alcmeonidi, è colui al quale viene tradizionalmente attribuita la riforma istituzionale del 508-507 a. C. che instaura il regime democratico ad Atene. Non si tratta quindi di un legislatore come gli altri, poiché la sua opera non consiste semplicemente nel fornire buone leggi al popolo, ma è colui che pone una serie di istituzioni che permettono ai cittadini di autogovernarsi[103]. Ancora più significativo è però la prospettiva della ricerca: Vidal-Naquet e Lévêque non propongono una biografia del personaggio né un saggio di storia delle istituzioni, bensì ricercano i modi attraverso cui la democrazia ateniese si realizza concretamente, nella sua cornice organizzativa generale. Il punto di partenza è la constatazione di una trasformazione epocale, che segna l'intera storia di Atene nel V e IV secolo e l'impossibilità di ricondurre la città nata dalla riforma a quella precedente. Come per Vernant, la cornice istituzionale genera mutamenti nelle pratiche, nei valori e nella psicologia degli esseri umani. L'obiettivo è quindi «comprendere una *rivoluzione* … nelle sue conseguenze» (Lévêque, Vidal-Naquet 1964, trad. it.: 19, corsivo mio).

In questo quadro, lo studio di Clistene e dell'Atene democratica è in primo luogo un tentativo di pensare l'autonomia della dimensione politica su quella economica e di considerare le modalità con cui emerge un soggetto politico capace di autogovernarsi.

[103] Lo stesso Vidal-Naquet (1998: 239) ammette che la scelta dell'argomento di questa sua prima monografia non è stata un caso.

Infatti, come è noto, l'operazione di Clistene consiste nel far prevalere il principio territoriale e l'ordine civico su quello gentilizio; per farlo vengono creati uno spazio e un tempo pubblici attraverso diversi provvedimenti, il più importante dei quali è l'istituzione di dieci nuove tribù in sostituzione alle quattro ioniche precedenti. L'unità di base sono i *demi*, che con la riforma designano sia comunità rurali sia alcuni quartieri di Atene; essi sono raggruppati in trenta *trittie*, dieci urbane, dieci della costa e dieci dell'entroterra; ogni tribù è formata da tre trittie di fascia territoriale diversa. A questo si aggiunge la creazione del Consiglio dei Cinquecento (*boulé*), del quale ogni tribù elegge cinquanta membri e presiede a turno l'organizzazione delle sedute per la decima parte dell'anno (*pritania*). Attraverso quindi l'istituzione dell'*isonomia*, la riforma garantisce la partecipazione più ampia e stabile della maggioranza dei cittadini alla vita politica. Come sottolinea Vernant nella sua recensione all'opera (Vernant 1965, trad. it.: 243-269), con Clistene si assiste al passaggio da un piano economico a quello propriamente politico delle istituzioni civiche: oggetto della riforma non sono più, come per Solone, i debiti legati alla terra, ma il problema di *unificare gruppi umani* che sono ancora separati da diversi status sociali. Ciò, tuttavia, non significa che la questione economica scompaia, ma che essa non è più centrale: il vero problema è rendere gli individui e i gruppi di cittadini simili e pari, con gli stessi diritti effettivi che consentono loro di partecipare alla gestione degli affari pubblici. Alla base è quindi un atto primariamente politico: l'unità dei cittadini non è un dato ma è *posta*, è il problema da risolvere ed il risultato a cui mira l'istituzione di una nuova legge. Il *nomos* mette quindi anzitutto da parte le divisioni "naturali" e ne *pone di nuove*; è questo allora che *istituisce* il valore e *rende uguali* «sufficientemente al bisogno/uso», «affinché la società si mantenga insieme», come dirà Castoriadis citando Aristotele (*CL1*: 267)[104].

Il sottotitolo del saggio di Vidal-Naquet e Lévêque – «sulla rappresentazione dello spazio e del tempo» – indica tuttavia un'ulteriore ed inedita dimensione dell'indagine storica e politica. Ciò che sostengono gli autori dello studio è, infatti, che la rivoluzione di Clistene si realizzi attraverso la modificazione di queste «rappresentazioni». Le coordinate entro cui si muove questa analisi è da ricollegare in primo luogo alla linea di ricerca che Vernant aveva inaugurato nel 1963 con il saggio sulla coppia di dei Hestia-Ermes (Vernant 1965, trad. it.: 147-200): attraverso queste due figure, egli indaga la

[104] Per ragioni di chiarezza espositiva e di unità concettuale, affronterò le nozioni di "istituzione" e di "immaginario" nel prossimo capitolo, in cui verranno prese in esame le tesi della seconda parte dell'*IIS* del 1975. Su questi punti, si veda quindi la discussione nel cap. 3.1.

tensione all'interno della rappresentazione arcaica dello spazio fra l'esigenza di un centro, di un punto fisso a partire dal quale si orientano e determinano delle direzioni, e la necessità di pensarlo come luogo del movimento, passaggio da un punto ad un altro. La ricerca di Vernant mostra che non è possibile ricondurre Hestia ed Ermes a simboli di concetti astratti, perché essi trovano la loro realtà e sostanza in altri aspetti concreti del reale. Nello specifico, essi si scoprono presiedere e determinare un complesso di attività che non riguarda semplicemente la sistemazione del suolo, ma i rapporti di parentela, la condizione domestica dei coniugi e l'opposizione sociale e psicologica dell'uomo e della donna. In altri termini, si potrebbe dire che esse sono immagini che *non stanno per* qualcos'altro, ma piuttosto *strutturano* le relazioni sociali ed organizzano l'esperienza della spazialità nella Grecia arcaica. L'oggetto di indagine di Vidal-Naquet e Lêvéque è dello stesso tenore: la rappresentazione non è qui il delegato di qualcosa, una copia dell'esistente o del percepito, ma la forma che struttura la società ed il suo agire. Il processo di desacralizzazione e razionalizzazione della vita sociale che avviene con la riforma di Clistene genera infatti un superamento del mondo dell'*oikos*: un nuovo mondo di significati si sostituisce quindi al vecchio. Attraverso l'*agorà*, viene istituito un nuovo centro, un focolare comune, che non indica una famiglia ma la comunità politica nel suo insieme, che serve ad entrare in commercio con gli altri e discutere razionalmente dei propri affari. Come mostrano le ricerche di Vernant, alla dialettica dentro-fuori del mondo greco arcaico si sostituisce quella del privato-comune. In questo quadro, l'*oikos* non è più allora la via esclusiva degli scambi con gli inferi e con gli dèi, ma una sorta di "sfera privata". L'aperto, ciò che prima era l'esterno dall'*oikos* e si caratterizzava come l'estraneo, lo straniero e spesso l'ostile, ora diventa *ta koina*, "ciò che è comune a tutti", gli "affari pubblici". La distruzione del contesto geografico e sociale tradizionale sostituisce in questo modo la solidarietà familiare con quella concreta della *polis*, portando a vivere insieme uomini appartenenti a diverse regioni dell'Attica: Hestia «esprime ora la simmetria di tutte le relazioni che, in seno alla città, uniscono i cittadini uguali» (Vernant 1965, trad. it.: 216). Ciò però comporta che questa nuova rete di significati non esiste indipendentemente dalle nuove pratiche sociali; sono queste ultime a rendere effettive il nuovo universo mentale che la riforma di Clistene sancisce. Non causalmente, la nuova rappresentazione dello spazio trova un analogo nell'istituzione di nuovo tempo civico. Per svincolare l'ordine temporale dalla dimensione religiosa, viene infatti abbandonata la scansione dell'anno in dodici mesi e ne viene adottata una di dieci: in questo modo, si rompe con una tradizione sacra di matrice ionica, dove il numero dodici

era legato al *pantheon* greco e al calendario religioso, e si crea un ordine profano, "laico", stabilito sulla base del *nomos* della città. La rilevanza di questa nuova rappresentazione del tempo per la democrazia riguarda, quindi, l'istaurazione di una autentica dimensione pubblica, che permette la discussione sui *nomoi* ed il loro cambiamento, preservando la comparsa dell'imprevedibile, dell'irregolare e la rottura della ricorrenza. Indagando in questo modo la relazione fra dimensione del significato, della rappresentazione e pratiche sociali, emerge quindi un'interpretazione della democrazia ateniese che marca fortemente la distanza fra ambito politico e ambito religioso. Questo carattere "laico" ritrovato nella Grecia antica è nuovamente indice dello sfondo politico-filosofico dell'analisi storica: indagare l'antico sotto questo profilo significa interrogarsi anche sulle tipologie di istituzioni che riconoscono il cambiamento, che lo salvaguardano come sempre possibile ed evitano la sclerotizzazione. La cornice in cui si inscrive questa indagine è, dunque, ancora la questione della creatività della storia e, in definitiva, quella della possibilità di una rivoluzione politica contro la burocrazia.

Ciò conduce all'ultimo aspetto che merita di essere sottolineato del saggio di Lévêque e Vidal-Naquet, ossia la relazione che essi individuano tra l'opera geometrica di Clistene e la descrizione del cosmo dei Milesi, fra riforma istituzionale e pensiero filosofico, sulla linea iniziata da Vernant. Benché gli autori arrivino ad escludere un nesso di causalità, nondimeno essi sottolineano «una certa coincidenza» fra la visione geometrica del mondo di Anassimandro e la visione politica di una città razionale ed omogenea realizzata da Clistene (Lévêque, Vidal-Naquet 1964, trad. it.: 146). Il *logos* dei fisici ionici, che mira a creare una cosmologia indipendente dalla dimensione religiosa e senza riferimenti alle pratiche rituali, è infatti il correlato del nuovo *logos* politico, che attraverso un'opera di razionalizzazione e pianificazione supera il mondo dell'*oikos*. Fra dimensione politica e riflessione filosofica esiste quindi una relazione che induce ad indagare nascita della filosofia e democrazia in maniera congiunta, mostrando che fra pensiero filosofico e politica non esiste necessariamente una frattura. Lévêque e Vidal-Naquet non approfondiscono ulteriormente questo aspetto, ma le conseguenze sulla lettura complessiva del mondo greco e sulla riflessione filosofico-politica vengono in questo modo tracciate. Castoriadis è l'autore che più esplicitamente si farà carico negli anni successivi di tali questioni, inscrivendole in quadro articolato e coerente, la cui impostazione trova una forma definita già nei primi anni Sessanta. È definita infatti in quanto metodo, che non si limita all'analisi di un ambito particolare del mondo greco, ma attinge da tutti i campi del sapere e della cultura del tempo, ricostruendo la rete di

significati in cui essi sono immersi. È definita inoltre al livello del quadro generale in cui l'indagine si inscrive. Infatti, se l'attenzione per l'antico nasce come reazione allo smarrimento contemporaneo, alla crisi della partecipazione politica e alle repentine trasformazioni sociali, ciò non significa che la Grecia diventi un modello o oggetto di proiezione. Al contrario, il suo studio assume una funzione critica, il cui privilegio consiste nel rivolgersi ad un altrove distante nel tempo ma non completamente estraneo, perché all'origine della nostra storia, differentemente dalle altre culture e da altri popoli. È il riconoscimento di questo particolare statuto della Grecia che permette un dislocamento dello sguardo senza che venga reciso il legame con la condizione attuale, in modo da poter sviluppare una riflessione feconda. Per utilizzare l'immagine che Carlo Ginzburg (2008: 15) riserva per il *Leviatano* di Hobbes, lo studio della Grecia diventa un «cannocchiale rovesciato» più che mai necessario per analizzare l'attualità. L'inverno 1963-1964 al *Cercle Saint-Just* è espressione di questo atteggiamento intellettuale e di ricerca, i cui frutti si presenteranno in Castoriadis solo successivamente. Del resto, questo "ritardo" è dovuto anche alla necessità dell'autore di dover prima trarre le fila del suo rapporto col marxismo.

2.3 La rottura con il marxismo e una nuova concezione della prassi

L'allontanamento dal marxismo da parte di Castoriadis prende forma in un saggio il cui titolo è un richiamo a quello di Lyotard e Souyri, *Marxisme et théorie révolutionnaire* (*MTR*) e che viene pubblicato sugli ultimi due numeri di *SouB*, fra il 1964 e il 1965[105]. Laddove *MRCM* aveva posto nuove questioni per l'avvenire di una nuova società, *MTR* si presenta come la prima risposta a livello teorico a questi interrogativi e come l'inizio di prospettive di ricerca inedite, guidate da nuovi paradigmi di pensiero. La posta in gioco per Castoriadis è dimostrare che la «pétrification théorique complète» in cui è incorso il marxismo (*IIS*: 98) non sia il destino di ogni teoria rivoluzionaria e che il proseguimento di un percorso di emancipazione sociale ed individuale rimane possibile. In questo contesto la riflessione teorico-filosofica assume quindi una dimensione più centrale rispetto che in precedenza, diventando sia lo strumento attraverso cui

[105] Nel 1975, Castoriadis rende questo testo la prima parte dell'*IIS*. Poiché egli non apporta modifiche, eccetto la correzione di refusi o l'aggiunta di note debitamente segnalate, i passi di seguito citati si riferiranno a quest'ultima edizione.

smascherare questa sclerotizzazione sia l'antidoto con cui combatterla. Tale riflessione riprende in primo luogo le analisi del sistema hegeliano, indirizzando in maniera esplicita le critiche mosse ad Hegel contro Marx stesso. Tuttavia, l'analisi filosofica risente del contesto di inizio anni Sessanta che è stato descritto, arricchendosi e servendosi degli studi antropologici e psicoanalitici, in un modo che è tipico della filosofia contemporanea francese (cfr. Iofrida 2017). Di conseguenza, l'intento del testo è rintracciare le ragioni che conducono la teoria marxista ad una *impasse* al livello pratico. In questo senso, mentre il saggio del 1959-1961 metteva la teoria marxista di fronte a sviluppi storici e sociali che non riusciva spiegare, il testo del 1965 ne attacca la logica di fondo, smascherandone i presupposti, vale a dire il concetto di storia e la filosofia della storia di cui il marxismo è portatore.

Il primo punto di questa critica è una conseguenza del metodo d'indagine di Vernant e di Vidal-Naquet e riguarda il rapporto fra struttura e sovrastruttura. L'autore denuncia la concezione marxista che rende l'economia e la tecnica i motori della storia, attribuendo ad esse un significato autonomo, «close et bien définie» (*IIS*: 42). Infatti, in maniera analoga alla distinzione fra tecnica e tecnologia sostenuta in *CS*, Castoriadis mostra che lo sviluppo tecnico dipende dalla "cornice" in cui esso viene inserito. Ciò significa che lo statuto della tecnica non è assoluto, ma definito dalla rete di significati che la orienta e che appartiene alla società ogni volta considerata. In *MTR* un esempio nuovo, di tipo antropologico, viene tuttavia presentato per illustrare questa idea:

> Pendant l'antiquité grecque, le fait que la technique appliquée à la production est restée certainement en deçà des possibilités qu'offrait le développement scientifique déjà atteint ne peut pas être séparé des conditions sociales et culturelles du monde grec, et probablement d'une attitude des Grecs à l'égard de la nature, du travail, du savoir (*IIS*: 29).

È il piano del significato che Castoriadis richiama attraverso le differenti condizioni sociali e culturali, attraverso questo "atteggiamento" greco rispetto al mondo, così diverso da quello moderno. Perciò, tale esempio non presenta solo modi dissimili di pensare un fenomeno, ma la possibilità stessa di dare ad alcuni aspetti sociali una esistenza *definita* e *separata*. Infatti, poco prima, Castoriadis sottolinea che:

> si dans l'Antiquité les catégories dominantes sous lesquelles sont saisis les rapports sociaux et l'histoire sont des catégories essentiellement politiques (le pouvoir dans la cité, les rapports

> entre cités, la relation entre la force et le droit, etc.), si l'économique ne reçoit qu'une attention marginale, ce n'est ni parce que l'intelligence ou la réflexion étaient moins « avancées », ni parce que le matériel économique était absent, ou ignoré. C'est que, dans la réalité du monde antique, l'économie ne s'était pas encore constituée comme moment séparé, et « autonome » comme disait Marx, et « pour soi », de l'activité humaine (*IIS*: 19).

Il riferimento alla società greca antica rientra, quindi, nel campo delle ricerche antropologiche e assume un valore controfattuale, dimostrando l'impossibilità di sostenere la priorità della struttura tecnico-economica sulla sovrastruttura di una società. Il caso della Grecia mostra in modo inequivocabile che non può esserci determinazione, anche «en dernière analyse» come afferma Engels (cfr. *IIS*: 32), della struttura sulla sovrastruttura; parimenti, esso chiarisce che non può esserci nemmeno determinazione della seconda sulla prima. Esso indica, quindi, che le dinamiche sociali e storiche devono essere osservate attraverso un'ottica nuova. Ciò comporta il rifiuto da parte di Castoriadis del metodo che aveva guidato la sua analisi della burocrazia sovietica in *RPR* (cfr. cap. 1.2): ora la dimensione dei rapporti di produzione è solo uno degli aspetti che caratterizzano il sociale; da sola essa non sarebbe capace di descrivere la società che si prova ad analizzare. Di conseguenza, non è possibile che si dia un "ritardo della coscienza" della società su sé stessa, poiché questa coscienza intesa come "pensiero di" o teorizzazione del dato è parte essenziale di ciò che costituisce la realtà sociale: «dire que la conscience retarde sur la réalité c'est dire que la tête d'un homme qui marche est constamment en retard sur l'homme lui-même» (*IIS*: 31). In altri termini, Castoriadis nega che la sovrastruttura sia soltanto un riflesso passivo di una supposta "materialità" sociale, affermando, al contrario, che gli aspetti sovrastrutturali sono anche relativizzazione del dato, messa a distanza e, solo eventualmente, proiezione (cfr. *ibidem*). Sostenere questo, quindi, implica rigettare l'articolazione di struttura e sovrastruttura, perché per l'autore la prima è ora indefinibile senza la seconda e quest'ultima non si articola mai come un livello altro, che riflette o duplica il primo. Ciò che emerge, quindi, è una concezione del sociale come un *unico campo*, in cui gli aspetti "strutturali" e "sovrastrutturali" non sono solo intimamente intrecciati, ma essenzialmente indeterminabili in una società che non abbia posto questa suddivisione. Le categorie di struttura e di sovrastruttura sono allora insufficienti perché presuppongono che in ogni società le attività umane siano *già* articolate in ambiti separati e separabili, come, ad esempio, la politica, il diritto, la religione; al contrario, tale suddivisione deriva da un processo storico particolare.

L’esempio della Grecia illustra, perciò, che le categorie con cui una società viene pensata e suddivisa non sono soltanto dei poli valoriali o riflessivi, ma si incarnano e si realizzano nelle pratiche sociali, nella vita di una società. Di conseguenza, però, esse si presentano come prodotti storici e cambiano nella storia.

A quest’ultimo punto si lega la seconda critica di Castoriadis alla teoria marxista: sulla base di quanto esposto, bisogna allora ammettere che anche le categorie tecnico-scientifiche con cui il marxismo pensa la dinamica storica nella sua interezza sono prodotti storici; perciò, esse possono al massimo servire per spiegare un momento di questa dinamica. In altri termini, un secondo problema del marxismo è che erige ad universale un prodotto particolare, finito: «[o]n ne peut pas dire qu'en général “l'économie détermine l'idéologie”, ni que e “l'idéologie détermine l'économie”, ni enfin que “l’économie et idéologie se déterminent réciproquement”, pour la simple raison qu'économie et idéologie, en tant que sphères séparées qui pourraient agir ou ne pas agir l'une sur l'autre sont elles-mêmes des produits d'une étape donnée (et en fait, très récente) du développement historique» (*IIS*: 36). L’utilizzo da parte di Castoriadis della letteratura antropologica, in particolare di Ruth Benedict e di Margareth Mead, oltre che dei riferimenti alla società antica, mira a mostrare che la divisione in ambiti definiti non appartiene a tutte le società e che i criteri di questa articolazione variano nel tempo e nello spazio. Se così è, il problema di specificare quale e come un ambito determini l’altro è mal posto, perché derivato. Infatti, come ricorda Castoriadis (*IIS*: 38), la mentalità economica non è presente nei popoli primitivi, negli antichi Greci e nemmeno nelle popolazioni africane odierne.

La varietà dell’articolazione sociale mostrata dall’antropologia induce allora ad interpretare la teoria marxista della storia come una forma di *riduzionismo*. Questo è il terzo aspetto critico che Castoriadis vede nel materialismo storico, ma è anche il più fondamentale, perché mette in discussione la pretesa della teoria di categorizzare in un unico modo la storia (cfr. *IIS*: 35). Tale interpretazione nasce dalla necessità di risalire al «contenuto logico» di una teoria filosofica, che Castoriadis erige a metodo di lavoro e di ricerca (cfr. cap. 1.1). Focalizzandosi su questo contenuto e analizzandolo, egli mette quindi in rilievo le insostenibili conseguenze che comporta, vale a dire, come per il sistema hegeliano, l’esclusione dalla storia di tutto ciò che è accaduto al di fuori dal mondo europeo e nordamericano, con la conseguente negazione della specificità di culture altre. Per Castoriadis, tale riduzionismo trasforma quindi il materialismo storico in un’altra forma di idealismo, dal momento che quest’ultimo viene interpretato come il

«tentative de réduire l'ensemble de la réalité historique aux effets de l'action d'un seul facteur» (*IIS*: 32). L'elemento ulteriore di criticità portato dal marxismo è il postulare una natura umana inalterabile, mossa unicamente da una motivazione di tipo economico: solo così, infatti, è possibile per l'autore rendere lo sviluppo delle forze produttive il fattore *unico* che spiega la realtà storica.

Il riduzionismo e l'idealismo si esprimono per Castoriadis in una filosofia della storia di matrice razionalista, la quale, di conseguenza, rende il marxismo una forma di razionalismo e di determinismo (cfr. *IIS*: 60-65). Castoriadis sviluppa questa interpretazione sottolineando anzitutto che la storia è razionale perché il suo corso si svolge secondo cause determinate e individuabili dalla nostra ragione. In secondo luogo, essa è razionale perché il suo esito è la nascita di una nuova società basata sulla ragione, che incarna le aspirazioni dell'essere umano e che realizza il suo carattere più proprio. Ciò rivela, per Castoriadis, che nel marxismo ogni elemento della realtà è determinabile nella sua genesi e nel suo sviluppo; leggi cieche producono risultati che hanno un valore esclusivamente positivo per l'umanità intera. Al contrario, alla luce delle analisi dell'esperienza storica, egli sostiene l'esistenza di dinamiche sociali che non si sottomettono al determinismo e alla ragione, ma si inseriscono all'interno di una rete di relazioni non-causali. Il riferimento non è al comportamento imprevedibile degli individui o delle classi nella misura in cui essi si discostano dal loro comportamento tipico, bensì al carattere creatore di questi attori e della società intera, vale a dire alla «*position* d'un nouveau type de comportement, comme *institution* d'une nouvelle règle sociale, comme *invention* d'un nouvel objet ou d'une nouvelle forme» (*IIS*: 65, corsivo nel testo). Questa idea di creazione chiarisce perché Castoriadis rifiuti il modello della dialettica: quest'ultima, in conformità con le critiche mosse alla *Scienza della logica* di Hegel, è vista come una logica chiusa, che postula la razionalità del mondo e pensa la storia come unità o come unificazione progressiva (cfr. *IIS*: 53-54). In questo contesto, quindi, non solo vengono riprese le analisi filosofiche condotte negli anni Cinquanta, ma diviene esplicito ciò che allora rimaneva soltanto fra le righe: l'obiettivo polemico di Castoriadis è il tentativo di Marx di rimettere la dialettica sui propri piedi. La soluzione, ora, non può però essere più dura. Poiché il limite della dialettica è intrinseco, strutturale, non è sufficiente ribaltarla, ma bisogna che «on lui coupe la tête» (*IIS*: 80).

Sulla base di questa disanima critica, si potrebbe pensare che l'orientamento marxista venga totalmente rigettato da Castoriadis. In realtà, il giudizio dell'autore sul

marxismo è più complesso. Quest'ultimo, infatti, è per Castoriadis attraversato da due elementi, espressione dello iato che separa il giovane Marx dal Marx del *Capitale*. Il primo elemento corrisponde a quello propriamente "rivoluzionario", che l'autore rintraccia appunto nelle opere giovanili marxiane e nei grandi marxisti come Luxemburg, Lenin, Trotsky e Lukács (*IIS*: 82). Il suo nucleo si riassume nella celeberrima frase per cui non si tratta di più di interpretare il mondo ma di trasformarlo. In essa, infatti, si esprimono un progetto che intende superare la filosofia realizzandola, abbandonando la pura speculazione, un'interpretazione del comunismo come movimento reale che sopprime lo stato delle cose esistente e l'idea che l'emancipazione dei lavoratori avvenga ad opera di loro stessi. A questo elemento, si contrappone quello "scientifico", cioè la chiusura in un sistema, che presto diventa predominante occultando l'aspetto rivoluzionario[106]. Nella ricostruzione di Castoriadis, l'elemento sistematico o scientifico è un'affermazione delle tendenze di pensiero della cultura capitalista e si caratterizza per il suo accento sul determinismo storico e per il paragone fra evoluzione sociale e processi naturali. In quest'ottica, la storia diviene sistema razionale soggetto a leggi date, da cui si possono trarre i principi che ne determineranno la dinamica. Esso, in sostanza, diventa una nuova espressione del pensiero contemplativo di cui parlava Lukács (cfr. cap. 1.3).

In questa sede, più che valutare l'attinenza di questa lettura alla complessità del campo marxista, è opportuno utilizzare tale interpretazione come strumento per comprendere cosa Castoriadis ritenga "rivoluzionario" e quale siano i suoi obiettivi polemici. La scissione che egli vede nel marxismo, infatti, corrisponde alla distinzione fra elementi positivi ed elementi negativi, che devono essere rigettati. Unione di teoria e prassi, logica aperta ed emancipazione attraverso l'autonomia dei lavoratori sono gli aspetti che per Castoriadis il marxismo individua in maniera corretta e con chiarezza, ancora fecondi per la riflessione. Razionalismo e sistematicità chiusa sono, al contrario, i nodi che impediscono di sviluppare la prospettiva dell'autonomia. Essi, infatti, impediscono di pensare l'attività delle masse come fattore storico autonomo e creativo e di considerare la storia come il campo in cui la teoria viene giudicata e, eventualmente, sovvertita (cfr. *IIS*: 88). In questo quadro, però, è chiaro che la soluzione dall'*impasse* non può consistere in un semplice ritorno al giovane Marx. Castoriadis sostiene, piuttosto, che sia necessario ritrovare i «germes» da incarnare (*IIS*: 90). Infatti, ciò che rimane di

[106] Sui motivi dell'imporsi di questo secondo elemento: cfr. *IIS*: 88-91. Lo stesso schema di elementi dominanti che portano all'oblio di altre tendenze sarà ripreso da Castoriadis nella sua lettura della storia della filosofia: cfr. cap. 3.2.

positivo della prospettiva marxista, e che tuttora è dirimente, è il problema della relazione fra un'attività che si vuole cosciente e la storia effettiva, la questione dell'unità fra la riflessione e un'azione in grado di condurre verso una società radicalmente nuova. In altri termini, per Castoriadis, il marxismo aveva anzitutto come obiettivo la traduzione della riflessione filosofica nella politica e la trasformazione di quest'ultima in una espressione delle aspirazioni e degli interessi di gran parte dell'umanità (*IIS*: 91-92). Ciò comportava che il senso della politica fosse molto distante da un'attività tecnica o dalla gestione corrente del potere. La classe sfruttata, infatti, non lotta semplicemente contro il proprio sfruttamento, ma contro ogni forma di sfruttamento; conseguentemente, la sua liberazione deve comportare la liberazione di tutti gli esseri umani e la creazione di una nuova comunità. È attorno a questo progetto originario che ruotano i germi del marxismo. Il primo di questi è, quindi, lo sviluppo dell'autonomia umana attraverso la riappropriazione dei prodotti della sua attività, sia materiale sia teorica. Ciò è possibile solo attraverso il tentativo di pensare il reale e la storia: un compito di chiarificazione capace di svelare le logiche contraddittorie che operano nella realtà e di mettere in relazione senso implicito e senso esplicito delle azioni umane. Tale compito, che si può identificare come secondo germe, ne implica immediatamente un terzo, ovvero l'utilizzo di un metodo che supera costantemente ciò che è già dato ma rifiuta di richiudersi in un sistema (cfr. *IIS*: 96).

Il riferimento a questi elementi "positivi" completa il quadro della critica al marxismo: all'interno del suo impianto teorico vi sono sia i germi del suo sviluppo più fecondo sia quelli della sua corruzione. Sarebbe tuttavia erroneo ritenere che la realizzazione di questi germi avvenga grazie alla proposta di una nuova teoria che riprenda solo quelli positivi. La discussione critica del marxismo mostra, infatti, non solo che tale impianto teorico conduce a dei vicoli ciechi, ma che lo stesso modo marxista di intendere la teoria nella sua relazione con la prassi contiene i «germes» della sua corruzione (*IIS*: 95). Dato questo quadro, se si vogliono evitare gli elementi corruttori e pensare alla possibilità di un'azione lucida, non c'è altra soluzione che abbandonare l'impianto stesso della teoria marxista, iniziando un nuovo progetto di chiarificazione. Questo è il significato della celebre frase di Castoriadis con cui è stato aperto questo capitolo, ma è anche il motivo per cui egli approfondisce sempre più negli anni successivi una discussione teorico-filosofica. Tale atteggiamento ha destato in alcuni interpreti l'idea di un ripiegamento sulla filosofia a discapito della militanza (Gottraux 1997). Come però ha indicato Ciaramelli (1998: 290-291), questa lettura non è corretta, perché l'elaborazione filosofica di Castoriadis deve essere piuttosto vista come un pensiero che

«riesce in definitiva a individuare il *limite invalicabile* d'ogni contributo teorico al processo della creazione storica, senza presumere di prescriverle una qualche direzione di senso predeterminata» (corsivo nel testo). Castoriadis, infatti, non si dedica ora ad elaborare una teoria onnicomprensiva e definitiva, ma tenta di formulare una concezione che possa «*inspirer* un *développement* indéfini et, surtout, qui puisse *animer* et *éclairer* une activité effective» (corsivo mio, *IIS*: 95). A guidarlo, in altri termini, non è un'istanza sistematica o il perseguimento del sapere fine a sé stesso, quanto piuttosto l'esigenza di delucidazione dell'aspirazione ad un cambiamento radicale della società, vale a dire delle idee, dei compiti e dei limiti che essa comporta.

In *MTR*, un primo esempio di questa nuova delucidazione si realizza in una riarticolazione del rapporto fra teoria e prassi. Alcuni interpreti hanno ritenuto (ad es. Habermas 1985: 327-335, Descombes 2014) che Castoriadis tragga la sua nuova nozione di prassi da Aristotele, date alcune assonanze; tuttavia, con Ferrarin (2019: 125), ritengo che su questo specifico punto non sia possibile inscrivere l'autore nella tradizione aristotelica. Castoriadis, infatti, costruisce un quadro di riferimento lontano da Aristotele, rendendo i due orientamenti non sovrapponibili. Ricordo brevemente l'articolazione aristotelica. Lo Stagirita distingue fra vedere, fare nel senso di generare o produrre, e fare inteso come agire; al vedere corrisponde l'ambito della *teoria*, al produrre quello della *poiesis* e all'agire la *prassi*. La teoria ha come fine il sapere in sé, che deve essere desiderato in quanto tale da un soggetto dotato di intelligenza, e si rivolge a ciò che è esterno a noi, necessario, eterno, immutabile e, perciò, con una dignità superiore. Le scienze teoriche sono quindi fisica, matematica e filosofia prima. La *poiesis*, invece, ha come fine il prodotto che deriva dalla sua attività e necessita di un sapere tecnico che permette di realizzare una data opera. Anch'essa ha per oggetto ciò che è esterno a noi, ma esso è contingente, perché la sua possibilità di esistenza dipende, appunto, dalla nostra attività e dalla sua riuscita. Di conseguenza, il principio della *poiesis* è in colui che produce. Il fine della prassi è invece l'agire stesso e ha noi per oggetto, in quanto ad essere modificate sono le nostre disposizioni. Il suo campo riguarda il contingente, perché l'agire può essere diversamente da come è; perciò, la sua verità può essere colta solo a grandi linee e perlopiù, e il suo principio si trova in colui che agisce, cioè nella scelta. Differentemente, Castoriadis non presenta una suddivisione analoga, anzitutto perché l'ambito umano non si delinea in opposizione ad un essere immutabile ed eterno. Questo è il presupposto che gli permette di donare alla nozione di *poiesis* il significato di

"creazione" e da essa far dipendere sia la teoria sia la prassi. Quest'ultima, quindi, viene ridefinita come un *far essere*. Bisogna infatti considerare che l'articolazione delle attività umane di Castoriadis si inscrive all'interno di una discussione che cerca di chiarire come l'azione rivoluzionaria abbia un rapporto con il sapere e come la politica non possa ridursi ad una tecnica (*IIS*: 105-107). C'è dunque uno scarto rispetto allo Stagirita, la cui prospettiva resta semmai sullo sfondo della discussione di Castoriadis. Analizziamo a questo punto la sua proposta nel dettaglio.

Come ricordato, Castoriadis mira ad una chiarificazione del dominio umano in modo da poter dimostrare l'autonomia della prassi rispetto alla teoria, senza però che questo porti a recidere qualunque rapporto della prima con il sapere. Questo obiettivo induce anzitutto una macro-suddivisione fra *attività coscienti* e *attività* non-coscienti o *riflesse*. "Coscienti", in questo caso, non indica attività di cui si ha una consapevolezza piena; semplicemente esse sono quelle che ci si rende conto di compiere e che intrattengono un qualche rapporto col sapere. In questo senso, le attività coscienti riguardano il dominio propriamente umano, laddove quest'ultimo viene a coincidere con quello storico, poiché esse «dépassent le corps du sujet et modifient substantiellement le monde extérieur» (*IIS*: 107, n. 1). Le attività riflesse appartengono, invece, all'ambito biologico, al funzionamento di un organismo e, in quanto tali, Castoriadis le esclude dal dominio della storia (*ibidem*)[107]. Se l'umano partecipa di queste attività, quindi, è solo in quanto animale, in quanto specie che condivide con le altre gli stessi meccanismi alla base della vita. Dato che il problema di Castoriadis è il rapporto fra attività e sapere, la sua attenzione è conseguentemente rivolta alle attività coscienti. Al loro interno, quindi, viene prodotta un'ulteriore suddivisione, che oppone il *fare umano*, inteso come creazione, alle attività meramente *tecniche* (cfr. *IIS*: 107-108). Queste ultime, infatti, *non creano*, ma svolgono soltanto un compito sulla base di una conoscenza fornita. Il sapere tecnico non deve tuttavia essere completo ed esaustivo, bensì è sufficiente che sia relativo all'ambito di applicazione. Castoriadis chiarisce questa distinzione attraverso l'esempio dell'ingegnere il cui compito è la costruzione di un ponte o di una diga: per realizzare il suo obiettivo, egli non deve conoscere la struttura nucleare della materia; deve possedere un sapere relativo, ad esempio, all'elettrostatica, alla teoria dell'elasticità e della

[107] Questa esclusione, così netta nel 1965, viene in realtà sfumata negli anni Ottanta, quando Castoriadis rivolge la sua attenzione allo studio del vivente, affermando che anch'esso mette in opera una forma di creazione. Di conseguenza, dato che storia e creazione coincidono, non è più possibile escludere il biologico, in quanto attività non-cosciente dal dominio storico. Su questo si veda Adams (2011).

resistenza dei materiali. In altri termini, «[c]e n'est pas la connaissance de la matière comme telle qui lui importe, mais la connaissance des facteurs qui peuvent avoir une importance pratique» (*IIS*: 107, n. 4).

Questa tematizzazione dell'attività tecnica ricorda per certi aspetti la *poiesis* aristotelica intesa come produzione: il suo fine è un prodotto finito; il suo oggetto è esterno a chi svolge l'azione e da quest'ultima dipende l'esistenza dell'oggetto; infine, è richiesto un sapere tecnico da padroneggiare. Difatti, Castoriadis precisa (*IIS*: 107, n. 3) che egli si riferisce alla tecnica «pour autant qu'elle s'applique à des *objets*» (corsivo nel testo) ed esclude dalla propria definizione ciò che Weber denominava *zweckrational*, come, ad esempio, la "tecnica militare" e la "tecnica politica", perché esse hanno a che fare con gli esseri umani. Nonostante ciò, Castoriadis poco dopo estende questa definizione, facendovi rientrare anche attività che non appartengono propriamente alla tecnica ma che «s'en approchent» e, per questo, sono inserite «désormais» in questo termine (*IIS*: 108). L'elenco che l'autore propone estende così la prospettiva di Aristotele: il lavoro dell'operaio nella catena di montaggio, la risoluzione di una equazione algebrica di secondo grado, la derivazione di teoremi matematici grazie al formalismo di Hilbert «sont des exemples d'activité technique au sens large» (*ibidem*). Ciò rivela che Castoriadis pensa alle tecniche secondo un modello di funzionamento in cui si applica e si esegue un sapere dato, che ha anzitutto come riferimento principale l'esperienza lavorativa delle fabbriche, dove contenuti, tempi e ritmi della produzione sono indicati dalla classe dei decisori. L'autentica prassi umana, creatrice di nuove forme, si contrappone invece a questo compito a cui sono ridotti gli operai. Inoltre, questa trattazione delle attività tecniche nasce anche sullo sfondo della polemica con la concezione marxista del rapporto teoria-prassi. Difatti, se tecnico è tutto ciò che esegue un sapere dato e sufficiente per svolgere una certa azione, tecnica è anche la politica quando la si riduce a mera applicazione di una teoria.

Da queste precisazioni risulta che l'articolazione delle attività del dominio storico di Castoriadis è un tentativo di dare uno statuto teorico alle idee che egli ha sviluppato durante la militanza, vale a dire autonomia dei lavoratori, creatività delle masse e centralità del lavoro in quanto attività caratterizzante l'essere umano. In quest'ottica, si comprende perché il fare diventi la categoria centrale, essenziale ed autentica per definire il dominio umano secondo Castoriadis: fare che è *poiesis*, ma nel senso di *creazione*. Il fare, quindi, tematizza anzitutto il tipo di azione che gli operai mettono in atto nella fabbrica nella lotta contro la burocrazia, ma si riferisce anche, come riporta ora l'autore

(*IIS*: 108), all'attività di crescita di un bambino o alla cura del paziente da parte di un medico. Proprio per questo, il fare di Castoriadis ripensa la relazione di un'azione con il sapere in modo nuovo rispetto al marxismo e al funzionamento delle attività tecniche. In primo luogo, infatti, viene rifiutata ogni concezione del reale che oscilla fra pura razionalità e cieco disordine: «[l]e faire implique que le réel n'est pas rationnel de part en part ; il implique aussi qu'il n'est pas non plus un chaos, qu'il comporte des stries, des lignes de force, des nervures» (*IIS*: 118)[108]. In questo contesto, ciò che è dato e gli aspetti della realtà di cui noi facciamo esperienza sono solo dei «points d'appui» (*ibidem*) in vista della trasformazione che l'azione creativa del fare impone loro. Il reale, quindi, è visto come il dominio del *possibile*, del *fattibile* e del *probabile*, indicati ogni volta dal contesto contingente e all'interno dei quali, la creazione, tutt'altro che assoluta, opera. Di conseguenza, il fare di Castoriadis si presenta come un'attività multiforme, come un insieme di attività diverse, accomunate da due caratteristiche: porre nuove *eide* e operare una delucidazione della situazione di riferimento e dell'attività stessa. Gli *eide* generati, benché nascano all'interno di un contesto, non sono riconducibili al già dato, non sono derivabili da un ragionamento, da un calcolo, e non discendono da un sapere precostituito. Questo non significa che il fare sia un'attività totalmente irrazionale, riflessa o spontanea; del fare è possibile avere un sapere, ma questo assume la forma di una *delucidazione*. In altri termini, il rapporto che il fare intrattiene col sapere è quello di una chiarificazione dell'attività, di esplicitazione di obiettivi e prospettive; è un mostrare che quello che ci si propone non è incoerente o edificato su illusioni. Si tratta, perciò, di un rapporto che non garantisce i fondamenti dell'agire né i suoi risultati, perché tale sapere non si costituisce anticipatamente rispetto all'azione, ma assieme ad essa: una messa in forma che, pur permettendo di definire ciò che è *da fare*, lascia il futuro indefinito, indeterminato, aperto all'inatteso. Scrive Castoriadis:

> Faire, faire un livre, un enfant, une révolution, faire tout court, c'est se projeter dans une situation à venir qui s'ouvre de tous les côtés vers l'inconnu, que l'on ne peut donc pas posséder d'avance en pensée, mais que l'on doit obligatoirement supposer comme définie pour ce qui importe quant aux décisions actuelles (*IIS*: 130).

[108] Segnalo che in questo contesto, come nel proseguo di *MTR* e, poi, nella seconda parte dell'*IIS*, il termine "caos" viene sempre riportato con la minuscola ed impiegato come sinonimo di "disordine completo", "al massimo grado" o anche "puro" che, peraltro, secondo Castoriadis, è solo una costruzione filosofica incoerente. Ben diversa è la nozione di Caos, con la maiuscola, che egli impiega a partire dalla fine degli anni Settanta, che andrà a sostituire completamente le accezioni impiegate nell'*IIS*: cfr. cap. 4.2. e 4.4.

Sulla base di queste considerazioni e tenendo presente gli intenti di Castoriadis, diventa più chiaro come teoria e prassi possano diventare due modalità specifiche del fare. La *teoria*, infatti, è «un segment» del fare in quanto «tentative toujours incertaine de réaliser le projet d'une élucidation du monde» (*IIS*: 110 e n. 8): il creare riguarda in questo caso le forme di pensiero, le «figures du pensable»[109], che permettono di dare conto del reale. Di conseguenza, la teoria comprende tutte quelle attività in cui il momento della delucidazione è diventato «projet pour lui-même», obiettivo ultimo (*ibidem*). Come Aristotele, quindi, il fine della teoria è il sapere in sé, che Castoriadis intende, però, nel senso di delucidazione del reale in contrapposizione all'architettura del sistema. Come per Aristotele, alla teoria appartengono matematica, fisica e filosofia. Quest'ultima, tuttavia, viene intesa come quella disciplina che tenta un progetto di chiarificazione del mondo in tutti i suoi settori, e non si riferisce solamente a ciò che lo Stagirita chiama filosofia prima. Di conseguenza, se l'oggetto della teoria è, come per Aristotele, esterno a noi, esso però non è concepito da Castoriadis come necessario ed eterno. In questo caso, egli ragiona anzitutto sulla base di Kant (cfr. cap. 1.3) e, successivamente, alla luce della sua ontologia del Caos: le forme del pensiero, per essere tali, devono riferirsi ad un oggetto esterno; tuttavia, quest'ultimo non è loro completamente indipendente né è l'originale a cui esse devono conformarsi[110].

Un altro «segmento» del fare è la *prassi*, che costituisce il vero centro dell'attenzione di Castoriadis. Essa è la modalità in cui non il momento della delucidazione ma quello *trasformativo* diventa l'istanza principale che guida l'azione. In questo caso, l'autore fornisce una definizione precisa: «[n]ous appelons praxis ce faire dans lequel l'autre ou les autres sont visés comme êtres autonomes et considérés comme l'agent essentiel du développement de leur propre autonomie» (*IIS*: 112). All'ambito della prassi appartengono medicina, pedagogia, psicoanalisi e politica (*ibidem*), vale a dire quelle attività in cui lo sviluppo dell'autonomia altrui viene posto come «un objectif à part». Questo aspetto è ciò che differenzia le attività pratiche dalle relazioni personali,

[109] È il titolo dell'ultimo volume della raccolta di saggi di Castoriadis, *Les Carrefours du Labyrinthe* (*FP*), uscito postumo nel 1999.

[110] Tale questione non è mai risolta completamente da Castoriadis e rimane un problema aperto. Precisando questo punto, nel seminario del 10 novembre 1982 all'EHESS, Castoriadis afferma: «l'œuvre de pensée, quand elle déploie de nouvelles formes, c'est pour que soit pensé quelque chose qui lui est extérieur et qui en même temps n'est pas indépendant d'elle. C'est le mystère du rapport de la pensée avec son objet. On ne peut pas dire que cet objet soit indépendant des formes moyennant lesquelles il est pensé ; on ne peut pas dire non plus qu'il soit fabriqué de part en part par la pensée» (*CQFG1*: 46).

come l'amicizia e l'amore, in cui l'autonomia dell'altro è solamente riconosciuta e non posta come fine (*ibidem*). Da questa precisazione si evince, però, che nel caso della prassi il suo fine è anche il suo mezzo: ciò è possibile perché l'autonomia per Castoriadis è un «commencement», un processo che non ha «une fin» (*IIS*: 113). In altri termini, essa non è mai definitivamente compiuta, è sempre un compiersi e non si identifica nel raggiungimento di uno stato; anche per questo, sviluppo ed esercizio dell'autonomia sono due momenti che si coimplicano. Ne consegue, quindi, che il calcolo non è la modalità da cui la scelta dell'azione dipende, perché essa deve inserirsi in un contesto che la orienta e, soprattutto, perché altrimenti nessuna autonomia potrebbe essere perseguita (*ibidem*).

In questo senso, sembrerebbe che, tanto per Castoriadis, quanto per Aristotele, il fine della prassi sia l'attività stessa. Se consideriamo, tuttavia, quanto il primo riferisce rispetto all'oggetto della prassi, è possibile rivelare il differente impianto della sua soluzione rispetto a quella aristotelica. Infatti, Castoriadis afferma che l'oggetto della prassi è «le nouveau», intendendo con esso «ce qui ne se laisse pas réduire au simple décalque matérialisé d'un ordre rationnel préconstitué» (*IIS*: 114). Dato il riferimento centrale all'autonomia, il "nuovo", in questo specifico caso, deve riguardare le forme organizzative, d'azione e le disposizioni create dagli individui e dalle collettività. Da questo punto di vista, si può dire, da un lato, che anche per Castoriadis, come per Aristotele, l'oggetto della prassi siamo noi stessi e che il suo principio è in chi agisce. Si trova una conferma di ciò quando Castoriadis parla del soggetto della prassi come «constamment transformé à partir de cette expérience où il est engagé et qu'il *fait* mais qui *le fait* aussi» (*IIS*: 114, corsivi nel testo). Questo, tuttavia, è il motivo per cui, secondo l'autore, il rapporto soggetto-oggetto non è mai definito una volta per tutte, bensì si modifica continuamente. Dall'altro lato, però, il riferimento al nuovo comporta una differenza rispetto all'impianto aristotelico ed è ciò che Castoriadis precisa in un testo del 1968 dedicato alla psicoanalisi (*CL1*: 45, corsivo nel testo)[111]: «[i]ndéfinissable sans être indéterminé, le *ou eneka* [le en vue de quoi] ne se laisse pas ici saisir sous la distinction de la finalité immanente à l'activité et du résultat extérieur à celle-ci» (il riferimento è ad Aristotele, *Etica Nicomachea*, I, 1, 1094 a3). Infatti, l'attività a cui mira la prassi è qualcosa di *inesistente* prima di essa e realizza ciò che la natura non è in grado di compiere; perciò, a rigore, psicoanalisi, politica o pedagogia, in quanto attività di autotrasformazione, non sono semplicemente pratiche ma *pratico-poietiche* (*CL1*: 46).

[111] Questo testo, *Epilégomènes à une théorie de l'âme*, è anche il primo scritto pubblicato da Castoriadis con il suo vero nome.

Le analogie aristoteliche appaiono invece più forti rispetto alla relazione fra prassi e aspetto conoscitivo. Per Aristotele, il sapere è subordinato a questo agire e non si presenta con un rigore dimostrativo, ma la sua verità si mostra solo approssimativamente, a grandi linee, giungendo a conclusioni per lo più (Aristotele, *Etica Nicomachea*, I, 1, 1094b 20-22[112] e *Retorica*, I, 2, 1357a 26-27). In modo analogo, per Castoriadis la prassi si appoggia su un sapere «fragmentaire» e «provisoire», perché, da un lato, essa non ricorre ad una teoria esaustiva dell'essere umano e, dall'altro, perché il suo sapere emerge attraverso l'esercizio (*IIS*: 113). Quest'ultima precisazione chiarisce tuttavia che il riferimento dell'autore non è tanto Aristotele, quanto la psicoanalisi: l'esempio principale che viene riportato è, infatti, il modo in cui la teoria psicoanalitica si genera attraverso la pratica e non viene data preventivamente (*ibidem*). Ciò illustra come nella prassi di Castoriadis delucidazione e trasformazione del reale si condizionino reciprocamente ed il loro avanzamento sia contemporaneo nell'esperienza effettiva. In questo senso, se la prassi è "giustificabile" in una qualche forma, lo è solo nella misura in cui tiene insieme e rende conto di questo movimento. Questo è il motivo per cui, in Castoriadis, la frammentarietà del sapere legato alla prassi non corrisponde ad una iniziale mancanza che potrebbe in qualche modo essere colmata, ma si tratta, al contrario, di uno dei criteri specifici di questo ambito.

Ogni parallelismo con Aristotele diventa insostenibile non appena Castoriadis, sulla base di queste considerazioni, definisce la *politica rivoluzionaria* come quella prassi che prende ad oggetto specifico «l'organisation et l'orientation de la société en vue de l'autonomie de tous» (*IIS*: 115). Essa, quindi, mira all'autonomia riconoscendo che essa è realizzabile solo grazie ad un cambiamento sociale radicale, che deve essere sviluppato dall'azione autonoma degli esseri umani stessi – in questo consiste il suo *progetto* (*ibidem*). È in tale frangente che Castoriadis precisa quest'ultima nozione, distinguendola dal *piano* e dal *programma*. Il piano è descritto come il «moment *technique* d'une activité» (*ibidem*, corsivo nel testo), cioè la determinazione di condizioni, obiettivi e mezzi sulla base di un sapere sufficiente rispetto all'ambito considerato. Esso, perciò, è contingente,

[112] Questo passo aristotelico, assieme alle righe immediatamente successive («infatti è tipico della persona colta ricercare in ciascun genere di cose la precisione solo per quanto lo permette la natura della cosa, dato che è cosa evidentemente assurda sia accettare che un matematico faccia appello alla persuasione, sia attendersi dimostrazioni scientifiche da un retore», trad. it. di C. Natali) è uno dei più citati da Castoriadis nella sua opera. Ciononostante, la prassi con la sua specifica temporalità diventerà, a partire dall'*IIS*, il miglior esempio secondo l'autore per illustrare il senso dell'essere in generale, a differenza di Aristotele, per il quale, come è stato accennato, la prassi è altrove rispetto all'essere (cfr. Ferrarin 2019). Tornerò sul tema della temporalità nel cap. 3.3.

valido in relazione ad una specifica situazione e sostanzialmente esterno alle dinamiche della prassi. Il programma, invece, concretizza gli obiettivi del progetto in punti determinati sulla base di circostanze date, con l'intento di facilitare la realizzazione del progetto. Anch'esso contingente, appartiene però propriamente al dominio pratico, sebbene rimanga un momento incompleto e provvisorio rispetto al progetto. Quest'ultimo, infatti, è anzitutto l'«intention» di trasformare il reale, «guidée par une représentation du sens de cette transformation» (*IIS*: 115); il suo «noyau» è, quindi, «une orientation» (*IIS*: 116) che non è possibile ricondurre alla chiarezza concettuale né limitare ad una sua rappresentazione in un momento specifico. Seguendo una distinzione che Castoriadis ricorda in un seminario del 1992[113], il progetto è una *direzione*, non verso ciò che è razionale, ma verso qualcosa che abbia *senso* per i soggetti coinvolti, nella misura in cui esprime una rappresentazione che può essere oggetto di desiderio e di affetto positivo, come appunto l'autonomia. Questo è il motivo per cui «[l]es programmes passent, le projet reste» (*ibidem*). Grazie a questa distinzione, Castoriadis può così anche rileggere i suoi testi politici precedenti: laddove l'autonomia si configura come il progetto da seguire, i saggi di *CS* possono essere interpretati come la sua espressione sotto forma di programma, che enuclea nella gestione operaia della società e nella democrazia dei consigli i punti essenziali in quel dato momento[114].

Prima di precisare il significato dell'autonomia che Castoriadis propone in *MTR*, sono tuttavia necessarie alcune considerazioni conclusive su questa articolazione delle attività umane. In primo luogo, sebbene Castoriadis parli del *progetto* in riferimento soprattutto alla prassi, in quanto suo «élément» (*IIS*: 115), la definizione proposta e l'utilizzo del termine anche a proposito della teoria (*IIS*: 110) permettono di sostenere che il progetto sia la modalità con cui si esprime *ogni forma del fare umano*. Ogni creazione umana è, infatti, un tentativo di trasformare o delucidare il reale e si volge verso una direzione rappresentabile e rappresentata: nel caso della teoria è la delucidazione in sé stessa, nel caso della politica è l'autonomia. In questo senso, a maggior ragione, sorprende

[113] *FhCs*, trad. it.: 119: «[c]hiamo senso, come ho chiamato significazione, quello che combina i tre vettori: ciò che possiamo rappresentarci, ciò che per noi è oggetto di un desiderio e ciò che è oggetto di un investimento, di un affetto positivo. Vediamolo in una forma stupidissima (anche se non proprio del tutto stupida, e non è un caso che sia così), pensiamo a come finiscono le favole raccontate ai bambini: si sposarono, ebbero tanti bambini e vissero a lungo felici e contenti. Ecco qualcosa che possiamo rappresentarci, che ci pare desiderabile, o almeno appare così ai bambini e ai comuni mortali, e che vorremmo raggiungere. Ha senso, non è razionale, non è dimostrabile. Ma per noi ha senso».

[114] Come sarà più chiaro successivamente e al termine del presente studio, in realtà questo è corretto solo in parte, perché, se si risale al significato di "autonomia" secondo la proposta di Castoriadis dagli anni Cinquanta e la si confronta con quella degli anni Sessanta e, poi, degli anni Ottanta, si può osservare che tale nozione non è propriamente le stessa.

che l'etica non venga inserita da Castoriadis nella sua articolazione. Non si può negare infatti che essa abbia un valore trasformativo e possa configurarsi secondo un progetto nella definizione appena discussa. La difficoltà può essere moderatamente attenuata se si ricorda che per Castoriadis l'etica è parte integrante della politica: l'una implica l'altra, benché la politica mantenga una preminenza sull'etica. Il nodo, tuttavia, non è così completamente sciolto e rimane un punto cieco in questa articolazione delle attività umane[115]. Un altro ambito mancante nella descrizione affrontata, ma che potrebbe a giusto titolo farne parte è l'*arte*. Chiaramente, nel contesto di *MTR*, Castoriadis ha un'esigenza di chiarificazione politica, che lo porta a riservare l'intero spazio alla discussione sulla prassi. Trovare una collocazione all'ambito artistico non fa parte, quindi, delle sue intenzioni. Tuttavia, la sua suddivisione permette di inserire pienamente l'arte all'interno del *fare*, avendo questa un rapporto con il sapere senza ridursi ad una sua applicazione e supponendo che essa sia guidata, nelle sue forme più autentiche sia di arte colta sia di arte popolare, da un progetto di trasformazione *e* di delucidazione del reale. In questo momento della sua riflessione, però, Castoriadis non ha ancora sviluppato una posizione precisa sull'arte e, nel momento in cui ne discute, egli si muove su coordinate molto diverse rispetto all'articolazione di *MTR*[116]. Infine, è importante distinguere fra attività tecniche e *la* tecnica. Castoriadis non è molto preciso a tal proposito e spesso nel testo tende ad usare queste espressioni come sinonime; tuttavia, in altri punti le distingue e, coerentemente con la sua articolazione, sostiene che la tecnica da un punto di visto socio-storico non è un'attività tecnica:

[115] Si veda il saggio di Castoriadis, *Le cache-misère de l'éthique*, ripubblicato in *MI*: 206-220. Questo, tuttavia, è un punto problematico del pensiero di Castoriadis che, infatti, è stato accusato di dimenticare la dimensione etica nella sua riflessione: cfr. Heller (1989).

[116] Castoriadis inserisce il dominio dell'arte nella sua riflessione a partire dagli anni Ottanta, in contrapposizione alla religione e in riferimento alla sua proposta ontologica, definendola come una «finestra sul caos» (cfr. *FhCs*, trad. it.: 97-120). Ho discusso questa tesi in un saggio uscito per il *Journal of Aesthetic and Phenomenology* (Ridolfi 2025) e riprenderò il tema nel cap. 4. Tuttavia, se si vuole seguire l'articolazione delle attività umane in *MTR*, l'arte potrebbe essere definita come un *fare* il cui fine è la creazione, attraverso un sapere relativo alla tecnica artistica prescelta, di un *oggetto finito, esterno a noi*, e il cui progetto è sia un modo di *trasformare* il reale sia una forma di *delucidazione* o, meglio, di *disvelamento*, nella misura in cui essa rivela la verità ontologica sul mondo, ossia che l'essere è Caos. Il carattere di tale delucidazione deve, però, essere inteso in una forma diversa rispetto a quella a cui mira la teoria: quest'ultima, infatti, come visto, deve avere un rapporto con l'esterno dal pensiero; l'arte, invece, non ha bisogno di un referente esterno, perché la creazione artistica finita è resa interamente possibile da noi e, in questo modo, consegnata al mondo (cfr. *CQFG1*: 45-46). La delucidazione dell'arte, quindi, è tale soprattutto perché rivela, mostra, pone di fronte, esattamente come accade nel momento in cui una finestra aperta rivela il paesaggio su cui affaccia.

> Les techniques appartiennent à la technique, mais la technique elle-même n'est pas du technique. Dans sa réalité historique la technique est un *projet* dont le sens reste incertain, l'avenir obscur et la finalité indéterminée (*IIS*: 111, corsivo mio).

La tecnica, infatti, a differenze delle *attività tecniche*, di una qualsiasi tecnica particolare, non è applicazione di un sapere, ma l'espressione di una capacità inventiva, *creatrice*, guidata dall'intenzione di trasformare il reale. In questo senso specifico, la tecnica può, allora, essere considerata come un ulteriore segmento del fare umano, come un'altra modalità della creazione, su cui però, in *MTR*, Castoriadis non si sofferma[117].

Ciò che interessa l'autore è, invece, precisare e chiarire il termine "autonomia", in quanto «au centre des objectifs et des voies du projet révolutionnaire» (*IIS*: 150). In questa disanima, ci sono diversi aspetti che sorprendono rispetto alla trattazione dello stesso tema degli anni precedenti. In primo luogo, Castoriadis abbandona totalmente il riferimento alle classi e propone una dimensione *sociale* ed *individuale* dell'autonomia. Quest'ultima soprattutto è un aspetto inedito, dato che l'attenzione dei testi di *CS* verte esclusivamente sull'autonomia proletaria. La dimensione individuale è in quel caso totalmente riassorbita da quella collettiva e, benché si possa supporre che ad un proletariato autonomo come classe corrispondano individui proletari autonomi, tale aspetto non è affrontato né Castoriadis ne precisa il senso. *MTR*, invece, discute l'autonomia proprio a partire da quest'ultima dimensione, anche se l'autore puntualizza fin da subito che ciò serve «pour passer ensuite au plan qui intéresse surtout ici, le plan collectif» (*IIS*: 150). Castoriadis presenta, quindi, tale discussione come preliminare e necessaria anche per «distinguer clairement et fortement ce concept [l'autonomia] de la vieille idée philosophique de la liberté abstraite» (*IIS*: 158). Tuttavia, se da un lato questa trattazione mantiene elementi di continuità e di raccordo con la prospettiva di *CS*, dall'altro lato essa avvia la riflessione sull'autonomia verso una direzione diversa e originale. In altri termini, la discussione in *MTR* è un momento in cui Castoriadis riunisce i fili dei testi precedenti ma in cui emergono anche nuove traiettorie di ricerca.

Questo duplice aspetto appare con chiarezza se consideriamo anzitutto come Castoriadis opponga ora l'autonomia all'eteronomia, intendendo quest'ultima come la

[117] Questa discussione viene ripresa da Castoriadis nel saggio che costituisce la voce "technique" per l'*Encyclopédie Universelle*, ripubblicato in seguito nel primo volume di *CL 1*: 221-248. Riprenderò il problema della tecnica nel prossimo capitolo di questo studio, legandola alla definizione del *teuchein*: cfr. cap. 3.4.

forma più estesa e generale di alienazione. Anche in questo contesto, come in *CS*, la questione dell'autonomia è inquadrata in quanto problema di riappropriazione dell'istanza decisionale: «[s]i l'autonomie, la législation ou la régulation par soi-même, on oppose l'hétéronomie, la législation ou la régulation par un autre, l'autonomie, c'est ma loi, opposée à la régulation par l'inconscient qui est une loi autre, la loi d'un autre que moi» (*IIS*: 151). Il soggetto autonomo è, quindi, quello capace di darsi la propria legge, che è origine di essa; il soggetto eteronomo è, invece, in balìa delle leggi altrui, colui che le subisce, che si lascia regolare dalle leggi degli altri. Il passaggio dall'alienazione all'eteronomia, del resto, viene già in parte preparato nei testi degli anni precedenti: per Castoriadis, infatti, alienato non è solo il soggetto in relazione ai suoi prodotti ma, soprattutto, il soggetto in relazione alla sua stessa attività[118]. L'alienazione, perciò, viene fin dall'inizio inquadrata come un modo di espropriare i lavoratori della loro capacità di autoregolarsi, di determinarsi, di darsi le proprie leggi, e l'autonomia come dinamica inversa, come riappropriazione di tale capacità. Tuttavia, se il legame alienazione e legge era già stato rintracciato, il modo in cui veniva affrontato in *CS* lo relega ad una discussione interna alla lotta di classe fra decisori ed esecutori. L'espandersi di tale aspetto, con il conseguente passaggio all'impiego del termine "eteronomia", non sarebbe in altri termini possibile se non si considerasse il riferimento alla teoria psicoanalitica, in particolare lacaniana, che la citazione precedente indica. In *MTR*, infatti, la discussione dell'autonomia individuale è sviluppata essenzialmente attraverso la psicoanalisi, la quale è reinserita all'interno del «programme de la réflexion philosophique sur l'individu depuis vingt-cinq siècles, le présupposé à la fois et l'aboutissement de l'éthique telle que l'ont vue Platon ou les stoïciens, Spinoza ou Kant» (*IIS*: 151). Psicoanalisi e filosofia, quindi, appartengono per l'autore al medesimo terreno in quanto concorrono ad un processo di emancipazione nel segno dell'autonomia; tuttavia, la psicoanalisi rimane, riprendendo Lacan, «une voie efficace pour atteindre ce qui était resté pour les philosophes un "idéal" accessible en fonction d'un savoir abstrait» (*ibidem*). Proprio questo riferimento è però ciò che sposta sempre più il baricentro dell'autonomia individuale dall'istanza di decisione verso una capacità del soggetto di intrattenere un nuovo rapporto con sé.

Per illustrare questo cambiamento è utile ripercorrere l'argomentazione di Castoriadis. Essa prende le mosse dalla celebre frase di Freud, «dove era l'Es devo

[118] Si riveda la discussione del sistema burocratico nel cap. 1.2.

divenire Io» (*Wo Es war, soll Ich werden*, cfr. *IIS*: 150)[119], per ridefinirne il senso e completarla con il suo contrario «dove sono io, l'Es deve sorgere» (*Wo Ich bin, soll Es auftauchen*, cfr. *IIS*: 155). L'autore precisa anzitutto che l'Io deve essere inteso in questo contesto come il conscio in generale, mentre l'Es come l'inconscio nel senso più ampio: non solo quindi le pulsioni e la libido, ma anche le forze di formazione e repressione inconsce. In quest'ottica, ne consegue che, citando Groddeck (1963), l'Io deve prendere il posto delle forze che «mi agiscono», che mi dominano, dal momento che non è possibile né sopprimere le pulsioni né sradicare l'inconscio. Inoltre, sottoscrivendo la frase di Lacan per cui l'inconscio è il discorso dell'Altro, Castoriadis definisce l'autonomia come la capacità di prendere il posto del discorso dell'Altro (cfr. *IIS*: 151). Tuttavia, il modo di intendere tale istanza inizia a differire dal senso esposto in *CS* nel momento in cui Castoriadis riflette su questo "altro" che costituisce una legge in opposizione alla mia. In questo caso, l'altro non è un altro Io, ma «un autre *en* moi» (*IIS*: 151, corsivo nel testo). Di conseguenza, il soggetto non autonomo è anzitutto quello che prende sé stesso per qualcosa di diverso da ciò che è, investendo di realtà il discorso dell'Altro. Dal momento che quest'ultimo definisce desiderio e realtà per il soggetto, Castoriadis afferma allora che «la caractéristique essentielle du discours de l'Autre […] c'est son rapport à l'*imaginaire*» (*IIS*: 152, corsivo nel testo). Come ha notato Fressard (2006), il concetto di "immaginario" è in questa discussione ancora legato alla sua origine lacaniana: esso indica essenzialmente una dimensione illusoria non saputa come tale, legata alla fase di rispecchiamento del soggetto in un discorso che trasveste, che maschera, ma vissuto come reale senza esserlo veramente[120]. Tuttavia, non è solo questo: infatti, Castoriadis poco dopo definisce la funzione immaginaria anche come «source au plus profond de nous-mêmes d'où jaillissent à la fois phantasmes aliénants et créations libres plus vraies que la vérité» (*IIS*: 154). Proprio tale riferimento all'immaginario implica una ridefinizione della massima di Freud: in questo modo, da un lato, l'Es diventa la «fonction de l'inconscient qui investit de réalité l'imaginaire, l'autonomise et lui confère pouvoir de décision» (*IIS*:

[119] Il riferimento appartiene alla *Nuova serie di lezioni di Introduzione alla psicoanalisi*, in S. Freud, *Opere 11*: 190.

[120] Proprio questa mancanza di consapevolezza differenzierebbe tale immaginario da «autres formes de l'imaginaire» (*IIS*: 152, n. 30), che non assumerebbero un'esistenza indipendente e, perciò, autonoma, rispetto al soggetto. Castoriadis accenna quindi alla possibilità di altri modi di darsi dell'immaginario, come «l'art ou l'usage de l'imaginaire en mathématiques», ma rimanda la discussione di questo in seguito. Questa precisazione è già indice del significato che tale termine assumerà successivamente, perché gli esempi proposti si riferiscono ad un uso consapevole di una *capacità creativa*, *istituente*. Infatti, progressivamente l'autore approda ad una nozione di immaginario che si distanzia da tutte le accezioni che hanno relegato il termine al fittizio, all'illusorio, all'irreale, compreso quello di Lacan. Questo esito è esplicitato nella prefazione all'*IIS* del 1975, quando la sua nozione ha preso definitivamente forma.

153); dall'altro, l'Io non è più una negazione o una riappropriazione del discorso dell'Altro in tutti i suoi aspetti. Difatti, la funzione immaginaria non si lascia riassorbire completamente. Del resto, tale esigenza di ridefinizione dipende anche dalla necessità di Castoriadis di non intendere la massima di Freud come un'idea regolatrice, ma di interpretarla come un obiettivo raggiungibile da una persona reale. Ciò significa anzitutto che essa deve rinviare non «à un état achevé, mais à une situation active» (*IIS*: 154), vale a dire ad una condizione dove il soggetto non ha eliminato per sempre la possibilità di creare rappresentazioni in cui può alienarsi (compito impossibile) ma in cui è costantemente «capable de dévoiler ses phantasmes comme phantasmes» (condizione necessaria affinché non si lasci dominare da loro). È, quindi, attraverso questo passaggio che la riappropriazione dell'istanza di decisione si configura come un «*autre rapport*» fra conscio e inconscio e come una «*autre attitude*» del soggetto con sé stesso, che implica il *riconoscimento* e l'*espressione* di desideri e pulsioni come parte di sé (*IIS*: 154 e 155, corsivi nel testo).

Questi elementi permettono quindi di ridefinire il significato dell'autonomia individuale. Essa, anzitutto, non può essere concepita come completa riappropriazione del discorso dell'Altro né come delucidazione senza residui, poiché queste due condizioni non possono darsi né a livello teorico né a livello pratico. Di conseguenza, l'autonomia consiste primariamente nella possibilità del soggetto di riprendere in ogni occasione il discorso dell'Altro instaurando con esso un nuovo rapporto: autonomo è colui che non si ferma in questo movimento, colui che non lo arresta. L'autonomia si configura, perciò, come il darsi «la possibilité *permanente* et *en permanence actualisable* de *regarder*, *objectiver*, *mettre à distance*, *détacher* et finalement *transformer* le discours de l'Autre en discours du sujet» (*IIS*: 155, corsivi miei). Da ciò deriva che il soggetto a cui si riferisce Castoriadis non è la soggettività assoluta, pura, a cui pensa tradizionalmente la filosofia, ma un soggetto concreto, effettivo, costantemente attraversato in ogni suo aspetto dagli altri e dal mondo: «[l]e Je de l'autonomie […] est l'instance active et lucide qui réorganise constamment les contenus en s'aidant de ces mêmes contenus […]» (*IIS*: 158)[121]. Del resto, questo modo di intendere l'autonomia e il soggetto è l'unico che sia coerente con la definizione che Castoriadis ha dato della prassi. Se così non fosse, infatti, non ci sarebbe nessuna possibilità di sviluppare l'autonomia (cfr. *IIS*: 159).

[121] Da questo punto di vista, in tale discussione si ripresentano le esigenze teoriche che avevano guidato il progetto di tesi di dottorale di Castoriadis (cfr. cap. 1.1).

All'interno di questa discussione, il raccordo con dimensione sociale dell'autonomia è giustificato da due fattori. In primo luogo, l'autonomia così intesa non si può volere per sé senza volerla anche per gli altri (cfr. *IIS*: 159); in secondo luogo, una società alienata impedisce la possibilità di esercitare questa autonomia (cfr. *IIS*: 161). Ciò che colpisce di tale rielaborazione è la totale assenza di ogni riferimento alla lotta di classe. In questo senso, la discussione non potrebbe essere più lontana dal discorso marxista e, piuttosto che designare un soggetto collettivo privilegiato come motore dell'emancipazione, Castoriadis pone il problema dell'autonomia collettiva nei termini di rapporto della società intera rispetto alle sue istituzioni. Questo passaggio è possibile perché l'autore sviluppa un'idea del sociale che non solo non si riduce al gioco delle forze economiche e produttive, ma che non è nemmeno assimilabile all'intersoggettivo. La specificità è segnalata dall'introduzione di un concetto chiave per l'autore, *il sociale-storico*, di cui Castoriadis propone una prima definizione:

> Le *social-historique* n'est ni l'addition indéfinie des réseaux inter-subjectifs (bien qu'il soit *aussi* cela), ni, certainement, leur simple "produit". Le social-historique, c'est le collectif anonyme, l'humain-impersonnel qui remplit toute formation sociale donnée mais l'englobe aussi, qui enserre chaque société parmi les autres, et les inscrit toutes dans une continuité où d'une certaine façon sont présents ceux qui ne sont plus, ceux qui sont ailleurs et même ceux qui sont à naitre (*IIS*: 161, corsivi nel testo).

Come viene precisato poco prima, l'intersoggettivo è «en quelque sorte, la matière dont est fait le social»; perciò esso esiste «comme partie et moment» di esso (*IIS*: 160). Il sociale, invece, è esistenza sociale *e* storica ed è un presupposto della rete intersoggettiva; esso non è individuabile né in un momento né in un soggetto collettivo, perché abbraccia sia una dimensione sincronica sia una diacronica. Il sociale-storico, infatti, ha a che fare con la dimensione del significato e con la materializzazione di quest'ultima negli oggetti sociali[122].

Da questa impostazione deriva una differenza importante rispetto all'autonomia individuale: a livello collettivo, l'Altro si dissolve nell'anonimo collettivo, come nelle "leggi del mercato" o in ogni legge presentata come indiscutibile; di conseguenza, l'Altro non si dà come discorso, ma è incarnato nel mondo fuori dall'inconscio individuale, «c'est

[122] Tornerò sul concetto di sociale storico in riferimento all'immaginario, alle istituzioni e alle significazioni sociali nel cap. 3.1.

une mitraillette, un ordre de mobilisation, une feuille de paye et des marchandises chères, une décision de tribunal et une prison» (*IIS*: 162). Nonostante ciò, fra modo di intendere l'autonomia sociale e modo di intendere quella individuale non c'è una frattura e la logica di queste due dimensioni è analoga. Infatti, come l'individuo non può mai eliminare completamente il discorso dell'altro né in quanto tale né in riferimento ai suoi contenuti, allo stesso modo la società non può liberarsi delle sue istituzioni. È chiara, quindi, la critica di Castoriadis al modo tradizionale di intendere il comunismo: «[s]i par communisme ("phase supérieure") on entend une société d'où serait absente toute résistance, toute épaisseur, toute opacité […] il faut dire clairement que c'est là une rêverie incohérente, un état irréel et irréalisable […] [c]'est une formation mythique, équivalente et analogue à celle du savoir absolu, ou d'un individu dont la "conscience" a résorbé l'être entier» (*IIS*: 166). C'è bisogno, dunque, di un modo diverso di intendere il percorso di emancipazione a livello collettivo, che non consista, appunto, in una ritrovata condizione in cui non si danno perennemente conflitti, ma che deve realizzarsi piuttosto, come per l'individuo, in un nuovo rapporto fra la società e le proprie istituzioni. Anche a questo livello, l'istanza di decisione diviene la possibilità di poter sempre riprendere, mettere in discussione e trasformare tale relazione. In questo quadro, allora, il pericolo maggiore deriva dalle istituzioni che si rendono indipendenti dalla società che le ha create. Il riferimento implicito è chiaramente al sistema burocratico come apparato distaccato dalla produzione che domina la vita degli esseri umani in ogni suo aspetto ma, così concepita, la lotta per l'autonomia va ben oltre la contestazione della burocrazia e si rivolge contro ogni rapporto di chiusura e di cristallizzazione che la società può instaurare con le proprie istituzioni.

Da quanto esposto, quindi, si può concludere che l'autonomia collettiva a cui Castoriadis pensa in *MTR* è modellata su quella individuale. Tuttavia, se a livello individuale la nozione di autonomia appare coerente e convincente, diverso è per la dimensione collettiva. Non è infatti chiaro dalla proposta di Castoriadis né cosa significhi né come possa realizzarsi nel concreto questo nuovo rapporto della società con le proprie istituzioni né, tantopiù, come esso possa arginare decisioni che potrebbero risultare nefaste per la società stessa o per una sua parte. Chi cercasse in *MTR* un *programma* di questo progetto ne rimarrebbe deluso. Infatti, come presto appare chiaro all'autore stesso, questi risultati derivanti dalla critica del marxismo si trasformano «de points d'arrivée en points de départ» (*IIS*: 6, prefazione del 1975), che impongono di ritornare, precisare e, in alcuni casi, di emendare gli aspetti che questa idea di autonomia implica. Da questo

punto di vista, il bilancio della proposta di autonomia collettiva deve essere rimandato al termine del presente lavoro. Rispetto alla trattazione fin qui considerata, Castoriadis deve dunque, in primo luogo, elaborare un apparato teorico in grado di precisare il senso del termine "istituzione", definendo i ruoli dell'immaginario e del simbolico; in secondo luogo, sarà grazie all'analisi dell'esperienza storica della Grecia antica e, in particolare, dell'Atene democratica, che egli potrà circoscrivere le condizioni di nascita e sviluppo dell'autonomia collettiva[123]. A metà degli anni Sessanta, quindi, l'antico inizia ad essere uno dei riferimenti di Castoriadis per riarticolare la sua proposta filosofico-politica, ma non assume ancora un ruolo centrale.

[123] Questi due punti sono trattati rispettivamente nel cap. 3 e nel cap. 4.

CAPITOLO 3

Il confronto con la tradizione filosofica

Nel giugno del 1967, una circolare informa gli abbonati ed i lettori di *SouB* che le pubblicazioni subiranno una «suspension indéterminée»[1]: una formula che in realtà annuncia la chiusura definitiva della rivista. Il quarantesimo numero era infatti uscito due anni prima e rimarrà l'ultimo. La fine di questa esperienza, nonostante l'approssimarsi del Sessantotto, non è però sorprendente se si ripercorre la storia del gruppo dall'inizio degli anni Sessanta e, in particolare, del suo fondatore. Anzitutto, come è stato mostrato nel capitolo precedente (2.1), le idee di Castoriadis diventano sempre più eterodosse rispetto al campo marxista. La sua analisi del fenomeno sociale della privatizzazione innesca infatti una scissione che dimezza il gruppo e prelude, coerentemente, ad un progressivo disimpegno sul fronte dell'organizzazione delle lotte operaie. Si tratta della presa d'atto di cambiamenti profondi che stanno attraversando le società capitaliste, i quali impediscono di concepire la militanza negli stessi modi in cui avveniva alla fine degli anni Quaranta. Se nel 1963 Castoriadis ripone però ancora speranza che le lotte nella produzione osservate nell'industria inglese e americana possano svilupparsi in Francia, successivamente questa convinzione viene meno. Infatti, non solo l'autore non registra un loro sviluppo, ma anche nei paesi dove queste erano emerse vede che rimangono limitate alla contestazione dei rapporti immediati di lavoro, senza avere la forza di rivolgersi ad una messa in discussione esplicita delle relazioni sociali generali. È questa constatazione che impone a Castoriadis una riconsiderazione teorica molto più profonda e radicale di quella che lo aveva coinvolto di fronte al fenomeno della nascita della burocrazia. Nel capitolo precedente (2.3), è stato ricostruito come ciò conduca anzitutto ad una critica del pensiero di Marx e ad una nuova concezione della prassi, che segnano l'allontanamento dell'autore rispetto al marxismo. Questo esito, tuttavia, non poteva che essere un punto d'inizio: la discussione sul fare sociale è infatti il primo tassello di un mosaico inedito. Castoriadis ha quindi l'esigenza di proseguire questa riflessione appena avviata ed è a questo proposito che la cornice di *SouB* si rivela insufficiente. La rivista, infatti, si è sempre configurata come strumento che orientasse le lotte dei lavoratori, fino

[1] [C. Castoriadis], *Aux abonnés et lecteurs de Socialisme ou Barbarie*, consultabile sul sito: https://soubscan.org/pdf/circulaire_1967.pdf [ultima consultazione: gennaio 2026]. Nel presente capitolo riprenderò ed estenderò alcune considerazioni già espresse nella mia tesi magistrale.

a voler essere un organo per la costruzione di un'organizzazione politica vera e propria. Entrambe le prospettive sono però giudicate inattuabili per Castoriadis durante la metà degli anni Sessanta; perciò, l'esperienza di *SouB* si esaurisce. Per l'autore, l'esigenza primaria è continuare questa riconsiderazione generale della prassi, che deve essere anzitutto condotta su un piano teorico e filosofico. Una nuova esperienza che coinvolge Castoriadis può essere considerata un indice di questo cambiamento, vale a dire la sua partecipazione, a partire dal 1971, alla redazione di un'altra rivista, *Textures*, di nuovo assieme a Lefort. Quest'ultima, infatti, rompe con il modello delle riviste militanti e si presenta come un luogo di elaborazione filosofica intrecciata alla pratica politica. Un'ispirazione marxiana rimane ancora quindi, ma in maniera sempre meno definita: l'obiettivo è sviluppare una nuova filosofia politica che parta dalle esperienze del mondo storico, ma nessuna preminenza viene data ormai alle categorie di Marx[2].

Non si deve tuttavia pensare che la riflessione teorica costituisca una compensazione rispetto alla presa d'atto di una impotenza politica. Essa deriva piuttosto dall'esigenza di delucidare il fare umano in vista della realizzazione del progetto di autonomia, le cui conseguenze conducono presto Castoriadis a riconsiderare l'intero quadro della tradizione filosofica. Mentre nel capitolo precedente è stato mostrato come questa esigenza emergesse lentamente a partire dall'insufficienza delle categorie marxiste, in questo capitolo saranno analizzate le forme proprie che essa assume e la proposta teorico-filosofica che caratterizza l'autore. Il testo di riferimento sarà quindi la seconda parte dell'*IIS*, pubblicata a distanza di dieci anni rispetto alla prima. In questo decennio, l'attività di ricerca di Castoriadis è sfaccettata e vede la pubblicazione di diversi saggi su varie riviste, fra cui appunto *Textures*, che preparano gli sviluppi del 1975. Due elementi possono però essere individuati come caratteristici di questi anni: lo studio della psicoanalisi e quello della filosofia greca. Senza sottostimare il primo apporto, che risulta in maniera più evidente[3], intendo definire soprattutto il ruolo di "reagente intellettuale"

[2] Uno dei testi di Castoriadis pubblicati su *Textures* suona come una dichiarazione d'intenti in questo senso: *Valeur, égalité, justice, politique: de Marx à Aristote et d'Aristote à nous* (1975), ora in *CL1*: 325-413. Questo saggio concorre all'elaborazione della seconda parte dell'*IIS*. Un altro testo importante di questi anni pubblicato sempre su *Textures* è *Science moderne et interrogation philosophique* (1972), ora in *CL1*: 191-285. Il progetto della rivista nasce in Belgio nel 1968 da un gruppo di studenti, fra cui Jacques Dewitte, Marc Richir e Robert Legros, riuniti attorno alla figura del professor Max Loreau. Nel 1971, dopo un anno di interruzione dall'ultimo numero, avviene un riorientamento editoriale verso la filosofia politica grazie all'arrivo di Marcel Gauchet e Claude Lefort, che viene segnalato dall'inaugurazione di una nuova serie. Sul legame fra questi autori all'interno della redazione, si veda Berthot (2007).

[3] Segnalo che a partire dal 1973, dopo aver lasciato il suo lavoro all'OCSE, Castoriadis intraprende la carriera da psicoanalista (cfr. Dosse 2014). È opportuno inoltre ricordare il suo legame teorico, oltre che sentimentale, con la psicoanalista Piera Aulagnier, una delle fondatrici del *Quatrième groupe* in Francia.

assunto dal secondo, dopo che sono stati descritti gli orientamenti di questo rinnovato interesse per l'antico emersi negli anni Sessanta (2.2). Bisogna tuttavia precisare che il riferimento alla Grecia nella riflessione di questi anni è multiforme: esso può presentarsi come la ripresa di un concetto specifico o l'analisi di un testo; può concretizzarsi nell'esigenza di tracciare un quadro complessivo della filosofia antica o nel ricorso alla lingua greca per esprimere nuove categorie, fino alla manifestazione di proiezioni contemporanee sull'antico. In ogni caso, è possibile affermare che il riferimento è sempre al pensiero filosofico e storico-politico (Platone, Aristotele, Tucidide) e si configura come una modalità di articolare una nuova prospettiva politica e teorica.

Il presente capitolo esplorerà pertanto le forme di tale confronto che Castoriadis sviluppa dalla metà degli anni Sessanta fino al termine degli anni Settanta. Esse saranno analizzate ripercorrendo la trattazione dell'autore. In questo senso, saranno dapprima esaminate le categorie di immaginario e istituzione (3.1), per passare poi a discutere della sua ricostruzione del pensiero filosofico (3.2). In seguito, verrà analizzato il dibattito cardine intorno alla nozione di tempo, che Castoriadis lega alla creazione (3.3). Saranno quindi indagate le due dimensioni dell'istituire, il *legein* e il *teuchein* (3.4), per concludere con l'esame della psiche e dell'immaginazione del soggetto (3.5).

3.1 Istituzione, simbolico e immaginario

La ridefinizione del quadro teorico di Castoriadis inizia anzitutto dalla discussione di categorie relative all'analisi sociale e politica: istituzione, simbolico e immaginario. Nel modo in cui l'autore le sviluppa, però, esse si dimostrano molto più che strumenti di un nuovo paradigma sociologico, ma diventano indicatori di una regione dell'essere, che impongono una prospettiva di pensiero nuova. L'analisi della società conduce quindi ad una serie di questioni ontologiche, che possono essere delucidate solo grazie ad una ulteriore ridefinizione delle categorie filosofiche tradizionali. Prima di discutere questo secondo punto, è quindi necessario comprendere come Castoriadis articoli queste tre nozioni che diventano centrali per il suo pensiero. In vista di tale obiettivo, verrà preso in

Infatti, benché Castoriadis non vi prenda direttamente parte, egli di certo conosce i dibattiti in psicoanalisi che generano questa scissione da Lacan. Bisogna poi considerare che il testo principale di Aulagnier (1975), *La violence de l'interprétation*, è come se fosse un libro "gemello" della seconda parte dell'*IIS*, che esce appunto lo stesso anno. Purtroppo, la ricerca non ha approfondito la relazione fra questi due testi e la letteratura critica dei rispettivi autori non è in dialogo. In questa sede è escluso un tale confronto, ma è certamente una linea di ricerca che dovrebbe essere proseguita. Sul *Quatrième groupe* e Aulagnier si vedano almeno: Mijolla-Mellor (1991), Moreigne (1989) e Luchetti (2025).

esame il capitolo tre della prima parte dell'*IIS* (117-248) e il capitolo sette, nella seconda parte (493-538), che completa la discussione su questi temi.

Si consideri anzitutto la nozione di "istituzione". Il suo significato viene affrontato da Castoriadis nel quadro della discussione sull'alienazione, la quale induce «à mettre en question la vue courante de l'institution» (*IIS*: 171). Questo indirizzo si spiega anzitutto con il rifiuto di vedere un nesso necessario tra i due concetti: l'alienazione non è consustanziale all'istituzione, ma una «*modalité*» (*ibidem*, corsivo nel testo) del rapporto con essa; perciò, è tale relazione che deve essere delucidata. In *MTR*, l'alienazione è definita come «*autonomisation* des institutions à l'égard de la société» (*ibidem*, corsivo nel testo), cioè come possibilità delle istituzioni di sfuggire al controllo e alla gestione degli esseri umani. Questa idea risale chiaramente già ai testi di *CS* e ne costituisce uno sviluppo; tuttavia, rispetto al precedente impianto, viene abbandonato ogni riferimento alla struttura di classe. In questo nuovo contesto, infatti, Castoriadis riconosce che in una società alienata anche la classe dominante è alienata ed il problema è comprendere *cosa* si autonomizza, *perché* accade e *come* accade. In questo modo, egli sposta completamente l'attenzione dai rapporti di classe a quelli con le istituzioni. La sua strategia argomentativa mira quindi in primo luogo a svincolare l'istituzione dalla funzionalità o dalla rete simbolica. Il problema è un approccio riduzionistico: Castoriadis non nega che le istituzioni svolgano delle funzioni o che la vita sociale si dia attraverso il simbolismo, bensì che l'istituzione possa spiegarsi in modo soddisfacente e completo riferendosi *esclusivamente* ad una di queste dimensioni.

Il riferimento alla funzionalità deriva dall'antropologia di Bronislaw Malinowski (1936) e di Radcliffe-Brown (1952), in cui le istituzioni sono portatrici di un compito da realizzare all'interno di un tutto che funziona, cioè la società. Esse troverebbero quindi la loro ragion d'essere nella funzione svolta e nell'economia complessiva della vita sociale; per questo, Castoriadis chiama tale prospettiva «economico-funzionale» (*IIS*: 171-172). La confutazione di questo approccio avviene sostenendo, in primo luogo, che numerose funzioni possono non essere affatto svolte all'interno di una organizzazione sociale e, in secondo luogo, ribadendo che non è possibile definire dei bisogni reali validi per tutte le società umane. Castoriadis afferma infatti che l'unico bisogno umano dato è l'assunzione di un certo quantitativo di calorie al giorno per sopravvivere, ma che la vita degli esseri umani non si riduce al ciclo naturale di respirare, mangiare e riprodursi, come avviene, ad esempio, per un cane (cfr. *IIS*: 390 e 174). Questo argomento può essere messo in parallelo con un celebre passo del secondo libro della *Repubblica* di Platone. In quel

contesto, Socrate ipotizza la formazione della prima città umana come derivante dal soddisfacimento dei bisogni primari, ma Glaucone ribatte che una città del genere non sarebbe costituita da esseri umani, ma da porci (*Repubblica*, 372d 4). Il ragionamento di Castoriadis è analogo: ogni società possiede dei modi propri con cui risponde ai suoi bisogni, ma essa ne crea anche di nuovi, irriducibili ad una variazione di funzioni primarie. In altri termini, i bisogni sono sempre *socialmente istituiti*[4].

La funzionalità può infatti rendere conto, al massimo, di *alcuni* elementi all'interno di una pratica sociale, come ad esempio in un rituale, ma essa si dimostra incapace di spiegare tutti gli aspetti in gioco. Ciò dipende anzitutto dal fatto che la scelta di un simbolo possiede sempre dei gradi di libertà, nonostante questa non sia assoluta. La funzionalità, il dato già esistente e formato costituiscono quindi degli indispensabili punti di riferimento per il simbolismo, ma allo stesso tempo esiste sempre la possibilità di valorizzare solo alcuni di questi punti, a discapito di altri. Inoltre, la prospettiva economico-funzionale non permette di stabilire con precisione le frontiere del simbolico, dal momento che la scelta dei punti che vengono presi di mira dal simbolismo è quasi sempre arbitraria (cfr. *IIS*: 177). Infine, l'argomento decisivo di Castoriadis è mostrare che anche la funzionalità è un criterio che emerge solo a partire da un certo momento nella storia ed in riferimento ad alcune società soltanto. In altri termini, essa non guida da sempre la logica delle istituzioni, ma è il *risultato* di un processo che ha posto il funzionale come criterio che deve essere perseguito. L'esempio principale è tratto dalla storia del diritto romano, che Castoriadis legge come uno sforzo per raggiungere la funzionalità, una lenta conquista della durata di secoli (cfr. *IIS*: 178-180).

Se tali argomenti sono sufficienti per rigettare la prospettiva economico-funzionale, essi comportano allo stesso tempo conseguenze significative sul modo di intendere il simbolico. Castoriadis, infatti, contesta non solo l'esistenza di bisogni umani dati, ma anche la presenza di una "sostanza" sociale che le istituzioni dovrebbero adeguatamente esprimere[5]. È quindi impossibile cogliere un contenuto originario indipendente dalla mediazione delle istituzioni. Ne consegue che, in modo simile a Cassirer, il simbolico non è un abbellimento o un rivestimento neutro, che riflette in

[4] Cfr. *CL1*: 399 «[l]a question: quels sont les besoins et les capacités que la société doit créer, à partir de quoi et moyennant quoi, et vers lesquels elle doit dresser les individus, est inéliminable. Elle occupe une place centrale chez les philosophes de l'*eidos* et de la *physis*, Platon et Aristote: *La République*, *Les Lois*, *La Politique* n'arrêtent pas d'en parler».

[5] Il riferimento è ancora alla relazione struttura-sovrastruttura del marxismo: Castoriadis infatti precisa che in questa tradizione la nozione di "istituzione" non è delucidata ed appartiene all'ambito sovrastrutturale, consistendo in forme che si accordano alle esigenze della struttura: cfr. *IIS*: 172, n. 2.

maniera perfettamente conforme una struttura preesistente, ma è il modo di essere proprio del sociale-storico. In altri termini, esso non può esistere se non attribuendo significati a dei significanti, che possono essere ordini, ingiunzioni a fare una determinata azione o a non farla. Il punto è che Castoriadis estende la nozione di simbolo; difatti, gli esempi che egli propone sono infatti molteplici: un titolo di proprietà, un atto di vendita, una busta paga, il lavoro stesso ridotto in ore e minuti, successivamente trasformati in coefficienti per la determinazione del salario, *fino al gesto del boia*, devono essere considerati dei simboli (cfr. *IIS*: 175). Nonostante ciò, non è questa rete simbolica a costituire propriamente l'istituzione per Castoriadis, perché il simbolismo non è in grado di ricavare autonomamente i suoi segni. Questa precisazione è già indice della risemantizzazione che vuole operare l'autore: infatti, come è già stato osservato da Ferrarin (2019: 127), egli non è interessato alla normatività dell'istituzione, bensì alla sua *posizionalità*. L'istituzione diventa per l'autore il risultato di un atto tetico, che certamente stabilisce sanzioni e ingiunzioni, ma che si caratterizza soprattutto per l'essere *posto*: è una messa in forma che opera attraverso il simbolico.

Nonostante i numerosi riferimenti all'antropologia, è allora chiaro che non è da tale letteratura che Castoriadis cerca di ricavare la sua nozione di "istituzione". Per comprendere meglio cosa intende l'autore, bisogna quindi volgersi al campo filosofico. Ricordo anzitutto che "*institution*" è la traduzione francese di "*Stiftung*" di Husserl, proposta da Merleau-Ponty al corso al *Collège de France* nel 1954-1955[6], a cui bisogna anzitutto guardare per la tematizzazione della nozione di "istituzione". Husserl, infatti, non è un riferimento principale di Castoriadis, perché chiuso in una prospettiva egologica che, secondo l'autore, gli impedisce di comprendere veramente la dimensione sociale. Infatti, quando Husserl parla di "*Urstiftung*" (fondazione originaria), egli si riferisce alla costituzione di un senso oggettivo da parte della coscienza, che viene reso in seguito un'acquisizione stabile dell'esperienza. Si tratta, in altri termini, della formazione di categorie determinate, che permettono l'interpretazione del mondo da parte dell'io ma anche la modifica di sé stesso. In questo modo, *Stiftung* è per Husserl quanto di durevole per la coscienza si è formato a partire da una fondazione originaria e condizione di ulteriori modificazioni. Sebbene, come ha notato Di Pierro (2019), in *Crisi delle scienze europee* Husserl riferisca l'istituzione anche alle formazioni spirituali in quanto oggetto di trasmissione nel tempo, è Merleau-Ponty che estende tale nozione al dominio della

[6] Per una ricerca dettagliata su questo tema, si vedano gli articoli di Terzi (2012, 2016, 2017) e Fava (2022).

storia. In questo modo, l'istituzione viene slegata dal funzionamento della coscienza e diventa pre-soggettiva e sovra-individuale: è l'emergere di una matrice di significati stabili, che non è identificabile con un atto dei singoli, perché è ciò che rende possibile un'esperienza comune[7]. In questo modo, viene superata la frattura di Husserl fra la coscienza ed i suoi oggetti, nonché fra le coscienze stesse, e si apre la possibilità di pensare in modo nuovo il divenire storico. Il sociale è così irriducibile alla sommatoria di elementi singoli, ma allo stesso tempo non potrebbe esistere senza di essi.

Da Merleau-Ponty, Castoriadis mutua quindi l'estensione della nozione di istituzione e l'idea che essa sia da intendere come l'emergere, pre-soggettivo, di una dimensione di significati che permette di pensare un'esistenza umana comune. Come per Lefort, che è in verità il primo ad assimilare tale nozione dal suo maestro Merleau-Ponty, allo stesso modo per Castoriadis l'istituzione è un dispositivo concettuale indispensabile per pensare il sociale e il modo di superare una filosofia razionalista della storia. L'istituzione intesa in tal senso, infatti, permette di comprendere la specificità anche delle società cosiddette "primitive" che perdurano uguali nel tempo e si sottraggono alla supposta razionalità dello sviluppo storico o sono inserite in essa come corpi estranei (cfr. Lefort 2005). Tuttavia, l'accento di Castoriadis sul carattere *tetico* dell'istituzione non trova un analogo né in Merleau-Ponty né in Lefort. Eppure, è proprio questo che qualifica l'utilizzo di tale nozione da parte di Castoriadis. Senza trascurare quanto appena discusso, infatti, nel suo caso, l'istituzione rimanda anzitutto al fatto che una collettività anonima *pone* nuove forme, cioè *crea*. Un modo allora per rendere conto di tale aspetto è rivolgersi al mondo antico, mettendo in relazione l'istituzione in Castoriadis con il significato di "*nomos*". Questo legame in *MTR* non è esplicito, ma diventa manifesto nella seconda parte dell'*IIS* e in alcuni saggi coevi che ne accompagnano la stesura, come *De Marx à Aristote et d' Aristote à nous* (ora in *CL1*: 325-413), fino a moltiplicarsi negli anni successivi in innumerevoli luoghi. "Istituzione" è infatti la traduzione di Castoriadis del termine *nomos*.

Da un primo punto di vista, questo collegamento sembrerebbe rilanciare l'aspetto normativo dell'istituzione, dal momento che *nomos* viene reso normalmente con "legge". In realtà, benché questo termine acquisisca significati differenti durante i secoli della civiltà greca, il suo senso pieno si sviluppa in contrapposizione alla parola *physis*, che

[7] Come ha notato Di Pierro (2019), in Merleau-Ponty l'istituire si oppone così al costituire: il senso dell'istituito permane, infatti, indipendentemente dal soggetto, mentre il costituito ha senso solo per il soggetto di quel determinato momento.

viene resa con "natura". Esso deve quindi essere inteso anzitutto come ciò che è artificiale, convenzionale, opposto all'ordine naturale. La convenzionalità implica dunque che il *nomos* sia sempre posto e che abbia un carattere eminente umano, in quanto opera di un legislatore o di una collettività[8]. Inoltre, se di legge si tratta, non bisogna pensare tanto ad un'ingiunzione da rispettare per un agire corretto, quanto piuttosto ad una *norma originaria* che definisce *ab initio* il campo sociale e regge la comunità umana. Difatti, ciò che l'istituzione anzitutto pone sono i rapporti di sostituzione fra equivalenti alla base del valore, che creano la possibilità di relazioni e di scambi. Seguendo la distinzione tracciata da Arendt in *On revolution* (1963, trad. it. 2006: 213-218), è possibile infatti distinguere il *nomos* greco dalla *lex* romana: il primo, mantenendo il suo originario significato spaziale relativo al pascolo, è la definizione di uno spazio in cui un potere può venire esercitato legittimamente ed è quindi relativo anzitutto alla fondazione della città; la seconda, invece, ha il senso di relazione o di «intima connessione» che lega assieme due elementi, persone o collettività, *già esistenti* e che circostanze esterne hanno avvicinato. L'esempio di Arendt per illustrare la *lex* romana è tratto dall'*Eneide* di Virgilio, quando la necessità delle leggi nasce nel momento in cui scoppia la guerra fra i guerrieri di Enea arrivati da Troia e i popoli indigeni del Lazio. In questo senso, tali *leges* sono da intendere come trattati e accordi per stabilire una nuova alleanza fra due entità che sono, e rimangono, profondamente diverse. Infatti, come precisa Arendt (1963, trad. it.: 215), «l'esistenza di un popolo come unità etnica, tribale, organica è del tutto indipendente da ogni legge». Non è allora un caso che Castoriadis parli del *nomos* e che ricolleghi l'istituzione a quest'ultimo e non alla *lex*: ciò che egli ha in mente non sono infatti i patti stipulati fra popoli dell'*Eneide*, ma l'istaurazione della democrazia ad opera del legislatore Clistene nel 508 a. C., nella ricostruzione condotta da Vidal-Naquet e Lévêque (cfr. cap. 2.2). Come si ricorderà, la rivoluzione clistenica è ben più che la costituzione di nuovi organismi istituzionali per il governo di Atene, ma è soprattutto l'istituzione di un nuovo universo di significati che trasformano le pratiche esistenti e danno vita ad un nuovo corpo politico. Così tempo e spazio della democrazia vengono istituiti su basi completamente altre rispetto al tempo e allo spazio religiosi. Così il criterio etnico viene reso irrilevante per la formazione del corpo politico e un nuovo corpo di cittadini nasce su base territoriale. Il *nomos*, quindi, non collega ciò che preesisteva; esso

[8] *CQFG1*: 276: «[l]'opposition, dans les discussions corrélatives, *physei/nomō*, par nature/par la loi, est tout à fait homologue à l'opposition *physei/thesei*, par nature/par position résultant d'une décision. Les deux termes s'unissent dans la dénomination du législateur, *nomothetēs*, celui qui pose la loi».

pone, crea, nuovi criteri di distinzione e determinazioni, stabilisce ciò che ha valore e cosa non lo ha più, ridefinisce radicalmente il campo da cui emerge in base al fine preposto, che nel caso di Atene è la realizzazione dell'*isonomia*. L'esempio di Clistene mostra, di conseguenza, che porre il *nomos* significa anzitutto porre un *nuovo ordine*: le norme, le regole nascono come una seconda istanza, derivano da questo primo momento in quanto sanzioni dell'ordine creato.

Inoltre, la posizione del *nomos* da parte di un legislatore o di una collettività indica la sua origine tipicamente umana, che non ha legami con alcuna fonte divina. Ciò è vero anche per la *lex* romana, ma nel *nomos* questo aspetto acquista maggiore risalto, dal momento che esso si costituisce in contrapposizione alla *physis*. Esso, infatti, è convenzionale per definizione e, di conseguenza, è suscettibile di discussione, di revisione e di modifica[9]. Tale aspetto contrappone così il *nomos* ad un terzo modello di legge, quello di origine ebraica derivante dai comandamenti divini del decalogo, che è in realtà il modello maggiormente diffuso nelle società occidentali. In questo caso, è la voce di Dio, non il dibattito degli uomini, che proferisce un'ingiunzione, un "tu devi", che trova la sua garanzia e autorità nella fonte trascendente. La legge è intesa come un comandamento a cui gli esseri umani devono obbedire indipendentemente dal loro consenso e dagli accordi stipulati fra loro. Mentre Arendt contrappone questo modello soprattutto alla *lex* romana (cfr. Arendt 1963, trad. it.: 217-218), Castoriadis lo contrappone invece proprio al *nomos* e lo rende sempre più l'obiettivo polemico del suo discorso[10]. Ciò fornisce un ulteriore elemento di raccordo fra *nomos* e istituzione: il paradigma dell'istituzione, infatti, si contrappone all'idea che le forme sociali abbiano un'origine divina, naturale o derivante da una tradizione immutabile, dal momento che individua nella società la sola ed unica fonte delle sue creazioni. Nei termini di Castoriadis, è infatti la società che crea le proprie leggi e, in questo senso, *istituisce sé stessa*. Non bisogna tuttavia pensare ad un soggetto collettivo o ad un gruppo sufficientemente ampio: la società per Castoriadis è un *collettivo anonimo*, che non è riducibile ad una sommatoria di individui. In questa prospettiva, quindi, la società è

[9] Questo aspetto sarà in seguito individuato da Castoriadis come uno dei presupposti per il darsi di un'autentica azione politica, la quale verrà definita come discussione e reistituzione dei *nomoi* della società (cfr. *DR* e cap. 4). È quindi opportuno segnalare la differenza di interpretazione con Arendt su questo punto: se la posizione del *nomos* è visto da Castoriadis come uno dei momenti dell'attività politica, per Arendt al contrario esso è un atto prepolitico, precedente alla nascita della *polis* (cfr. Arendt 1963, trad. it.: 214).

[10] Nell'introdurre il suo primo ciclo di seminari sulla Grecia antica all'EHESS nel 1982, Castoriadis cerca di mostrare il rilievo politico che ha per noi oggi la società greca antica contrapponendola alle tradizioni dei tre grandi monoteismi: proprio l'assenza di un ordine divino dato è uno degli aspetti fondamentali che guidano la sua interpretazione del mondo greco (cfr. *CQFG1* e cap. 4.2).

sempre l'unica fonte delle sue creazioni e non c'è circostanza in cui essa non si istituisca. L'aspetto più significativo è che normalmente essa si istituisce *come eteronoma*, cioè occultando il fatto di essere alla base dei suoi *nomoi*, trasferendo la loro ragion d'essere in una fonte extrasociale, che sia Dio, la natura o la tradizione. Solo una società democratica riconosce il dispositivo dell'istituzione, perché le sue pratiche presuppongono tale riconoscimento[11]. In questo modo, quindi, istituzione e *nomos* si saldano ulteriormente insieme in quanto entrambi opposti al modello dei comandamenti. Questo aspetto, tuttavia, indica anche che alla contrapposizione fra comandamento divino e *nomos*/istituzione corrisponde quella, su cui sempre più Castoriadis concentra l'attenzione, fra società religiose e società democratiche.

Tali considerazioni necessitano tuttavia di un'ulteriore precisazione. Il significato di istituzione a cui pensa Castoriadis non solo non presuppone un soggetto definito, ma nemmeno una volontà cosciente o consapevole. Il riferimento al *nomos* non deve infatti essere inteso nel senso che l'istituzione implica un legislatore (un singolo o un gruppo) che *consapevolmente* decide di porre una norma. Rispetto a quanto appena descritto, l'esempio di Clistene deve essere considerato un caso limite: se esso è modello per ridefinire il significato dell'istituzione, non lo è perché descrive una società che consapevolmente decide di modificare le sue creazioni, riconoscendosi come loro unica fonte – questa, infatti, è una circostanza assolutamente eccezionale nella storia umana. In altri termini, dal *nomos* vengono ripresi l'origine umana ed il carattere tetico, non la necessità di consapevolezza, la quale, del resto, è comunque un aspetto derivato rispetto al senso originario del termine. Infatti, il *nomos* è primariamente la condizione di possibilità di ogni comunità politica, ciò senza cui non ci sarebbe possibilità di vita per l'essere umano. C'è quindi arbitrarietà rispetto al contenuto particolare dei *nomoi*, ma necessità della *legge in quanto tale*, che quindi si dà indipendentemente dal fatto che gli esseri umani lo vogliano o meno[12]. A questo proposito, è opportuno ricordare la citazione dall'*Edipo Re* di Sofocle che Castoriadis inserisce in *MTR*: «[l]orsque Sophocle parlait de lois divines, plus fortes et plus durables que celles faites de main d'homme (et, comme par hasard, il s'agit dans le cas précis de l'interdit de l'inceste qu'Œdipe a violé) il indiquait une source de l'institution au-delà de la conscience lucide des hommes comme

[11] Sono queste considerazioni che spingono poi Castoriadis ad approfondire il modo di istituirsi della società greca antica. Su questo si veda il cap. 4.
[12] Castoriadis articola questa idea anche a partire dal fr. 44 dell'edizione Diels-Kranz di Eraclito («Il popolo deve battersi in difesa della legge come delle mura della città», trad. Fronterotta): cfr. *CQFG1*: 240. Anche Pradeau (2002: 314) sviluppa un'interpretazione simile di questo frammento.

législateurs» (*IIS*: 197)[13]. Più spesso Castoriadis rigetta come falsa ogni concezione che riconduce le leggi ad un'origine divina; questo invece è uno dei rari luoghi in cui l'autore considera tale credenza l'espressione mitica di una verità riguardante l'istituzione: l'atto di istituire non pertiene solo ad attività coscienti, ma agisce indipendentemente dalla volontà degli esseri umani. È infatti in questo preciso senso che Castoriadis cita, dopo il riferimento a Sofocle, il racconto di Mosè che riceve le Tavole della Legge. Anche questo mito rivela che la capacità istituente trascende la consapevolezza di una società e degli individui, perché è alla base della vita umana.

Dal momento che Castoriadis rifiuta l'esistenza di un ordine esterno alla società, la fonte dell'istituzione viene quindi rintracciata nell'*immaginario sociale*[14]. Nel 1965, l'articolazione di questa categoria è ancora *in fieri*, ma definita è l'idea che le anima: esso è «la faculté originaire de poser ou de se donner, sous le mode de la représentation, une chose et une relation qui ne sont pas (qui ne sont pas données dans la perception ou ne l'ont jamais été)» (*IIS*: 191). L'immaginario è infatti una *vis formandi* immotivata, potenza di porre e di creare nuovi *eidē* da parte di un *collettivo anonimo*; esso non è sinonimo di fittizio o illusorio né si contrappone al reale, ma è anzi un loro presupposto. La definizione citata è destinata perciò ad essere emendata, anzitutto attraverso l'impiego della terminologia greca derivante dalla filosofia. Il riferimento ad una "facoltà" è infatti presto dismesso in favore di una concettualizzazione dell'immaginario come *dynamis*, che si realizza entro e attraverso il collettivo anonimo (cfr. *DH*: 11-12). L'intenzione di Castoriadis è del resto di distaccarsi da una concezione moderna che parla di facoltà del soggetto ed il riferimento a termini greci permette di sottolineare le distanze con la modernità. Sarebbe infatti improprio parlare di una "facoltà" che si affianca ad altre, perché la capacità immaginativa che Castoriadis ha in mente è *originaria*, presupposto di ogni attività e di ogni pensiero. Inoltre, l'idea che essa riproduca il dato, copia sbiadita delle percezioni, che nasce con Aristotele e prosegue fino a Hume ed oltre, è per l'autore l'*immaginazione seconda*, derivata appunto da questo potere "radicale" di porre nuove forme/immagini che prima non erano[15]. In relazione all'immaginario, quindi, sarebbe

[13] Il riferimento è ai versi 865-871, cfr. *IIS*: 197, n. 25: «secondo le leggi che vigono eccelse, / nell'alto cielo generate. / L'Olimpo soltanto ne è padre: / non le produsse / prole d'uomini effimeri, né mai / oblio le assopirà. / Vive in esse un dio possente, / che non invecchia» (traduzione F. Ferrari).
[14] Per Castoriadis esiste anche un versante soggettivo della capacità immaginativa, che egli chiama "immaginazione radicale". Tratterò tuttavia quest'ultima nella quinta parte di questo capitolo, mentre in questa sezione mi concentrerò sull'immaginario sociale.
[15] Su Aristotele e la storia dell'immaginazione secondo Castoriadis si veda 3.2 e 3.5.

scorretto pensare all'esistenza di un soggetto collettivo che detenga tale potere. Anzitutto, la stessa esistenza di tale soggetto sarebbe una creazione dell'immaginario; inoltre, in quanto potere di far essere nuove forme a livello collettivo, l'immaginario non può appartenere a nessuno. Esso, infatti, non è immagine *di*, ma è il potere che permette di parlare della realtà stessa, in quanto istituisce ciò a partire da cui sono possibili le distinzioni stabili ed i criteri con cui ordiniamo l'esperienza, donando senso alla vita (cfr. prefazione *IIS*: 7-8). Rispetto alla questione iniziale, è quindi l'immaginario che può "autonomizzarsi" e condurre anche verso l'alienazione[16].

Per comprendere meglio la prospettiva di Castoriadis, è forse utile sottolineare le differenze con altri autori che hanno impiegato lo stesso termine. In riferimento a questo suo carattere radicale, è corretto ad esempio evidenziare la distanza rispetto all'uso di Lacan, per il quale l'immaginario rimane legato allo speculare (*ibidem*). Infatti, sebbene quest'ultimo sia il riferimento da cui Castoriadis mutua in un primo momento il termine, l'articolazione che egli fa di tale nozione è completamente diversa. Lacan parla di immaginario soprattutto in relazione alla fase dello specchio: essa è un momento dello sviluppo infantile (tra sei e diciotto mesi di età), in cui la bambina o il bambino iniziano a riconoscere l'immagine riflessa nello specchio come quella del proprio corpo. Poiché quest'ultimo viene prima percepito dall'infante come un corpo diviso, scisso, in-frammenti (*corp-morcelé*), il riconoscimento dell'immagine unitaria del proprio corpo si accompagna ad un atteggiamento di giubilo. Questa descrizione permette tuttavia di individuare elementi sufficienti per mostrare la distanza con la nozione di Castoriadis. Anzitutto, nella prospettiva lacaniana, è presente una discrepanza fra soggetto dal lato dello specchio privo di unità (*je*) e l'immagine idealizzata e unitaria (*moi*). Inoltre, se l'immagine nello specchio fornisce una rassicurante sensazione di unità e controllo del proprio corpo, ciò avviene solo perché aggiunge qualcosa che non era presente nella realtà stessa; l'immagine è "un-di-più" che ha il potere di far cadere il soggetto nella fascinazione immaginaria. È questo che rende l'Immaginario, per Lacan, uno dei domini costitutivi della psiche, assieme al Reale e al Simbolico. Al contrario, per Castoriadis, l'originarietà dell'immaginario implica che esso non si contrapponga né alla realtà né al simbolico, ma sia anzi presupposto di entrambi. Senza la capacità dell'immaginario non

[16] Ciò quindi significa che non abbiamo a che fare con un elemento che "si distacca" e "si autonomizza" in un secondo momento, ma con l'elemento che costituisce la storia in quanto tale: cfr. *IIS*: 242. La questione di come l'immaginario sia legato ad una forma di trascendenza verrà ulteriormente sviluppata da Castoriadis negli anni Ottanta in relazione all'istituzione della religione: cfr. *DH*: 455-480 e cap. 4.2.

sarebbe infatti possibile né parlare di un "reale" né creare dei simboli. Inoltre, non sarebbe possibile nemmeno un processo di soggettivazione. Della nozione lacaniana viene semmai mantenuta l'idea che l'immaginario produca una totalità, un flusso incessante di immagini. Anche in questo caso, però, mentre per Lacan tale flusso è ciò in cui ci si identifica, ciò che ci cattura nella serie di identificazioni, per Castoriadis in esso bisogna piuttosto vedere il presupposto di ogni identificazione. Di conseguenza, per quest'ultimo, la simbolizzazione non può essere la risposta che contrasta il processo di identificazione, come invece ritiene Lacan[17].

L'immaginario per Castoriadis non è però distante solo dall'uso lacaniano, ma anche da quello di autori di Bronislaw Baczko o Charles Taylor. Per questi ultimi, infatti, con "immaginario sociale" si deve intendere l'insieme di rappresentazioni che caratterizzano una data società o appartengono ad un gruppo. È questo, del resto, il senso corrente con cui più comunemente viene impiegato il termine. Al contrario, per Castoriadis, l'immaginario è la forza che permette a queste immagini di emergere. L'insieme delle creazioni di una società viene piuttosto definito nella prima parte dell'*IIS* come "immaginario effettivo" o "immaginato" (cfr. *IIS*: 191, n. 21); tuttavia questa categoria viene progressivamente abbandonata in favore della nozione di immaginario *istituito*. In questo modo, la distinzione che l'autore traccia è fra *società istituente* e *società istituita*: la prima è il momento creativo, in cui emergono nuove forme attraverso l'immaginario; la seconda indica la loro cristallizzazione e il loro diventare parte integrante del tessuto sociale definito (cfr. *IIS*: 6).

Delineato in questi termini, l'immaginario si configura allora come un'ipotesi per rendere compiutamente conto delle società umane. Non potrebbe del resto essere diversamente, dato che, come Castoriadis afferma in un saggio successivo apparso su *FF*, «nous ne connaissons jamais que des manifestations, des effets, des produits – non pas *ce*

[17] Come sottolinea Fressard (2006), nella prima parte dell'*IIS* viene soprattutto sottolineato il carattere dell'immaginario di creare alienazione (cfr. *IIS*: 197-204). Poco chiari rimangono quindi sia i modi con cui sottrarsi a livello sociale da tale processo sia il rapporto con il razionale. Quest'ultimo, da un lato, è presentato come una parte dell'immaginario (cfr. *IIS*: 245), dall'altro sembra l'antidoto verso le forme di alienazione. Questa seconda tendenza permane anche in un testo successivo, di transizione fra la prima e la seconda parte dell'*IIS*, *Epilegomeni ad una teoria dell'anima*, in cui si parla della necessità di «razionalizzare l'immaginario» e di «una capacità dell'uomo alla verità […] perpetuamente mediata dall'immaginario individuale e sociale» (*CL1*, trad. it.: 60 e 64). Anche se in alcuni casi si può intendere "razionalizzazione" semplicemente come sinonimo di "uso lucido e consapevole", è Castoriadis stesso ad ammettere che la relazione fra immaginario e razionale rimane da indagare nella prima parte dell'*IIS*: «[q]uant au problème énorme, au niveau philosophique le plus radical, du rapport entre imaginaire et rationnel, dc la question de savoir si le rationnel n'est qu'un moment de l'imaginaire ou bien s'il exprime la rencontre de l'homme avec un ordre transcendant, nous ne pouvons ici que le laisser ouvert» (*IIS*: 245, n. 55). Sui rapporti fra Castoriadis e Lacan, si veda anche Caumières (2025).

dont ce sont les manifestations» (*FF*: 315, corsivo nel testo). È quindi l'impossibilità di derivare le creazioni sociali dal materiale preesistente che conduce a supporre l'esistenza di tale capacità immaginativa. Infatti, nell'*IIS*, questo ragionamento è svolto in primo luogo per dare conto dell'attività simbolica. Il simbolo presuppone l'immaginario anzitutto perché necessita della capacità di vedere in una cosa ciò che essa non è. Inoltre, esso lo presuppone perché ha bisogno che venga posto un nesso permanente fra i due termini che il simbolo tiene assieme. Ad un livello più radicale, però, la categoria di immaginario serve soprattutto a rendere conto di come venga la posta la *finalità*, senza la quale l'elemento funzionale delle istituzioni rimarrebbe indeterminato, e di come venga a specificarsi *un* sistema simbolico particolare rispetto ad altri (cfr. *IIS*: 241-242 e cap. 3.4). L'immaginario, infatti, fornisce essenzialmente *senso* ad una società data, cioè qualcosa che, come è già stato sottolineato, possa essere rappresentato, indichi una direzione e possa divenire oggetto di un affetto positivo. Riecheggiando Merleau-Ponty, Castoriadis sostiene che il visibile di una società, come la struttura in classi o in clan, le cerimonie o le forme dei rapporti sociali e tutti i suoi simboli, possiede «un sens indivisible comme s'il procédait d'une opération originaire qui l'a posé d'emblée» (*IIS*: 195). Questa "operazione originaria" è precisamente l'immaginario sociale.

Riassumendo: la società non si riduce né al funzionale né al simbolico, ma si dimostra creazione di sé stessa attraverso l'opera dell'immaginario. C'è allora bisogno a questo punto di indicare un *fattore unificante*, dotato di significato, che tenga assieme una società e si intrecci con le strutture simboliche. È a tal proposito che Castoriadis introduce la nozione di *significazioni immaginarie sociali*. Esse sono una messa in forma originaria, che costituisce il mondo sociale e definisce il ruolo della società ogni volta considerata all'interno di tale organizzazione. In altri termini, le significazioni esprimono un criterio d'ordine, la ragion d'essere di ogni altra creazione della società, e corrispondono a *matrici di senso* che organizzano, gerarchizzano e danno vita ai differenti ambiti sociali, alle pratiche e alle produzioni umane nei casi considerati. Esse sono dunque ciò che tiene unita una società e ne stabilisce l'identità, permettendo la co-appartenenza di oggetti, atti ed individui fra i più eterogenei: sono la loro condizione di possibilità. L'aggettivo "immaginarie" è impiegato, come in precedenza, nel senso che le significazioni non sono né il risultato di un'operazione logica né una derivazione di quanto le preesiste, tantomeno un rispecchiamento di dati materiali o biologici. La specificazione "sociali" indica che esse non appartengono ad un soggetto, ma si riferiscono al collettivo anonimo che

costituisce il sociale-storico. Ogni società istituisce quindi le sue specifiche significazioni, sebbene alcune di esse o aspetti di esse possano essere condivise nel tempo e nello spazio con altre società (o ibridarsi con quelle già esistenti). Ne consegue che le significazioni non sono né oggetti distinti e definiti né sono ascrivibili ad un sistema né si riferiscono a qualcosa; piuttosto, devono essere considerate la base entro e attraverso cui è possibile pensare e agire in una data società.

Questa prospettiva permette allora di tracciare un parallelo con il fantasma fondamentale e originario della psiche (cfr., più avanti, cap. 3.4), nella misura in cui esso è un «fondement de possibilité et d'unité de tout ce qui fait la singularité du sujet» (*IIS*: 215), permettendo che si diano una realtà e una storia al soggetto stesso. Tuttavia, Castoriadis precisa che le significazioni immaginarie sono «d'une autre nature», che non trova analogie con altri ambiti della nostra esperienza, perché «elles sont infiniment plus vastes qu'un phantasme» e perché «elles n'ont pas un lieu d'existence précis» (*IIS*: 216). Questi schemi soggiacenti all'organizzazione del mondo di ogni società possono infatti estendersi all'infinito e ricoprono tutto ciò che entra in contatto con essi; inoltre, non possiedono un luogo preciso di esistenza, al contrario del fantasma, nella misura in cui si può dire che esso trova il proprio luogo nell'inconscio individuale[18]. Ne consegue, inoltre, che le significazioni si possono cogliere solo in maniera *derivata* o *obliqua*. Castoriadis propone alcune analogie per indicarlo: esse si colgono in quanto «"déformation cohérente" du système des sujets, des objets et de leurs relations», in quanto «courbure spécifique à chaque espace social» oppure come «ciment invisible» (*ibidem*). Ciò permette di precisare anche che, come l'immaginario non è assimilabile all'insieme delle rappresentazioni di un gruppo, nemmeno le significazioni lo sono: «[l]es significations ne *sont* évidemment pas *ce* que les individus se représentent, consciemment ou inconsciemment, ou *ce* qu'ils pensent» (*IIS*: 528, corsivi nel testo). Chiaramente esse devono trovare una qualche forma di espressione nel modo di essere effettivo degli individui, come nelle loro proprie rappresentazioni o nel loro comportamento, ma questo pertiene ad un altro livello della discussione. In generale, le significazioni non appartengono ad alcun soggetto, né collettivo né individuale, perché sono ciò *entro* cui e *attraverso* cui i soggetti possono vivere assieme, partecipare al fare, al dire e al

[18] Si potrebbe obiettare rispetto a quest'ultimo punto che tale luogo preciso potrebbe essere definito come inconscio collettivo. Castoriadis, tuttavia, esclude questa nozione, perché essa è forgiata, come «les pseudo-entités correspondantes construites, par exportation ou décalque illégitimes et en fonction de l'incapacité d'affronter ce qui est le mode d'être spécifique des significations» (*IIS*: 528).

rappresentare sociale, anche se ciò comporta esiti conflittuali[19]. Le significazioni non sono quindi nemmeno dei "significati" nel senso usuale del termine, ma un campo che rende questi possibili. Perciò Castoriadis afferma: «[l]es significations imaginaires sociales – en tout cas celles qui sont vraiment dernières – ne *dénotent* rien, et elles *connotent* à peu-près tout; et c'est pour cela qu'elles sont si souvent confondues avec leurs symboles» (*IIS*: 216)[20].

Da questo punto di vista, bisogna allora distinguere fra le significazioni immaginarie *centrali* e quelle *seconde*. Anche queste ultime sono matrici di senso, ma sono tenute assieme da quelle centrali, le quali non potrebbero specificarsi senza di esse. Castoriadis propone alcuni esempi, il primo dei quali è Dio:

> Dieu n'est ni le nom de Dieu ni les images qu'un peuple peut s'en donner, ni rien de similaire. Porté indiqué par tous ces symboles, il est, dans chaque religion, ce qui fait de ces symboles des symboles religieux, une *signification* centrale, organisation en système de signifiants et de signifiés, ce qui soutient l'unité croisée des uns et des autres, ce qui en permet aussi l'extension, la multiplication, la modification. Et cette signification, ni d'un perçu (réel) ni d'un pensé (rationnel) est une signification imaginaire (*IIS*: 211).

---

[19] Rispetto a questo specifico punto, Castoriadis sembra sottotraccia riferirsi e relativizzare la tesi di R. Girard, secondo cui quando due o più soggetti confliggono non è a causa della loro irriducibile diversità, ma perché essi sono fondamentalmente uguali. Infatti, egli precisa in una breve parantesi: «le conflit le plus violent qui puisse déchirer une société présuppose encore un nombre indéfini de choses "communes" ou "participables"» (*IIS*: 528). Ciò permette di sostenere che le significazioni non devono nemmeno essere confuse con i "tipi ideali" sulla base dei quali M. Weber (1961: 1-13) cerca di pensare la società: cfr. *IIS*: 530-531. Sulla socializzazione degli individui, si veda il cap. 3.5.

[20] Questo aspetto permette di precisare la scelta di rendere il termine francese "signification" con "significazione". Le traduzioni italiane su questo punto hanno oscillato fra tale resa e quella di "significato". Nelle pubblicazioni di questi ultimi anni, tuttavia, è prevalsa l'accezione "significazione" e anch'io ho adottato questa scelta. La questione nasce dal fatto che "signification" in francese indica normalmente il "significato", mentre "significazione" è impiegato in italiano per riferirsi ad un'azione. Da un primo punto di vista, "significato" sembrerebbe quindi la scelta migliore, poiché Castoriadis stesso richiama, con le *significations imaginaires*, una dimensione semantica ed esse non sono in nessun modo paragonabili ad *azioni*. Sotto un secondo profilo, però, come è stato già mostrato e come sarà più chiaro poco più avanti, le *significations* di Castoriadis non sono riducibili alla relazione fra significante e significato, ciò che egli chiama la dimensione *identitaria* del linguaggio. Esse, per il loro carattere denso e magmatico, sono semmai più vicine alla dimensione della lingua nella definizione fornita da Saussure, ma soprattutto non possono essere svincolate dalla dimensione propriamente *immaginaria*. Difatti, nell'*IIS*, Castoriadis oppone tale natura delle *significations imaginaires* a quella identitaria del *signifié*: per quest'ultimo termine non esiste un corrispettivo in italiano diverso da "significato" e si è costretti a tradurlo con tale termine, tenendo presente che esso afferisce alla relazione significante-significato. In riferimento alle *significations imaginaires*, quindi, anche "significato" si rivela una scelta inadeguata. Come per ogni traduzione, non esiste dunque un termine perfettamente corrispondente ma è ugualmente necessario operare una scelta, preferibilmente che tradisca il testo il meno possibile. Da questo punto di vista, "significazione" ha il vantaggio di indicare senza ambiguità la distinzione fra la dimensione immaginaria a cui afferiscono le *significations* da quella identitaria del *signifié*; inoltre, tale termine suggerisce immediatamente al lettore italiano, che anche non conoscesse Castoriadis, che esso non deve essere confuso con il significato nel senso appunto con cui lo intendiamo abitualmente.

La significazione centrale è quindi una condizione di coesistenza di fenomeni reali; in questo senso, Castoriadis afferma (*IIS*: 525) che essa a rigore non è reale, ma *effettiva* (*wirklich*), perché *effettuante* (*wirkend*). Per tale motivo, bisogna anche escludere che essa sia una semplice finzione. Significazioni seconde allora sono, ad esempio, il numero sette che struttura simboli e pratiche sociali e religiose (la *menorah* ebraica, la *settimana*, il giorno di riposo di Dio dopo la creazione, cfr. *IIS*: 194) oppure il potere curativo di un'icona sacra, da cui i fedeli raschiano la pittura (cfr. *IIS*: 196). Nel contesto moderno e laico, Castoriadis indica invece *il capitale* come una significazione immaginaria centrale e *l'impresa* come una significazione seconda. Allo stesso modo, centrali sono la *polis* greca, l'economia/l'economico e l'autonomia (cfr. *IIS*: 523)[21]. Il modo di cogliere obliquamente le significazioni, quindi, si riferisce anzitutto al fatto che non si può risalire a quelle centrali senza partire prima da quelle seconde. Castoriadis ritiene infatti che le significazioni centrali inneschino, per formarsi, un nuovo processo di creazione, che porta all'emergere delle significazioni seconde. È perciò in questo quadro che bisogna intendere la distinzione, proposta nella prima parte dell'*IIS* (193), fra un *immaginario centrale* e un *immaginario secondo*: nonostante essa possa indurre confusione fra immaginario e significazioni, l'autore continua a riferirsi ad una capacità, fermamente distinta da un insieme di prodotti. In questo caso, è come se Castoriadis intendesse che la stessa capacità prolifica, concentrando la propria azione creativa su aspetti più specifici; si potrebbe perciò dire che è soprattutto questo immaginario secondo ad essere presente nell'attività di simbolizzazione. Una significazione centrale ha infatti bisogno di specificarsi in simboli retti da altre significazioni, come avviene ad esempio nella religione mosaica, la cui rete simbolica non è interamente ascrivibile a Dio. L'immaginario secondo è allora ciò che permette questo passaggio.

Questa precisazione riporta allora l'attenzione sul rapporto con la dimensione simbolica e sul problema, segnalato da Castoriadis, che spesso le significazioni vengono confuse con i loro simboli. Tale confusione è infatti possibile perché senza di essi le significazioni non potrebbero attualizzarsi. Ciò comporta però una inedita concezione del simbolico (cfr. Ferrarin 2019): il simbolo diventa la modalità di espressione dell'immaginario, il mezzo attraverso cui le significazioni escono dalla pura virtualità e si concretizzano; parimenti, queste ultime sono il collante e ciò che fornisce la ragion

[21] Se l'autonomia è una significazione, a maggior ragione si comprende come essa non possa ridursi ad un *programma*, bensì debba essere delucidata attraverso l'orizzonte del *progetto*: cfr. cap. 2.3.

d'essere ai simboli. In questo modo, è possibile comprendere che le significazioni non sono idealità da ricercare in un piano separato dalla realtà materiale di una società, ma esistono solo in quanto *incarnate* nelle istituzioni che essa pone. Questo spiega perché le significazioni si colgano solo obliquamente e perché non possano essere ridotte ai significati che un simbolo veicolerebbe: esse non possiedono un significato unico e determinato, espresso da un significante attraverso una relazione biunivoca. La significazione è piuttosto un campo in cui coesistono innumerevoli simboli e dove è sempre possibile crearne di nuovi; infatti, un numero indeterminato di simboli possono esprimere la medesima significazione.

A questo punto, è opportuno rivolgersi al rapporto delle significazioni con la realtà e con ciò che precede la loro istituzione. Benché infatti Castoriadis parli nella seconda parte dell'*IIS* in relazione all'immaginario di una creazione *ex nihilo,* egli precisa in altre occasioni che ciò non significa che esso crea *in nihilo* e *cum nihilo* (ad esempio, *FF*: 321). Detto altrimenti, il riferimento alla "creazione" serve ad indicare che l'emergere del nuovo non è riducibile, derivabile o prodotto da ciò che lo precede, ma non implica che le nuove forme non abbiano alcuna relazione con quanto preesiste loro (cfr. Vibert 2026)[22]. Bisogna quindi escludere che le significazioni creino una realtà "a proprio piacimento" ed è necessario pensare che esse debbano tener conto di alcune resistenze o "costanti". In un saggio del 1997, Castoriadis espone alcuni dei vincoli più importanti a cui le significazioni sono sottoposte (*FF*: 321-325). Esistono degli obblighi che l'autore definisce "*interni*" e si riferiscono alla struttura della psiche, a partire dalla quale la società crea sé stessa. Da questo punto di vista, l'istituzione delle significazioni immaginarie deve essere portatrice di *senso*, in modo da permettere alla psiche di abbandonare il suo mondo proprio (cfr. cap. 3.5). Le significazioni, infatti, tessono insieme senso della vita e senso della morte per gli individui, conferendo al mondo un significato anche quando affermano che quest'ultimo non c'è. Esistono poi dei vincoli "*storici*", relativi al fatto che ogni società ha a che fare con un passato. In questo caso, i materiali che le derivano dalla storia non devono per Castoriadis essere semplicemente re-interpretati, ma *ri-creati*, nella misura in cui viene loro donato un senso nuovo attraverso le significazioni immaginarie del *presente*, senza le quali non potrebbero essere colti. Al contempo, però, questo

[22] *FsCh*: 66, trad. it: «[i]o parlo di creazione *ex nihilo*: perché? Per far vedere che quando si crea qualcosa, ciò che è stato creato non può derivare, non è prodotto, da ciò che c'è già». Tornerò su questo tema nel prossimo capitolo (4.4) e mostrerò quale relazione abbia con la nozione greca di "*genesis*". Sulla volontà di Castoriadis di parlare di "creazione" si basa anche la discussione che egli ha avuto con Ricoeur: cfr. *DHIS*.

materiale è dato e determinato; le significazioni, quindi, sono ciò che orientano la relazione di una società con le creazioni del passato e stabiliscono gli aspetti da valorizzare e da cogliere a discapito di altri[23]. Inoltre, Castoriadis nomina due vincoli "*estrinseci*". Il primo riguarda il fatto che una società deve essere *coerente*. Tale coerenza deve essere considerata da un punto di vista immanente alla società considerata ed essa non implica che al suo interno siano escluse opposizioni, divisioni e conflitti: «[l]a construction de pyramides à côté de paysans mourant de faim est cohérente lorsqu'elle est rapportée à l'ensemble de l'organisation sociale et des significations imaginaires sociales de l'Égypte pharaonique ou de la Méso-Amérique maya» (*FF*: 323)[24]. Il secondo vincolo riguarda il fatto che le significazioni e le istituzioni devono essere *complete*. Niente può esistere per la società a meno che non si riferisca al mondo delle significazioni e tutto deve necessariamente venir inserito in esso per apparire (cfr. *IIS*: 519)[25]. Il vincolo più problematico rimane tuttavia quello definito "*esterno*", cioè quello relativo alla "natura", al vivente e a ciò che gli è accessibile, che Castoriadis chiama *primo strato naturale*. Le significazioni non possono infatti non tener conto che due pietre più due pietre facciano quattro pietre e che un toro e una vacca generino sempre vitelli o giovenche (sono esempi di Castoriadis, cfr. *FF*: 321). A questo aspetto corrisponde del resto la *funzionalità* delle istituzioni, soprattutto in relazione alla produzione della vita materiale e della riproduzione sessuale (cfr. *ibidem*). Il punto dirimente di questa discussione è però che tale strato *non è* la causa dell'istituzione e le significazioni non possono essere ridotte ad esso. L'esempio proposto da Castoriadis nell'*IIS* (338-339) riguarda la distinzione biologica: ogni istituzione immaginaria deve tenerne conto, ma tale distinzione non dice niente sui significati che ogni società attribuisce all'essere uomo e all'essere donna. Difatti, se si considerano diverse società nel tempo e nello spazio, si potrà constatare quanto varia sia la gamma di significati che assume tale distinzione.

Per spiegare questa relazione con lo strato naturale, Castoriadis rielabora nell'*IIS* la nozione freudiana di "appoggio" (*étayage*, *Anlehnung*). In campo psicoanalitico, tale concetto significa, ad esempio, che non potrebbe esserci pulsione orale senza bocca-seno,

[23] Queste considerazioni di Castoriadis si basano su esempi storici precisi: «[è] pertanto istruttivo comparare ciò che hanno fatto della stessa eredità greca i Bizantini, gli Arabi e gli Europei occidentali. I Bizantini si sono accontentati di conservare i manoscritti, aggiungendo degli scolii qui e lì. Gli Arabi hanno utilizzato solo i testi scientifici e filosofici, ignorando il resto, tanto gli scritti politici quanto la poesia. (Vedi il bel racconto di Borges su Averroè e la *Poetica* di Aristotele)» (*FF*: 323, trad. it. *EI*: 122).

[24] Questa coerenza non è messa in discussione nemmeno dalle "contraddizioni" prodotte nella società stessa. Solo con il capitalismo, ma per altre ragioni, si assiste ad un venir meno di tale coerenza.

[25] Tale caratteristica è legata da Castoriadis soprattutto alle società eteronome e alla loro *chiusura della significazione*, benché non sia un aspetto loro esclusivo. Sulla nozione di "chiusura", rimando al cap. 4.2.

ma che l'esistenza della bocca e del seno non dicono ancora nulla sulla pulsione orale. In relazione all'ambito sociale, l'appoggio significa che il primo strato naturale non è modello e non determina in alcun modo l'istituzione della società, ma fornisce ad essa solo una serie di condizioni, di punti di sostegno, oppure degli ostacoli (cfr. *IIS*: 345). Nel caso delle significazioni, però, la relazione di appoggio possiede un aspetto ulteriore e che non ha paragoni col piano psichico. L'istituzione trova infatti nel primo strato naturale «points d'appui, des incitations, des inductions», ma questi *non* sono selezionati come un "campione" di realtà (*IIS*: 512). In altri termini, nel campo sociale, ciò che è appoggio lo diviene solo in funzione e sulla base dello schema che organizza il mondo di una data società: esso deve venire formato e trasformato entro e attraverso l'istituzione sociale. Inoltre, tale formazione-trasformazione diviene effettiva all'interno e per mezzo dei mutamenti del mondo sensibile: «*ce sur quoi même* il y a étayage est *altéré* par la société du fait même de l'étayage […] l'institution du monde des significations comme monde social-historique est *ipso facto* "inscription" et "incarnation" dans le "monde sensible" à partir de quoi celui-ci est historiquement transformé dans son être-ainsi» (*IIS*: 512-513, corsivi nel testo). Le significazioni sociali cambiano l'appoggio sia nel suo modo di essere, perché lo investono di significato, sia nella sua organizzazione, perché, una volta trasformato, esso non è più soltanto uno strato che può essere descritto attraverso una relazione di causa-effetto. Di conseguenza, bisogna precisare che lo strato naturale non è solamente ciò che oppone resistenza, ma è anche ciò che si presta ad essere trasformato sotto certe condizioni, sia perché possiede al suo interno dei vuoti sia per la sua regolarità. Nonostante ciò, il suo grado di resistenza e di malleabilità, che possono manifestarsi separatamente o assieme, dipende dal fare sociale: «la société a toujours affaire avec le "donné naturel" comme toujours à la fois résistant et malléable; mais *ce* qui est résistant et malléable et la façon dont il l'est n'est tel que corrélativement au monde social chaque fois considéré» (*IIS*: 513, corsivo nel testo; cfr. la discussione sul *teuchein* nel cap. 3.4).

L'analisi sin qui condotta comporta allora delle implicazioni ontologiche di importanza cruciale, che Castoriadis deve sviluppare percorrendo direzioni inedite della sua ricerca. La definizione dell'immaginario e del sociale-storico non sancisce quindi soltanto in modo definitivo la rottura col marxismo ma, più profondamente, impone una riconsiderazione del quadro ontologico della filosofia tradizionale. Inoltre, essa impone una ricerca dei motivi che hanno portato all'occultamento di questa *dynamis* sociale-storica.

3.2 L'eredità del pensiero

La necessità di liberarsi degli assunti impensati che ostacolano la comprensione della dinamica storico-sociale spinge Castoriadis ad una rilettura complessiva della storia della filosofia, in particolare di quella antica. Tale confronto permette all'autore di decostruire la logica su cui si strutturano le categorie filosofiche e prepara il campo per articolare una riflessione su basi differenti. Un'attenzione specifica viene riservata alla Grecia perché essa si configura come luogo d'origine della filosofia, che indirizza i suoi sviluppi successivi, ma che si dimostra anche capace di alimentare la riflessione verso nuove direzioni. In questa sezione verrà discussa la cornice teorica dell'ontologia della determinatezza rispetto alla quale Castoriadis prenderà le mosse e che cercherà di superare. In primo luogo, saranno quindi mostrate le basi sulle quali egli edifica la categoria di "pensiero ereditato" e come esso si leghi alla "logica insiemistico-identitaria". In seguito, sarà approfondita la lettura riservata dall'autore alle figure di Socrate e Platone e, infine, sarà preso in esame il ruolo ambivalente assegnato ad Aristotele rispetto alla discussione sull'immaginazione.

Il confronto di Castoriadis con la filosofia antica, sia per come emerge nell'*IIS* sia per come si mostra in altri testi, non si configura mai come un'analisi in senso storico-filosofico, ma piuttosto come un'indagine teorica, che cerca di mostrarne le dinamiche di fondo. Nell'*IIS* in particolare, la discussione dell'autore ruota attorno alla definizione del «pensiero ereditato» («pensée héritée», *IIS*: 6), un modo di filosofare che si inaugura con Parmenide e continua fino ai giorni presenti, caratterizzato dalla riduzione del significato di "essere" ad "essere determinato". In questa prospettiva di pensiero, l'essere è sempre pensato *sulla base di* ed *in relazione a* qualcosa che abbia la *determinatezza* come sua caratteristica essenziale. La determinazione deve essere intesa anzitutto dal punto di vista logico: qualcosa *è* veramente solo se tutti i suoi aspetti sono determinati, e lo sono tendenzialmente da sempre e per sempre. In questo senso, la determinatezza non è allora una categoria di pensiero, ma ciò che rende possibile le categorie di pensiero. Essa non è nemmeno un fondamento, ma piuttosto uno *schema* attraverso cui opera la riflessione; perciò, Castoriadis parla a tal proposito di una «hyper-catégorie» (*IIS*: 494). Il pensiero ereditato è quindi un modo di fare filosofia legato anche ad una particolare ontologia, la quale genera conseguenze in tutti gli altri campi, da quello politico a quello etico, fino all'estetico. La forza e la pervasività di questo modo di ragionare sono tali che esso si impone come corrente dominante, rispetto alla quale ben pochi autori, ed in occasioni

molto circoscritte, riescono a sottrarsi[26]. Nonostante tale definizione abbracci numerose e diverse ontologie, Castoriadis rintraccia quindi in esse il medesimo "contenuto logico", per utilizzare l'espressione del progetto di tesi dottorale (cfr. cap. 1.1): la determinatezza è il criterio supremo che definisce l'essere e gli enti. Di conseguenza, uno statuto ontologico privilegiato viene assegnato a ciò che possiede un carattere pienamente determinato, come le essenze, mentre enti mutevoli, come immagini e sogni, sono definiti mancanti e relegati a scorie e residui. Infatti, questi ultimi non possono essere determinati in modo univoco, stabile e duraturo.

Il privilegio esclusivo accordato alla determinatezza comporta quindi l'oblio degli aspetti indeterminati dell'essere e, perciò, della creazione. Il pensiero ereditato procede infatti a ridurre l'essere sempre a quell'unico elemento che ha espulso l'indeterminatezza dai suoi attributi. Da questo punto di vista, non vi è allora differenza fra un'analisi che risalga dalla molteplicità del reale ad un unico fondamento, ad un'unica causa, oppure una ricerca che giustifichi tale molteplicità in relazione ad un *telos* (cfr. *IIS*: 251-252). In tutti questi casi, infatti, è inconcepibile l'emergere di determinazioni che siano autenticamente *nuove*. La creazione del nuovo significherebbe del resto che il determinato nasce a partire dall'indeterminato, il quale però è assimilato al non-essere nell'ottica del pensiero ereditato. Tale impossibilità, secondo Castoriadis, conduce allora la prospettiva tradizionale a pensare il nuovo solo come una diversa riconfigurazione di elementi preesistenti o come l'effettuarsi di possibilità date in precedenza ma rimaste latenti. Questo è però un modo errato di pensare la creazione, perché non coglie l'aspetto di rottura rispetto al dato e l'irriducibilibilità di ciò che emerge: ogni volta che si riconduce completamente il nuovo ad un elemento preesistente, ogni volta che lo si rende una diversa configurazione o la realizzazione di potenzialità inespresse, la creazione diventa una produzione e, in definitiva, il risultato di un'attività tecnica (cfr. cap. 2.3).

Il punto che allora deve essere compreso è il legame che Castoriadis pone fra ontologia della determinatezza e pensiero. Questo implica che bisogna risalire alle basi su cui l'autore edifica la prospettiva della filosofia ereditata, cioè alla metafisica di Aristotele. Benché infatti alla sua origine sia Parmenide, e Platone imprima una svolta

[26] I riferimenti di Castoriadis sono un numero molto esiguo: si tratta di Aristotele nel terzo libro del *De Anima* o nella sua trattazione della *physis*, di Kant quando introduce l'immaginazione trascendentale nella prima edizione della *Critica della ragion pura*, di Freud attraverso l'inconscio e di Merleau-Ponty in relazione alla percezione. Anche per questi autori più avveduti, tuttavia, la rottura dello schema della determinatezza non si compie mai completamente. Il giudizio di Castoriadis su Merleau-Ponty a questo proposito è esemplare: cfr. *Merleau-Ponty et le poids de l'héritage ontologique* (1976-1977) in *FF*: 189-235. Sulle relazioni fra Castoriadis e Merleau-Ponty, si vedano Karsenty (2024), Labelle (2024),Rea (2006).

decisiva, è la riflessione ontologica dello Stagirita che fornisce a Castoriadis i veri elementi su cui delineare il quadro filosofico ereditato. La metafisica aristotelica diventa infatti l'esemplificazione più chiara delle dinamiche in discussione. Ciò appare evidente dal modo in cui l'autore richiama alcuni passi aristotelici, seppur in maniera frammentata, e dalle traduzioni che egli propone. Se si analizzano infatti questi riferimenti, si può osservare come ogni ontologia sia ricondotta di fatto a quella di Aristotele, il quale, elaborando una metafisica *delle essenze* costituisce allo stesso tempo una metafisica *del pensiero* (cfr. *IIS*: 477). Il riferimento principale su cui si basa tale ricostruzione può essere individuato nella definizione del *to ti ēn einai*, normalmente tradotto con "essenza" e che Castoriadis rende invece con «le ce qu'il était à être» ("ciò che aveva da essere", *IIS*: 476). Il fulcro del ragionamento è l'utilizzo dell'imperfetto del verbo essere (*ēn*) che proietta nell'eternità il carattere di assoluta determinatezza del "*ti*": in altri termini, dire l'*ousia* dell'ente significa dire qualcosa-di-determinato che è tale da sempre e per sempre (cfr. *FF*: 216-217). Questo spiega perché pensare ciò che è significhi necessariamente risalire alla sua origine o principio (*Metafisica Δ*, I, 1013a 18). Inoltre, tale definizione mostra che, per poter affermare qualcosa, bisogna che questa ricerca trovi un limite dove fermarsi (*ananke stenai*). Il punto di arresto può quindi essere solo un *eidos* (o una gerarchia di *eidē*) pienamente determinati in un sempre a-temporale. L'*eidos* è infatti pensato come *akineton*, immutabile, ingenerato, incorruttibile: per questo la creazione è esclusa da questo quadro teorico. La distinzione aristotelica fra potenza e atto diventa allora per Castoriadis la conferma di questa impossibilità di pensare il nuovo; infatti, ciò che si compie può essere solo la realizzazione di possibilità che si davano fin dall'origine e che si daranno sempre in relazione all'ente considerato.

Anche la distinzione fra sostanza e accidente non muta tale quadro di riferimento secondo l'autore. Infatti, Castoriadis traduce quest'ultimo termine come «*comitant*»: «[*s*]*umbainein,* marcher ensemble, aller avec, *comitari (cum-eo); sumbēbēkos,* traduit par les latins comme *accidens,* veut dire en réalité ce qui *va avec,* que l'on peut et doit traduire par *comitant*» (*IIS*: 275, corsivi nel testo). Ciò che accompagna qualcosa può così essere sia ciò che ha coinciso esteriormente con essa (vale a dire l'accidente canonicamente inteso) sia ciò che la segue in modo necessario ed essenziale. Castoriadis trae questa conclusione dalla definizione aristotelica di sillogismo, cioè del «discours dans lequel, quelques choses étant posées, une autre chose... va nécessairement avec elles *(ex anankēs*

sumbainei), du fait que celles-là sont» (*ibidem*)[27]. Nella definizione di sillogismo l'ambiguità appena ricordata è però sciolta; infatti, conclusioni e premesse vanno *necessariamente* assieme. Tuttavia, argomenta Castoriadis, ciò che accompagna sempre e con necessità qualcosa o è parte di essa o sono entrambe parti di un'unica e medesima cosa (ad esempio le gambe e il corpo di un animale). Di conseguenza, la successione in questo caso è solo «un arrangement subjectif» nel processo di investigazione di questa totalità o un ordine di coesistenza, se la si osserva dal punto di vista della cosa stessa (*ibidem*). Le conclusioni, in questo modo, sono già date con le premesse e gli ultimi sviluppi sono già determinati fin dall'inizio. Questa analisi dei passi aristotelici permette allora a Castoriadis di descrivere il pensiero ereditato come un pensiero del fondamento, il quale esprime solo diverse configurazioni dell'Uno e dello Stesso. Le conclusioni relative a questa ricostruzione sono perciò di massima importanza: la metafisica aristotelica mostra che il modo di pensare tradizionalmente istituito dalla filosofia implica una ontologia delle essenze, basata sulla determinatezza; conseguentemente, per cogliere gli aspetti indeterminati dell'essere bisogna non solo abbandonare uno specifico modo di condurre l'indagine ontologica, ma iniziare una riflessione che ripensa lo stesso pensiero.

L'impiego di questi riferimenti permette inoltre alcune precisazioni in merito alla relazione che può essere individuata fra la ricostruzione di Castoriadis e la storia della metafisica di Heidegger. Entrambe certamente finiscono per accomunare pensatori lontani nel tempo, nello spazio e negli orientamenti filosofici, risultando vaghe e imprecise se si intende cogliere la specificità di autori e correnti. Ciononostante, il criterio della determinatezza su cui Castoriadis articola la sua visione fornisce al suo gesto uno statuto diverso rispetto a quello heideggeriano. Significativamente, infatti, egli contesta che l'essere inteso come presenza, visto da Heidegger come ciò che segna l'oblio del senso autentico dell'essere, è solo una modalità dell'essere determinato (*CQFG1*: 262-263)[28]. E ciò è chiaro nell'ottica di Castoriadis: la determinatezza non è semplicemente il risultato dell'istituzione di un pensatore o di un gruppo di pensatori che hanno dato avvio ad una tradizione filosofica; essa ha piuttosto a che fare *con i modi stessi* con cui funziona il pensiero, vale a dire con le modalità in cui esso si è istituito nei secoli per esistere autonomamente[29]. In questo senso, il gesto di Castoriadis è più *radicale* rispetto a quello

[27] La traduzione citata è dell'autore.
[28] Su Castoriadis e Heidegger, si veda Schismenos (2024).
[29] In particolare, l'emergere del primato della determinatezza è, ad esempio, una delle caratteristiche che permettono al pensiero di distaccarsi dalla rappresentazione mitica, in cui gli elementi non sono distinti e definiti (non è infatti un caso che il pensiero ereditato nasca con Parmenide). A proposito di questo carattere

di Heidegger, perché risale all'asse attorno a cui ruotano tutte le operazioni logiche, ma è anche *altro*, perché interessato soprattutto a porre l'accento su ciò che soggiace al funzionamento del pensiero. Ciò spiega in parte anche il motivo per cui il significato dell'essere come "essere determinato" si sia imposto nell'indagine filosofica: la determinatezza è stata resa criterio unico ed esclusivo per definire il suo corretto funzionamento a partire da un'esigenza reale del pensiero. Inoltre, ciò suggerisce come alcuni esiti della filosofia, ad esempio il suo approdare molto presto ad una teologia razionale, non sono per Castoriadis frutto di orientamenti specifici degli autori, ma derivano spesso dalla «quasi-nécessité» del pensiero (*CQFG1*: 38). In questo quadro, allora, Aristotele non è tanto colui che istituisce un nuovo indirizzo filosofico con la propria ontologia, ma il filosofo che coglie più acutamente e sviluppa con più rigore le implicazioni di un pensare secondo la determinatezza.

"Dietro" o "al di sotto" dell'ontologia aristotelica, come di ogni ontologia, si può quindi individuare un modo comune in cui esse agiscono, dei criteri "di base" che orientano il suo funzionamento. Castoriadis parla a questo proposito di una logica specifica, che egli chiama *insiemistico-identitaria* o «*ensidique*», un neologismo di suo conio, derivante dalla crasi di "ensembliste" e "identitaire". Riprenderò nel paragrafo 3.4 un'analisi più dettagliata degli strumenti e delle modalità che coinvolgono tale logica; per i fini della presente discussione è sufficiente anticipare che essa comprende quelle operazioni che si sviluppano a partire dallo schema della determinatezza e all'interno di esso: essa discrimina, divide, seleziona, determina, connette, unisce. In questo senso, la logica *ensidique* è quella all'opera nella definizione "ingenua" di "insieme" fornita da Cantor, che Castoriadis utilizza come esempio per illustrala (*IIS*: 329-330). L'insieme per Cantor è infatti un'unione in un tutto di oggetti definiti e distinti, i quali possono essere chiamati anche elementi dell'insieme. Questa definizione è per Castoriadis «fondamentale» (*IIS*: 330), nel senso che non è ulteriormente riducibile, dal momento che i termini primi della teoria degli insiemi e della matematica si dimostrano indefinibili. Ciò significa che tale definizione non può essere costituita se non presupponendo la propria posizione e che per operare deve già considerare dati gli elementi su cui si fonda.

del mito, Vernant (1974, trad. it.: 250) parla di una «logica dell'ambiguo, dell'equivoco, della polarità»; Castoriadis ribatte invece che bisognerebbe parlare più propriamente di logica dei magmi (*CQFG1*: 164). Su questi temi si veda il cap. 4.2 e *CQFG1*. Sul "magma", si veda più avanti.

Sono quindi tali caratteristiche che la rendono un esempio del circolo della creazione (Ciaramelli 1989) e del modo di operare della logica *ensidique*.

In questo senso, è chiaro allora che Castoriadis non risale semplicemente ad *una* particolare tipologia di logica che si sarebbe affermata in modo dominante nella storia del pensiero; egli cerca piuttosto di individuare ciò che sta alla base *della* logica tradizionalmente intesa e di comprendere perché si strutturi in questo modo. Rispetto a quest'ultimo punto, una prima necessità deriva dal fatto stesso di *dire*: non è possibile affermare qualcosa se non si determina alcun elemento, se non lo si discrimina dagli altri e non lo si mette in relazione con essi. Di conseguenza, sia lo sviluppo della logica tradizionale sia la creazione di ogni nuova logica non possono sfuggire agli schemi insiemistico-identitari. Inoltre, Castoriadis sottolinea che tali operazioni trovano un appoggio nel primo strato naturale, che effettivamente si presta ad essere organizzato *anche* secondo questi schemi[30]. Questa precisazione conduce quindi ad implicazioni ontologiche di primo ordine, dal momento che la logica *ensidique* non è solo il risultato di una posizione umana totalmente arbitraria, ma dipende *in una certa misura* anche dallo strato su cui si appoggia. In che senso bisogna intendere questa "certa misura" rimane tuttavia problematico e lo stesso Castoriadis non fornisce negli anni una soluzione precisa, affermando piuttosto che resta un aspetto da indagare e che non potrà mai essere completamente risolto[31]. Sebbene quindi ad un primo sguardo l'autore sembri proporre un costruttivismo radicale (come, ad esempio, è stato sostenuto da Sobel 2005), in molti luoghi in realtà l'autore ammette che la dimensione identitaria è *effettivamente* presente nella natura. Ciò però non significa che l'ordine insiemistico-identitario sia un rispecchiamento di ciò che è già dato; piuttosto, bisogna pensarlo come una forma creata dagli esseri umani che viene accolta, *fintantoché possibile*, dal sostrato a cui è applicata. In altri termini, la dimensione insiemistico-identitaria è il modo *umano* di dire e di rendere conto di un aspetto dell'essere; la logica corrispondente non si sviluppa quindi riscoprendo elementi che sono già presenti così, ma è il tentativo della nostra specie di

[30] Una riconsiderazione del vivente impegnerà Castoriadis negli anni Ottanta in relazione al concetto di "autopoiesi". È del resto comprensibile che nell'*IIS* il vivente non abbia uno spazio di riflessione specifico, perché l'intento del testo è indagare le modalità della prassi, cercando anzitutto di prendere le distanze da ogni analogia o riferimento all'ambito della natura. Ciò che cambia negli anni nel pensiero di Castoriadis non è però questa distinzione fra mondo umano e mondo naturale, ma il modo di presentarla come un'opposizione. In altri termini, con gli anni Ottanta vivente, non-vivente ed umano troveranno una diversa articolazione: cfr. cap. 4.

[31] Questo problema rimanda infatti a quello della conoscenza dell'oggetto da parte del soggetto: «[c]'est le mystère du rapport de la pensée avec son objet. On ne peut pas dire que cet objet soit indépendant des formes moyennant lesquelles il est pensé ; on ne peut pas dire non plus qu'il soit fabriqué de part en part par la pensée» (*CQFG1*: 46).

applicare un ordine a ciò che si presta solo parzialmente ad essere restituito in tal modo. L'*ensidique*, dunque, non deriva dall'essere, ma è una forma che esso accoglie[32].

Questa particolare relazione della logica insiemistico-identitaria con il primo strato naturale non è però sufficiente per spiegare come l'ontologia corrispondente diventi predominante nella storia della filosofia. Infatti, riconoscere l'importanza dell'*ensidique* non significa che il pensiero debba svilupparsi in quell'unica direzione o adoperare esclusivamente i suoi strumenti. In altri termini, l'insiemistico-identitario è fondamentale per il pensiero ma non è il suo destino. La posta in gioco di risalire all'origine della filosofia e di definire la sua storia in termini di "pensiero ereditato" è dunque liberare la riflessione da presupposti impensati o da direzioni di ricerca che hanno esaurito la loro efficacia. Di conseguenza, se quanto detto è corretto, l'istituirsi del predominio dell'ontologia ereditata deve essere visto anche come una deviazione del pensiero, di cui bisogna comprendere le cause e rintracciarne i presupposti. Questa deviazione non è tuttavia illegittima; nessuna, nell'ottica di Castoriadis, può esserlo, dal momento che la storia della filosofia è, a suo parere, una storia di deviazioni[33]. Ciononostante, si pone un problema nel momento in cui una particolare deviazione diventa *esclusiva* e blocca il movimento di pensiero, portandolo in delle secche.

In merito a questa discussione, è allora utile chiarire il ruolo attribuito da Castoriadis alle tre figure maggiori della filosofia antica, cioè Socrate, Platone e Aristotele. Rispetto all'occultamento della questione della creazione, è Platone il filosofo che imprime la svolta cruciale. Sebbene in altri luoghi la figura del filosofo ateniese venga considerata in modo più complesso[34], nell'*IIS* egli è il principale simbolo della chiusura della filosofia ereditata, colui che maggiormente la plasma e l'autore che innesca le

[32] Ritornerò nel cap. 4.4 su queste implicazioni ontologiche. Per il momento, mi limito a sottolineare che già nell'*IIS* possiamo quindi trovare gli elementi che Castoriadis impiega per articolare una ontologia regionale, in cui l'essere è costituito da vari strati, che si possono restituire costruendo delle logiche diverse. Il riferimento dell'autore è alle implicazioni che derivano dalla meccanica quantistica, all'idea che esistono vari livelli fisici (micro e macro) che si comportano diversamente, ma senza che vi sia la possibilità di trovare un quadro fisico unitario che possa spiegare la totalità dei fenomeni con le medesime leggi.

[33] «Très brièvement, je crois que l'histoire de la philosophie est à tout moment, par rapport à ce qui la précède, une sorte de déviation, mais que cette déviation permanente est justement la création philosophique» (*CQFG1*: 245-246).

[34] Ritornerò su questo punto nel prossimo capitolo. È possibile fin d'ora anticipare, però, che le trascrizioni dei seminari di Castoriadis degli anni Ottanta aggiungono ulteriori elementi che rendono il giudizio dell'autore su Platone più sfumato. Ciò non significa che negli anni successivi la posizione dell'*IIS* sia ritrattata, ma piuttosto che essa si precisa, rivelandosi solo *un* aspetto della questione. In questo senso, la critica di Castoriadis a Platone verte più sulle sue *soluzioni* ai problemi affrontati che sulla sua *interrogazione* filosofica. Il fattore che giustifica tale precisazione è la tensione che attraversa il pensiero e il *logos*: cfr. cap. 4.2.

conseguenze più deleterie per la storia del pensiero[35]. Il punto dirimente è che Platone, secondo Castoriadis, collega l'ontologia della determinatezza ad una filosofia politica antidemocratica. In altri termini, ciò che rende la figura del filosofo ateniese più importante delle altre, anche di Aristotele, nella ricostruzione del pensiero ereditato è il tentativo del primo di derivare una filosofia politica da una ontologia, che pregiudica in negativo l'opinione sulla democrazia fino alla contemporaneità: in questo consiste la «torsion platonicienne» (*SV*: 322)[36].

Per ricostruire questa immagine di Platone è necessario però non solo guardare all'*IIS*, ma anche ad un dattiloscritto datato nel 1979, intitolato *La pensée politique* (*CQFG1*: 273-310). Proprio in quest'ultimo testo, è possibile trovare le precisazioni dell'autore in merito al rapporto fra ontologia platonica e filosofia politica, introdotte anzitutto attraverso una presa di distanze dall'interpretazione di Arendt. Castoriadis infatti non ritiene, come quest'ultima, che Platone derivi la sua filosofia politica dalla condanna a morte di Socrate: «un esprit comme Platon n'aurait jamais condamné un homme, une cité ou un régime sur un seul acte d'injustice» (*CQFG1*: 287). Essa è piuttosto solo un «signe» insieme ad altri, il più importante dei quali è la disfatta degli Ateniesi nella guerra del Peloponneso, con il conseguente governo dei Trenta tiranni, interpretati dal filosofo ateniese in un unico senso: «l'incapacité de la démocratie à trouver en elle-même sa mesure et sa limite, ou, ce qui revient au même, à réaliser effectivement la justice» (*ibidem*). Per comprendere questa posizione, bisogna però rivolgersi al giudizio di Castoriadis su Socrate, la cui eredità rimane ambigua e, alla fine, inservibile per elaborare un nuovo pensiero politico. È opportuno quindi concentrarsi prima sulla figura socratica, osservando le differenze con le rivalutazioni in positivo che di essa hanno fatto alcune riflessioni, come quella arendtiana.

[35] Ad un primo sguardo, si potrebbe affermare che Castoriadis segua un atteggiamento interpretativo molto precedente agli anni Sessanta e Settanta, in cui Platone viene attaccato in favore di una ripresa del pensiero socratico sul piano politico. Più avanti vedremo che l'autore non è ascrivibile totalmente a questo atteggiamento. Per una ricostruzione di questa linea interpretativa, si veda, ad esempio, Bonazzi (2025).

[36] Aristotele si caratterizza invece come colui che, in una certa misura, spezza questa equazione secondo Castoriadis, perché è visto, nonostante la sua ontologia, come un democratico. In questo senso, egli avrebbe più saggezza politica di Platone e sarebbe anche «plus "grec"» di lui (*CQFG1*: 294): da qui, l'immagine dello Stagirita «comme le véritable philosophe du v^{e} siècle et de la cité démocratique» e la provocazione di considerarlo come se fosse «antérieur à Platon» (*ivi*: 39). Tuttavia, il giudizio su Aristotele rimane ambivalente perché, nonostante quanto detto, per Castoriadis egli riflette sempre *sulla* democrazia e si dimostra incapace di comprendere realmente alcune sue istituzioni fondamentali, prima fra tutte la tragedia (cfr. *EI*: 170). Questa intera lettura si basa tuttavia sulla valorizzazione solo di alcuni elementi a discapito di altri. Si può leggere una critica all'interpretazione di Castoriadis di Aristotele come pensatore della democrazia in Vidal-Naquet (2004).

Nella lettura di Castoriadis, Socrate dimostra certamente le virtù del cittadino: combatte per la propria città e la mette sempre in discussione, pur riconoscendone l'importanza nella sua formazione di individuo; egli inoltre interroga, come è necessario in una democrazia, le opinioni altrui e le sottopone alla prova del ragionamento. A tal proposito, Castoriadis ricorda in particolare due episodi, cioè quello dell'opposizione del vecchio Socrate all'accusa «illégale et inique» contro i dieci strateghi vincitori alle Arginuse e la scelta di accettare la morte (*CQFG1*: 307). Nel primo caso, si tratta per l'autore «de l'acte de bravoure le plus éminent» di Socrate (*ibidem*), perché egli rifiuta, presiedendo l'Assemblea, di mettere ai voti l'accusa appoggiata da una folla inferocita. Tuttavia, per Castoriadis, Socrate non è soltanto colui che sostiene che è meglio subire l'ingiustizia piuttosto che commetterla, ma anche colui che afferma che la giustizia può esistere solo all'interno della città. È in riferimento a questo aspetto che l'autore interpreta la scelta socratica di accettare la morte: essa è l'esempio estremo del principio per cui, se si vuole la giustizia della città, bisogna accettare che possano prodursi ingiustizie individuali (cfr. *CQFG1*: 308; *CEL*: 209-211). Ciò per Castoriadis è un'ulteriore dimostrazione del legame di Socrate con la città, come illustra in primo luogo la sua frequentazione dell'agorà ed il suo diventare un tafano per i cittadini nel tentativo di destarli verso la verità. Tuttavia, Socrate rimane per Castoriadis uno *hybristēs* (cfr. *CQFG1*: 308; *CEL*: 208-209; *FP*: 46) ed è questo elemento che non permette di fare della sua figura un perno per una nuova riflessione politica[37]. L'autore riprende l'espressione da alcuni passi dell'*Apologia* (21b-e, 30e, 37d-e) e dalle parole che Alcibiade rivolge a Socrate nel *Simposio* (219c), ma ciò che è significativo è che egli rintraccia la *hybris* proprio durante il confronto nell'agorà ed il processo. Ad un livello più evidente, per Castoriadis Socrate si comporta da *hybristēs* quasi alla fine della sua vicenda, nel momento in cui, appena condannato, egli propone che la città lo nutra nel Pritaneo: «à savoir, qu'elle traite quelqu'un qu'elle venait de déclarer, à tort ou à raison, coupable d'impiété et de corruption de la jeunesse comme elle traitait ses bienfaiteurs» (*CQFG1*: 307). Ad un secondo livello, per Castoriadis la *hybris* attraversa Socrate *nel suo stesso modo di fare filosofia*, cioè nel suo rifiuto, combattendo le *doxai*, di dire la *propria doxa*. La *hybris* è in questo caso riferita al rapporto con la struttura del mondo sociale ateniese: «[l]a démocratie fait sa vérité à travers la confrontation et le dialogue des *doxai* […] cette confrontation implique et exige le contrôle et la critique réciproques les plus aigus – mais

[37] L'importanza della dimensione della *hybris* nel pensiero politico di Castoriadis verrà affrontata nel prossimo capitolo.

précisément, *réciproques*: chacun se bat *pour* une opinion qu'il croit juste, et politiquement pertinente» (*CQFG1*: 308, corsivi nel testo). In altri termini, il pensiero socratico è essenzialmente l'espressione di un dire *negativo*, di un affermare ciò che qualcosa *non è*, senza proporre alcun contenuto positivo da poter essere a sua volta vagliato. Nell'ottica di Castoriadis, ciò comporta che la pratica socratica non rilancia l'azione ma, al contrario, la annulla, dal momento che egli combatte tanto le *doxai* quanto la *doxa* stessa. È questo che, nella ricostruzione dell'autore, gli Ateniesi non comprendono e percepiscono piuttosto come un pericolo. Del resto, rifiutarsi di dire e di confrontare la propria opinione con quella degli altri assume, per Castoriadis, lo stesso tenore dell'affermazione di una Verità assoluta: è per questo che in entrambi i casi l'azione autentica si dissolve e con essa la politica democratica[38].

Non si deve tuttavia credere che questa ricostruzione significhi addossare a Socrate la colpa della sua condanna, perché Castoriadis riconosce perfettamente la *hybris* che attraversa la città di Atene. Piuttosto, la sua lettura cerca di svincolarsi dalle interpretazioni che riconducono questa vicenda ad un crimine giudiziario. Infatti, dal momento che anche Socrate e non solo gli Ateniesi commettono *hybris*, Castoriadis può rilegge la condanna del filosofo come una *tragedia*, una catastrofe che si genera per la dismisura di entrambi i protagonisti (cfr. *CQFG1*: 306; *CEL*: 207-208)[39]. In chiave di riflessione politica, più che la figura di Socrate, diventa allora rilevante l'intera vicenda che lo coinvolge, nella misura in cui rimanda alla definizione di un limite dell'azione politica in un mondo sociale-storico dove non c'è una norma extra-sociale che stabilisca i confini da non superare. Tale questione chiama dunque in causa il rapporto fra istituito e istituente, la necessità di trovare un equilibrio fra questi due aspetti per evitare la disfatta

[38] «Et bien entendu Socrate le savait, et il savait le risque qu'il courait. A ceux qui lui proposaient avant son procès une "apologie", il répondit qu'il n'en avait pas besoin, ayant passé sa vie à réfléchir à ce qu'il répondrait si jamais on l'accusait. Étrange idée, certes à double face (puisqu'on peut dire qu'avec elle commence l'explicitation du "dialogue de l'âme avec elle-même"), mais qui traduit, aussi et surtout, incontestablement le savoir que ses activités pouvaient être jugées par les autres comme transgressant les règles de coexistence dans la cité» (*CQFG1*: 307). Cfr. anche *CEL*: 211-212.

[39] Questo giudizio di Castoriadis sulla figura socratica lo allontana quindi dall'interpretazione della filosofia antica di P. Hadot (1995), che vede in essa una pratica di vita ed un'esperienza vissuta. Il legame fra teoria e pratica, che entrambi questi autori ricercano nel pensiero antico, è visto infatti da Castoriadis non tanto in Socrate quanto nel fare democratico della città di Atene, così come esso si articola nelle sue istituzioni: su questo punto, si veda il prossimo capitolo. Ciononostante, egli, con Hadot, non considera positivamente la trasformazione della filosofia in commento ed esegesi dei testi dei filosofi o in discorso teorico. Per quest'ultimo, tuttavia, ciò avviene in epoca imperiale; per il primo, invece, e conseguentemente a quanto accennato, è in atto non appena si conclude l'esperienza democratica ateniese.

di una società democratica e il modo di accettare e di affrontare i rischi che si presentano in essa[40].

Il giudizio di Castoriadis su Socrate è quindi sfaccettato, fortemente in chiaroscuro, e non permette di rendere la sua figura il punto di inizio per una diversa riflessione ontologico-politica. In questo modo, l'autore si allontana dalla rivalutazione novecentesca della filosofia socratica, ma si riavvicina ad essa nella misura in cui delinea l'immagine di Platone come il filosofo della scienza politica, che crede di trovare la Verità e il Bene in modo da poterli imporre alla prassi. In tal senso, la figura di quest'ultimo non è però costruita per contrasto rispetto a quella socratica, ma si caratterizza invece per la radicalizzazione e lo sviluppo degli aspetti deteriori del filosofare del maestro. Si legge sempre ne *La pensée politique* (*CQFG1*: 309, corsivi nel testo):

> Platon reprendra le combat contre la *doxa* comme telle, et il fera pleinement sienne la conclusion: personne ne sait ce qu'il dit, à moins d'avoir suivi la voie platonicienne. Il y a vérité éternelle, vision ou vue (*theōria*) de l'être tel qu'il est "en lui-même" (*kath'hauto*). Aucune vérité n'émerge dans les activités, les discussions, les délibérations de la cité, celles-ci n'engendrent que l'erreur, et toutes les cités existantes sont malades.

I riferimenti che permettono a Castoriadis di delineare questa interpretazione provengono in primo luogo dalla *Repubblica*. La ricerca dell'*agathon* e della città ideale vengono infatti lette come una prospettiva filosofica in cui la regolamentazione dei rapporti umani deve dipendere dalla definizione di una norma extra-sociale. I problemi che Castoriadis riscontra in Platone riguardano quindi essenzialmente tre aspetti, che possono essere ricondotti alla differente concezione della prassi dell'autore (cfr. cap. 2.3). Il primo problema è il riferirsi ad un paradigma esterno alla società per l'azione politica e la realizzazione della giustizia. Questa soluzione, infatti, da un lato, afferma l'esistenza di una norma indipendente dall'attività della *polis*, che Castoriadis nega; dall'altro, trasforma la politica in una forma di imitazione, misconoscendo, invece, il carattere creatore del fare. La negazione della creazione da parte di Platone trova la conferma più chiara secondo l'autore nel *Timeo*: il Demiurgo, infatti, non crea il mondo, ma lo plasma sulla base del paradigma del vivente eterno. L'idea di poter imitare un modello è del resto

[40] Questo giudizio è già una spia del fatto che per Castoriadis Atene non è né un modello né una società perfetta. La democrazia come *regime del rischio*, che lo accetta come possibilità inevitabile e che sa che esso proviene anzitutto da sé stessa, è una delle caratteristiche con cui l'autore negli anni Ottanta caratterizza una società autenticamente democratica. Su tutto questo tornerò nel cap. 4.3.

inconcepibile nel quadro teorico di Castoriadis, nella misura in cui l'immaginario istituente pone sempre delle significazioni nuove. Anche quando una società pensa di imitare un'altra organizzazione, essa in realtà la ri-crea; infatti, ogni società fornisce all'ordine dato un significato nuovo nel momento in cui lo inserisce nel proprio contesto. Di conseguenza, il secondo problema riguarda il registro dell'utopia. Poiché per Castoriadis il significato di "utopia" può essere solo quello di "idea regolativa" (*MM*: 86), essa si oppone alla nozione di "progetto", che è stata analizzata in precedenza e costituisce il modo corretto per l'autore di pensare l'azione politica (cfr. cap. 2.3). L'autonomia, infatti, è un progetto, non un'utopia (cfr. *SD*: 23-34). In quest'ottica, il discorso utopico non solo è inadeguato al fare politico, ma non può svolgere nemmeno una funzione di critica della società, dal momento che l'utopia viene considerata semplicemente come un non-luogo distaccato dalla realtà, affine alla fantasticheria o alla mistificazione[41]. Essa è piuttosto il terreno dell'alienazione per Castoriadis: un modo di manifestare un desiderio che annulla il rischio del dover fare e la responsabilità del dover pensare. Se ciò è vero per ogni utopia, questo vale anche per la *kallipolis* platonica, nella misura in cui Castoriadis vede in essa uno stato ideale che tenta di eliminare alla radice la possibilità di trasformazione e di disfatta dalla *polis*, in realtà ineliminabile. È in questo quadro che si inserisce il terzo problema, cioè l'idea che Platone prospetti l'esistenza di una scienza politica a cui le azioni umane dovrebbero sottostare. Il filosofo ateniese ridurrebbe infatti, secondo l'autore, la politica ad un'applicazione di un sapere e, in definitiva, ad una tecnica (cfr. cap. 2.3). Questo è il motivo per cui Platone dissolve, come Socrate, il dominio delle attività umane ma, in modo ancor più deleterio di quest'ultimo, nega ad esse qualsiasi specificità e valore. Secondo Castoriadis, infatti, dal momento che il vero *nomos* è atemporale, l'unico atto creatore della città lasciata a sé stessa è la corruzione e la rovina. Una conferma di questo indirizzo viene trovata nelle *Leggi*, dove Platone colloca nel dio stesso la misura di tutte le cose, rendendo il suo modello di città una *teocrazia*[42].

[41] «[P]ersonne ne pouvant comprendre (sauf s'il est philosophe néokantien) comment on peut critiquer ce qui est à partir de ce qui *ne peut pas* être. Le terme d'utopie est mystificateur» (*SD*: 24, corsivo nel testo). In questo senso, Castoriadis si distanzia anche da Ricoeur (1986) in relazione alla dialettica fra ideologia e utopia. Su Castoriadis e Ricoeur si veda anzitutto il dibattito radiofonico che si è svolto fra di loro il 9 marzo 1985 (*DHIS*), poi Adams (2017), Amalric (2017), Arnason (2017), Dosse (2017), Michel (2013), Pierosara (2021), Schismenos (2018), Wahl (2008).

[42] Su questo punto, Castoriadis riprende la lettura di Vidal-Naquet. È importante sottolineare come questa scelta platonica sia letta da entrambi gli autori in chiave anti-clistenica (cfr. 2.2; Vidal-Naquet 2004). Ma più analiticamente si veda il saggio sul mito platonico del *Politico* (Vidal-Naquet 1978: 376-377), citato in nota da Castoriadis (*CQFG1*: 306, n. 31). Una ricostruzione della lettura di Castoriadis delle *Leggi* è stata recentemente proposta da Maillot (2025), sulla base delle note e degli appunti dell'autore conservati all'IMEC.

Quest'ultima precisazione non è però la semplice appendice del pensiero del filosofo ateniese, ma è il suo *completamento*: «[l]e génie de Platon est qu'il a effectivement pu trouver et expliciter le seul autre terme de l'alternative qui s'oppose à la démocratie: la théocratie ou l'idéocratie (c'est la même chose, finalement)» (*CQFG1*: 306). Difatti, è proprio attorno a questo asse oppositivo fra democrazia e teocrazia che Castoriadis sviluppa negli anni successivi la sua proposta di società autonoma[43]. Ciò permette quindi di individuare fin d'ora l'elemento cardine su cui si costruisce la democrazia per Castoriadis, vale a dire il riconoscimento del carattere convenzionale (*nomō*, *thesei*, in opposizione a *physei*) dell'istituzione e della creazione umana. Platone diventa quindi la figura che incarna il polo filosoficamente opposto a quello in cui si pone Castoriadis, perché viene soprattutto presa di mira l'opposizione del filosofo ateniese verso la città democratica e verso ciò che essa rappresenta. Da questo punto di vista, Platone diventa colui che esprime filosoficamente il nucleo di ogni risposta *eteronoma* al disordine e all'ingiustizia della città: cercare in un altrove, fuori dall'attività storico-sociale, la norma della norma[44].

Un trattamento del tutto diverso ed un'interpretazione più acuta sono invece riservati da Castoriadis all'opera di Aristotele. È stato infatti accennato che all'interno del pensiero ereditato vengono individuati dei momenti in cui il dominio della determinatezza vacilla. Il più importante di questi è rintracciato nella discussione di Aristotele sull'immaginazione nel terzo libro del *De anima* e in alcuni passi del *De memoria*. A dispetto della sua ontologia, Castoriadis vede infatti nello Stagirita un momento di fondamentale importanza per comprendere gli aspetti indeterminati dell'essere, un filosofo che, guidato da onestà intellettuale, non esita a mostrare le aporie del suo stesso pensiero. Questa lettura prende forma in un saggio la cui prima stesura risale al 1977, *La découverte de l'imagination* (*DH*: 409-454). Si tratta di un testo che si muove lungo una

[43] Il ciclo di seminari dell'anno accademico 1982-1983 all'EHESS sulla Grecia antica viene inserito proprio all'interno di questa cornice (*CQFG1*: 35-46).

[44] Questa interpretazione sembra riecheggiare l'analisi dell'esperienza operaia analizzata durante il periodo di *SouB*, nella misura in cui la norma extra-sociale che ricercherebbe Platone si calerebbe sulla città così come le direttive dei dirigenti si calano sul lavoro operaio dall'esterno dell'attività in fabbrica al fine di controllare la produzione. Si vede tuttavia immediatamente il limite di questa analogia: il Bene platonico non può essere in alcun modo paragonato alle direttive della burocrazia. Di questo è consapevole anche Castoriadis, dal momento che egli non legge mai l'opera platonica come la giustificazione filosofica dell'atteggiamento della burocrazia né ritiene che le tesi del filosofo ateniese portino all'istituzione del sistema burocratico. Sebbene alcuni giudizi di Castoriadis su Platone possano risuonare affini a quelli di Popper, come ad esempio quello secondo cui il progetto platonico cercherebbe di fermare il movimento storico, egli non ritiene che le sue idee siano dei prototipi del totalitarismo o di qualsivoglia società chiusa.

direzione duplice: da un lato, esso intende presentarsi come un'esegesi ed un'interpretazione del *De anima* e del *De memoria* sull'immaginazione; dall'altro, l'autore vuole andare oltre il contesto aristotelico per sviluppare, sulla sua base, la propria concezione dell'immaginazione. Il risultato è un saggio in cui questi due aspetti spesso collassano su loro stessi ed è difficile separarli nonostante le intenzioni di Castoriadis. In questo senso, non è possibile negare – perché è lo stesso autore ad ammetterlo (*DH*: 438) – che l'interpretazione del testo aristotelico sia guidata dalla conoscenza dell'immaginazione trascendentale kantiana o dal suo concetto di "immaginazione radicale" che egli sviluppa attraverso la psicoanalisi (cfr. cap. 3.5). Di conseguenza, il saggio non può essere considerato propriamente un commentario ad Aristotele, ma esso mantiene una grande rilevanza nella misura in cui riesce ad illuminare aporie effettive e ha il coraggio di riflettere su di esse, benché le conclusioni a cui giunge, all'interno del quadro aristotelico, risultino fortemente problematiche[45]. Inoltre, questo saggio diventa centrale per ricostruire la concezione dell'immaginazione dell'autore: non nel senso che Castoriadis tragga da Aristotele elementi che egli svilupperà in autonomia, ma nel senso che la discussione del testo aristotelico diventa terreno privilegiato *attraverso cui* la delucidazione e l'elaborazione di una diversa concezione dell'immaginazione diventa possibile. Un indizio di questa funzione è la pubblicazione tarda del saggio nella sua versione definitiva, nel 1986, successiva all'*IIS*, la cui seconda parte è considerata da Castoriadis un cantiere aperto. Ad indicare tale funzione è però soprattutto la cornice in cui esso doveva essere inserito: il testo doveva diventare uno dei capitoli della parte storica de *L'élément imaginaire* (*DH*: 409), opera rimasta incompiuta, ma che avrebbe dovuto contenere «l'aspect proprement philosophique de la question de l'imaginaire et de l'imagination» (*IIS*: 7)[46]. Conseguentemente, ciò che ci è rimasto e avrebbe dovuto confluire in essa può essere considerato materiale che ha preparato e ha aiutato Castoriadis ad articolare la propria nozione di immaginazione.

Questo carattere del testo appare più chiaro se si considerano le sue tesi di fondo. L'intento di Castoriadis è infatti mostrare che Aristotele scopre l'immaginazione come

[45] Olof Gigon scrisse in una lettera a Castoriadis di avere alcune riserve sulla plausibilità della sua interpretazione: cfr. *EP VIII*: 300.

[46] Quest'opera è stata annunciata per la prima volta nella prefazione all'*IIS* (7). Nella prefazione a *DH* (7) del 1986, Castoriadis afferma che l'elaborazione de *L'élément imaginaire*, assieme ad un'altra opera rimasta incompiuta, *La Création humaine* (cfr. cap. 4.2), «occupe mes séminaires à l'École des Hautes Études depuis le printemps 1980». La raccolta italiana *EI*, curata da A. Ferrarin e da me tradotta, riunisce i saggi che verosimilmente ne avrebbero dovuto fare parte. Per approfondire, si veda l'introduzione a quel volume (5-11).

tema filosofico, apportando un notevole sviluppo rispetto a Platone. Ciò che egli scopre sono però, secondo l'autore, *due tipologie di immaginazioni distinte*: una è quella descritta in *De anima* III, 3, come «movimento della sensazione in atto»; una seconda viene individuata da Castoriadis nei capitoli 7 e 8, 9 e 11 sempre del terzo libro, ma senza che essa sia esplicitamente tematizzata. L'immaginazione di cui parla in modo esplicito Aristotele è quella su cui gli interpreti successivi soffermeranno la propria attenzione e che diventerà il senso convenzionale per la storia della filosofia. Essa è legata ancora alla sensazione ed è ciò che permette di parlare di residuo del dato e di porla come facoltà intermedia fra percezione e pensiero; si tratta, in altri termini, dell'immaginazione che Castoriadis chiama "seconda". L'altra tipologia di immaginazione si articola soprattutto intorno alla frase di Aristotele secondo cui «l'anima non pensa mai senza fantasma» (*De anima*, III, 7, 431a 14-18), che per Castoriadis rivela un senso della *phantasia* irriducibile a quello precedente, perché essa consiste nell'istituzione delle condizioni di ogni pensiero. Invece di ritenere che tale affermazione faccia riferimento alla *phantasia bouleutikē*, come è stato osservato da alcuni interpreti (cfr. Ferrarin 2021), egli ritiene quindi di trovarsi di fronte ad un nuovo tipo di immaginazione che egli chiama "prima". Questa denominazione vuole segnalare che la *phantasia* aristotelica in oggetto è primaria e più fondamentale di quella descritta esplicitamente, ma anche che, nonostante condivida con l'immaginazione trascendentale kantiana o l'immaginazione radicale alcune caratteristiche, non è ad esse completamente assimilabile.

L'immaginazione prima si rivela infatti condizione del pensiero in relazione a tre diversi aspetti. Il primo è la sua capacità di presentare l'oggetto senza che esso sia effettivamente presente, cioè, nei termini di Aristotele, in quanto *phantasma*, come «sensibile senza materia» (*De anima*, III, 9, 432a 9-10). Il *phantasma* è quindi l'immagine dell'oggetto sensibile in sua assenza, che svolge la funzione di suo sostituto ed è una *forma* nel senso più ampio del termine, vale a dire che è tutto ciò che dell'oggetto può venir pensato. In altri termini, Castoriadis interpreta il prodotto della *phantasia* come la rappresentazione (*Vorstellung*) dell'oggetto che svolge una funzione di rappresentanza (*Vertretung*) rispetto ai processi del pensiero (cfr. *DH*: 431). Senza questa funzione della rappresentazione, niente infatti potrebbe essere pensato. Il secondo aspetto, strettamente legato al precedente, è relativo invece alla presentazione degli astratti e al potere della *phantasia* di separare e comporre. Castoriadis prende ad esempio una curva (*DH*: 432): pensare la curva significa separarla dalla linea materiale che la realizza e che è solo una curva particolare; se la si vuole pensare in quanto tale, bisogna allora presentare la curva

attraverso un *phantasma* che è astratto dalla materia sensibile. La *phantasia* in gioco in questo caso è quindi astrazione sensibile che, tuttavia, può separare anche altri "momenti" all'interno della forma: ad esempio, io posso rappresentarmi un insieme di sfere in quanto tali, in quanto sono ordinate in un determinato modo oppure in quanto raffigurano uno specifico numero. Questa separazione è indissociabile dalla composizione, che Castoriadis esemplifica attraverso passi relativi alla *phantasia bouleutikē*. Difatti, la deliberazione, a cui segue l'azione, non potrebbe darsi senza una presentazione di più insiemi di "immagini" di ciò che non è ma potrebbe essere (cfr. *DH*: 434 e la discussione sul *teuchein* nel cap. 3.4).

L'aspetto più rilevante dell'immaginazione prima è tuttavia ciò che Castoriadis chiama lo «schematismo aristotelico» (*ibidem*). L'autore è consapevole di stare interpretando ai limiti del testo; infatti, egli afferma a questo proposito di «tenter de faire passer à l'*energeia* ce que nous percevons, peut-être à tort, […] comme la *dynamis* du texte» (*DH*: 438). Castoriadis illustra questo aspetto dell'immaginazione prima concentrandosi in particolare sull'affermazione di Aristotele nel *De memoria* (449b 31-450a 13), secondo cui non è possibile pensare senza il tempo ciò che non è nel tempo. Scrive l'autore: «Aristote ne dit pas qu'il est impossible de penser ce qui n'est pas dans le temps sans *être* soi-même dans le temps – assertion évidente et sans intérêt. Il dit qu'il est impossible de penser ce qui n'est pas dans le temps *sans le temps* – sans mise à contribution de quelque chose du temps, sans appui pris sur quelque chose du pensé du temps» (*ibidem*, corsivi nel testo). Poiché lo Stagirita rimanda la spiegazione di questo punto ad un'altra discussione (*allos logos*) che però Castoriadis non ritraccia in nessun luogo, egli avanza una propria proposta. Anzitutto, egli considera il tempo, come la grandezza e il movimento, che l'anima conosce attraverso la sensibilità prima, dei *phantasmata*[47]. In seguito, Castoriadis constata che il testo di Aristotele comporta l'esigenza di un *phantasma* del tempo che sia unificazione di un tempo dato, definito, in quanto presentazione dell'indivisibilità di ciò che non è nel tempo (cfr. *DH*: 440). Su queste basi, egli propone quindi di vedere nel *phantasma* una figura che rende presente, che rappresenta, la *permanenza in quanto tale*. Scrive Castoriadis: «ce qui représente, ce

[47] Questa interpretazione viene fatta derivare da una proposizione implicita nel ragionamento presente in *De memoria*, 450a 9-12; cfr. la traduzione e i commenti di Castoriadis riportati fra parentesi quadre in *DH*: 439, corsivo nel testo: «"Mais l'on connaît nécessairement la grandeur et le mouvement par le même par lequel nous connaissons aussi le temps [*à savoir, par ce qui fait être des phantasmes*]; et le phantasme est une affection du sens commun; il est donc clair que la connaissance de ceux-là [de la grandeur, du mouvement et du temps] se fait par la sensibilité première"».

qui *est là pour* – le hors-temps a affaire avec le phantasme/figure de ce qui est là *tout le temps*, l'unifiant du temps» (*ibidem*, corsivi nel testo). È questa la rappresentazione del tempo senza la quale il pensiero degli intellegibili, degli immutabili, non potrebbe darsi. Ciò, quindi, comporta che il ruolo dello schematismo aristotelico è molto meno specifico di quello kantiano e incomparabilmente più vasto. Il *phantasma* non è infatti semplicemente una mediazione fra categorie e dato empirico, ma supporto di ogni pensiero, compreso quello degli astratti, degli intellegibili e delle forme indivisibili.

Questa interpretazione del *phantasma* permette a Castoriadis di sciogliere altri due passi aristotelici, che servono a descrivere alcune caratteristiche dell'immaginazione per l'autore. Il primo riguarda l'indistinzione fra noemi primi e *phantasmata*. Aristotele dice che ogni noema è connessione di noemi; quindi, ognuno di essi può essere scomposto. Questa analisi deve però concludersi se non vuole continuare all'infinito; perciò, vengono postulati dei noemi primi. Sebbene la questione per lo Stagirita rimanga aperta, al contrario Castoriadis sostiene che i noemi primi siano dei *phantasmata*. La dimostrazione è condotta attraverso l'esempio del triangolo (cfr. *DH*: 443). Per pensarlo, è necessario avere un *phantasma* del triangolo, che però è anche un noema, dal momento che è possibile scomporlo: figura piana rettilinea chiusa su tre lati; il tre è poi a sua volta scomponibile come uno più uno più uno. *Figura* e *uno* non sono però ulteriormente scomponibili e non vi è modo di distinguerli dai loro *phantasmata* rispettivi. Scrive infatti Castoriadis che «l'*un*, par exemple (ou la *figure*) ne soit pas vraiment pensable […] mais figurable/imaginable/représentable, condition impensable de toute pensée, qui n'est donnée que comme figure figurante» (*DH*: 445-446, corsivi nel testo). Di conseguenza, ciò di cui si discute in questo contesto sono i termini primi del pensiero che, come quelli ultimi, non possono essere compresi attraverso il ragionamento discorsivo. Castoriadis, infatti, ricorda come analisi e sintesi possano cogliersi solo all'interno della catena del *logos*, facendo riferimento ai celebri passi del sesto libro dell'*Etica Nicomachea* (12, 1143a 35) o di *Metafisica Z* (17, 1041b 9). Tuttavia, invece di parlare di un *nous* che coglie i termini primi ed i termini ultimi, egli lascia intendere che essi originano dall'immaginazione in quanto atto di posizione prima e radicale. In questo senso, se tali termini non possono essere derivati da sintesi e analisi perché queste operazioni li presuppongono, è allora l'immaginazione che diventa presupposto di ogni pensiero (cfr. la discussione sul *legein* nel cap. 3.4).

Questo aspetto conduce allora ad un secondo passo aristotelico, cioè *De anima* 432a 10-12, in cui si afferma che l'immaginazione è altro dall'affermazione o negazione,

dal momento che il vero e l'errore sono una connessione di noemi. Castoriadis ricostruisce il ragionamento di Aristotele come segue (cfr. *DH*: 448): il vero-o-falso è nella connessione di noemi; ogni connessione di noemi è affermazione o negazione; l'immaginazione è altro dall'affermazione o negazione; quindi, essa *non è connessione di noemi*; quindi, essa *non è vera-o-falsa*. In altri termini, per Castoriadis lettore di Aristotele, l'immaginazione sfugge alle categorie del vero e del falso e ciò è coerente con la sua interpretazione appena descritta. Non ha infatti alcun senso parlare di verità o falsità in relazione alle funzioni della presentazione dell'oggetto, della separazione e della composizione, dello schematismo, appartenenti all'immaginazione prima, perché esse devono essere presupposte ogni volta che ci si riferisce alla verità e alla falsità.

Se questa discussione del testo aristotelico permette dunque a Castoriadis di evidenziare alcune caratteristiche fondamentali della sua concezione dell'immaginazione, allo stesso tempo tale commento mostra anche i limiti del ragionamento di Aristotele. L'immaginazione prima, come l'immaginazione trascendentale nella *Critica della ragion pura*, sono per Castoriadis «invariantes en elles-mêmes et fixes dans leurs œuvres» (*DH*: 453). In altri termini, queste immaginazioni non sono autenticamente creatrici perché riproducono sempre lo Stesso, forme stabili date che non possono essere alterate. Da questo punto di vista, anche se si accetta la lettura del *De anima* che è stata ripercorsa, Aristotele non può essere sottratto al quadro della filosofia ereditata, nella misura in cui pensa l'immaginazione esclusivamente in rapporto al soggetto, all'interno di una prospettiva psicologica. Nonostante egli apra delle brecce nel dominio della determinatezza, fino a minare la sua stessa cornice ontologica generale, per Castoriadis la discussione sulla creazione deve guardare altrove. Infatti, la dimensione collettiva dell'immaginazione ed il carattere creatore dell'essere si congiungono intorno alla questione del significato del tempo.

3.3 Tempo e creazione: dall'ontologia della determinatezza alla «logica del magma»

Una volta definite le coordinate entro cui inscrivere la propria riflessione, Castoriadis affronta nell'*IIS* una questione tanto specifica quanto essenziale nell'economia del suo pensiero, cioè il modo di concepire il tempo. Il rilievo di tale discussione è dato dall'obiettivo dell'autore di superare un'idea di temporalità che

consiste in una successione di momenti identici, legando piuttosto il suo significato alla creazione. Per sostenere questa tesi, Castoriadis procede sviluppando prima una *pars destruens*, poi una *pars construens*: anzitutto egli ricostruisce e critica la concezione tradizionale del tempo che il pensiero ereditato riduce esclusivamente all'ambito della determinatezza; in secondo luogo, egli definisce la temporalità autentica come alterazione, emergere dell'alterità radicale e propone nuove categorie attraverso cui concepirla. In entrambi i casi, il pensiero filosofico e storico-politico dell'antica Grecia diventano strumenti indispensabili per l'argomentazione, senza i quali Castoriadis non potrebbe sviluppare la propria riflessione.

All'interno di questo quadro, è il *Timeo* di Platone il principale testo a cui l'autore dedica un commento più analitico[48]. La discussione di questo dialogo mira a sostenere essenzialmente due tesi: anzitutto, il fatto che il pensiero ereditato è incapace di pensare in maniera autentica il tempo perché lo riduce allo spazio; in secondo luogo, che la sola critica alla spazializzazione è insufficiente ai fini della comprensione del tempo se si continua a pensare l'essere come determinatezza. Il nodo della discussione non è però individuato da Castoriadis nella descrizione del tempo del mondo come «immagine mobile dell'eternità» (37d), ma nell'introduzione durante il dialogo del terzo genere, cioè la *chōra*.

Richiamo brevemente il contesto platonico. All'inizio dell'opera di costituzione del mondo da parte del Demiurgo, non ci sono né lo spazio né il tempo, ma il sempre essente (*aei on*) e il sempre diveniente (*aei gignomenon*, 27d 6). Il primo è da intendersi come atemporalità, impossibilità e inconcepibilità del movimento e dell'alterazione (*akineton*), cioè, secondo l'interpretazione di Castoriadis, come essere che è sempre secondo le stesse determinazioni (*aei kata tauta*): l'essere come "essere determinato". Il secondo, al contrario, è ciò che non è *mai* secondo le medesime determinazioni, benché ciò non avvenga temporalmente, dal momento che il tempo non c'è "ancora". Il "mai" significa che questo sempre diveniente non ha alcun tipo di determinazione, sotto nessun punto di vista[49]. La *chōra* è un terzo elemento, intermedio, che viene data in un secondo

[48] Nell'*IIS* (280, n. 24), Castoriadis fa riferimento ad un proprio saggio sul *Timeo* che spera di pubblicare in seguito ma, come molti dei suoi progetti, questo non si realizza. Sebbene non sia da escludere che possano essere ritrovati grazie ad una ricerca di archivio appunti e dattiloscritti di Castoriadis rimasti inediti, l'autore stesso ammette che i punti essenziali della sua interpretazione si trovano esposti nell'*IIS*. Un maggiore approfondimento delle sue tesi può essere condotto confrontando queste pagine con le trascrizioni di alcuni seminari degli anni Ottanta (*SPP*, *SV*: 322-356).

[49] Questa interpretazione di Castoriadis è fortemente segnata dalla relazione che egli vede fra l'idea di *chōra* e il concetto di *apeiron* nel *Filebo*, richiamato in nota nel testo (*IIS*: 30). *Apeiron*, infatti, è tradotto da

momento (48e-52d), di cui, tuttavia, si può parlare solo attraverso un "ragionamento bastardo" (*logismo tini notho*, 52b) o come la visione di un sogno. Essa è postulata necessariamente per spiegare la partecipazione delle cose sensibili alle idee (49a), come dimensione intermedia ed eterogenea, dove si verifica il "contatto" fra i due piani del reale. Perciò essa è presentata prevalentemente come uno "spazio", *topos* (57c, 79d) o *edra* (59a) ma anche come "madre e ricettacolo" (51a) di tutte le cose, del divenire e della generazione. La *chōra* è dunque tanto il "ciò in cui" avviene la generazione delle cose, il luogo dove il demiurgo realizza l'ordine universale delle idee nella materia sensibile, quanto la materia stessa a cui viene impressa l'immagine delle essenze ideali; perciò, la separazione fra questo terzo genere e ciò che si trova "in" esso non può mai essere realizzata. Essa è eterna e invisibile, come le idee, e non si discosta mai dalle sue proprietà; quest'ultime, però, consistono essenzialmente nell'assoluta assenza di ogni determinazione, proprio perché, altrimenti, essa non potrebbe accogliere alcunché senza evitare una sovrapposizione. Rispetto a questa descrizione, ciò che permette alla *chōra* di assumere un ruolo centrale all'interno della discussione di Castoriadis è il fatto che egli non la riferisce più, come nel *Timeo*, al solo diveniente sensibile ma, sfruttando le ambiguità del testo[50], la rende la modalità di relazione di tutto l'essere con sé stesso. In altri termini, la *chōra* diviene l'esempio, il punto più avanzato nella speculazione teorica del pensiero ereditato, di come lo *spazio* sia modalità con cui viene pensata la pluralità (cfr. *IIS*: 284).

L'argomento di Castoriadis relativo a questa sezione del *Timeo* è basato su due presupposti. Il primo è l'accento pressoché esclusivo sul carattere spaziale e locale del terzo genere, a scapito della sua funzione materiale e costitutiva. Esso è in questa discussione soprattutto lo spazio in cui (*en hō*) si muovono e si dispongono i fenomeni e non la materia da cui (*ex hou*) provengono o sono costituiti. In questo modo anche le espressioni che rimandano ad una natura "nutritiva" nei confronti dei fenomeni (*tithēnē*,

---

Castoriadis non come "infinito" bensì come "indeterminato", allo stesso modo di Nietzsche (1991: 159), concetto che si oppone così alla determinazione (*peras*). Su questa lettura si veda più avanti e il cap. 4.2.

[50] Il passo di cui Castoriadis si serve per operare questo slittamento è *Timeo*, 52b (cfr. *IIS*: 284): « ... nous disons qu'il est nécessaire que tout l'être *(to on apan)* soit quelque part *(pou),* dans quelque lieu *(en tini topō)* et occupant une certaine place *(chōran tina),* et que ce qui n'est pas sur la terre ou quelque part dans le Ciel n'est rien» (traduzione di Castoriadis). La sua argomentazione si basa quindi sul fatto che «tout l'être» deve necessariamente implicare il sempre essente; perciò, anche quest'ultimo, non solo il sempre diveniente, sarebbe da «quelque part». Segnalo tuttavia che, in questo caso, Castoriadis traduce *to on* come *l'être*, una scelta che in testi successivi egli rimprovera ai traduttori e, in particolare, ad Heidegger, perché l'utilizzo del participio presente del verbo *einai* indica che i Greci non disgiungono la questione dell'essere da quella dell'ente. Una traduzione più in linea con la produzione successiva di Castoriadis avrebbe dovuto essere, quindi, «l'être/étant» ("l'essere/essente"): cfr. *DH*: 9, trad. it. *EI*: 18.

mētēr) sono sottostimate o vengono lette solo nell'ottica di quelle che rimandano ad un significato spaziale (*hedra*, *chōra*). Il secondo presupposto è l'estensione di tale relazione a tutto l'essere, come è già stato segnalato. Castoriadis, infatti, interpreta il luogo (*topos*), di qualunque natura sia, come "*essere-in-una-relazione-con…*": «[l]'"espace" et le "lieu", la *chōra* et le *topos,* c'est le *co* - dans l'ordre des coexistences, si l'on veut parler comme Leibniz, et cet ordre lui-meme. Y a-t-il de l'intelligible s'il n'est pas dans et par un ordre de coexistence?» (*ibidem*). Di conseguenza, un *eidos*, per essere tale, deve essere "con", "di fronte a...", "opposto a…" quest'altro *eidos*. Se si rifiuta lo "spazio" e la "dimensionalità" non è infatti possibile pensare che gli *eidē* siano "*ama"*, insieme, contemporaneamente – punto quest'ultimo che non può essere escluso, dal momento che essi esistono solo l'uno in riferimento all'altro e in questa relazione. Questo è il motivo per cui il *topos* viene necessariamente implicato dal momento che si ammette il Plurale, anzi, è la sua stessa possibilità: una conferma, secondo Castoriadis, è in Parmenide, dove il puro pensiero dell'Uno deve escludere il *topos* (*ibidem*)[51]. Il *luogo* è quindi ciò che permette l'identità del differente e la differenza dell'identico, vale a dire che rende pensabile la possibilità di determinazioni diverse, pur mantenendo l'identità, l'Uno. Da questo punto di vista, non è rilevante la natura dell'Uno, ma il fatto che esso, nell'ottica descritta, deve necessariamente essere fissato nell'orizzonte della determinatezza e della atemporalità. Castoriadis ricorda infatti che differire (*dia-phero*) significa spostare, trans-portare, situarsi o essere-posto insieme nell'unità di una spaziatura o di uno scarto. Il differente è quindi pensato *in* e *attraverso* il *luogo* e non può essere pensato altrimenti: ad esempio, i punti *x* e *y* non sono differenti per la loro natura, ma solo per *il posto che occupano*; allo stesso modo, anche i ricordi, se acquisiti, possono solo trovarsi in un *luogo* quale appunto è la *memoria*, dove essi possono coesistere, senza che l'uno espella o distrugga l'altro.

Il modo di pensare la pluralità degli enti viene in questo senso traslato da Castoriadis nel modo di pensare gli istanti temporali. Ne consegue che la logica appena esposta viene vista come guida del pensiero ereditato nella definizione del tempo nel senso di cronologia. La concezione che l'autore critica è quindi il tempo come insieme di momenti essenzialmente identici che si susseguono. Che tale successione venga graficamente rappresentata attraverso una linea, un cerchio o una spirale non è rilevante

[51] Questo implica anche che il "luogo sovra-celeste" (*hyperouranios topos*) dove Platone colloca le idee non è solamente una metafora poetica, come dice Aristotele, bensì il modo precipuo con cui pensare la relazione fra le diverse idee.

dal punto di vista in cui si colloca Castoriadis: il tempo è segmentazione, distinzione in istanti definiti e puntuali, che si differenziano unicamente per il posto che essi occupano all'interno dello spazio; la successione temporale è così ridotta ad uno spostamento spaziale. Del resto, rispetto a questa considerazione del tempo, Castoriadis non assolve nemmeno Aristotele, che in altre occasioni viene utilizzato in ottica di contrapposizione rispetto a Platone. In questa ricostruzione del significato del tempo per la filosofia ereditata, l'Ateniese e lo Stagirita sono sodali; quest'ultimo è anzi colui che descrive perfettamente il tempo identitario, colui che fornisce «la première exposition systématique et pleine du point de vue objectif ou cosmologique» (*MM*: 314). Il riferimento di Castoriadis nell'*IIS* (300) è ad alcuni passi celebri del libro quarto della *Fisica* (219b 1-2,12-15; 220a 21-22, 24-25), che egli utilizza proprio per mostrare come il tempo identitario consista in una ripetizione di presenti identici in loro stessi e differenti solo per via del posto occupato. Cito la traduzione dell'autore dei passi aristotelici: «"[e]t le présent *(nun)* est en un sens comme le même, et en un sens comme le non-même; car en tant qu'il est dans un autre et dans un autre *(en allō kai allō),* il est différent *(heteron)*... mais en tant que le présent est ce qu'il est *(o pote on)* il est le même *(to auto)*"; "en tant qu'il est limite (détermination, *peras),* le présent n'est pas temps, sinon par comitance *(alla sumbebēken)*» (*ibidem*, corsivi nel testo). Per Castoriadis questa citazione indica anche che il tempo identitario diventa strumento per l'ontologia della determinatezza, dal momento che, ad esempio, per affermare il principio di identità c'è bisogno del *nun* così come esso è descritto da Aristotele: A non può essere diverso da A *nello stesso momento* e dallo stesso punto di vista. Se ci si rivolge ad un saggio più tardo, la cui stesura finale risale al 1987, *Temps et création*, si può comprendere in che modo questa impostazione condanni il tempo ad essere spazializzato anche nella prospettiva di Aristotele. In questo testo, Castoriadis richiama infatti esplicitamente la definizione aristotelica del tempo come «"le nombre [nombre nombré, mesure] du mouvement selon l'avant et l'après"» (*MM*: 314) ed interpreta il movimento come movimento locale. Perciò, «l'avant et l'après» avvengono anzitutto e originariamente nello spazio (*topos*), che l'ordine temporale segue; in questo modo, il tempo si configura come una delle determinazioni essenziali del movimento, cioè la sua misura (cfr. *MM*: 315-316).

Si comprende allora a questo punto perché la critica della spazializzazione sia insufficiente per pensare in modo diverso il tempo. Da quanto è stato mostrato, essa infatti discende dalla suddivisione del tempo in elementi distinti e definiti, dalla natura identica e completamente determinabili. Detto altrimenti, la spazializzazione del tempo dipende

dall'aver assunto un approccio strettamente insiemistico-identitario alla questione della temporalità. Ciò spiega perché la diversità dell'identico e l'identità del differente possono essere pensate solo ricorrendo alla spazializzazione. Superare quest'ultima significa allora superare un atteggiamento *ensidique* alla questione.

La critica di Castoriadis al tempo creato dal Demiurgo sembra tuttavia riecheggiare la distinzione delle due tipologie di tempo proposta da autorevoli interpreti del testo platonico da un punto di vista letterale, in particolare da Vlastos (1995: 272-274). Si tratta, in realtà, di una *vexata quaestio*, che riguarda la possibilità di pensare ad un tempo precosmico oltre a quello derivato dalla cosmopoiesi. Infatti, se da un lato viene affermato che «il tempo, dunque, ha avuto generazione assieme al cielo» (*Timeo*, 38b 5), dall'altro una qualche forma di tempo sembra dover essere implicata nel movimento, anche caotico e irrazionale, come quello caratterizzante lo stato precosmico (30a 3-5). Si è mostrato che Castoriadis non segue questa interpretazione dello stato precosmico: l'*aei gignomenon*, dove è possibile rintracciare il movimento, viene letto infatti come un mutamento che riguarda determinazioni logiche. Tuttavia, ciò che ci interessa in questa sede, più che la plausibilità di questa ipotesi rispetto al testo platonico, è la qualità che viene assegnata a questo supposto tempo precosmico. La proposta risale all'antichità con Plutarco e Attico, i quali, partendo dal presupposto che il tempo dell'universo si scandisca attraverso il numero, immaginano un tempo precosmico privo della componente numerica (Ferrari 2014: 271-276). Vlastos segue questa linea: il tempo del demiurgo, uniforme e misurabile, si distinguerebbe da una temporalità non misurabile, irreversibile e comunque scandita dalla successione "prima-dopo". Il riferimento a Vlastos è rilevante perché il suo intervento è originariamente contenuto nel volume curato da Allen nel 1965, *Studies on Plato's Metaphysics*, che ha verosimilmente costituito una delle fonti di approfondimento di Castoriadis, data la sua importanza storiografica e il periodo di pubblicazione, nonostante non ci siano riferimenti diretti nei testi pubblicati. Sulla base di questi elementi, ci si potrebbe allora chiedere se Castoriadis, criticando la spazializzazione del tempo, non ricerchi quella temporalità che Plutarco, Attico e Vlastos hanno individuato come precosmica. Rispetto alle caratteristiche di non misurabilità e di irreversibilità, si può certamente tracciare un'analogia fra il tempo che egli ricerca e quello precosmico in queste interpretazioni; tuttavia, il punto dirimente è specificare come questi aspetti si definiscono in rapporto alla sequenzialità. Castoriadis, infatti, non può che pensare ad una temporalità scandita da un "prima" e un "dopo" (altrimenti non

si potrebbe pensare il tempo), ma la caratteristica di tale sequenzialità è che i "momenti" che si susseguono non sono equivalenti. Di conseguenza, l'impossibilità di misurare questo tempo e la caratteristica dell'irreversibilità dipendono dal fatto che il "prima" e il "dopo" sono qualitativamente incommensurabili e altri. E ciò che rende possibile questa diversità è il fatto che il movimento consiste in una creazione di forme nuove, che non esistevano precedentemente. In altri termini, il "dopo" è altro rispetto al "prima" perché vede l'emergere di forme che non si davano; perciò, tale processo è irreversibile e impossibile da restituire attraverso una scansione numerica (e spaziale). È per questo motivo che Castoriadis, per esprimere questo carattere creatore di nuove forme, preferisce parlare di *kairos*: il momento propizio, l'istante della scelta, che altera irreversibilmente la condizione che lo precede fornendo una qualità ontologica diversa al futuro. Ciò significa però abbandonare un terreno di discussione propriamente cosmologico per spostarsi sull'ambito umano. Per Castoriadis, infatti, il *kairos* è già l'espressione della temporalità del sociale-storico: è solo sulla base di quest'ultima che si può parlare, ad un livello secondo e derivato, di un tempo scandito cronologicamente. Da questo punto di vista, allora, non sorprende che Castoriadis affronti una discussione cosmologica solo nella sua *pars destruens*, lasciando le analisi di Vlastos, al massimo, sullo sfondo. Una frase di Ippocrate, invece, diventa l'esergo della sua tesi: «le temps est ce dans quoi il y a *kairos* (instant propice et laps de crise, occasion à décision), et le *kairos* est ce dans quoi il n'y a pas beaucoup de temps» (*IIS*: 315).

Un altro greco dell'antichità diventa perciò strumento di Castoriadis per articolare la propria *pars costruens*; tuttavia, è significativo che costui non appartenga alla tradizione della filosofia. Difatti, da quanto è stato mostrato, si comprende che l'istituzione filosofica del tempo privilegia solo *una* delle dimensioni della temporalità, derivante dall'aver «poussées à leur limite» (*IIS*: 299) le esigenze del discriminare, del dire, dell'orientare e dell'individuare, configurandosi pertanto come un prodotto della logica insiemistico-identitaria. Il punto, quindi, non è negare la dimensione cronologica del tempo, ma di evidenziare come essa non sia esclusiva, in modo da scoprire l'aspetto non determinato e non determinabile dell'essere[52]. In questo senso, oltre ad Ippocrate,

[52] In un testo scritto fra il 1983 e il 1988, *Temps et création*, Castoriadis precisa come si debba parlare in questo caso di differenti modi di darsi della molteplicità: «[i]l y a multiplicité ensidique: il y a *des* arbres, au pluriel; une vache produit des veaux et non pas des perroquets, etc. Et il y a multiplicité créatrice, poétique: un jaguar est autre qu'une étoile à neutrons, un compositeur est autre qu'un oiseau chanteur» (*MM*:

che viene utilizzato soprattutto come sintesi della sua posizione, Castoriadis si rivolge a Tucidide e all'esperienza della *polis* ateniese[53]. È attraverso questi riferimenti, infatti, che l'autore ricostruisce le specificità del *rappresentare sociale* e del *fare sociale*: due dimensioni intimamente connesse, che mostrano una temporalità irriducibile alla cronologia, ma caratterizzata appunto dall'irrompere dell'alterità, dalla creazione di nuovi *eidē*. Per tali ragioni, questa discussione si configura come il risultato delle nozioni che Castoriadis ha tratto dall'antropologia, in cui ora la Grecia antica è divenuta esempio cardine, e dalle indagini di Châtelet sul tempo storico, con cui egli è venuto in contatto a partire dai primi anni Sessanta (cfr. cap. 2.3).

Per comprendere in cosa consista anzitutto il rappresentare sociale per Castoriadis è opportuno, tuttavia, fare un passo indietro. L'istituzione sociale del tempo, per quanto possa essere diversa a seconda delle culture e delle civiltà, deve appoggiarsi sull'irreversibilità temporale. Essa funge però solamente da *appoggio* e non fornisce alcun elemento che caratterizzi tale istituzione sociale. Il modo specifico di istituire il tempo di ogni società dipende quindi da come esso viene investito di significato. Non si tratta tuttavia di due dimensioni distinte, ma connesse circolarmente: infatti, se ogni società necessita di un tempo-calendario, cioè di istituire il tempo attraverso dei «repères» (*IIS*: 311), dei punti di orientamento-individuazione, quest'ultimo può operare solo a patto che si riferisca ad un tempo istituito come *qualitativamente altro*, «significatif» (*ibidem*); a sua volta, tale tempo del significato ha bisogno di una scansione cronologica per poter realizzarsi effettivamente. In altri termini, il tempo-calendario può avere senso ed operare solo in relazione ad un tempo non misurabile e denso di significato, il quale necessita del primo per non rimanere mera virtualità. Come appare chiaro, si tratta di un'applicazione della relazione fra *ensidique* e immaginario all'ambito temporale: la dimensione insiemistico-identitaria della società (nel suo aspetto *funzionale*) non può darsi senza una

310, corsivo nel testo). Questo chiarimento permette quindi di vedere fin da subito la tesi sostenuta dall'autore: «je me propose de soutenir que le temps est inséparable de l'être» (*ivi*, *MM*: 308).

[53] Emerge qui un ulteriore tema, cioè quello che sembra essere un vero e proprio contrasto che Castoriadis è più incline ad accentuare piuttosto che ad attenuare, fra la filosofia che si istituisce consapevolmente come disciplina a sé stante (a partire da Platone) e la filosofia ai suoi albori, dei Milesi e di Eraclito, nonché, soprattutto, con quella «filosofia implicita» che egli cerca di rintracciare sia nelle opere letterarie, storiche, teatrali sia nelle *pratiche* della democrazia. Di certo, questo si traduce in un preciso atteggiamento metodologico, che allarga le fonti del pensiero greco anche a testi non eminentemente filosofici, cfr. *CL1*: «sont unilatérales et finalement fallacieuses toutes les "interprétations" de la philosophie grecque qui ne se soucient que de quelques textes présocratiques, platoniciens et aristotéliciens et des étymologies des mots – et ignorent non seulement les philosophes "opposants", mais les poètes, les tragiques et Aristophane, Thucydide et l'histoire politique/sociale *comme sources philosophique*s. Car les grands textes philosophiques grecs *sont aussi* des textes *politiques*» (corsivi nel testo). Su questo, si veda il cap. 4.2.

dimensione immaginaria (pertinente all'ambito del *significato*); difatti, un'istituzione puramente identitaria del mondo è impossibile, allo stesso modo di un immaginario sociale che non istituisse alcuna forma determinata. Per questo motivo, Castoriadis definisce queste due dimensioni dell'istituzione esplicita *tempo identitario* e *tempo immaginario*. Tale distinzione può quindi essere vista come l'articolazione teorica della dinamica messa in luce da Pierre Lévêque e Pierre Vidal-Naquet nel loro studio su Clistene, in particolare in riferimento alla riforma del calendario (cfr. cap. 2.2). Il *tempo identitario* è infatti considerato "tempo" proprio perché si riferisce a quello immaginario, che fornisce ad esso tale significato; infatti, la divisione clistenica dell'anno in dieci mesi non potrebbe essere riconosciuta se non si riferisse alla nuova rappresentazione del tempo "laico" che instaura la città. Il *tempo immaginario* però, a sua volta, sarebbe indefinibile e inafferrabile al di fuori di quello identitario, proprio come il nuovo tempo civico di Atene può essere effettivo solo se si inscrive nella divisione in dieci mesi.

Di questo tempo immaginario, possiamo allora descrivere le caratteristiche, analoghe alle funzioni dell'immaginario sociale (cfr. *IIS*: 311-314): esso non è un tempo fittizio e illusorio, bensì creatore e portatore di significato; è manifestazione dell'ordine del mondo, delle forze che lo animano e dei momenti privilegiati; è inoltre posizione dei confini del tempo e dei periodi del tempo; infine, rivela la *qualità* del tempo come tale, ciò che esso porta con sé o prepara, che sia l'Esilio per gli ebrei della Diaspora o la speranza per i cristiani. È quindi questa dimensione immaginaria che costituisce essenzialmente il rappresentare sociale proprio di ogni civiltà e cultura. La temporalità che vi osserviamo, dunque, in quanto *tempo del significare*, non può essere omogenea e uniforme, riconducibile ad una successione di momenti identici, come punti di orientamento-individuazione. Essa, quindi, sfugge alla determinatezza e la logica *ensidique* è incapace di coglierla nei suoi aspetti costitutivi. Ciò basterebbe a dimostrare che esiste una diversa temporalità che il pensiero filosofico ha sempre ignorato; tuttavia, Castoriadis prosegue la propria indagine mostrando come questo sia ancora più vero per la dimensione del *fare sociale*. Del resto, in gioco non è soltanto la dimostrazione di aspetti indeterminati dell'essere, ma la loro capacità di far essere nuove forme. È quindi l'analisi del fare sociale che permette all'autore di collegare realmente tempo e creazione.

Si è detto infatti che il tempo immaginario è creatore; tuttavia, ad un primo sguardo non è chiaro come e cosa esso crei. Per spiegarlo, è appunto necessario rivolgersi alla dimensione del fare, dal momento che la temporalità che si rivela in questo livello risulta ulteriormente diversa. Essa, infatti, non è istituita esplicitamente come quella

identitaria o immaginaria, benché sia intimamente connessa con quest'ultima: il tempo del fare consiste propriamente nella possibilità della comparsa dell'irregolare; di conseguenza, la creazione equivale alla comparsa di singolarità non determinabili in anticipo (cfr. *IIS*: 316). Per illustrare le specificità di questo tempo, è opportuno richiamare due esempi riportati da Castoriadis. Il primo rimanda all'origine da cui è scaturita la riflessione dell'autore, ricordandone lo sfondo e la posta in gioco, dal momento che verte sulla definizione della società capitalista (*IIS*: 308). Coerentemente con quanto esposto fino ad ora, il capitalismo può essere descritto come l'istituzione di una specifica temporalità. A livello esplicito, il tempo capitalista è anzitutto identitario, flusso misurabile omogeneo, uniforme, aritmetizzato, condizione di possibilità per misurare il lavoro dell'operaio con il cronometro alla mano; in quanto temporalità significativa, invece, il tempo del capitalismo è "infinito", progressivo, è il tempo della crescita illimitata, dell'accumulazione, della (pseudo) razionalizzazione. Ma questa istituzione esplicita *non è* la temporalità *effettiva* che il capitalismo fa essere ed è precisamente tale tempo effettivo, *entro* cui e *tramite* cui la società capitalista è *ciò che* è, che non è né semplice né omogeneo, ma rivela la comparsa dell'alterità. Nel caso considerato, l'effettività riguarda due strati diversi, conflittuali, ma indissociabili: da un lato, il tempo capitalista effettivo è quello della rottura incessante, delle catastrofi, delle crisi e delle rivoluzioni, come è stato messo in luce da Marx; dall'altro, esso è il tempo della linearità universale, dell'immobilità nel "cambiamento" perpetuo, del nuovo come tradizione. La specificità del capitalismo rispetto alle società tradizionali si dà entro e attraverso l'intreccio ed il conflitto di questi due strati, i quali a loro volta si sovrappongono e coesistono con la temporalità effettiva dei ceti sociali che sopravvivono durante il capitalismo e che esso non riesce a distruggere.

Come suggerisce Castoriadis (*IIS*: 309), è bene sottolineare la differenza fra questa temporalità effettiva capitalistica e quella delle società arcaiche. Per l'autore, queste ultime presentano infatti un'istituzione esplicita della temporalità simile ad un ciclo di ripetizioni. In questo senso, essa risulta più vicina alla temporalità effettiva, nella misura in cui la vita della società arcaica è paragonabile ad un'autoalterazione costante ma impercettibile, scandita da «pulsations régulières» e «"accidents"» esterni che ne modificano gradualmente il corso (*ibidem*). Si può quindi dire che il capitalismo introduce un aspetto diverso nell'istituzione sociale perché crea e vive effettivamente in un tempo come comparsa dell'irregolare, in cui l'emergere dell'alterità è centro e motore della sua attività, al contrario delle società arcaiche dove questa caratteristica rimane confinata ad

eventi limite o a momenti non percettibili da chi vive entro quel mondo[54]. Non si creda tuttavia che il tempo come alterità/alterazione dipenda dall'arbitrio della società: come per l'irregolarità, il mondo sociale deve in qualche modo tenerne di conto ed è questa maniera che differenzia le varie società. Esso può diventare ciò che definisce l'attività sociale (come nel capitalismo) oppure essere lasciato ai margini (come nelle società arcaiche). Non solo, esso *può venir riconosciuto* in quanto tale oppure *non esserlo*. Si è detto che l'effettività del tempo del fare sociale non è esplicita come quella del rappresentare sociale; ciò, infatti, è vero per la maggior parte delle civiltà della storia e, nel caso in esame, vale sempre per il capitalismo. Anche quest'ultimo, nell'intreccio dei suoi strati di temporalità effettiva e nel modo di raffigurarsi il tempo identitariamente e a livello immaginario, tende ad *occultare* e a *negare* l'alterità/alterazione. Ma esiste almeno un caso dove questa temporalità effettiva è riconosciuta, divenendo esplicita, ed è a tal proposito che Castoriadis propone il secondo esempio che descrive il tempo del fare sociale.

Ciò a cui l'autore si riferisce proviene dalle pagine del primo libro de *La guerra del Peloponneso* di Tucidide (70, 2-9), dove gli inviati Corinti descrivono il modo di essere degli Ateniesi in opposizione a quello degli Spartani. Si tratta di un passo esteso, che Castoriadis riporta interamente nell'*IIS* (310), proponendo una sua traduzione[55]. Ne ricapitolo in breve il contenuto. Tucidide, per bocca dei Corinti, descrive gli Ateniesi come innovatori, al contrario degli Spartani che si accontentano di ciò che possiedono e sono riluttanti ad intraprendere azioni nuove. Questo comporta che i primi si dimostrano audaci e coraggiosi nelle loro scelte, mentre i secondi esitanti e timorosi, soprattutto quando si tratta di lasciare la loro patria. Gli Ateniesi, rapidi nelle decisioni e nel compimento dei propri progetti, non si lasciano così scoraggiare dai fallimenti, ma si gettano presto in nuove imprese. In questo modo la durata della vita è scandita da prove e pericoli, che impedisce loro di rimanere tranquilli o di portare la tranquillità a coloro con cui vengono in contatto.

Castoriadis afferma che questo brano «pourrait être longuement commenté» (*ibidem*), ma preferisce sottolineare solo due aspetti. Il primo è che, in maniera ancor più

[54] Se infatti si spostasse la scala di osservazione, ad esempio indagando una società arcaica non nell'arco di una generazione ma nel corso di secoli, verosimilmente il tempo del fare sociale come comparsa dell'alterità si mostrerebbe con più chiarezza per lo studioso, ma rimarrebbe comunque impercettibile per l'individuo che vive in quella società.

[55] Tuttavia, se si opera un raffronto, la traduzione di Castoriadis non presenta elementi significativi che la differenziano dalle versioni che l'autore poteva consultare a metà anni Settanta in Francia.

chiara che nell'esempio del capitalismo, la temporalità effettiva di una società emerge dal suo modo di fare. Essa, infatti, deriva non dal cambiamento dell'istituzione *esplicita* del tempo (identitario e immaginario), ma dal fare specifico dell'Atene del V secolo, che i suoi cittadini tentano di imporre a tutti, obbligando gli altri ad accettarlo o a scomparire. Inoltre, Tucidide mostra che tale fare deve essere in uno stretto rapporto con il significato che una società dona al passato e all'av-venire, a propria volta indissociabile da ciò a cui essa ha dato valore o meno, a ciò che ha fatto essere come "reale". Esattamente questa lucidità è dimostrata dagli Ateniesi; a differenza del capitalismo o delle società arcaiche, quindi, l'Atene del V secolo non occulta l'emergere dell'alterità, ma si lascia aperta a tale emergere e addirittura lo ricerca.

Prima di soffermarci sulle implicazioni propriamente teoriche che Castoriadis trae da questo passo, è opportuno ricordare il sottotesto *politico* di tale discussione. L'accento posto dall'autore sul tempo come emergere radicale dell'alterità potrebbe infatti far pensare che egli stia valorizzando il tempo della rivoluzione, in quanto rottura dell'ordine precedente. Tuttavia, Castoriadis non sostiene che la temporalità rivoluzionaria sia l'unica autentica o la più importante rispetto ad un tempo della ripetizione, in cui una società si mantiene costante. Benché il tempo dell'alterità-alterazione sia esplosione, scissione, creazione, esso non viene fatto essere solamente dalle rivoluzioni o dalle catastrofi. Infatti, l'emergere dell'alterità si dà anche quando si prendono in considerazione le società apparentemente più statiche e granitiche. In questo caso, come è già stato sottolineato, si tratta di un'autoalterazione impercettibile oppure occultata dall'istituzione sociale stessa (cfr. *IIS*: 301). Di conseguenza, l'aspetto politico di tale discussione non è legato alla rivoluzione in quanto evento da valorizzare, ma è semmai connesso a quest'ultima nella misura in cui viene mostrato che la democrazia dovrà instaurare *un rapporto diverso* rispetto alle altre società col proprio fare. Si tratta del resto di una riflessione che segue quella inaugurata da Châtelet all'inizio degli anni Sessanta. La ricerca dello storico della filosofia francese aveva infatti rivelato la connessione fra origine della storiografia in Grecia antica e un'azione libera da dettami religiosi, cioè un pensiero consapevole e responsabile del proprio destino (cfr. cap. 2.2). L'autentico pensiero storico è quindi già un pensiero nato *nella* democrazia e *per* la democrazia. Ciò significa che riferirsi alla storiografia greca implica parlare anche dell'istituzione democratica della società. Nell'ottica di Castoriadis, allora, la questione politica racchiusa dall'esempio di Tucidide è come possa darsi effettivamente un'istituzione della società

che non occulti il fare e l'alterità radicale, dal momento che le civiltà nella storia si sono al contrario istituite nella maggior parte dei casi entro e attraverso questo occultamento[56].

Da questa citazione de *La guerra del Peloponneso*, che assume sempre più un ruolo cardine nell'argomentazione di Castoriadis, si possono quindi trarre ulteriori conseguenze sullo statuto proprio della temporalità effettiva. Anzitutto, è opportuno notare che anche questo modo di intendere il tempo implica lo spazio, dal momento che è insorgenza di *figure* diverse. Ciononostante, la nuova figura non può essere derivata da una diversa disposizione di quella precedente e per questo è propriamente *altra*. Castoriadis si oppone infatti ad un modello di derivazione in cui la figura è ricavata da una legge o un gruppo di leggi, così come avviene in geometria, ad esempio per la formazione del cerchio, dell'ellisse, dell'iperbole e della parabola. In questi casi le figure derivano una dall'altra, dal momento che sono riconducibili a *diverse* disposizioni degli *stessi* punti (cfr. *IIS*: 290-291). Al contrario, la temporalità storica effettiva non può essere pensata attraverso un modello geometrico-matematico. Ciò non significa che l'indeterminazione della nuova figura rispetto alla precedente sia *totale*, cioè che l'alterità del nuovo riguardi ogni suo aspetto. Castoriadis ammette infatti che vecchie determinazioni persistono, ma ciò che è già formato e rimane tale non appartiene agli aspetti "principali" ed "essenziali" del nuovo che emerge: per questo motivo l'autore parla di *indeterminazione essenziale* (*IIS*: 298). Inoltre, il passo di Tucidide permette di legare tempo, essere e creazione. Difatti, se si prova ad analizzare la temporalità descritta dallo storico ateniese, si comprende che non è possibile separare il tempo e quel che esso "conterrebbe", ciò di cui sarebbe tempo. Questo anzitutto chiarisce non solo perché non è possibile separare l'ambito sociale da quello storico, ma comporta sotto un profilo ontologico *una perfetta equivalenza* dell'uno e dell'altro, perché si tratta di due aspetti del *medesimo oggetto*: «[l]e social *est* cela même, autoaltération, et n'est rien s'il n'est pas cela. Le social se fait et ne peut se faire que comme histoire ; le social se fait comme temporalité ; et il se fait chaque fois comme mode spécifique de temporalité effective, il s'institue implicitement comme qualité singulière de temporalité. […] L'historique *est* cela même, autoaltération de ce mode spécifique de "coexistence" qu'est le social et n'est

[56] Difatti, anche la negazione che possa darsi alterità radicale è un'istituzione sociale, sulla base di quanto descritto fino a questo punto. Il tema dell'emergere effettivo di questa consapevolezza, di una via di istituzione diversa dall'occultamento del nuovo, è un altro dei "fili" che percorrono implicitamente l'intero testo dell'*IIS* e che diventeranno espliciti e centrali nella riflessione di Castoriadis negli anni Ottanta sulla società greca: cfr. cap. 4.2, dove l'autore parlerà di «rottura della chiusura». Sul motivo per cui le società tendano ad istituirsi negando l'alterità (e, quindi, in definitiva, come eteronome), Castoriadis continuerà a ragionare negli anni successivi ma non fornirà mai una risposta realmente risolutiva: cfr. cap. 4.2 e 4.3.

rien hors cela» (*IIS*: 319, corsivi nel testo)[57]. Da un punto di vista ancor più rilevante, però, questa inseparabilità del tempo da ciò che è entro e attraverso di esso rivela per Castoriadis che l'essere *è* tempo; perciò, la temporalità autentica deve essere intesa come *autoalterazione di ciò che è*, mentre l'essere deve venir pensato come *autocreazione*, come *avere-da-essere*: «[l'être] n'est que pour autant qu'il est *à-être*» (*IIS*: 283, corsivo nel testo).

L'*IIS* approfondisce questo potere creatore dell'essere limitatamente agli ambiti del sociale-storico e della psiche, mentre bisognerà aspettare le ricerche degli anni successivi perché si definisca un quadro ontologico coerente intorno a questa tesi[58]. In ogni caso, benché l'accento dell'opera del 1975 sia posto sul sociale-storico, quest'ultimo non deve essere considerato il dominio che possiede la capacità creativa in modo esclusivo, ma solamente quello che la dimostra più chiaramente. Rispetto alla temporalità, esso infatti è il dominio più vicino a rivelarne l'essenza più autentica, nella misura in cui mostra un tempo come esplosione dell'irregolare e rottura della continuità. In che modo però questa temporalità è *più autentica* delle altre? E sotto quale rispetto il sociale-storico e lo psichico possiedono un privilegio per quanto riguarda il suo svelamento? Se infatti *questa* è la temporalità *autentica*, come intende sostenere Castoriadis, ed essa corrisponde all'essere, ci si sarebbe potuti arrivare da uno qualsiasi degli altri ambiti o strati ontologici. La risposta alla prima domanda dipende dal fatto che il tempo così inteso dall'autore è *alla radice* di tutte le altre tipologie di temporalità. Questo è certo per le diverse concezioni del tempo che sono state individuate da Castoriadis nell'ambito sociale-storico: non solo il tempo identitario presuppone la temporalità effettiva, ma anche ogni tempo immaginario. Infatti, a livello ontologico, ogni separazione fra tempo ed essere è «réflexive, analytique, seconde – identitaire» (*IIS*: 284). In altri termini, l'emergere dell'alterità radicale è il dato primo, che serve da condizione di possibilità per ogni istituzione ulteriore. Rispetto alla seconda questione, il privilegio dei domini sociale-storico e psichico risiede nel rivelare una capacità creativa che non è necessariamente legata alla funzionalità. Infatti, se creare è porre una forma non derivabile dalle altre

[57] Ne consegue che la distinzione fra "sincronia" e "diacronia", *se posta come assoluta*, diventa «néfaste», come nel caso del linguaggio: cfr. *IIS*: 319-326.

[58] Ciaramelli (1998) ha giustamente messo in luce che l'ambito del sociale-storico e della psiche sono nell'*IIS* ancora separati e che tale problema trova una sua soluzione in un testo del 1982, la cui stesura completa risale a due anni prima, *Institution de la société et religion* (*DH*: 455-480), dove un nuovo concetto, quello di *Caos*, permette di legare tutti i vari domini dell'essere. Nell'*IIS*, infatti, la parola "caos" ricorre più volte ma sempre con il significato di "disordine totale" o simili, distanziandosi così dall'uso che Castoriadis ne farà alcuni anni dopo: cfr. cap. 4.2 e 4.4.

preesistenti, lo è, ad esempio, anche determinare una risposta per raggiungere un determinato fine. Tuttavia, per Castoriadis, a differenza dell'animale, l'essere umano non pone solo forme fisse per assolvere delle funzioni; egli si definisce anzi perché oltrepassa questo limite (cfr. cap. 3.5).

Dal momento che è stato chiarito il nesso fra essere, tempo e creazione, ci si può tuttavia chiedere come articolare una nuova ontologia basata su queste intuizioni, vale a dire se sia possibile una delucidazione ulteriore, spingendosi oltre una descrizione dell'essere e del tempo in termini di esplosione e di scissione. È in risposta a questa esigenza che Castoriadis propone la metafora del «magma», nell'ultimo capitolo dell'*IIS*[59]. Rispetto ai rapporti che l'autore intrattiene col mondo antico, tale nozione sembra quanto mai distante, dal momento che la sua definizione è piuttosto da mettere in relazione con la nozione di insieme di Cantor, di cui si è già discusso. Tuttavia, il modo di concepire questa immagine può essere avvicinato ad alcune caratteristiche della *chōra*. Quest'ultimo concetto viene infatti visto da Castoriadis in maniera duplice: da un lato è l'elemento che concorre a spazializzare il tempo, occultandolo nella determinatezza, come è stato mostrato all'inizio di questo paragrafo; dall'altro, è visto come una manifestazione dell'indeterminatezza dell'essere che anche Platone è alla fine portato a riconoscere (cfr. *CQFG1*: 176-179). È allora sulla base di questo secondo aspetto che è possibile sostenere una relazione fra magma e *chōra*. A differenza del caso di Tucidide, questo richiamo non è esplicito; infatti, all'interno dell'argomentazione di Castoriadis non avrebbe senso ripartire dalla *chōra* per sviluppare una nozione che dovrebbe emanciparsi dal pensiero ereditato. Per questa ragione, la relazione che intendo mostrare non è una derivazione di un concetto dall'altro, ma il concorrere di alcuni elementi presenti nell'immagine platonica all'elaborazione di una prospettiva essenzialmente altra. In altri termini, anche in questo caso Castoriadis non pensa nel vuoto ed il particolare statuto della *chōra* è ciò che lo aiuta a pensare insieme gli aspetti determinati e indeterminati dell'essere. Per mostrare ciò, è necessario rivolgersi alla discussione finale dell'*IIS* e ad un saggio del 1981, *La logique des magmas et la question de l'autonomie* (*DH*: 481-523),

[59] Castoriadis precisa che solo in seguito scopre che il termine "magma" viene utilizzato nell'edizione del 1970 dell'*Algebra* di Bourbaki (cap. II e III). Nell'edizione del 1951, infatti, è assente. Poiché però gli sembra che l'impiego da parte di quest'ultimo sia «à la fois rare et superfétatoire», egli decide di mantenere il termine, anche se i due significati non hanno alcun rapporto fra di loro (*DH*: 483).

in cui questa trattazione viene ripresa. Nell'*IIS*, Castoriadis propone la seguente definizione, che può essere utilizzata come punto di partenza per la nostra discussione:

> Un magma est ce dont on peut extraire (ou : dans quoi on peut construire) des organisations ensemblistes en nombre indéfini, mais qui ne peut jamais être reconstitué (idéalement) par composition ensembliste (finie ou infinie) de ces organisations (*IIS*: 497).

Castoriadis invita quindi a pensare ad una molteplicità che non è né una nel senso tradizionale del termine né può venir suddivisa in modo univoco negli "oggetti" che contiene. In questo modo, il magma si oppone immediatamente alla nozione di "insieme" di Cantor, ma anche alla struttura di Lévi-Strauss, che per quest'ultimo si ritrova dietro ogni civiltà e cultura. Per Castoriadis, infatti, ciò che "sta dietro" un mondo sociale-storico sono le significazioni immaginarie, che possono essere colte ma non determinate o ridotte ad una quantità. Il magma è quindi una molteplicità di cui si possono indicare dei termini non assolutamente confusi: «un faisceau indéfiniment embrouillé de tissus conjonctifs», costituito da singolarità virtuali ed evanescenti di materiali diversi, che la logica *ensidique* in vari modi e simultaneamente trasforma, attualizza e costituisce in nessi (*IIS*: 498)[60].

Castoriadis propone due esempi: possiamo immaginarci un magma se pensiamo alla totalità di tutte le rappresentazioni della vita di una persona oppure alla totalità di significati che possiede una lingua. Ciò chiarisce che il magma non mette in gioco il binomio finito/infinito bensì determinato/indeterminato. Ne consegue però anche un apparente paradosso: con gli strumenti della logica *ensidique* Castoriadis cerca di descrivere una dimensione che è essenzialmente indeterminata. Del resto, non sarebbe possibile fare altrimenti, dal momento che per *dire qualcosa* dobbiamo necessariamente operare attraverso la determinazione. Per questo motivo, Castoriadis si porta al limite del pensabile, articolando un tentativo di riflessione che non vuole né dedurre né fondare, ma piuttosto *delucidare* un aspetto dell'essere che è sempre stato occultato dall'estensione universale ed indebita della categoria della determinatezza. È ne *La logica del magma* che prende forma questo tentativo; in questo testo è infatti possibile trovare una nuova descrizione attraverso i seguenti enunciati, che si basano sul termine/relazione "individuare":

[60] Sull'impiego della metafora della tessitura in Castoriadis, si veda Arcuri (2025).

M 1: Si M est un magma, on peut repérer dans M des ensembles en nombre indéfini.

M 2: Si M est un magma, on peut repérer dans M des magmas autres que M.

M 3 : Si M est un magma, il n'existe pas de partition de M en magmas.

M 4: Si M est un magma, toute décomposition de M en ensembles laisse comme résidu un magma.

M 5: Ce qui n'est pas magma est ensemble ou n'est rien (*DH*: 493).

La prima proprietà descritta permette di individuare un magma in modo meno vago. La seconda esprime invece l'*inesauribilità* del magma, ma non in senso quantitativo; in gioco non ci sono il numero di oggetti che esso può contenere, bensì i modi di essere, i tipi di organizzazione, che si possono in esso scoprire. La terza proprietà, invece, «sans doute la plus décisive» (*DH*: 494), mostra come lo schema operatore della *separazione* non abbia nel caso del magma alcuna pertinenza, rivelandosi inapplicabile in modo rigoroso. Ne consegue quindi che le intersezioni dei sotto-magmi non sono quasi mai vuote. La quarta proprietà può essere descritta anche inversamente: un magma, per essere tale, non può essere scomponibile in insiemi; se lo è, allora si tratta di un insieme. La quinta afferma infine l'universalità del magma, vale a dire che ogni modo di essere non insiemistico-identitario che incontriamo o possiamo pensare è essenzialmente magmatico. Quest'ultimo aspetto riporta quindi la discussione su un piano ontologico, che è del resto quello rilevante rispetto alle connessioni con la *chōra* platonica.

Come è stato sottolineato, il magma è il tentativo di Castoriadis di rendere conto delle dinamiche che attraversano gli aspetti indeterminati dell'essere. Da questo punto di vista, esso si contrappone all'*ensidique*, che è invece la logica basata sui suoi aspetti determinati. Tuttavia, sebbene Castoriadis in molte occasioni enfatizzi tale opposizione, il modo in cui egli descrive il magma implica che uno dei suoi aspetti essenziali sia la relazione che intrattiene con la determinatezza, cioè che esso partecipi in qualche modo anche del determinato. Se non fosse così, sarebbe assimilabile al puro disordine e di esso non si potrebbe in alcun modo parlare. L'indeterminatezza in Castoriadis, infatti, non è da intendere in maniera assoluta e completa: quest'ultima concezione è per l'autore una mera astrazione, che non può corrispondere a *nessuna* regione dell'essere. Il magma è allora una terza via per pensare uno strato ontologico che non è né puro disordine né ordine totale. Il problema è allora concepire il modo in cui partecipano in esso determinato e indeterminato.

Un tentativo di risposta potrebbe nascere dall'analisi dell'immagine scelta da Castoriadis. Il magma in natura è un materiale fuso in cui parti più fluide convivono con altre più solide, dove porzioni di roccia emergono dalla colata lavica, per poi sciogliersi scomparendo di nuovo in essa o dissolvendosi in gas. Si tratta di una miscela incandescente, costantemente in movimento, in cui fasi liquide, solide, gassose possono sia alternarsi sia essere presenti allo stesso momento. Secondo questa descrizione, si potrebbe avanzare l'ipotesi che il magma è sia indeterminato sia determinato e che essi coesistono in una realtà mista. Tale ipotesi fornirebbe una descrizione ontologica del carattere composito, fuso, mescolato del fenomeno che troviamo in natura. Essa, inoltre, si ricollegherebbe ad un altro concetto che si ritrova nei dialoghi di Platone. Castoriadis, infatti, definisce spesso il determinato e l'indeterminato con i termini greci *peras* e *apeiron* e l'ipotesi che essi esistano mescolati è esattamente quella avanzata nel *Filebo* (26d 7-9), in cui Socrate descrive il genere misto (*mykton*) che viene all'essere a partire dal *peras* e dall'*apeiron*. Da questo punto di vista, allora, il magma si rivelerebbe una reinterpretazione di Castoriadis del *mykton*. Tuttavia, questa equivalenza non può essere valida, perché il misto comprende *l'intera realtà che si genera*, mentre il magma è «le mode d'être de ce qui se donne, *avant* imposition de la logique identitaire ou ensembliste» (*IIS*: 497, corsivo mio). Sia che si intenda questo "prima" in senso temporale o logico la conclusione è la medesima: il magma non coincide propriamente con l'essere *tout-court* e non è generato, a differenza del misto. Se così non fosse e "magmatico" potesse essere riferito ad ogni strato dell'essere, non si capirebbe infatti in che modo l'*ensidique* costituirebbe una tipologia di organizzazione differente. La relazione fra quest'ultimo e il magma deve piuttosto essere vista in analogia con quella osservata in riferimento alla società: come le forme istituite, stabili e determinate del simbolico presuppongono l'immaginario ed il suo carattere indeterminato, così l'insiemistico-identitario presuppone il magma. Questo è del resto il motivo per cui l'immaginario e, in generale, l'aspetto magmatico dell'essere riemergono costantemente; il determinato, infatti, non può mai ricoprirli in modo completo definitivo. Il simbolo, del resto, non è un magma, come non lo è il segno, ma da un magma provengono e di esso hanno bisogno; infatti, il simbolico è il modo di attualizzare la dimensione magmatica delle significazioni. Nell'essere coesistono dunque determinato e indeterminato, ma in una relazione che non è quella della semplice mescolanza.

È proprio nel tentativo di definire tale relazione che diventa opportuna un'analogia fra il magma e la *chōra* del *Timeo*. Il parallelismo è giustificato nella misura in cui il terzo

genere platonico, come il magma, cerca di risolvere il problema dell'imposizione di forme determinate ad un sostrato che possa accoglierle. Difatti, il concetto di Castoriadis viene introdotto nell'*IIS* nel momento in cui l'autore ribadisce l'impossibilità di una assoluta indifferenza della materia rispetto alla forma che le si «impone» (cfr. *IIS*: 496). Se si esclude che questa corrispondenza trovi una garanzia trascendente e divina, bisogna allora postulare una materia capace di ricevere le forme, ma che presenta essa stessa delle resistenze, come appunto induce a pensare l'immagine del magma. Da questo punto di vista, il terzo genere del *Timeo* presenta delle caratteristiche analoghe. Del resto, il termine "*chōra*" con cui viene chiamato designa originariamente il territorio che circonda la città e che è anche fonte per la sua sussistenza (cfr. Pradeau 1995: 399); ne consegue che tale genere non solo non è uno spazio vuoto o assimilabile alla pura estensione, ma non è nemmeno uno spazio omogeneo e isomorfo. Al contrario, come sostiene Ferrari (2022: XCV), Platone lascia pensare ad uno spazio «ricco», diversificato, a densità variabile. Questo significa riconsiderare nell'interpretazione della *chōra* il suo carattere costitutivo e materiale, che Castoriadis aveva sottostimato nella sua discussione del tempo, ma che egli non dimentica, invece, quando costruisce una genealogia fra *chaos* esiodeo, *apeiron* di Anassimandro, *chōra* e *hyle* aristotelica (cfr. cap. 4.2). In questo senso, della discussione platonica si può ricordare l'analogia fra il sostato della generazione dei corpi e la materia malleabile (*ekmageion*), modellata dalle immagini delle idee che si imprimono in essa «in modo difficile da descrivere e meraviglioso» (cfr. *Timeo*, 50c 2-6). Tale immagine rimanda chiaramente alla metafora dello stampo impresso sulla cera, a cui Platone aggiunge quella del liquido inodore utilizzato nella preparazione dei profumi che accoglie gli aromi specifici: in entrambi i casi, la *chōra* è sostrato non completamente definito, capace di accogliere delle forme determinate, ma denso e con delle proprie resistenze, di cui le determinazioni che gli si impongono devono tener conto. In modo analogo, il magma è sostrato esteso, con una densità non uniforme e una natura che può accogliere o resistere alle determinazioni.

È importante sottolineare quest'aspetto: *chōra* e magma sono indagate sotto il segno dell'analogia, non dell'omologia. Di conseguenza, non è affatto sorprendente che per altri aspetti questi due concetti divergano. Se così non fosse, non si spiegherebbe del resto perché Castoriadis non riutilizzi il termine platonico, *sic et simpliciter* oppure proponendo di esso una nuova interpretazione (come avviene per molti passi aristotelici). È chiaro, infatti, che la scelta del termine "magma" risponde all'esigenza di aprire una nuova prospettiva di pensiero e di rompere con la tradizione; tuttavia, è rilevante

comprendere quali riferimenti possono aver aiutato Castoriadis nell'elaborazione della sua prospettiva. Da questo punto di vista, ricordare anche le differenze che intercorrono fra *chōra* e magma si rivela particolarmente istruttivo, anche perché è come se Castoriadis cambiasse di segno ad alcune caratteristiche rintracciabili ugualmente nel terzo genere del *Timeo*. Si potrebbe infatti dire che a separare le due immagini sia anzitutto la necessaria mediazione del Demiurgo nell'imposizione delle forme all'interno del contesto platonico. Ciononostante, come molti interpreti hanno sottolineato (cfr. Ferrari 2022: XCVI), a ben vedere nella sezione del *Timeo* in cui la *chōra* è paragonata all'*ekmageion*, la figura del Demiurgo è pressoché assente e la generazione del mondo viene concepita come frutto dell'azione della sfera intellegibile (determinante) su un sostrato spaziale e materiale in perenne movimento. Sotto questo aspetto, allora, l'analogia col magma prosegue: anche per Castoriadis il mondo (sociale, della psiche, del vivente) si genera perché delle determinazioni si impongono ad un sostrato che, lasciato al suo movimento costante, non potrebbe garantire l'unità dell'esperienza. La reale differenza riguarda invece ciò che è investito della componente attiva, dinamica, nel processo di generazione: per Platone è appunto l'azione del vivente intelligibile, del mondo delle idee; per Castoriadis è, invece, il magma stesso. Tale precisazione permette di chiarire anche perché nella descrizione dello strato magmatico dell'essere non si faccia ricorso alla metafora dello stampo sulla cera. Quest'ultima, infatti, nasconde e nega il ruolo attivo e creatore del sostrato, che non riceve forme dall'esterno, ma le fa emergere in sé stesso. Questa soluzione permette del resto a Castoriadis di rompere con il modello eternalista delle idee, dal momento che le determinazioni che egli descrive non esistono da sempre e per sempre. Di conseguenza, tale ottica rifiuta anche ogni modello di spiegazione che si sviluppi attorno all'idea di *mimesis*. Non bisogna infatti dimenticare che il magma descrive il modo di essere di una *dynamis*, come l'immaginario o l'immaginazione radicale.

Benché criticata, benché trasfigurata fino a trasformarsi in qualcosa di altro, la trattazione della *chōra* nel *Timeo* si dimostra dunque un riferimento senza il quale lo sviluppo della prospettiva dell'*IIS* non potrebbe avere seguito. Essa, infatti, orienta la discussione ontologica, costituendosi come punto di raffronto imprescindibile se si vuole pensare la genesi delle forme. Ciò che ora deve essere compreso è quindi il darsi *stabile* delle forme nel magma secondo Castoriadis. Questo riporta la ricerca sul funzionamento dell'istituzione.

3.4 Le dimensioni dell'istituire: «*legein*» e «*teuchein*»

Una volta affrontata la discussione sul tempo e definite le proprie tesi ontologiche, Castoriadis ritorna sull'attività istituente, dedicando un intero capitolo dell'*IIS*, il quinto (327-399), ad analizzare gli schemi operativi di ogni istituzione sociale-storica, in relazione al rappresentare e al fare sociali. Ciò che viene messo in luce sono sia le modalità con cui questi schemi funzionano sia come l'aspetto indeterminato dell'essere, in quanto presupposto di ogni forma determinata, continui costantemente a riemergere nell'istituito. Il metodo d'indagine è analogo a quello utilizzato nella descrizione dell'immaginario a partire dal simbolico, nella misura in cui Castoriadis risale all'indeterminazione prendendo in considerazione le operazioni necessarie per l'emergere e lo stabilizzarsi delle forme. In questo modo, viene individuato «un faisceau de schèmes-opérateurs qui ne sont pas des "fonctions logiques", qui existent comme figures-figurations opérantes» (*IIS*: 367), che non potrebbero funzionare se non fossero già presenti i risultati del loro funzionamento. Questa discussione, oltre ad essere indispensabile per completare la trattazione che è stata intrapresa e ad illustrare nuovamente il circolo della creazione, ci interessa perché mostra almeno due diversi approcci dell'autore nei confronti dell'antico. Il primo utilizza ancora il pensiero greco come strumento di una riflessione che supera ben presto l'ambito storico-filosofico di riferimento. Differentemente dalla discussione sul tempo, tuttavia, in questo caso Castoriadis non si rivolge alla filosofia antica per pensare organicamente un tema, ma trae da essa alcuni aspetti puntali che vengono rielaborati e reinseriti in un discorso più ampio. Il riferimento è in questo contesto ad alcuni frammenti di Democrito sul linguaggio e alla *phantasia* aristotelica. Vi è poi un approccio ancora diverso, cioè il ricorso alla *lingua greca* per esprimere concetti nuovi. In termini più specifici, Castoriadis sfrutta la ricchezza del greco per veicolare la natura complessa delle operazioni in gioco, alla base delle categorie della logica tradizionale. Questo ricorso riguarda la definizione delle due dimensioni cardine dell'istituire, che egli chiama *legein* e *teuchein*, dall'infinito presente dei due verbi *legō* e *teuchō*. Entrambi si riferiscono all'aspetto *ensidique*: il *legein* all'insiemistico-identitario presente nel linguaggio come codice, il *teuchein* a quello nel fare sociale. Entrambi, tuttavia, *si implicano l'uno con l'altro* e *si presuppongono*: «[l]e *legein* est une *teuxis* ("fabrication") et un *teuchos* ou un *tykton* (outil, instrument bien fabriqué); le *teuchein* est une *lexis* (un "dire" bien articulé) et un *lekton* (un résultat de ce

"dire" et ce "dire" comme possible)» (*ibidem*). Il punto è allora indagare questa relazione, individuando gli schemi e le figure-rappresentazioni operanti in essi. Questa indagine mira quindi a definire il modo in cui opera l'istituire al di là del suo contenuto particolare, benché nella realtà esso sia inseparabile del reticolo di istituzioni in senso ampio entro e attraverso le quali si dispiega come rappresentare e fare sociale (cfr. *IIS*: 379). In questo senso, si tratta di comprendere come si istituisce un tale reticolo e di chiarire ciò di cui si serve l'istituzione della società per darsi effettivamente. L'intreccio fra aspetti determinati e indeterminati dell'essere che emerge in questa discussione mira allora anche a sostenere che noi non siamo necessariamente assoggettati all'istituito in cui siamo immersi. La trattazione di Castoriadis chiarisce, infatti, perché i risultati dell'istituire non siano già inscritti fin dall'origine ed inevitabili, ma ci sia sempre la possibilità teorica – da trasformare in *effettiva* e *politica* – di riprendere e modificare l'istituzione.

Al fine di chiarire questa discussione e di mostrare sotto quale profilo essa giustifichi il ricorso alla lingua greca, seguirò la disamina di Castoriadis, analizzando in primo luogo il *legein*. Esso, come si legge nell'*IIS* (330) è sia *condizione* sia *creazione* della società, «condition créée par ce qu'elle-même conditionne» ed esprime le operazioni implicate nella definizione di insieme di Cantor, quindi nella logica *ensidique*. *Legein* significa infatti «distinguer – choisir – poser – rassembler – compter – dire» (*ibidem*); perciò è la dimensione che permette di definire un linguaggio e di farlo funzionare, di dispiegare una pratica consapevole e ragionata, e istituisce quel mondo comune in maniera che gli esseri umani si rapportino fra di loro. Castoriadis individua otto schemi legati nel suo funzionamento: lo schema della separazione che implica anche la posizione dell'elemento, quelli della riunione e della scomposizione, il "quanto a", la designazione, l'equivalenza fra proprietà e classe, l'iterazione e l'ordine. Questi schemi non sono soltanto irriducibili, ma la loro applicazione presuppone che siano già stati applicati. Infatti, per porre un termine o un elemento come distinto e definito bisogna porlo nella sua pura identità a sé e in modo che sia *separato*, differenziato, da tutto ciò che non è. Ma per poter parlare di un insieme o per poterlo pensare, bisogna anche *raccogliere* gli elementi distinti in un tutto, a sua volta definito e distinto ad un livello superiore, la cui identità a sé non abolisce la differenza degli elementi che gli appartengono. Gli schemi della separazione e della riunione così descritti implicano quindi quello della *scomposizione*, che ritrova in quel tutto le totalità inferiori o gli elementi di cui è composto. Tuttavia, se si afferma che un oggetto è posto *come* oggetto o *come* un'unione di oggetti, si deve disporre anche dello schema del *quanto a* (in greco: *pros ti*; in latino:

quatenus) o dell'*in quanto* (in greco: *ē*). Ciò comporta e allo stesso tempo presuppone già la messa in opera dell'«opération fondamentale du *legein*» (*IIS*: 332), cioè la *designazione*. Tuttavia, se alcuni elementi sono stati raggruppati in un insieme mentre altri in un secondo, essi non differiranno fra loro solo come elementi, ma in quanto inclusi in un insieme ed esclusi da un altro. La logica *ensidique* dispone quindi dell'equivalenza fra *insieme e proprietà* o fra *classe e predicato*, nel senso che un insieme definisce una proprietà dei suoi elementi, un predicato l'insieme (*IIS*: 333). Differenti insiemi possono però essere formati con quelli già posti; perciò, deve essere possibile ripetere le operazioni di separazione e riunione. Ne deriva la messa in opera dello schema dell'*iterazione*, che del resto è già implicata nell'enumerazione degli elementi dell'insieme, ma anche di quello dell'*ordine*, dal momento che tale iterazione produce una gerarchia[61]. Per illustrare la messa in opera di questi schemi, si pensi al rapporto fra linguaggio e fonema (cfr. *IIS*: 352-354). Affinché si dia il primo, è necessario che il *continuum* sonoro venga ritagliato, suddiviso in insiemi, entro e attraverso l'istituzione di elementi definiti e distinti. Questi sono appunto i fonemi, figure stabili, forme materiali-astratte, *eidē*, che fanno essere come identici fenomeni sonori che non sono fisicamente gli stessi.

Ciò che in questo contesto è in gioco, tuttavia, è mostrare le brecce verso l'indeterminatezza che rimangono aperte all'interno delle stesse operazioni della logica *ensidique*. È per questo che Castoriadis pone soprattutto la sua attenzione sulla relazione che egli chiama *signitiva* («relation *signitive*», *IIS*: 362, corsivo nel testo). Essa è implicata nell'operazione regina del *legein*, cioè la *designazione*, assieme al segno e all'oggetto. Il segno è da intendere qui nel senso corrente, come «instance concrète, concrétion matérielle séparée de tout le reste, posée comme distincte et définie» (*IIS*: 361) e, quindi, in quanto *eidos* che fa essere ogni *x* concreta come segno. L'oggetto è, invece, «unité définie d'une indéfinité» (*IIS*: 362), separabile dal resto e reintegrabile in esso, caratterizzato dall'appartenenza ad una classe, dall'essere rappresentante di quest'ultima senza confondersi con altri suoi rappresentanti o con la classe stessa[62]. Ciò che interessa Castoriadis è la relazione che collega questi due elementi: la tesi che egli vuole sostenere

[61] È questo presupposto che permette a Castoriadis di connettere il *legein* con la tradizione della logica classica: «[o]r une hiérarchie d'ensembles, pour les raisons déjà dites, est *ipso facto* une hiérarchie de prédicats; autant dire que cette possibilité contient déjà toute la syllogistique classique. La construction du couple essence-accident à partir de là est immédiate» (*IIS*: 333).

[62] In questo modo, per Castoriadis, l'istituzione del segno è anche istituzione dell'identità entro e attraverso la figura, mentre, poiché l'oggetto si rappresenta e sussiste attraverso tutte le sue "parti", "manifestazioni" e "qualità", con esso viene istituita «l'identité comme pleine ou substantielle, non pas identité entre ceci et cela, mais l'identité *à soi* comme soi-ité, *autotēs, Selbstheit*» (*IIS*: 362).

è che essa abolisce la determinatezza in quanto norma suprema, dal momento che si rivela essenziale e irriducibile. La relazione signitiva è, infatti, «la relation signe-objet comme absolument spécifique, inanalysable et inconstructible, qui pose et prend d'emblée ces deux termes comme co-appartenant, sans qu'ils aient entre eux un rapport réel ou logique quelconque» (*ibidem*). La dimostrazione consiste nel mostrare come tale relazione implichi almeno quattro aspetti che rimandano all'indeterminatezza: il *quid-pro-quo*, il *phantasma* sociale-storico, l'impossibilità di costruire un metalinguaggio per spiegarla e la circolarità.

Il primo di questi aspetti riguarda la capacità di vedere una cosa *per* un'altra o *al posto di* un'altra, cioè di quella che Castoriadis chiama la funzione di rap-presentanza (*Vertretung*) che non può essere ricavata dalle categorie logiche. La relazione signitiva mette quindi in opera la rappresentazione che non è riproduzione del dato o del percepito, ma *istituzione*, premessa di ogni pensiero e azione. Per esprimere tale punto, Castoriadis ricorre ai frammenti DK 9, 26 e 125 di Democrito, in cui viene sostenuta la convenzionalità del linguaggio contro la sua naturalità (cfr. *IIS*: 363). In particolare, il frammento richiamato direttamente nell'*IIS* e in altre occasioni è quello riportato da Diogene Laerzio (DK 68 B 117: «*nomō thermon, nomō psychron*»), che Castoriadis traduce: «le chaud et le froid sont moyennant le *nomos*, par convention-institution» (*CQFG1*: 258, corsivo nel testo). In questo caso, la convenzione-istituzione non è, come per Saussure, il fatto che in Francia si chiami "bœuf" ciò che dall'altra parte delle Alpi si chiama "manzo" o, dall'altra sponda del Reno, "Ochs" (*IIS*: 363; medesimo esempio in *CQFG1*: 256). In altri termini, per Castoriadis, Democrito non sta affermando la convenzionalità delle parole né quella della loro relazione ad un caldo e ad un freddo dati e immutabili né, tantomeno, la relatività delle qualità seconde. Più radicalmente, il frammetto in esame esprime per l'autore l'idea che esista una costruzione sociale *delle qualità sensibili* (caldo e freddo, dolce e amaro, colore), che significa «l'insertion de la sensation élémentaire dans un complexe organisé plus vaste hors duquel elle n'existe pas» (*CQFG1*: 258). Ciò è possibile perché ad essere arbitraria, istituita, è la rappresentazione entro e attraverso cui designiamo tali qualità sensibili. Per rendere più chiaro questo aspetto, è utile collegare tale discussione al commento che Castoriadis scrive a *Il visibile e l'invisibile* di Merleau-Ponty fra il 1976 e il 1977 e che avrebbe dovuto formare uno dei capitoli de *L'élément imaginaire* (*FF*: 189-235). In particolare, ai fini di comprendere l'interpretazione di Democrito, è dirimente il problema del partecipabile del colore, affrontato in questo testo in relazione al *rosso*. Ciò che ci interessa sono gli esempi di

rosso elencati da Merleau-Ponty e dei quali Castoriadis sottolinea giustamente il loro carattere *storico*: le tegole dei tetti, la bandiera dei casellanti e della Rivoluzione, i vestiti femminili, di professore, di vescovi o di magistrati, l'essenza della Rivoluzione del 1917, gli indumenti degli zigani vestiti alla ussara, che affollavano una birreria degli Champs-Elysées negli anni Cinquanta a Parigi (*FF*: 211). Questi esempi mostrano che parlare di un colore è possibile solo attraverso la messa in opera implicita di tutti questi riferimenti, di tutte queste rappresentazioni istituite socio-storicamente. Non esiste infatti né una sensazione elementare isolata del rosso né un'essenza del rosso data una volta per tutte. Del resto, se esistesse un "rosso naturale", di cui potremmo descrivere le caratteristiche fisiche secondo le lunghezze d'onda, le scale di brillantezza e di saturazione, si rivelerebbe solo un appoggio del rosso di cui effettivamente parliamo con gli altri, cioè di quello *storico*. In ogni caso, non si può *designare* il colore senza *rappresentarlo*, senza coglierlo entro e attraverso qualcos'altro che non è dato naturalmente ma è una creazione sociale. Perciò il colore stesso è istituito[63]. È questo allora che secondo Castoriadis esprime il frammento di Democrito: non è istituito quel segno, non i segni in quanto tali, ma *il caldo* e *il freddo* in quanto è istituita la relazione che ce li presenta e ce li rappresenta affinché sia possibile designarli. In questo modo, si può osservare come tale interpretazione di Democrito si regga, più che su un'analisi dei frammenti, su una riflessione teorica più ampia che coinvolge *in primis* Merleau-Ponty.

Come ha mostrato l'esempio del rosso, il *quid pro quo* rimanda immediatamente al problema della rappresentazione che la relazione signitiva mette in gioco con il *segno* (cfr. *IIS*: 363-365). Una figura concreta acquista la sua caratteristica di segno perché, secondo Castoriadis, esso esiste «comme *sensible sans matière*» per i membri di una società considerata (*IIS*: 363, corsivo nel testo). Come si ricorderà, "sensibile senza materia" è la definizione aristotelica del *phantasma* nel terzo libro del *De anima* (9, 432a 9-10): l'interpretazione di Castoriadis di questo testo di Aristotele è già stata affrontata nel cap. 3.2; perciò, mi limito a sottolineare l'estensione al livello sociale-storico di tale concetto. Ricordo che la torsione di Castoriadis applicata al *phantasma* aristotelico riconduce il senso originario di quest'ultimo a condizione di possibilità del pensiero, irriducibile a un «movimento generato da una sensazione in atto» (*De anima*, III, 3).

[63] Il "rosso", infatti, cambia qualità a seconda delle rappresentazioni impiegate ed è visibile solo a coloro che lo vedono entro e attraverso queste ultime. Scrive Castoriadis: «il rosso dell'eterno femminino non lo è certamente per le altre culture ed è probabile che i miei nipoti, a meno che non siano amatori di film fossili, non capiranno niente di questi zigani degli Champs-Elysées (non vi vedranno niente) e nessuno di questi esempi citati farebbe vedere alcunché ad Aristotele» (*EI*: 70).

Tuttavia, il segno *non è riconducibile* alla molteplicità dei *phantasmata* degli individui, delle loro rappresentazioni sensibili generiche (per esempio le "immagini acustiche"), che tengono assieme la molteplicità indefinita delle parole *effettivamente* pronunciate o scritte, dei suoni *effettivamente* uditi, eccetera. Il livello su cui esso si pone è più ampio di quello individuale: si tratta di una rappresentazione sociale (*ibidem*) *della* parola e di *tale* parola indipendentemente dal suo rapporto col significato, condizione di possibilità affinché la suddetta molteplicità dei *phantasmata* individuali possa essere tenuta assieme. È l'immaginario sociale che pone una figura (o un gruppo di figure) che non è ripetizione indebolita o riproduzione, ma ciò che *fa essere* le figure concrete *come segni* e non come rumori o tracce (*ibidem*). È questo *phantasma sociale* che permette quindi la possibilità della sua rappresentazione e della sua riproduzione da parte di un individuo di una data società. Tuttavia, affinché il segno sia segno, è necessario che tale possibilità diventi una necessità: la sua ripresa e la sua riproduzione incessante da parte degli individui devono essere certe. Questo comporta dunque la capacità di vedere in ciò che è (i segni) qualcosa che assolutamente non c'è; perciò, filosofia, matematica, fino all'uso di un qualsiasi algoritmo, presuppongo la rappresentazione, l'immaginazione, l'immaginario sociale e l'istituzione del *legein* (*IIS*: 365).

In base a quanto è stato esposto, si comprenderà allora perché la relazione signitiva non può essere ricostruita attraverso un metalinguaggio. La designazione, infatti, non è una categoria che corrisponde ad una forma di giudizio, ma è ciò che ogni costruzione logica presuppone. Questo aspetto conduce quindi al tema della circolarità in atto negli schemi-operatori, dal momento che essi non potrebbero funzionare se non fossero già presenti i risultati del loro funzionamento. Infatti, la relazione signitiva implica tutti gli schemi principali del *legein*: quello della discrezione-separazione, quello della riunione, del "quanto a", del valere e della coappartenenza (cfr. *IIS*: 367-369)[64]. Quest'ultima è tuttavia una coappartenenza specifica, signitiva: «objet et signe (tel objet et "son" signe) appartiennent ensemble *en tant que (quant à...)* signe de cet objet et objet de ce signe; ils appartiennent ensemble du fait de la relation signitive et *pour ce qui est de* cette relation» (*IIS*: 369, corsivi nel testo). Castoriadis invita a riflettere sul fatto (banale) che il modo in cui si appartengono la parola "cane" e il cane è diverso da quello in cui si appartengono la zampa o la testa del cane al suo tutto. Senza il primo, cioè senza essere entro e attraverso il *legein*, il secondo non è *per noi*. Tale coappartenenza signitiva implica allora

[64] Per approfondire lo schema del *valere* o del *valore*, che comporta l'inerenza reciproca delle due forme del "valere come" e del "valere per", rimando direttamente alle pagine dell'*IIS* (376-379).

circolarmente lo schema operativo della regola: «*x doit* être utilisé pour désigner *y* et non *z*, *y doit* être désigné par *x* et non par *t*» (*ibidem*). Ci troviamo in questo caso di fronte ad un puro fatto, ad un dovere che può essere "fondato" solo su sé stesso, che riporta alle necessità del *legein*. In questo modo, è necessario che vi sia una regola della designazione pressappoco univoca perché vi sia *legein*, ma è necessario anche che vi sia quest'ultimo affinché tale regola esista. Tuttavia, di nuovo, la coappartenenza della parola e della cosa come tale non può mai essere intenzionata di per sé stessa e può essere solo pensata in modo indiretto, proprio perché essa non è né "relazione logica" né "relazione reale" (cfr. *IIS*: 370-371)[65].

È chiaro quindi perché l'ontologia ereditata non sia altro che un prolungamento del *legein*: essa è «la tentative de son extension illimitée de sorte qu'il puisse résorber même ce qui le "nie"» (*IIS*: 379). Difatti, all'interno del *legein* niente è o ha valore se non è distinto e definito, se non è sempre entro e attraverso un ordine determinato, se i suoi modi di valere non sono stabiliti e dati in maniera da escludere l'ambiguità. In altri termini, è entro il *legein* che "essere" significa "essere determinato". Bisogna inoltre considerare che nel *legein* l'essere non può distinguersi dal valere: essere un segno significa valere come segno, essere un oggetto significa valere come oggetto (*IIS*: 380). Di conseguenza, il *legein* è e fa essere facendo valere. Questo specifica ancora una volta la ragione per cui la logica *ensidique* non può cogliere l'atto di istituzione, che il determinato presuppone. In questo senso, accettare l'essenzialità e l'irriducibilità della relazione signitiva, del *quid pro quo*, del *vertreten*, equivale necessariamente ad abolire la determinatezza in quanto norma esclusiva e dominante[66].

Questa discussione rimarrebbe tuttavia parziale se non si analizzasse anche la seconda dimensione dell'istituire, cioè il *teuchein*, che significa "compattare, adattare, fabbricare e costruire". Esso esprime la dimensione insiemistico-identitaria del fare sociale e consiste in un "far essere come", "partendo da", "in modo appropriato a" e "in vista di". La tecnica, termine che deriva da *teuchein*, è allora una sua «manifestation particulière», che riguarda aspetti secondi e derivati (*IIS*: 383). Prendere in esame il *teuchein* è quindi necessario per l'«intrication essentielle» (*IIS*: 384) che Castoriadis

[65] Tale coappartenenza non può nemmeno essere *rappresentata* in ambito egologico, sebbene debba essere anche orchestrata entro e attraverso la rappresentazione degli individui. Il motivo, infatti, è che «[l]a liaison des représentations est "partie" effective du flux représentatif, la coappartenance signitive ne peut pas l'être» (*IIS*: 371).
[66] Sul rapporto fra intelletto e *legein*, si veda *IIS*: 381-383.

mostra fra questo e il *legein*. Il legame fra *legein* e *teuchein* consiste infatti in una dipendenza reciproca e circolare:

> Le *teuchein* sépare des "éléments", les fixe comme tels, les ordonne, les combine, les réunit en totalités et en hiérarchies organisées de totalités dans le champ du faire. Et dans ce champ, il opère sous l'égide de la déterminité et comme détermination effective et condition de toute détermination. – Inversement, le *legein* implique intrinsèquement le *teuchein, est* en un sens un *teuchein.* Car il assemble-ajuste-fabrique-construit les éléments "matériels-abstraits" du langage en même temps que l'ensemble d'"objets" et de "relations" qui leur correspond (*ibidem*, corsivo nel testo).

Da questa descrizione, si comprende anzitutto che il *teuchein* condivide gli stessi schemi operativi del *legein*. Castoriadis si sofferma in particolare su quello del valere (*IIS*: 384-386). Infatti, è evidente che ciò che il *teuchein* fa essere (oggetto, strumento, atto) è sempre appropriato *rispetto a* qualcosa o *in vista di* qualcosa; tuttavia, esso è tale solo se istituito anche per *valere come*, cioè se è fatto essere per mezzo dell'equivalenza e della possibilità di ripetizione. Questa indicazione permette di precisare la concezione della tecnica di Castoriadis che era rimasta in sospeso (cfr. cap. 2.3): essa è una modalità del fare, dal momento che la creazione di un utensile è «création d'un *eidos,* d'une forme, dont les instances ou exemplaires concrets *se valent* comme instances de cet *eidos,* qui en permet la reproduction indéfinie»; perciò, «ces outils *valent comme* outils en tant qu'ils *valent pour* faire ce qu'ils permettent de faire» (*IIS*: 385, corsivi nel testo)[67]. Di conseguenza, non c'è tecnica senza immaginario sociale, perché creare uno strumento significa inserirlo in una rete, in un tempo e in un luogo sociali affinché un soggetto e gli altri appartenenti alla sua comunità possano riutilizzarlo. In altri termini, non basta che ci sia un mezzo per il raggiungimento di un fine perché si dia uno strumento; non c'è tecnica, non c'è creazione di *eidos* se ciò che è stato utilizzato per raggiungere un obiettivo torna poi ad essere una cosa del mondo in mezzo alle altre. La riproducibilità in gioco non riguarda tanto il campo dell'effettività quanto piuttosto quello dell'idealità: anche se uno strumento viene utilizzato di fatto solo una volta, idealmente esso è e sarà sempre riutilizzabile. In questo senso, si potrebbe dire che una scimmia che afferra un sottile ramoscello per mangiare le formiche all'interno di un formicaio non crea alcuno

[67] Considerazioni analoghe si trovano nel testo di Castoriadis sulla tecnica per l'*Encyclopédie universelle* (1973), in cui vengono esplicitamente citate a più riprese le opere di Leroi-Gourhan (1945, 1964, 1971), con cui egli si confronta.

strumento, perché, una volta sazia, getterà via il ramoscello. Essa lo getterà non semplicemente perché ha raggiunto il suo obiettivo, ma perché non vedrà in esso *nient'altro che* un ramoscello. Difatti, l'oggetto adoperato non sarà individuato, determinato, *istituito*, rispetto all'insieme degli oggetti naturali, *come* l'istanza concreta di un *eidos* che può venir ripreso e riutilizzato. Castoriadis parla infatti a questo proposito di "oggetti" che non compaiono più in un «contexte aléatoire ou simplement "naturel"», ma sono distinti, ricercati, montati in modo appropriato ad un fine ed in vista di esso, così da *valere come* utensili perché *valgono per* questo o quell'uso (*IIS*: 393).

Non si pensi tuttavia che il *teuchein* abbia a che fare solo con la fabbricazione di oggetti materiali. Castoriadis cita a questo proposito il processo di socializzazione della psiche, che consiste nell'imposizione a soggetti somatico-psichici di atteggiamenti, gesti, pratiche e abilità codificabili tali da renderli pienamente degli *individui sociali* (cfr. 3.5). In questo caso, il *teuchein*, *partendo dai* dati somatico-psichici, *adatta*, *fabbrica*, *fa essere* questi soggetti *come* individui sociali *in modo che* il loro comportamento sia adeguato alla vita, alla vita nella società considerata e *in vista del* posto che occuperanno in essa (cfr. *IIS*: 385). Si potrebbe tuttavia citare anche il caso di un qualunque atleta, che adatta, costruisce il proprio corpo in modo adeguato ad una determinata disciplina e in vista del successo attraverso di essa. Quest'ultimo caso presuppone chiaramente che sia già avvenuta con successo la socializzazione della psiche e che esista una società dove tale disciplina è stata istituita, ma si tratta comunque di un *teuchein* che sfrutta le caratteristiche somatico-psichiche in vista di un fine. Infatti, nessuno sport è inscritto nella natura umana, ma ogni sport riunisce, adatta, trasforma, fa essere le potenzialità di un essere umano in modo adeguato ad esso e in vista del suo esercizio.

Se questi esempi illustrano come il *teuchein* condivida alcuni schemi operatori con il *legein*, essi indicano anche che la relazione signitiva non è in questo contesto implicata. Al suo posto, è possibile osservare uno schema operativo specifico del *teuchein* e assente nel *legein*, cioè la relazione di *finalità* o di *strumentalità* (*IIS*: 386). Essa consiste nel riferire ciò che è a qualcosa che non è *e* potrebbe essere: in questo caso non si tratta più di *quid pro quo*, qualcosa *al posto di* un'altra, ma di una cosa *in vista di* un'altra. La relazione di finalità, quindi, eccede il "valere per", e il suo "valore d'uso" diventa valore di *produzione* o di *trasformazione*. È stato detto infatti che lo strumento viene creato come *eidos* sia perché è effettivamente riproducibile attraverso altri esemplari sia perché non è una semplice "cosa" ma è posto come *il* "mezzo" che *produrrà* un risultato: quest'ultimo, *ciò che il mezzo potrà far essere*, non è, *non è ancora* nel momento in cui è istituito il

mezzo in quanto tale; di conseguenza, lo strumento *è* sulla base di ciò che esso *può* far essere.

La relazione di finalità implica quindi circolarmente lo schema del possibile, del poter essere e del poter far-essere (*IIS*: 387). Infatti, il *teuchein*, la finalità, la società e, in generale, *qualsiasi fare* non potrebbero darsi se ciò che è non potesse mai essere altrimenti. Questo significa che tale schema instaura la divisione fra possibile e impossibile, al cui interno ogni società istituisce il reale e la realtà del suo mondo. Il reale non è infatti solo ciò che resiste, ma comporta anche «d'immenses interstices permettant de mouvoir, rassembler, altérer, diviser» e la sua stessa resistenza presenta «des lignes de force, des nervures, des déroulements en partie systématiques» (*CL1*: 303). La tecnica è allora ciò che «découvre activement» queste nervature e linee di forza; essa «force à apparaître ce qui était simplement virtuel» (*ibidem*). Castoriadis cita a questo proposito, nel suo saggio sulla tecnica per l'*Encyclopédie universelle* (1973), da cui sono tratte le ultime citazioni, l'esempio dell'accendino a compressione d'aria dei Dayak del Borneo. Egli afferma che tale invenzione, come del resto ogni invenzione non scontata, «met à contribution un ensemble de propriétés *cachées* de la nature qui ne se trouvent jamais concourir de cette façon, dont on peut dire non seulement que dans la nature elles sont sans contact les unes avec les autres, mais qu'elles étaient condamnées, *physei*, à le rester à *jamais*» (*ibidem*, corsivi miei). Questa descrizione che parla di proprietà naturali nascoste, che solo la mano dell'essere umano rende effettive legandole fra di loro in un modo che naturalmente non si dà, è la reinterpretazione di Castoriadis della celebre frase di Aristotele del secondo libro della *Fisica* (B, 8, 199a 15-17), ricordata poco prima nel medesimo testo: «[l]a *technē* […] parachève (*ēpitēlei*) ce que la nature est dans l'impossibilité d'élaborer jusqu'au bout (*apergazesthai*)» (*CL1*: 294). Di nuovo, un riferimento aristotelico viene utilizzato dall'autore per articolare il suo pensiero; di nuovo, però, non si tratta di una semplice ripresa, dal momento che Aristotele viene trasformato sulla base del diverso quadro filosofico in cui è inserito. Castoriadis, infatti, condivide con lo Stagirita la premessa che la tecnica riguarda ciò che può essere altrimenti, che il mondo non si esaurisce con la necessità, con l'*anankē*, ma modifica i restanti aspetti. Anzitutto, egli non parla propriamente del *logos alēthēs* come ciò che permette di percepire che una cosa potrebbe essere o non essere, di chiarire l'agire, di porre in un rapporto appropriato i *prōtera* e gli *hystēra*, gli antecedenti e i conseguenti. Castoriadis, come è stato mostrato, rispetto all'ambito del fare, parla di *delucidazione*, che chiarisce certamente l'azione, ma essa non trova nella natura il modello generale e specifico della

produzione tecnica. Per Aristotele, infatti, la *technē* imita la natura e porta a compimento ciò che essa non è in grado di compiere perché attualizza un suo possibile, da cui la filosofia tradizionale ha dedotto che il nuovo è solo attualizzazione di un possibile dato da sempre e per sempre. Per evitare tale esito, Castoriadis può parlare di una tecnica che forza ad apparire proprietà nascoste e virtuali della natura solo intendendo che essa ordina, combina e riunisce determinazioni che naturalmente non starebbero assieme o ne fa emergere di altre, attraverso gli interstizi del reale. La tecnica lavora, compatta il magma della realtà sfruttando la sua malleabilità; essa quindi ne tiene in considerazione sia i suoi aspetti già formati e maggiormente stabili sia estrae da esso nuove determinazioni da combinare ai primi. In questo modo, le possibilità che la tecnica fa emergere non sono date, ma *create*.

Dall'esempio della tecnica, si ricava che la divisione del possibile e dell'impossibile è quindi divisione fra *fattibile* e *non fattibile*. Si tratta di una nuova divisione che si aggiunge a quella di essere e non-essere e di valere e non-valere istaurate dal *legein*. Inoltre, essa consiste in una autentica bipartizione, dal momento che il reale *esiste in quanto diviso*, mentre il *legein*, stabilendo ciò che è obbligatorio e ciò che è impossibile, *esclude*. Di conseguenza, società e individui vivono all'interno della posizione immaginaria di una realtà in cui la frontiera fra possibile e impossibile è tracciata in modo rigoroso ed una volta per tutte. Ciò significa che il possibile, come i mezzi, gli strumenti e le procedure, sono *determinati* e il *teuchein* pone sé stesso come ciò che *determina* i modi *determinati* secondo cui viene tratto all'essere quello che ancora non è ma potrebbe essere. Per riprendere le parole di Castoriadis, esso «étend sur tout le représentable et redouble en l'épaississant la *déterminité*» (*IIS*: 388). Tuttavia, il fine o il prodotto in vista del quale il mezzo, l'utensile o l'atto vengono posti o sono, dal momento che non esistono ancora "effettivamente", possono venir presi di mira o intenzionati solamente in quanto *eidē*, cioè figure istituite che rappresentano quanto potrebbe essere. Di conseguenza, il *teuchein* presuppone l'immaginario sociale, che fa esistere il risultato prima che esso sia realizzato[68]. Castoriadis precisa che di tutto ciò esiste una «contrepartie individuelle» che consiste nell'«imagination comme représentation de ce qui, possiblement, sera, autrement dit le pouvoir – poser comme pouvant – être ce qui n'est

[68] Questa discussione integra così la distinzione fra *programma* e *progetto* vista nel cap. 2.3. Dal punto di vista in esame, si può allora dire che il programma, in quanto concretizzazione di obiettivi in base alle circostanze date, è intenzionato come *eidos*, mentre il progetto, in quanto direzione per l'agire, esprime una *significazione immaginaria sociale*. L'autonomia, infatti, è una significazione.

pas» (*IIS*: 388). Si tratta della *phantasia bouleutikē* di Aristotele, cioè di quella tipologia di immaginazione specificamente umana che comporta un calcolo sulle immagini, nel senso che soppesa gli aspetti positivi e quelli negativi delle soluzioni immaginate in modo da poter deliberare (cfr. *De anima* III, 11, 434a 7). Tuttavia, come precisa lo stesso Castoriadis, Aristotele non è in questo caso il vero focus del discorso, dal momento che la *phantasia bouleutikē* nella sua ottica fa semplicemente esistere come rappresentazione individuale una rappresentazione dell'*eidos* socialmente istituito (*ibidem*). Il vero apporto creativo dei soggetti deve essere piuttosto riconosciuto nella posizione di altre forme, di altri *eidē*, rispetto a quelli che valgono per la società considerata. Perciò, il vero focus soggettivo della discussione di Castoriadis rimanda all'immaginazione radicale, che è appunto emergere incessante e ineliminabile di figure e forme, e alla ripresa di questa *dynamis* da parte del campo sociale, che indirizza tale flusso verso la modifica dell'istituzione o verso la posizione di una nuova istituzione (cfr. 3.5).

Un ulteriore aspetto che mostra l'indeterminatezza all'interno del *teuchein* stesso rimanda ad una analogia con il *legein*. Quest'ultimo, in quanto dimensione insiemistico-identitaria del linguaggio, entro e attraverso la quale esso è come *codice*, è indissociabile dalla sua dimensione significativa, cioè il linguaggio come *lingua*; allo stesso modo, il *teuchein* è inseparabile dalla dimensione immaginaria del fare, dal *magma* delle significazioni immaginarie sociali. Un esempio di questo si ritrova precisamente nella tecnica quando essa viene posta come "fine in sé". Questa posizione è ciò che orienta lo sviluppo della tecnica e del *teuchein*, ma è chiaramente altro rispetto alla tecnica e al *teuchein*. Essa, infatti, non risulta dalle loro determinazioni intrinseche, ma è posizione immaginaria. Ribadendo quanto già sostenuto in merito (cfr. cap. 2), Castoriadis precisa appunto che «toute technique "productive" n'est telle que par référence à ces "fins" particulières qui la déterminent et qu'elle détermine (en implication circulaire) que sont les *besoins* sociaux, besoins qui sont partout et toujours imaginairement définis et ne pourraient pas l'être autrement» (*IIS*: 390, corsivo nel testo). Ciò che egli aggiunge dopo la discussione sul *teuchein* è l'implicazione circolare fra questo e l'immaginario sociale. Infatti, affinché un bisogno sociale venga posto, è necessario che *ciò* che lo soddisfa appaia come realizzabile; tuttavia, le modalità concrete con cui questo avviene sono orientate dall'interno dalla posizione dei bisogni sociali. Inoltre, ogni tecnica e ogni *teuchein* necessitano della posizione delle figure e degli schemi che istituiscono il mondo

in modo che tale *teuchein* sia possibile: una creazione che è circolarmente prodotto del *teuchein* in quanto modo di ogni istituzione (cfr. *ibidem*)[69].

Un ultimo aspetto da prendere in considerazione è la riflessività obiettiva del *teuchein*. Come per il *legein*, essa consiste nella non-costruibilità, non-deducibilità e nella «auto-présupposition» dei suoi schemi operativi (*IIS*: 391). Castoriadis mostra tale aspetto attraverso due punti distinti ma strettamente connessi. Da un lato, bisogna infatti presupporre che gli schemi operativi siano *già* stati all'opera *prima* di operare e *per* poter operare. Dall'altro, il *teuchein* deve appoggiarsi sempre su un "utensile" che c'è già, un *teuchos* o un *tykton*, dal momento che il mezzo di produzione è sempre anche un prodotto, cioè qualcosa montato, adattato, in una determinata forma, in modo appropriato a e in vista di un determinato scopo, che può essere al limite il corpo di colui che esercita tale *teuchein*[70]. Infatti, per Castoriadis l'individuo sociale non è un dato, ma è prodotto di una fabbricazione, che presuppone l'esistenza e la messa in opera di altri strumenti della stessa tipologia (cfr. cap. 3.5). Di conseguenza, Castoriadis specifica che la conservazione di un ciottolo istituito come utensile presuppone altre "fabbricazioni": presuppone la *ricerca* del ciottolo da conservare, la quale, a propria volta, rimanda alla *trasformazione*/*produzione* del corpo umano come corpo capace di utilizzare il ciottolo in quanto utensile rudimentale. Quest'ultima, tuttavia, non sarebbe possibile senza il ciottolo e nessuna ricerca, conservazione e scelta si sarebbero potute effettuare se ciottoli adeguati non fossero stati scelti, conservati e ricercati. Ciò significa che gesto e strumento sono posti *insieme* e nessuno dei due può divenire "mezzo" se l'altro non è già disponibile come prodotto di una trasformazione. In altri termini, gesto e strumento sono tali solo se vengono inseriti nello schema della finalità, del divenire-strumento e del possibile. Castoriadis riassume icasticamente questa situazione affermando: «[o]n ne peut pas devenir pianiste sans piano, de même qu'un piano ne sert à rien si on n'est pas pianiste» (*IIS*: 394).

A seguito di questa analisi, è possibile allora proporre alcune considerazioni conclusive sul *legein* e sul *teuchein*. In primo luogo, questa discussione chiarisce perché

[69] Un ulteriore esempio di Castoriadis in merito a questo punto è la creazione delle classi di equivalenza: cfr. *IIS*: 390-391.
[70] Ciò significa affermare il carattere relativo e secondo della distinzione fra "lavoro semplice" e "lavoro qualificato": «le "travail simple" présuppose cette immense "qualification" (et l'"investissement" correspondant) moyennant laquelle la société, et chaque société à sa manière spécifique et avec des résultats autres, transforme le soma-psyché en individu social, c'est-à-dire toujours aussi en outil fabriqué de façon appropriée à... en vue de...» (*IIS*: 392).

il modo di essere sociale sia sempre istituito e mai naturale. Infatti, *legein* e *teuchein* sono indispensabili per l'istituzione della società, dal momento che essa non sarebbe possibile se non fossero separati, riuniti, designati, fabbricati e adattati "individui", "cose", "segni" e "strumenti". Tuttavia, questa discussione rimanda anche alla necessità dell'immaginario sociale, che mette all'opera il fabbricarsi e il dirsi di una data società in quanto istituente; di conseguenza, *teuchein* e *legein* non potrebbero darsi senza il riferimento al magma delle significazioni immaginarie sociali, da cui traggono e fanno essere un «*apex*» (*IIS*: 395). In secondo luogo, Castoriadis ribadisce che *legein* e *teuchein* sono «créations absolues du social-historique» (*ibidem*), riaprendo il problema del rapporto col vivente. Difatti, anche quest'ultimo non potrebbe essere ciò che è se non distinguesse, scegliesse, adattasse e trasformasse "in modo appropriato a" e "in vista di". Tuttavia, Castoriadis ribadisce che *legein* e *teuchein* sociali differiscono «*toto caelo*» da quelli del vivente, anzitutto perché in quest'ultimo non si dà né relazione signitiva né relazione di finalità in senso proprio, secondariamente perché il *legein* e il *teuchein* del vivente sono «fixes, fixés sur un substrat inaltérable qui les fixe, déterminés comme *ces* moyens asservis à *ces* fins» (*ibidem*, corsivi nel testo). In altri termini, la differenza fra naturale e sociale passa sempre dalla rottura della funzionalità. Inoltre, nel vivente, ciò che non è entro e attraverso queste due dimensioni dell'istituire esiste solo come rumore o catastrofe. Al contrario, *legein* e *teuchein* sociali forniscono sempre le risorse per rompere la chiusura del mondo che la società istituisce; essi, quindi, permettono sempre l'alterazione della società[71]. *Legein* e *teuchein* sono infatti estendibili e trasformabili e lo sono a livello intrinseco, perché è la stessa messa in opera dei loro schemi operativi che permette questa apertura (cfr. *IIS*: 396-397). Ciò comporta che tali dimensioni dell'istituire siano sia *compatibili* con la storia sia *aperti* alla possibilità della storia. Esse, infatti, da un lato forniscono strumenti per le creazioni successive dell'immaginario sociale e dell'immaginazione radicale, dall'altro si alterano nel tempo. Ciò che si altera non sono chiaramente gli schemi con cui si danno, ma ciò che Castoriadis chiama «la teneur ou consistance» del *legein* e del *teuchein*, intendendo con questa immagine sia le specificazioni del loro modo di operare sia i campi in cui operano sia i loro "prodotti" (*IIS*: 397). Vi è storia del *legein* perché vi è una sua storia semantica, nella quale osserviamo come significazioni immaginarie nuove esistano a livello sociale e siano simboleggiate dagli stessi termini del linguaggio: «[l]a preuve de

[71] Questo aspetto, come è evidente, rimanda alle considerazioni ontologiche e politiche di Castoriadis: l'essere è sempre un avere-da-essere e la possibilità di una rivoluzione sociale non può mai essere negata di diritto.

l'existence de Dieu, pour une société donnée, est l'existence, dans son langage, du mot "Dieu"» (*IIS*: 399). Vi è storia del *teuchein* perché esso si manifesta nell'istituzione stessa (nell'emergere del villaggio o della *polis*, della monarchia asiatica o dello Stato moderno) e nelle *technai* particolari (nelle tecniche produttive o sessuali, magiche, di organizzazione del corpo, dell'espressione artistica). Vi è storia, del resto, anche dei modi in cui si fa esistere «l'outil le plus efficace jamais fabriqué par la société», cioè l'individuo sociale (*IIS*: 398).

3.5 L'inconscio e la monade psichica

Fino a questo momento, si è discusso molto poco della dimensione individuale e soggettiva nel quadro filosofico di Castoriadis. Se si esclude il riferimento all'interno della definizione di autonomia (cfr. cap. 2.3), è stato solamente accennato che l'individuo è una fabbricazione sociale. Infatti, per Castoriadis, l'individuo non si oppone alla società come una sostanza separata, perché esso è attraversato e formato dal campo sociale-storico. In questo senso, l'autore si pone in continuità con il tema antico secondo cui *polis* e cittadino sono intrinsecamente legati e l'uno non potrebbe essere senza l'altra. Tuttavia, non è a partire dall'esempio greco che egli pensa tale relazione[72]. Gli antichi, in questo caso, sono coloro che hanno compreso questo aspetto, rendendolo parte integrante della loro istituzione sociale, contrapponendosi così ai moderni, che invece lo hanno dimenticato. I Greci si dimostrano, come nella discussione della temporalità relativa al fare sociale, coloro che hanno consapevolezza di tale dinamica. A differenza della discussione sul tempo, però, Castoriadis tematizza questa relazione non per mezzo di riferimenti antichi, ma soprattutto attraverso la psicoanalisi. Egli, infatti, pur escludendo un'opposizione fra società e individuo, pone una divisione fra società e psiche, definendo quest'ultima come «émergence de représentations ou flux représentatif non soumis à la déterminité» (*IIS*: 401). Il sociale-storico come immaginario sociale si oppone quindi alla psiche come immaginazione radicale. Affrontare l'analisi di quest'ultima è allora fondamentale in questa sede per numerose ragioni: anzitutto, essa completa il quadro delle

[72] La relazione fra *polis* e cittadino pensata da Castoriadis non è allora quella di Fustel de Coulanges e ripresa da B. Constant, per cui gli antichi non conoscerebbero la dimensione individuale, integralmente riassorbita e assoggettata all'autorità collettiva. Per una ricostruzione e una critica di questa tesi da parte di Castoriadis, si veda *CEL*: 31-35.

nuove categorie di pensiero che Castoriadis formula dopo la fine di *SouB*; in secondo luogo, essa permette di individuare un ulteriore dominio in cui si mostra l'aspetto indeterminato dell'essere; in terzo luogo, viene così data la centralità necessaria al discorso psicoanalitico nella riflessione di Castoriadis. In questo specifico contesto, non si osserva un vero e proprio apporto del pensiero antico o delle dinamiche della società greca, ma si riscontra una forma di *ibridazione* originale di temi antichi con la psicoanalisi e, in alcuni casi, di *proiezione*. Al fine di dar conto di questi aspetti, ripercorrerò la trattazione di Castoriadis nel sesto capitolo dell'*IIS* (400-492), integrandola con altri saggi dell'autore dedicati agli stessi temi. Anzitutto verrà quindi analizzato lo statuto dell'inconscio; in seguito, verrà chiarito il ruolo della rappresentazione in relazione alla pulsione; infine, sarà discussa la definizione dell'immaginazione radicale e la descrizione dello stato monadico della psiche. All'interno di questo percorso, saranno evidenziati i punti specifici dove i riferimenti antichi vengono innestati e la tipologia di torsione che viene loro impressa. In particolare, si vedrà come l'autore continui a fare riferimento a passi estrapolati da Aristotele e come egli riprenda gli elementi del discorso di Aristofane nel *Simposio* di Platone in relazione alla discussione sulla monade psichica.

L'indagine di Castoriadis inizia affrontando la definizione del modo di essere dell'inconscio, prendendo le mosse da Freud. Ciò che egli analizza in primo luogo è infatti l'affermazione del padre della psicoanalisi secondo cui l'inconscio ignora il tempo e la contraddizione. Castoriadis, tuttavia, non cerca di trasformare lo psichismo in un meccanismo reale o in una struttura analoga al funzionamento del linguaggio vigile[73], ma prova al contrario ad esplorare le profondità di questo pensiero. In questo modo, l'inconscio è dove il tempo che si è chiamato identitario, come successione ordinata, non esiste e in cui la contraddizione non si dà, non ha valore; di conseguenza, esso non è propriamente un "luogo", perché per esserlo dovrebbe implicare l'ordine e la distinzione. Se ci si rivolge invece a «l'étoffe essentielle de l'inconscient» (*IIS*: 402), cioè la rappresentazione, Castoriadis nota anzitutto che essa non rappresenta o ri-presenta un'altra cosa, nel senso della *Vertretung* in tedesco, ma è una posizione/presentazione che non può essere separata, di principio e di fatto, dall'affetto e dall'intenzione inconsci.

Per esprimere quest'ultimo punto, nel saggio del 1968 *Epilegomeni per una teoria dell'anima* (*CL1*: 33-80), Castoriadis prende in prestito una citazione da Aristotele. Si

[73] Il riferimento polemico implicito è Lacan: «[a]u plus, aurait-on pu dire l'inverse: que métaphore, métonymie et les autres tropes du langage vigile empruntent quelque chose aux opérations de l'inconscient, sans pouvoir en reproduire le foisonnement et la richesse» (*IIS*: 403).

tratta della frase secondo cui «le passioni sono dei discorsi nella materia» («*ta pathē logoi en hyle eisin*», *De anima* I, 1, 403a 25), cioè dei *logoi enyloi*. Castoriadis, però, non impiega il riferimento aristotelico semplicemente per sottolineare una congiunzione fra anima e corpo, ma lo utilizza per qualificare l'oggetto proprio della pratica psicoanalitica. In questo modo, "*logoi enyloi*" viene letto come «sens incarné, signification matérialisée» e diventa sinonimo di "*logoi embioi*", «significations vivantes» (*CL1*: 42). La citazione, nell'argomentazione del saggio, è impiegata per sostenere la differenza del metodo psicoanalitico rispetto a quello scientifico e «[l]e renversement copernicien» (*CL1*: 43) operato da Freud stesso. Quest'ultimo consiste nell'intuizione di vedere un *senso*, che è preso di mira dal soggetto, in ciò che i medici del tempo consideravano solo cali del funzionamento psichico prodotti dalla malattia. Sono questi i *logoi en hyle*, i quali si rivelano anche *embioi*, dal momento che l'analisi imputerà ai soggetti stessi, anziché a cause esterne, le loro parole ed i loro sintomi. Occupandosi allora di significati viventi e senso incarnato, la psicoanalisi non può dividere il proprio oggetto allo stesso modo in cui operano le scienze fisiche, perché questo equivarrebbe a distruggerlo (cfr. *CL1*: 42). Da queste premesse, deriva allora una definizione dell'inconscio come *nient'altro che* «flux indissociablement représentatif/affectif/intentionnel» (*IIS*: 402).

A sostegno di questa tesi, Castoriadis svolge nell'*IIS* un'indagine della rappresentazione inconscia, che si scopre possedere un carattere non-analizzabile attraverso gli schemi del *legein*. Anzitutto, egli mostra l'impossibilità di separare, individuare e designare un numero definito e preciso di rappresentazioni che si danno, ad esempio, nel sogno. Il punto è pensare la situazione *effettiva* di colui che sogna e non la traduzione di tale esperienza nel linguaggio vigile. In quest'ottica, Castoriadis ritiene che le rappresentazioni oniriche non presentino fra loro un rapporto chiaro e distinto, in cui si può riscontrare un *quid pro quo* semplice, la posizione di una cosa al posto di un'altra. Nel sogno, infatti, non è possibile stabilire se si abbia a che fare con una o parecchie rappresentazioni, dal momento che una è al contempo un'altra e un'altra ancora. Per questo motivo, Castoriadis afferma che la rappresentazione «n'a pas de frontières» (*IIS*: 404): è infatti il linguaggio vigile, attraverso il *legein*, che impone, per poterne parlare, queste distinzioni; l'inconscio, al contrario, non si lascia ricostruire attraverso una rete di relazioni definite e determinate, seppur complessa e articolata, e nemmeno da una struttura logica o da leggi algebriche. Ogni tentativo di sottomettere le rappresentazioni inconsce agli schemi del *legein* si rivela dunque inefficace e illusorio, mentre la pertinenza o rilevanza di tali separazioni non possono venir garantite, perché esse sono irrilevanti.

Per questo motivo, Castoriadis afferma che «[l]e rêve donne la représentation inconsciente telle qu'elle *est,* dans ce que, parlant d'elle, nous sommes obligés de nommer sa fusion, son indistinction» (*ibidem*, corsivo nel testo). Indistinzione non significa però «un chaos», un disordine completo; infatti, secondo l'autore, il senso della rappresentazione deve essere rintracciato in «un nombre infime de représentations archaïques qui *étaient,* pour la psyché, le "monde"», a partire da cui e in relazione alle quali si sono, «certainement», formate tutte le rappresentazioni che la logica vigile separa e distingue (*ibidem*, corsivo nel testo).

Quest'ultima precisazione implica una serie di conseguenze rilevanti. In primo luogo, l'impossibilità di analizzare le rappresentazioni attraverso il *legein* non riguarda allora solo le rappresentazioni inconsce, ma anche quelle consce. In secondo luogo, è questa descrizione che permette a Castoriadis di sostenere che la psiche è genesi di rappresentazioni e che la loro associazione è soltanto un «fil tiré entre les sommets d'une chaîne immergée, et qui souvent s'abîme dans les crevasses des fonds océaniques» (*IIS*: 405). Di conseguenza, l'interpretazione non abolisce *il fatto di essere* della rappresentazione né *il suo modo di essere* specifico, così come l'essere colore del colore non è annullato dalle equazioni della fisica o l'esser-così dell'allucinazione e del delirio non sono annullati dalla possibilità di interpretare il loro contenuto (cfr. *IIS*: 407). Detto altrimenti, il senso del sogno non è il sogno. Del resto, Castoriadis precisa che la stessa interpretazione dipende dallo specifico contesto dell'analisi: le corrispondenze che essa stabilisce fra rappresentazione e senso non potrebbero mai essere generalizzate o portate al di fuori di tale ambito pratico-poietico. Bisogna infatti ricordarsi che il soggetto analizzato è il paziente *nel modo in cui* esso si fa e si farà entro e attraverso l'analisi. Se non fosse così, se durante l'analisi venissero stabilite *a livello essenziale* delle equivalenze di senso, il carattere stesso della rappresentazione e della psiche renderebbe ogni analisi interminabile e solo la morte la interromperebbe (cfr. *IIS*: 408).

Il fatto che ci sia, come detto, un numero infimo di rappresentazioni arcaiche che *erano* il mondo per la psiche conduce anche ad interrogarsi sullo statuto stesso dell'interpretazione, vale a dire a cercare di comprendere se tutti i sogni possano essere interpretati *e* se ci siano sogni pienamente interpretabili. Queste due domande sono riprese da Castoriadis da alcuni passaggi dell'*Interpretazione dei sogni* di Freud (1966, vol. 3: 111, n. 2; 479-480), che riguardano il tema dell'«*ombelico del sogno*». Seguendo e commentando il testo freudiano, Castoriadis fornisce una risposta negativa alla prima domanda: ci sono situazioni in cui il rapporto di forze fra le resistenze interne e ciò che

viene mobilitato dalla coscienza non permette l'interpretazione del sogno. Alla seconda, egli, con Freud, ribadisce che «l'inachèvement de l'interprétation est une nécessité universelle et essentielle» (*IIS*: 409). Infatti, anche nei sogni meglio interpretati, bisogna «lasciare un punto all'oscuro», «l'ombelico del sogno», da cui «ha inizio un groviglio di pensieri onirici che non si lascia sbrogliare», ed è da questo «punto più fitto» che sorge il desiderio onirico, «come un fungo dal suo micelio» (Freud 1966, vol. 3: 479-480, citato in *IIS*: 409). L'impossibilità della sua esplorazione dipende allora dal fatto che i pensieri onirici devono obbligatoriamente restare senza conclusione e «fuggono da tutte le parti nel reticolo ingarbugliato del nostro mondo intellettuale» (*ibidem*)[74]. Non è difficile comprendere perché Castoriadis interpreti questa descrizione affermando che i pensieri onirici sono «des magmas dans un magma» (*ibidem*); infatti, le parole di Freud mettono in luce il carattere *interminabile*, *indeterminato* e *indefinito* del senso attribuibile al sogno. In altri termini, esso sfugge alla determinatezza, perché non si lascia dissociare in maniera chiara e distinta in rappresentazioni, intenzioni e affetti.

La presenza di questo punto insondabile conduce allora al problema dell'origine della rappresentazione. Castoriadis affronta la questione ricordando anzitutto come la psiche imponga alla pulsione l'obbligo della *delegazione mediante rappresentazione*, «délégation par représentation» (*Vorstellungsrepräsentanz des Triebes*, *IIS*: 412). Come ha osservato Ciaramelli in una nota alla prima edizione italiana dell'*IIS* del 1995 (284, n. 9), è opportuno sottolineare che la traduzione di Castoriadis polemizza implicitamente con quella riportata da Laplanche e Pontalis (1968, vol. 2: 477), che rende "*Vorstellungsrepräsentanz*" come «représentant-représentation»[75]. Castoriadis intende infatti tenere distinte due accezioni di "rappresentazione", che si sono già incontrate nel presente studio e che ora è opportuno precisare per comprendere il suo ragionamento. Per l'autore, non bisogna confondere la rappresentazione come *creazione immaginaria*, posizione originaria di forme e figure che non riproducono o ri-presentano niente, con la rappresentazione o rappresentanza (la freudiana *Repräsentanz*), nel senso di far essere presente qualcosa o qualcuno attraverso un delegato o un rappresentante, assimilabile alla

[74] L'attenzione di Castoriadis si concentra a questo proposito sulla traduzione dell'espressione di Freud «*müssen ganz allgemein*», relativo al restare senza conclusione dei pensieri onirici, che egli rende come «doivent même obligatoirement et de façon tout à fait universelle (ou: doivent obligatoirement en effet...)» (*IIS*: 409). L'edizione italiana del testo freudiano propone una soluzione diversa: «[i] pensieri onirici che s'incontrano nell'interpretazione sono in generale costretti a rimanere inconclusi e a sfociare da ogni lato nell'intrico retiforme del nostro mondo intellettuale» (Freud 1966, vol. 3: 480).

[75] La traduzione italiana nelle *Opere* di Freud è ancora diversa ed utilizza l'espressione «rappresentanza ideativa» o «rappresentante ideativo»: cfr. Freud (1978, vol. 8: 38, n. 1).

Vertretung. Affinché la trattazione in oggetto sia svolta correttamente, Castoriadis rende allora il termine "*Repräsentanz*" con "delegazione" (*délégation*), da intendere come ri-presentazione di qualcosa attraverso un'altra (cfr. anche *FF*: 300). Ciò suggerisce che quest'ultima funzione è *derivata*, allo stesso modo in cui il simbolico o il *quid pro quo* istituito sono *derivati* rispetto all'immaginario. Sempre Ciaramelli ricorda, del resto, che nella metapsicologia di Freud (1978, vol. 8: 17) la pulsione non è parte della psiche, ma necessita di trovare un rappresentante o delegato, perché essa si trova alla frontiera fra il somatico e lo psichico. La soluzione di Castoriadis è analoga a quella che aveva condotto all'immaginario a partire dal simbolico. Come quest'ultimo presuppone la capacità originaria e sociale di posizione di figure o forme che non rimandano a nulla, allo stesso modo bisogna dire che la delegazione della pulsione mediante rappresentazione necessita di un flusso originario soggettivo di rappresentazioni (*Vorstellungen*) e affetti. Poiché queste ultime sono già all'interno della psiche, possono allora prenderne il posto e svolgere la funzione di rappresentante. In questo modo, Castoriadis *postula* l'esistenza di una capacità di messa in immagine originaria, analoga all'immaginario sociale, ma a livello soggettivo, che fa coincidere con la psiche. "*Immaginazione radicale*" è il nome con cui egli si riferisce a questa capacità (cfr. *IIS*: 414).

Se la psiche è quindi insorgenza di rappresentazioni accompagnate da affetto e organizzazione della pulsione entro e attraverso la rappresentazione, allora essa non è separabile dal corpo, rivelandosi anche *soma*; inoltre, essa è un «*formant*», in quanto *Bildung* e *Einbildung* (*ibidem*, corsivo nel testo). Per esprimere questo punto, Castoriadis nell'*IIS* (438) riprende per la psiche la definizione di anima di Aristotele, come forma o *entelechia* del corpo. Anche in questa occasione, il riferimento subisce una trasformazione, viene astratto dal suo luogo originario di formulazione e sviluppato in un senso altro; tuttavia, la torsione che l'autore imprime al testo antico è in questo caso molto più marcata rispetto ad altre occasioni. Infatti, Castoriadis precisa che la definizione aristotelica può essere ritenuta valida solo se si svincolano i suoi termini dal quadro metafisico in cui sono inseriti. In questo modo, l'*entelechia* non viene più intesa come lo stato di perfetta attuazione raggiunto dalla sostanza, predeterminata rispetto ad un *telos* definito, ma diventa *forma nel senso di formante*, cioè di immaginazione radicale, *phantasia* non vincolata a nessun fine, perché essa stessa è creazione di fini. Grazie a questa trasformazione dei termini aristotelici, Castoriadis può allora dire che il corpo umano è tale in quanto rappresenta e si rappresenta; perciò, la psiche non è separabile dal corpo vivente, ma è un'unione somatico-psichica, che originariamente non presenta

frattura fra i due ambiti. Se così è, oltre al flusso di rappresentazioni, deve però esserci una "prima" rappresentazione, un formato-formante che contiene in sé la possibilità di tutte le altre, che viene generata a partire da nessuna rappresentazione, cioè *a partire da niente*. Castoriadis afferma che essa è «une figure qui sera *germe* des schèmes de figuration», cioè degli «éléments organisateurs du monde psychique qui se développera par la suite» (*ibidem*, corsivo mio). Il germe in oggetto non riguarda perciò i *contenuti* delle future rappresentazioni, ma il perimetro all'interno del quale esse si daranno e la logica che guiderà la loro formazione. Saranno infatti «les exigences posées par la représentation originaire» (*ibidem*) ad orientare sia il modo di ricevere sia il modo di elaborare le aggiunte successive di un'altra origine.

Questa soluzione di Castoriadis comporta allora un'interpretazione dell'opera di Freud che ne individua il fulcro nella trattazione della capacità immaginativa. Ciò significa tuttavia spostare la discussione su un aspetto che il padre della psicoanalisi non affronta né compiutamente né in modo esteso[76]. Per Castoriadis, infatti, si osserva un paradosso: sebbene l'aspetto essenziale del lavoro di Freud consista nella «découverte de l'élément imaginaire de la psyché», egli sarebbe stato condotto in larga parte dei suoi scritti a «réduire, recouvrir, occulter» tale ruolo, concentrandosi maggiormente sull'analisi dei suoi prodotti (*IIS*: 411). Il modello interpretativo applicato all'opera freudiana deriva infatti dal *Kantbuch* di Heidegger, dove quest'ultimo nota l'arretramento di Kant nella seconda edizione della *Critica della ragion pura* di fronte alla questione dell'immaginazione, dopo che il filosofo di Königsberg aveva scoperto l'abisso senza fondo dell'immaginazione trascendentale nella prima edizione. È questo, del resto, il modello con cui Castoriadis legge l'*intera* storia dell'immaginazione, che si dimostra in questo senso un susseguirsi di scoperte, riscoperte, e di occultamenti del suo potere radicale (cfr. cap. 3.2; *DH*: 409-414)[77]. Nel caso di Freud, un fattore determinante dell'occultamento che egli stesso opera viene rintracciato nella «atmosphère positiviste» in cui si inserisce (*IIS*: 411) e che lo porta a ricercare fattori reali per spiegare la storia della psiche, la sua organizzazione e il suo essere. È in questo quadro che Castoriadis colloca l'iniziale credenza di Freud che esista nella realtà effettiva l'avvenimento

[76] Come ricorda lo stesso Castoriadis, la parola "Einbildung" ricorre nell'opera freudiana soltanto due volte se ci si rimette al *Gesamtregister* del *Gesammelte Werke*, l'Index generale delle opere complete di Freud in tedesco: *FF*: 292.

[77] Castoriadis ritiene che l'interpretazione di Heidegger nel *Kantbuch* sia, nonostante tutto, «partiel et biaisé» (*DH*: 413), ma ciò non gli impedisce di ritenere valido e di traslare il modello scoperta-occultamento sulla storia dell'immaginazione. Lo stesso Heidegger, infatti, viene accusato di ricadere nella medesima dinamica, come Aristotele e Merleau-Ponty (cfr. *FF*: 272-273; *FP*: 113-114).

corrispondente al ricordo traumatico dei nevrotici o la ricerca della scena primaria come scena reale (abbandonata poi ne *L'uomo dei lupi*) o ancora la speranza che la filogenesi possa diventare una verifica positiva delle sue tesi sulla psiche (cfr. *FF*: 292-309). Difatti, il *Phantasieren*, tradotto da Castoriadis come "fantasmare" (*phantasmer*), è ricondotto da Freud ad una attività successiva all'instaurazione del principio di realtà, l'unica che rimane soggetta soltanto al principio di piacere (cfr. Freud 1976, vol. 6: 454, 456-457)[78]. Prima di questa fase, quando lo stato psichico è comunque perturbato dalle esigenze dei bisogni interni, ciò che viene pensato/desiderato (quindi rappresentato) è «semplicemente realizzato *in guisa allucinatoria*, come accade ancora oggi ogni notte coi nostri pensieri onirici» (*ibidem*, corsivo mio). Castoriadis interpreta tale "guisa allucinatoria" basandosi sull'allucinazione per eccellenza per Freud, cioè «celle qui pallie l'absence du sein maternel, en en posant l'image comme "réelle"» (*IIS*: 415). Da questo caso paradigmatico, egli può quindi sostenere che il modello con cui viene concepita l'azione del *Phantasieren* è la presentazione di un'immagine che, a partire dalla pressione della pulsione, occulta la mancanza riproducendo una scena di soddisfazione, basata su un antecedente in una percezione reale. Il prodotto del fantasmare, cioè il *fantasma*, è allora, canonicamente, ciò che riproduce un assente, un dato proveniente dalla percezione, mentre l'attività immaginativa che lo produce è concepita come ciò che supplisce una mancanza, che riempie un vuoto. Per quanto allora Freud chiami tale fantasma "originario", Castoriadis contesta giustamente che esso lo sia e invita a riflettere su cosa possa essere lo stato originario di tranquillità se non una rappresentazione a sua volta, dato che si tratta comunque di uno stato psichico. È questo problema quindi che apre alla possibilità di pensare ad una capacità immaginativa che sia diversa dal riempimento di una mancanza come il fantasmare e che permette a Castoriadis di postulare l'immaginazione radicale come *capacità di porre*. È allora questo punto cieco della riflessione freudiana, rilanciato dal tema della *Vorstellungsrepräsentanz*, che apre la discussione e la ricerca su tale livello autenticamente originario.

In relazione ai tentativi di risalire a tale fantasma primario, Castoriadis ritiene che risultati importanti siano stati ottenuti da Laplanche e Pontalis ed è anzitutto a partire

[78] È opportuno segnalare che l'edizione italiana del *corpus* freudiano traduce *Phantasie* e *phantasieren* con "fantasia" e "fantasticare". In questo modo, a differenza di Castoriadis, si parla, per esempio, di "fantasie primarie" e non di "fantasmi originari" oppure, anche, di "fantasticare" e non di "fantasmare", di "sogni ad occhi aperti" e non di "fantasticheria diurna".

dalla loro analisi che egli sviluppa la propria (*IIS*: 417)[79]. Gli aspetti che vengono considerati positivamente sono in primo luogo il riconoscimento del carattere organizzatore (o "strutturante") del fantasma, il fatto di distinguere in modo netto il fantasma originario di cui parla Freud dagli altri e il legame del fantasma con il "tempo dell'autoerotismo". Ciò che Laplanche e Pontalis non distinguono, secondo Castoriadis, è tuttavia «ce que l'on peut appeler l'ensemble des phantasmes "constitués" et le phantasme-phantasmatisation "constituant"» (*ibidem*). Bisogna infatti distinguere i prodotti di una attività fantasmatica dai presupposti dell'attività della psiche e il suo modo di essere originario. In questo senso, il fantasma originario deve presentarsi nella modalità fondamentale dell'indistinzione del soggetto e del non soggetto: proprio in questo, infatti, consiste la sua originarietà (cfr. *IIS*: 418). Conseguentemente, qualunque fantasma che presenti una molteplicità di elementi rappresentativi deve essere inteso come secondario, dal momento che tale possibilità di distinzione implica una qualche forma di elaborazione, anche minima. Per Castoriadis è allora questa "prima" rappresentazione a identificarsi con la "scena totale". Ciò significa però che le *Ur-phantasien* di Freud (castrazione, seduzione, scena primaria) non sono affatto *originarie* come la loro denominazione suggerisce, perché presuppongono un'articolazione avanzata di "contenuti", "personaggi" e "atti". Esse, tuttavia, lasciano «la trace archaïque» (*ibidem*) che rimanda all'essere-così dell'organizzazione del fantasma e alla significatività che ha per il soggetto. Da questo punto di vista, allora, Castoriadis non fa che seguire questa traccia, astraendo dal fantasma tutto ciò che esso può ricavare dall'"esperienza". Non potrebbe del resto essere altrimenti: l'origine del fantasma è perduta e non potrà mai ripresentarsi come se fosse "di fronte a noi"; il suo carattere può solo essere ipotizzato a partire dai prodotti elaborati, eliminando da essi tutto ciò che si riscontra come derivato e secondo. In questo modo, quello che rimane è appunto una organizzazione carica di senso primario per il soggetto, che rimanda ad una indistinzione essenziale. Di conseguenza, se il fantasma non è fondato sulle pulsioni, l'immaginazione radicale deve preesistere e presiedere ad ogni organizzazione della pulsione, anche se prendiamo ad oggetto quella più primitiva. È per questo che Castoriadis parla dell'immaginazione radicale come «la condition d'accès» della pulsione all'esistenza psichica: è infatti a partire da questa rappresentazione originaria, la quale può essere correttamente denominata "*Ur-*

[79] Nemmeno la riflessione di M. Klein, che «a pourtant accordé une importance décisive aux formations phantasmatiques», viene ritenuta soddisfacente da Castoriadis – che su questo segue Laplanche e Pontalis – per risalire davvero al fantasma originario: cfr. *IIS*: 416.

Vorstellung", che la pulsione «emprunte, "au départ"», la sua *Vorstellungsrepräsentanz* (*IIS*: 419). Inoltre, grazie all'analisi del narcisismo primario, si può concludere che il soggetto psichico all'origine è *questo* fantasma primordiale, allo stesso tempo rappresentazione e investimento di un Sé che è Tutto (*IIS*: 420). La psiche allora si configura anzitutto come un *far essere* delle rappresentazioni: non una sostanza, ma una capacità, analogamente all'immaginario sociale.

Il punto diventa allora comprendere pienamente questo "riassorbimento" degli elementi all'interno della realtà psichica ed entro il suo modo di essere, cioè l'immaginazione radicale. Per l'autore, questa indistinzione originaria conduce ad una rappresentazione di "tutto (come) sé" in quanto unica rappresentazione *reale* per la psiche. Essa può essere esemplificata dallo stato descritto in una delle ultime frasi di Freud (1979, vol. 11: 565), "*Ich bin die Brust*" (io sono il seno), che caratterizza l'atteggiamento dell'*infans* di fronte al seno materno. In tale fase, l'energia psichica del soggetto è libido "autistica" (*IIS*: 429), perché investe il soggetto come "sé-tutto", restando presso di sé o in sé. In questa situazione, che Castoriadis chiama di "pre-identificazione", è possibile allora rintracciare il modello per ogni identificazione vera e propria che il soggetto ricercherà dopo il riconoscimento dell'esistenza autonoma dell'oggetto (cfr. *IIS*: 433-434). Inoltre, questa rappresentazione si configura come «la matrice et le prototype» di ciò che sarà il senso per il soggetto, che Castoriadis in questo contesto descrive come «le tenir-ensemble indestructible, se visant soi-même et fondé sur soi-même, source illimitée de plaisir à quoi ne manque rien et qui ne laisse rien à désirer» (*IIS*: 429).

Sono quindi queste considerazioni che spingono l'autore a postulare qualcosa «au-delà ou en deçà» (*FF*: 307) dell'inconscio freudiano, un nucleo originario di senso che egli chiama *monade psichica* o *autistica*. Il riferimento all'autismo è preferito rispetto al narcisismo perché quest'ultimo rimanda ad una libido che, fissata su di sé, rendendo sé oggetto di investimento, *esclude* il resto. Al contrario, la relazione che Castoriadis cerca di descrivere è «l'*inclusion* totalitaire» (*IIS*: 429, corsivo nel testo), in cui il "soggetto" è ovunque ed è tutto. In questo modo, egli riprende propriamente il significato di "autismo indiviso" di Bleuler, a sua volta accettata da Freud (1976, vol. 6: 454, n. 4): «non pas autisme de la représentation, de l'affect et de l'intention comme séparés, mais un seul affect qui *est* immédiatement représentation (de soi) et intention de permanence a-temporelle de cet "état"» (*ibidem*, corsivo nel testo). Difatti, in questo nucleo l'essere è immediatamente *senso* e non c'è scarto fra formulazione e realizzazione dell'intento, dal

momento che "soggetto", "oggetto" e la "copula" che li unisce sono esattamente la stessa cosa (cfr. *IIS*: 430). È impossibile allora assegnare al soggetto un posto in tale organizzazione, perché esso *è* questa scena del fantasma, perché esso *è* questo stato monadico. Il riferimento all'immagine della monade si giustifica quindi per le tre caratteristiche con cui tale stato può essere qualificato: chiusura assoluta, dominio, simultaneità o congruenza perfetta tra intenzione, rappresentazione e affetto. Nella monade, infatti, ogni sollecitazione esterna diventa rappresentazione, "messa in immagini" e insorgenza di figure; ciononostante, questo flusso non si arresta con il cessare degli stimoli esterni, ma si compie sempre (cfr. *IIS*: 438). È quindi un emergere che non risponde alla funzionalità. Dal momento però che ogni pulsione corporea sarebbe in questo stato originario soddisfatta attraverso la rappresentazione, la monade si configura come inadatta alla vita e la sopravvivenza del soggetto dipende dalla possibilità di rompere violentemente la sua chiusura. Si tratta allora di una «unité inentamée désormais inaccessible» (*IIS*: 432) che, una volta frantumata attraverso il riconoscimento di un'esistenza indipendente dell'oggetto e dell'altro, il soggetto prova a ricostruire nel fantasma.

Chiaramente, questo stato primario non può più essere ricostituito, ma nemmeno riprodotto nella rappresentazione. Ciononostante, l'attività psichica tende verso di esso, come unità indissociabile di senso, figura e piacere. Castoriadis afferma che tale monade «a pour toujours *aimanté* le champ psychique» (*IIS*: 433, corsivo mio); in altri termini, essa ne ha determinato l'orientamento, la direzione verso cui tendere, come un polo attira l'ago di una bussola – è questo che rende la psiche sempre *decentrata* («excentrée», *ibidem*) rispetto a sé stessa. Ciò significa che il soggetto psichico agisce in modo da poter ritornare verso questa origine, ma è destinato a fallire in questa impresa, allo stesso modo in cui una bussola non può mai raggiungere veramente il polo. Ciò però significa anche che tale polo non trova nella psiche nessuna rappresentazione possibile e che il senso per essa rimane in una dimensione perduta per sempre. È questo, quindi, il *desiderio irrealizzabile*, non quello degli oggetti che lo incarnano nella realtà, il quale, di conseguenza, si configura anche come *indistruttibile*: scrive infatti Castoriadis che «[*l*]a *psyché est son propre objet perdu*» (*ibidem*, corsivo nel testo). Tale desiderio è come un fine dominante che impone a tutte le rappresentazioni dell'inconscio le sue linee di forza e che regna su tutti gli altri desideri, ricercando un'unificazione totale attraverso un'abolizione della differenza e della distanza. C'è però di più nella frase appena citata di Castoriadis. Se la normalità della monade è la raffigurazione di sé come tutto, uno stato

completo e autosufficiente, che non manca di nessuna delle sue parti, l'oggetto del desiderio non può essere investito di affetto, perché non è mai stato presente. Di conseguenza, esso può mancare solo se il desiderio lo istituisce, cioè se la monade se lo rappresenta, ponendo come esistente ciò che non esiste. La mancanza deriva quindi da un'istituzione, da un atto di posizione. Come Castoriadis afferma in altre occasioni citando esplicitamente Aristotele (*DH*: 411), allora «non c'è desiderio senza immaginazione» (*De anima*, 433b 29). È per questo che tale stato originario è definito anche «l'avant du désir»: in esso niente può mancare e ciò che esiste è anche quello che *deve* esistere (*IIS*: 428).

Questo modo di intendere il desiderio permette di tracciare un parallelismo fra la monade di Castoriadis e il discorso sull'*eros* di Aristofane nel *Simposio* (189a-193e), come è stato notato da Ferrarin (2019). Castoriadis nell'*IIS* non cita questo passo platonico, ma il riferimento viene reso esplicito in un saggio di alcuni anni posteriore, in relazione all'unione degli amanti come riunificazione del separato (*FF*: 162). Ricapitolo brevemente il discorso aristofaneo. Per Aristofane, l'uomo è essenzialmente una frattura, corporea e spirituale. Esso discende da un precedente essere circolare, con quattro mani, quattro gambe, due facce e quattro orecchie. Originariamente, i sessi erano di tre generi, maschile, femminile e androgino, il quale partecipava dei tratti dei primi due. La sfericità è sinonimo di perfezione, di chiusura, di autosufficienza e di impermeabilità a ciò che è esterno, quindi di forza e di potenza. Ciò porta questi primi uomini a essere orgogliosi e tracotanti, perciò Zeus decide di punirli: li fa tagliare in due e ordina ad Apollo di voltare loro il volto dalla parte dove sono stati tagliati, affinché vedano sempre la cicatrice, l'ombelico, e ne provino vergogna. L'umanità è quindi costretta a vivere perennemente con questa ferita, senza che per essa ci sia salvezza o passaggio da uno stato di natura alla civiltà. L'eros è allora il solo che può consolare gli uomini da questa malattia incurabile e costitutiva. L'azione di amore è però vana, perché non è possibile ritornare allo stato originario; il massimo che possiamo sperare è di rievocare vividamente ciò che eravamo. Il mito, infatti, prosegue raccontando che gli esseri umani, dopo essere stati tagliati in due, continuano a voler vivere assieme alla loro metà e si abbracciano sperando di riottenere l'unità perduta. Essi, tuttavia, muoiono di inedia e chi rimane in vita cerca disperatamente un altro. Zeus, allora, prova pietà e sposta i genitali sulla parte anteriore, affinché si possano unire almeno attraverso la generazione. Anche prima, infatti,

generavano, ma avveniva in terra, come le cicale. Nell'unione della coppia essi possono così ricordare il senso di pienezza perduto[80].

Le analogie con la trattazione della monade psichica di Castoriadis possono essere tracciate se guardiamo al discorso di Aristofane ben oltre la sua parvenza comica, ma osserviamo il suo contenuto tragico[81]. Anzitutto, entrambe descrivono uno stato originario che si presenta con le caratteristiche della chiusura, della completezza e dell'autosufficienza. Inoltre, sempre un atto violento avviene per rompere questo stato primordiale, generando una ferita che non può essere mai rimarginata. È in quel momento che il desiderio comincia a ricercare l'intero perduto, tentando di portare l'oblio sulla frattura, senza comunque poter mai raggiungere ciò a cui esso mira. Sia nel mito sia nella descrizione di Castoriadis, quindi, l'intero viene perseguito non perché è qualcosa di "buono", ma solamente a causa della sua precedente appartenenza al soggetto. Il desiderio si configura allora come spinta a-razionale e indifferente al fatto che il suo oggetto sia buono o cattivo; ciò che conta è che esso non rimanga più esterno e indipendente dal soggetto. La differenza, però, è che per Aristofane il taglio rimane il marchio della *hybris* iniziale dell'essere umano, mentre per Castoriadis la rottura e l'impossibilità di ricostituire l'intero è precondizione necessaria affinché la vita del soggetto sia possibile. In Aristofane, se la vita prima della scissione era tracotante, dopo che Zeus compie la sua punizione essa è solamente frustrazione, perché la ferita rimane sempre aperta generando dolore. Una monade psichica, invece, non potrebbe sopravvivere se lasciata al suo soddisfacimento delirante e fantasmatico; perciò, la sua rottura, per quanto costituisca un evento traumatico, è la condizione di possibilità per avere un rapporto non patologico con la realtà e una vita normale.

Quest'ultima differenza trova però la sua ragione se si ripercorre brevemente la storia del riferimento al mito aristofaneo in psicoanalisi. Infatti, è lo stesso Freud (1977, vol. 9: 242-243) in *Al di là del principio di piacere* (1920) che suggerisce di accostare il discorso di Aristofane a questioni psicoanalitiche. Si tratta dell'unico rimando al *Simposio* di Platone nell'intera opera freudiana, che viene astratto dal contesto dialogico e citato senza far riferimento alla successiva risposta di Socrate/Diotima. Freud lo richiama

[80] Questo senso è allora costituito escludendo l'altro. Difatti, il sentimento generato esclude ogni disturbo che possa intaccare la coppia, a partire dalla consapevolezza di finitezza e di autonomia di sé e dell'altro. Non è dunque quest'ultima il centro della relazione, ma è come se in ogni occasione si avesse a che fare sempre con sé. Nell'unione, amore fa riscoprire il senso di onnipotenza e di completezza; quando invece l'individualità propria e altrui si afferma, il dolore nasce dalla consapevolezza di non essere più come prima.
[81] Un esempio di questa lettura si trova in Ferrarin (2001: 73-88), che costituisce la base delle considerazioni che seguono.

proprio in relazione allo stato originario di perfezione che è stato irrimediabilmente perduto, ma il suo vero apporto è collegare il movimento di ritorno verso l'intero ad una *Todestrieb*, ad un desiderio di annichilimento (cfr. Moroncini 2005: 97-109). In altri termini, il discorso di Aristofane viene utilizzato per descrivere, a livello mitico, la tesi freudiana di una proprietà universale di tutte le pulsioni di ripristinare uno stato precedente in cui niente venga a perturbare l'essere vivente e a cui esso ha dovuto rinunciare, a causa delle perturbazioni esterne (cfr. Freud 1977, vol. 9: 222). Questo ripristino della natura primitiva equivale però a morire: infatti, lo stato di perfetto equilibrio in cui non si danno perturbazioni è una descrizione della morte; vivere è invece l'esatto contrario, cioè venir colpiti da ciò che è esterno a noi ed essere costitutivamente mancanti. In questo modo, il mito di Aristofane viene interpretato come l'esemplificazione di una pulsione di morte che corre all'interno di eros. È quindi già intuibile il corollario di questa intuizione: se il completamento dell'intero significa essere morto, la sua frantumazione è la condizione della vita. Difatti per Freud l'istaurazione della mancanza è fondamentale per portare il soggetto verso il principio di realtà, dal momento che lo sottrae al puro dominio del principio di piacere.

Questa implicazione viene infatti ripresa e ampliata da Lacan (2008), nel suo seminario sul transfert dedicato al *Simposio* (1960-1961)[82]. In tale contesto, l'accento è posto soprattutto sull'impossibilità dell'amore di riprodurre l'unità perduta o di saturare il taglio che è stato creato. La precisazione di Lacan coglie, del resto, un aspetto importante del mito aristofaneo: eros non permette di ritrovare lo stato di completezza e autosufficienza in cui erano gli esseri umani prima di essere divisi da Zeus, ma al massimo illude di poter riuscirci, rendendo più sopportabile un'esistenza altrimenti insostenibile. Castoriadis condivide la stessa posizione quando parla della rottura della monade: la psiche non tornerà mai più al suo stato originario; potrà solo trovare dei sostituti (come la garanzia di un'identità individuale definita). Da un lato, ciò comporta che, non appena l'interezza viene rotta, si genera una ricerca senza fine, perché le parti non riescono più a combaciare perfettamente. Dall'altro lato, l'impossibilità di richiudere perfettamente la frattura permette di compiere azioni che la *evocano*, che *rimandano* ad essa. Ad esempio, fare l'amore con l'amato è un tentativo di restaurare la natura originaria, ma non la

[82] Non è questa la sede per ripercorre nel dettaglio l'interpretazione lacaniana dell'intero dialogo; di seguito mi soffermo solo sugli aspetti più rilevanti e relativi al discorso di Aristofane, che permettano di capire l'origine dei parallelismi fra questo mito e la descrizione della monade di Castoriadis. Sulla lettura di Lacan del *Simposio*, si vedano: Bertolini (2021), Cantore (2022), Lucchelli (2011), Moroncini (2005, 2012).

realizza effettivamente, è solo un rimando a quella pienezza. Per Lacan, la frattura e la possibilità di agire in modo tale da "rimandare a" significano aprirsi al registro storico-simbolico; analogamente, per Castoriadis, queste azioni segnano l'entrata del soggetto nel mondo sociale-storico. Per questi ultimi due autori, quindi, la rottura della completezza è necessaria alla vita. Detto altrimenti, il soggetto umano è tale quando desidera e quando questa mancanza non può essere colmata. Dal momento però che in origine il soggetto non manca di nulla, allora essa deve essere istituita e ciò che la istituisce è proprio il desiderio. Infatti, essa non sarebbe *se non fosse percepita*, quindi se il soggetto non desiderasse, se non immaginasse di essere un intero che è stato scisso[83].

Chiarito il modo in cui questo riferimento antico viene innestato sul discorso psicoanalitico, è opportuno tornare alla questione della monade psichica e completare l'indagine che la riguarda, prendendo in considerazione le conseguenze derivanti dalla descrizione di questo stato originario. Un aspetto che Castoriadis invita ad esaminare della monade è il suo essere matrice anche dello stesso schema della messa in relazione (cfr. *IIS*: 436-437). In altri termini, lo stato perduto è prototipo della connessione che verrà in seguito ricercata, a partire da quella che prova a saldare assieme le nostre aspirazioni e aspettative con l'essere del mondo. Il riferimento di Castoriadis è, in questo caso, soprattutto a credenze religiose presenti nella maggior parte delle culture, ma anche ad alcuni orientamenti filosofici, che, da questo punto di vista, si dimostrano per l'autore solo delle trasmutazioni delle prime, nella misura in cui sostengono una vita dopo la morte o un'armonia perfetta del cosmo. Infatti, nonostante i contenuti o il tenore di queste rappresentazioni siano diversi e cambino nel tempo e nello spazio, ognuna di esse ripresenta, sotto altre forme, le caratteristiche di completezza, autosufficienza, chiusura e perfezione dello stato monadico originario. È chiaro che per Castoriadis si tratta di illusioni e artifici creati dall'essere umano, le cui radici, quindi, devono essere ricercate nella logica del desiderio di ricostituire il proprio oggetto perduto[84]. In questo quadro,

[83] Ferrarin (2001: 87) sottolinea, a proposito di questo ruolo di eros in Aristofane, che nella condizione dell'essere umano originale «un idealismo soggettivo è l'unica posizione del pensiero rispetto all'oggettività che valga»; questa caratteristica descrive ugualmente bene il funzionamento della psiche per Castoriadis. Cfr. *IIS*: 439: «[l]e *their esse is percipi* (l'être des choses est leur être-perçu) de Berkeley, le "mon corps s'étend jusqu'aux étoiles" de Bergson sont toujours et absolument vrais pour la psyché, et ils ne cessent jamais tout à fait de l'être pour l'individu vigile. En un sens, la psyché ne fait jamais que dilater le diamètre de la sphère qu'elle est, qu'elle se figure comme elle-même tout en se figurant comme en occupant le centre».

[84] Questo aspetto giocherà poi un ruolo specifico nell'interpretazione del mondo greco di Castoriadis, cfr. cap. 4.2. Sull'artificialità di queste rappresentazioni, si può ricordare questa citazione da *La pensée politique* del 1979: «[c]e que l'on a, si souvent et si naïvement, considéré comme son harmonie "naturelle" est le

tuttavia, la stessa figura della ragione, intesa come connessione totale e universale, si rivela *anche* una metamorfosi della follia unificatrice del desiderio. In questo «*aussi*» (*IIS*: 437, corsivo nel testo) si gioca la prospettiva di Castoriadis. Infatti, non bisogna ritenere che nei meccanismi psichici si trovino possibilità latenti che sfociano necessariamente in tali esiti. Si tratta, al contrario, di un'altra relazione di *appoggio*: l'artificio dell'armonia universale, la disposizione alla religione o la ragione nel senso in oggetto trovano un sostegno e recano traccia delle dinamiche psichiche, ma il loro sviluppo e il loro modo d'essere peculiare non deriva in alcun modo né dalla monade né dal desiderio. Difatti, un abisso separa la follia monadica e l'individuo dotato di ragione e, sebbene originariamente l'essere umano si costituisca in un nucleo di pazzia, quest'ultima non è necessariamente il suo destino. Scrive infatti Castoriadis, ribaltando la celeberrima frase di Aristotele dell'essere umano come *zōon logon echon*: «[l]'homme est un animal fou (qui commence par être fou) et qui, aussi pour cela, devient ou peut devenir raisonnable» (*IIS*: 436). L'esito diverso di questa pazzia è dato allora dalla possibilità che lo stato originario possa essere infranto *e* che i frammenti rimasti in noi, che emergono dalla natura del desiderio, possano essere orientati, plasmati e trasformati in forme diverse e nuove.

Questo aspetto permette allora di concentrarsi sul modo in cui avviene la rottura violenta della monade, a cui corrisponde la creazione dell'individuo sociale. Si tratta infatti della storia dell'alterazione della psiche e della sua apertura al sociale-storico, che ne sfrutta la creatività. Castoriadis parla a tal proposito di un processo unico che può essere considerato da due punti di vista distinti (cfr. *IIS*: 454). Il primo è la *sublimazione*, vale a dire l'aspetto eminentemente psichico del processo, che consiste nella ripresa della psiche delle forme istituite e delle significazioni immaginarie sociali. Essa produce una psicogenesi o *idiogenesi* e una sociogenesi o *koinogenesi*, cioè la formazione di un mondo privato (*kosmos idios*) e la formazione di un mondo comune (*kosmos koinos*) (cfr. *IIS*: 437). Il secondo punto di vista è esterno al soggetto psichico e viene chiamato più propriamente *socializzazione della psiche*. Essa corrisponde alla rottura della monade attraverso l'imposizione di un modo di essere, di un'organizzazione, che da sola la psiche non potrebbe mai far emergere e che è consustanziale alla struttura di quella società in cui

plus poussé et le plus extrême des artifices, parvenu à force d'art à effacer les traces de l'artificialité. C'est ainsi que le temple grec est savamment posé là où il apparaît comme ayant été, de toute éternité, appelé par le paysage. Il se rend, après coup, partie naturelle et indispensable de celui-ci» (*CQFG1*: 280).

tale psiche si colloca[85]. Si può quindi anzitutto notare che l'insorgere della separazione è una creazione della società, un'istituzione che si compie attraverso il *legein* e il *teuchein*. Inoltre, essa è anche un atto violento: in primo luogo perché comporta la distruzione di un mondo, quello psichico, in secondo luogo perché forza la psiche ad assumere un modo d'essere che non le appartiene "naturalmente". La sublimazione comporta infatti l'invasione degli altri come altri, la cui esistenza deve essere riconosciuta come autonoma e indipendente. Essa implica quindi la perdita dell'onnipotenza da parte della psiche e la costituzione di una "realtà" autosufficiente ed esterna ad essa, la quale è però anche malleabile e partecipabile dal soggetto psichico. È allora in questa fase che si deve porre la separazione, la deiscenza, fra psichico e somatico, che precedentemente non si dava[86]. Tale rottura della monade non può tuttavia annientare le dinamiche che la strutturavano; se infatti ciò avvenisse, quest'atto violento condurrebbe o alla stessa fine del soggetto che si cerca di socializzare o alla creazione di un soggetto malato. Le dinamiche profonde della psiche devono quindi essere riprese e trasformate dall'istituzione sociale, in modo che la psiche si apra positivamente al mondo. La socializzazione deve allora anzitutto garantire un *senso* per la psiche: è verso un senso *sociale*, non più autistico, che la psiche deve infatti reindirizzare il suo investimento[87]. Ciò comporta che la socializzazione consiste in una sostituzione degli oggetti privati di investimento psichico con quelli che valgono entro e attraverso la loro istituzione sociale: «[c]'est ce changement d'objet qui fait qu'il n'existe plus pour le sujet, des "objets" – mais des choses et des individus; ni des "signes et des mots privés", mais un langage public» (*IIS*: 457). Per poter riuscire in questo processo, la socializzazione deve però tenere conto della tendenza della psiche verso l'unificazione; infatti, proprio questa esigenza viene assicurata assegnando un'identità individuale ai soggetti psichici socializzati. A termine di tale processo, quindi, l'individuo sociale che è stato generato si ritrova in una condizione vicina a quella

[85] Negli anni successivi alla pubblicazione dell'*IIS*, Castoriadis intende la *paideia* greca esattamente come una forma di socializzazione (ad es. *CL1*: 361: «la *paideia*, la formation de l'individu en vue de sa vie dans la communauté, la socialisation de l'être humain»). Nel testo del 1975, invece, il termine "*paideia*" appare solo una volta in nota e, benché essa sia interpretata come «ce qui fait que l'homme est homme et homme dans la cité», non è ancora collegata direttamente alla socializzazione: cfr. *IIS*: 507, n. 12.

[86] In questa sede non è possibile approfondire nel dettaglio i passaggi che secondo Castoriadis portano a questa rottura e alla creazione dell'individuo socializzato, perché sposterebbe troppo il baricentro della ricerca. Su questo e, in particolare, sulla "fase triadica" (soggetto, altro, oggetto) che si osserva durante tale processo, fino alla costituzione della realtà, si veda *IIS*: 437-454.

[87] Questo è il ruolo essenziale del tessuto delle significazioni immaginarie per la psiche. Cfr. *FF*: 269: «[c]ela est accompli par les significations imaginaires sociales, presque toujours religieuses, qui tissent ensemble le sens de la vie et de la mort de l'individu, le sens de l'existence et des manières de faire de la société considérée, et le sens du monde comme totalité».

originaria, nella misura in cui la rappresentazione in quanto tale è piacere. Tuttavia, mentre prima il soggetto psichico poteva "disporre" di questa rappresentazione, adesso quest'ultima è mediata dallo stato della realtà sociale. L'individuo può infatti costituirsi solo attraverso il riferimento a cose e ad altri individui sociali e se investe i risultati dell'istituzione della società. Come contropartita, l'istituzione sociale deve preparare per il soggetto un mondo privato, inteso non in quanto luogo di un'attività indipendente rispetto all'ambito sociale, ma in quanto rappresentazione in cui l'individuo rimane sempre da solo al suo centro. Difatti, l'unico aspetto che l'istituzione sociale non può in alcun modo riassorbire è la psiche in quanto immaginazione radicale, in quanto flusso rappresentativo-affettivo-intenzionale (cfr. *IIS*: 466).

Quest'ultima precisazione permette di proporre alcune considerazioni critiche conclusive. L'assoluta chiusura della monade e l'impossibilità di riassorbire l'immaginazione radicale hanno indotto alcuni interpreti, come Bottici (2023: 91), la quale su questo riprende Habermas (1997) e Whitebook (1989), a ritenere che Castoriadis finisca per formulare un dualismo metafisico, che si esprime in un'opposizione fra monade/psiche e società. Come forse si è potuto cogliere dalla trattazione condotta fino a questo punto, ritengo che questa critica non sia fondata, anzitutto perché essa non sembra distinguere opportunamente fra la psiche dell'individuo socializzato e nucleo monadico. Nella prima, come è stato mostrato, sono avvenute la separazione fra soggetto e oggetto, la deiscenza fra somatico e psichico e l'invasione dell'altro. Sebbene la psiche cerchi di richiudere questa frattura, essa partecipa già strutturalmente al mondo sociale, nella misura in cui le sue dinamiche sono riprese e trasformate dall'istituzione della società. Se così non fosse, cioè se la psiche fosse separata e non potesse in alcun modo essere coinvolta nel sociale-storico, non vi sarebbe né psiche né società. La psiche morirebbe, ricadendo nell'allucinazione fantasmatica; la società, invece, collasserebbe, perché non avrebbe modo di divenire effettiva e di funzionare. La società, infatti, si appoggia alle dinamiche psichiche e queste ultime concorrono alla creazione e al mantenimento del mondo sociale. È opportuno ricordare che le significazioni sociali per essere effettive devono prendere corpo nelle istituzioni, la prima delle quali è l'individuo; conseguentemente, è necessaria l'esistenza di una psiche per la quale tali significazioni facciano senso e che sposti il proprio oggetto di investimento verso le altre creazioni del sociale-storico. Lo stesso aspetto istituente dell'immaginario non potrebbe darsi se non vi fosse immaginazione radicale capace di porre nuove figure e immagini. La psiche è infatti supporto per le nuove creazioni immaginarie, quindi minaccia di quelle istituite,

proprio perché ha la possibilità di sfilacciare il loro tessuto. È anche per tale motivo che l'istituzione sociale incanala e trasforma le dinamiche psichiche: così facendo, diminuisce la possibilità che l'immaginazione radicale concorra a sovvertire l'istituito. Ciò permette di concludere che la psiche, in quanto immaginazione radicale, non si oppone in senso assoluto alla società in quanto immaginario, ma è sua controparte necessaria, che collabora al suo funzionamento istituito o è strumento del fare istituente.

Sarebbe certamente diversa la situazione se ci riferissimo invece alla monade psichica come *sostanza* indipendente dal sociale-storico. Tuttavia, non sono questi i termini con cui Castoriadis si esprime. Bisogna anzitutto ricordare che, a rigore, la monade *non esiste*. Essa è l'oggetto irrimediabilmente perduto, lo stato che nessuna psiche sarà più. Infatti, Castoriadis afferma che la monade in quanto tale è assente nell'inconscio, benché imprima il suo «sceau» su tutto ciò che vi accade (*IIS*: 435). Detto altrimenti, la monade è come uno stampo smarrito che possiamo ricostruire solo attraverso le tracce che ha lasciato. Infatti, è proprio questo il metodo che Castoriadis utilizza: egli *risale* alla monade dalle tracce che essa ha lasciato nella psiche dell'individuo socializzato; egli *postula* la monade come stato che renda conto delle dinamiche psichiche, le quali altrimenti non troverebbero spiegazione, non potendo essere ricondotte ad influenze e condizionamenti esterni. In altri termini, la monade non si presenta in mai, in quanto tale, "di fronte a noi"; non c'è soggetto analizzabile che mostri il funzionamento effettivo di essa, eccetto forse il bambino appena nato. Salvo rarissime eccezioni, infatti, la psiche è sempre socializzata e sopravvive alla violenza della rottura. Castoriadis ammette che questo avviene «mystérieusement» (*IIS*: 439), ma le pressoché certe possibilità di riuscita della socializzazione devono allora far pensare che la chiusura monadica è tanto perfetta quanto fragile. Senza interventi sociali, essa non muterebbe, ma il contatto con il mondo sociale è verosimilmente sufficiente per alterare in modo irreparabile l'equilibrio originario. Il motivo per cui la psiche sopravvive, invece, è probabilmente da ricercare nella capacità dell'istituzione di mantenere trasformando quelle dinamiche che, in origine, portavano alla creazione di un mondo chiuso e autistico. Questo, assieme alla stessa descrizione dello stato primordiale ricostruito da Castoriadis, indica che la monade non è da intendersi come una sostanza, ma piuttosto come un groviglio di forze, un movimento di espansione e assorbimento.

Un diverso nodo problematico che credo sia opportuno sottolineare è invece quello osservato da Ferrarin (2019: 144-148), relativo al modo di Castoriadis di parlare della rappresentazione. Il problema risiede nell'alternare una descrizione della

rappresentazione come *una* e *questa* rappresentazione ad un'altra in cui la rappresentazione è modificazione di sé stessa e si dimostra sempre di più di ciò che è. Così, ad esempio, possiamo leggere che l'individuo è, «aussi et surtout», «surgissement ininterrompu de représentations et mode unique de ce flux représentatif, façon particulière de représenter, d'exister dans et par la représentation, de se fixer sur telle représentation ou tel terme d'une représentation, de passer de l'une à l'autre, de tel type de terme représentatif à tel autre et ainsi de suite» (*CL1*: 55-56). La difficoltà è legata al non poter pensare il flusso rappresentativo in modo lineare. Il flusso, come mostra dalla citazione, è infatti un divenire spezzato, un fluire frammentato dall'emergere dell'alterità, un passaggio fra i vari "elementi" che in esso emergono; perciò, esso è allo stesso momento uno e altro. In questa oscillazione si può allora riscontrare il problema di adottare un'ottica di indagine *magmatica* pur dovendo impiegare gli strumenti della logica *insiemistico-identitaria*. In questo senso, Castoriadis non cade banalmente in contraddizione, ma indaga un paradosso che non può essere sciolto. Si tratta di un altro esempio del "circolo della creazione" che egli esplora attraverso la sua ricerca e su cui ci invita a riflettere. Difatti, «ce qui ne se laisse pas calculer, se laisse encore penser» (*CL1*: 71). Tale circolarità non è allora ciò che deve essere evitato, ma l'oggetto a cui l'interrogazione deve andare incontro se intende essere feconda. Fino a questo punto si è visto però come tale prospettiva di ricerca porti Castoriadis a rielaborare nuove categorie teoriche; ciò che deve essere ancora chiarito è il modo in cui essa si leghi al percorso di realizzazione dell'autonomia. Quest'ultimo aspetto impone quindi di rivolgere l'attenzione allo studio che l'autore dedica alla Grecia antica intesa come *società*.

CAPITOLO 4
La ridefinizione dell'autonomia

In un saggio della fine del 1978 e pubblicato originariamente su *Sociologie et sociétés* nell'aprile dell'anno successivo, *Transformation sociale et création culturelle*[1], Castoriadis concludeva che una nuova società, dal carattere autonomo, rimane impossibile senza e al di fuori di una nuova coscienza storica, che implica «à la fois une restauration de la valeur de la tradition et une autre attitude face à cette tradition, une autre articulation entre celle-ci et les tâches du présent / avenir» (*FsCh*: 38). Questa considerazione nasceva a partire da un'analisi delle forme di eteronomia di una società, che l'autore ritiene esprimersi in primo luogo attraverso la relazione che essa instaura con la propria storia e con la storia. In quel contesto, tuttavia, l'accento non veniva posto sulla credenza delle società arcaiche o tradizionali di reiterare il proprio passato, come era già stato messo in luce nell'*IIS*, ma su un'altra modalità di esseri eteronomi, cioè la pretesa di fare *tabula rasa* del passato, che genera una perdita della memoria viva di una società, a beneficio di quella che giace inerte nei musei e nelle biblioteche. Ciò che Castoriadis denuncia è quindi un rapporto servile con il passato o la pretesa di un inizio assoluto, che impediscono di elaborare un progetto per il futuro, costringendo una società a rimanere in balìa del proprio presente. La relazione con la storia non è del resto un tema nuovo per l'autore: è al centro della definizione del movimento operaio negli anni Cinquanta (cfr. cap. 1.4); è l'aspetto cardine che qualifica l'autonomia del soggetto, come della società (cfr. cap. 2.3); ed è, più in generale, il rapporto fra l'attività istituente e ciò che la precede, con il già dato e strutturato, che non può configurarsi né come resistenza né come indifferenza né come asservimento (cfr. cap. 3.1). Dopo che l'opera del 1975 ha definito le categorie con cui affrontare il sociale-storico, Castoriadis ha bisogno allora di impiegarle per ricreare un rapporto col passato, per istituire una nuova storicità che renda l'autonomia un progetto carico di valore. Difatti, la citazione richiamata in apertura diventa la linea programmatica che definisce le ricerche dell'autore per tutti gli anni Ottanta e che ha, non casualmente, la Grecia antica come punto archimedeo. In questo caso, il confronto con l'antico riguarda soprattutto la società greca fino al V secolo a.C.,

[1] Questo testo sarà poi inserito nel volume intitolato *Le Contenu du Socialisme*, pubblicato sempre nel 1979 per la collana «10/18», in cui Castoriadis raccoglie e riorganizza i suoi saggi del periodo di *SouB*. Nel 2007, è stato posto in apertura di *FsCh*.

ma questo sguardo non assume la forma della nostalgia di un passato perduto o dell'evento paradigmatico. Castoriadis cerca nell'antico non un modello per l'avvenire, ma un «germe» del progetto di autonomia (*CQFG1*: 40; *DH*: 357). Proprio questa prospettiva permette all'autore di recuperare e legare assieme l'esperienza greca con i grandi eventi rivoluzionari della modernità[2].

Nel presente capitolo, discuterò quindi questa analisi della società greca a cui si dedica Castoriadis, mostrando come in essa confluiscano le più importanti linee di ricerca della sua riflessione e in che modo tale confronto permetta di sviluppare ulteriormente o di emendare alcune sue posizioni. In particolare, l'obiettivo è rendere conto di come l'esperienza greca permetta all'autore di articolare una più complessa concezione dell'autonomia sociale. Per svolgere questo compito, ricostruirò dapprima il contesto di inizio anni Ottanta, individuando le discussioni in cui Castoriadis è coinvolto e che chiariscono perché, proprio in quel momento, egli rivolga alla società antica un'attenzione tanto specifica (4.1). In seguito, esporrò la sua lettura della Grecia e dell'immaginario che la caratterizza (4.2), così da poter discutere la sua definizione di autonomia e democrazia elaborata attraverso l'esperienza ateniese (4.3). Terminerò con la riconsiderazione da parte di Castoriadis del problema della *physis* in opposizione al *nomos*, mostrando come questo ultimo punto ed i precedenti si ricongiungano nella discussione relativa all'emergere di un autentico pensiero ecologico, a cui egli comincia a dedicare sempre maggiore interesse fra fine anni Ottanta ed inizio anni Novanta (4.4).

4.1 Le ricerche degli anni Ottanta

L'attenzione per la società greca antica matura in Castoriadis all'incrocio di diversi dibattiti e problemi che lo impegnano in modo sempre più impellente sul finire degli anni Settanta e l'inizio del decennio successivo. Come già accaduto in precedenza, la Grecia diventa l'oggetto-laboratorio che permette all'autore di sciogliere alcuni nodi teorici e di articolare nuove risposte. Sono almeno di quattro ordini distinti le discussioni in cui l'autore è coinvolto: la questione dell'autonomia del vivente; l'elaborazione di una teoria della democrazia; il pericolo dell'espansionismo sovietico e la condizione delle società occidentali contemporanee; la ridefinizione di una tradizione europea. Tutti questi

[2] Sulla ricostruzione di Castoriadis della storia del movimento operaio, su cui non mi soffermo, sulle implicazioni e le difficoltà di tale lettura, si veda Lanza (2024: 420-429).

dibattiti, che vertono su piani anche molto distanti fra loro – teorico, biologico, politico, d'attualità e storico –, finiscono per spingere Castoriadis a riflettere sull'autonomia collettiva sotto nuovi punti di vista.

Il primo da prendere in considerazione è legato alla pubblicazione nel 1979 del libro di Francisco Varela, *Principles of Biological Autonomy*, che Castoriadis legge e recensisce nel primo numero di *Le Débat* l'anno successivo[3]. Si tratta del testo in cui il biologo cileno espone la sua teoria dell'autonomia biologica e dell'*autopoiesis*, poi sviluppata assieme a Humberto Maturana, secondo cui il vivente non recepisce informazioni da ciò che lo circonda, ma crea una propria organizzazione, ponendo le proprie leggi ed i propri principi. L'interesse di Castoriadis verso questa prospettiva nasce, da un lato, perché essa gli fornisce nuovi strumenti per trattare il dominio del vivente in una chiave non distante dalle sue tesi ontologiche, dall'altro, perché essa gli impone di tornare sul significato dell'autonomia. Egli ha quindi anzitutto la possibilità di riprendere ciò che nell'*IIS* era rimasto in secondo piano, emendando quella breve trattazione che aveva avanzato. Nell'opera del 1975 l'autore descrive infatti il vivente come «un automate identitaire» (*IIS*: 342). Benché egli precisi immediatamente che «une telle description soit certainement insuffisante» (*ibidem*), è solo questa metafora che viene sviluppata. Castoriadis la impiega all'interno della discussione del *legein*, per mostrare uno strato dell'essere che opera attraverso tale logica, a cui tuttavia non può essere ridotto il mondo umano. Da questo punto di vista, il vivente esiste in quanto suddivide il mondo in insiemi. Detto altrimenti, il suo funzionamento è ricondotto ad operazioni di insiemizzazione, le quali, nonostante Castoriadis precisi che "autonoma" non debba essere inteso come "robot" ma come ciò che si muove da sé (*ibidem*, n. 6), potrebbero però oggi appartenere ad una macchina. L'autore parla infatti di una serie di «filtre-transformateur» e di «dispositifs» (*IIS*: 342-343) che regolerebbero le relazioni fra organismo vivente e mondo esterno ad esso. Un primo filtro-trasformatore permetterebbe di tramutare gli «événements "objectifs"» (*ibidem*) in informazione *per* il vivente; un secondo, invece, suddividerebbe l'insieme di informazioni in due sottoinsiemi, quelle rilevanti e quelle assimilabili al rumore. In seguito, ulteriori dispositivi di elaborazione attribuirebbero alle informazioni pertinenti pesi, valori e interpretazioni univoche in modo da poter calcolare delle risposte. In questo modo, avviene una suddivisione in classi di avvenimenti a seconda delle loro proprietà, attraverso «programmes donnés et fixes»

[3] Sul dibattito di Castoriadis con Varela si veda anche l'intervista condotta ad entrambi da Katharina von Bulov, ora in *P-SI*: 99-122.

(*ibidem*). Nel contesto dell'*IIS*, è chiaro perché Castoriadis proponga una tale descrizione: egli ha la necessità di mostrare che le forme del mondo sociale non sono determinate da quelle del mondo naturale e ciò perché, anzitutto, quest'ultimo presenta una tipologia di organizzazione non rilevante per il primo a livello essenziale. Il vivente è ponendo insiemi e operando entro e attraverso insiemi; la società, pur non potendo ignorare l'insiemizzazione del vivente che la incarna, l'essere umano, presenta invece un modo di essere specifico. Come è stato mostrato nel capitolo precedente, infatti, il sociale-storico non elabora informazioni, peso, valore e risposte sulla base di schemi fissi; inoltre, tutto ciò che viene colto da esso deve significare qualcosa. La descrizione dell'automa identitario comporta infatti che un elemento *è* se e solo se è istanza di un *eidos* dato; invece, in ambito sociale, qualcosa *è* se e solo se viene posto come un significato. È per tale motivo che, in questo secondo campo, la metafora impiegata per il vivente «à peu près vide» (*IIS*: 346).

Se però si supera l'economia argomentativa dell'*IIS* e si conduce un'indagine specifica sul vivente, in modo da definire le caratteristiche del suo modo d'essere all'interno di una cornice ontologica generale, la metafora dell'autonoma risulta "quasi vuota" anche in questo caso. Ed è proprio tale punto che le ricerche di Maturana e Varela dimostrano: per quanto possa essere ricca e sottile una ricostruzione sviluppata attraverso l'articolazione di insiemi, essa preclude la comprensione di aspetti fondamentali dell'essere vivente. Castoriadis, perciò, nei suoi saggi degli anni Ottanta, sebbene non rinunci a parlare di automa identitario, precisando che essa è «*une idée de travail*» (*FF*: 310, corsivo nel testo), descrive il vivente soprattutto come un *per sé* dotato di una capacità creativa. È opportuno ricordare che nell'*IIS* questa idea non era stata esclusa. Al contrario, la tesi derivata dalla discussione sul tempo, secondo cui l'essere è sempre un avere-da-essere, quindi autocreazione, implica che anche il vivente si crei in qualche modo. Tuttavia, nell'opera del 1975, l'unico senso di creazione legato a questo ambito sembra essere relativo alle dinamiche evolutive (cfr. *IIS*: 321). In altri termini, possiamo dire che un sistema vivente è creatore perché trasforma le perturbazioni in una nuova organizzazione, eccetto nei casi estremi, perché modifica sé stesso nel corso dell'ontogenesi e della filogenesi. Negli anni Ottanta, invece, la creazione non è da ricercare nelle fasi dello sviluppo evolutivo, ma nelle modalità con cui ogni singolo organismo si rapporta con ciò che è esterno ad esso in condizioni normali. In questo senso, Castoriadis cessa di parlare "avvenimenti obiettivi" da suddividere in insiemi, o di oggetti definiti da classificare, facendo piuttosto ricorso ad una terminologia fichtiana. Da questa

prospettiva, il vivente *crea* il proprio mondo, nel senso che lo *mette in forma*, lo *immagina*, a partire solamente da un *urto* (*Anstoss*) esterno (cfr. *FF*: 277). Il riferimento a Fichte è tuttavia solo strumentale, perché il vero intento di Castoriadis è negare che esistano delle "informazioni" a cui il vivente attingerebbe per formare la sua organizzazione, così da sostenere, piuttosto, che fuori da ogni per sé e indipendentemente dalla sua capacità di messa in forma esiste solo una "x" indefinita. In questo modo, come per Maturana e Varela, il vivente è creatore di un'organizzazione che ha innanzitutto senso per la specie considerata: difatti, il mondo di un vegetale è diverso da quello di un mammifero. Tuttavia, come ha osservato Di Riccio (2022: 166), bisogna rilevare in questa descrizione lo slittamento di Castoriadis dalla natura macrofisica, a cui egli si riferiva ancora nell'*IIS*, a quella microfisica, a cui si riferisce negli anni Ottanta. Adesso non è più questione se gli astri possano essere rilevanti o meno per un vivente e in quale modo, ma il problema è, ad esempio, la creazione del colore a partire dalle radiazioni elettromagnetiche (cfr. *FF*: 278). Ciò permette, quindi, di sviluppare un'inedita analogia con il sociale-storico: in quanto per sé, il vivente, come la società, crea un mondo dotato di senso. Anch'esso, come la seconda, possiede una capacità immaginativa, che Castoriadis chiama immaginazione sensoriale, materiale o corporea. La relazione fra questi due domini è così riarticolata, ma rimane invariato, invece, il criterio di distinzione, individuato sempre in relazione alla funzionalità. Anche in questa nuova descrizione, Castoriadis infatti ribadisce che l'immaginazione umana si caratterizza per essere a-funzionale, mentre quella del vivente è interamente legata al proprio patrimonio genetico e pone leggi fisse. Alcuni elementi dell'immaginazione del vivente permangono nell'essere umano, ma ciò che lo caratterizza, come è dimostrato dall'analisi delle dinamiche psichiche, è lo smisurato potere acquisito dall'immaginazione radicale, che si svincola e supera il piacere d'organo.

L'analogia fra vivente e società può però essere svolta anche in relazione alla tipologia di ordine che essi creano. Rispetto a questo punto, negli anni Ottanta Castoriadis condivide con Maturana e Varela l'idea che il mondo del vivente si caratterizzi per una «une clôture organisationnelle, informationnelle et cognitive» (*DH*: 281), nel senso che niente di esterno all'organismo può venir colto a meno che questo non sia stato ripreso e trasformato sulla base delle regole e dei principi che sono propri del vivente. Come è stato mostrato nel capitolo precedente, anche la società si istituisce normalmente in una chiusura analoga: ciò che è, a livello sociale, deve infatti essere colto attraverso le significazioni immaginarie specifiche di una società data. Inoltre, dal momento che

quest'ultima, come il vivente, possiede una sorta di "principio di conservazione", che la induce a percepire come un pericolo ogni attacco alle sue strutture immaginarie, essa è portata a conservare e a blindare le proprie significazioni. Del resto, se queste cambiassero, scomparirebbe anche il per sé da esse caratterizzato ed un altro verrebbe istituito. È qui tuttavia che nasce la discussione fra Castoriadis e Varela, che rilancia il problema dell'autonomia. Nella descrizione della società, la chiusura appena ricordata non può che corrispondere all'eteronomia, mentre Maturana e Varela parlano, a proposito della capacità creativa del vivente di dare forma alla sua chiusura, di «autonomia biologica». In questo secondo caso, il nesso è chiaro: il vivente è autonomo perché crea, perché pone le proprie leggi ed i propri principi organizzativi. Se però l'autonomia fosse questo, a livello sociale ed individuale Castoriadis non potrebbe più stabilire alcuna distinzione con l'eteronomia. Una società totalitaria, che decide consapevolmente di istituirsi come tale, potrebbe essere definita autonoma; un individuo paranoico, che adatta tutto ciò che gli proviene dall'esterno unicamente con il proprio filtro interpretativo chiuso e fisso, sarebbe un perfetto esempio di soggetto autonomo. Il significato dell'autonomia deve perciò essere definito non solamente sulla base della libertà dei soggetti di creare, ma soprattutto dalla tipologia di *rapporto* che essi instaurano con le proprie creazioni. È per questo che Castoriadis suggerisce di parlare di *autoistituzione* del vivente e di riferirsi all'autonomia solo su un piano politico. Ciò però comporta una ricerca che si interroga sui modi di infrangersi di questa chiusura e cosa significhi, invece, un'organizzazione aperta, oltre al fatto se essa sia teoricamente possibile ed effettivamente realizzabile.

Questa precisazione sul livello politico dell'autonomia permette di ricordare le discussioni che nei medesimi anni animano una nuova rivista, al cui comitato di redazione prende parte anche Castoriadis, assieme a Miguel Abensour, Pierre Clastres, Marcel Gauchet, Claude Lefort e Maurice Luciani. Si tratta di *Libre*, edita da Payot a partire dal 1977 (cfr. Berthot 2007). Questa nuova esperienza segue la fine delle pubblicazioni di *Textures*, rilanciandone il progetto di fondo in un periodo in cui la crisi del marxismo è al suo culmine ed il comunismo sovietico è una prospettiva ideologica sempre più apertamente contestata e contrastata. Del resto, non solo negli anni immediatamente precedenti erano state pubblicate in Francia opere importanti per la filosofia politica, come l'*IIS* di Castoriadis o *La società contro lo Stato* di Clastres (1974), ma era anche esploso il caso Solženicyn, con la pubblicazione nel 1973 della traduzione francese di

Arcipelago Gulag. In Francia la sua diffusione fu ampia e animò un dibattito molto acceso, a cui lo stesso Lefort (1976) prese direttamente parte, portando di fatto ad un riorientamento del panorama intellettuale francese attorno al tema dell'antitotalitarismo[4]. *Libre* si inscrive quindi in questo clima, collocandosi nell'area antitotalitaria di sinistra assieme a riviste come *Esprit*, *CFDT-Aujour'hui* e *Faire*, e trovando collegamenti anche con l'antitotalitarismo di destra sul fronte liberale o aroniano. La rivista, infatti, si presenta come un luogo in cui esercitare un pensiero libero dai discorsi dominanti ed è perciò aperta ad interventi esterni al gruppo. Non solamente è ormai reciso ogni legame con le esperienze delle riviste militanti di vent'anni prima, ma anche l'atteggiamento di *Textures* che risentiva del Sessantotto è sfumato. La volontà della rivista è sempre quella di impegnarsi sul campo della filosofia politica, ma la discussione è ora più teorica ed individuale. Difatti, è impossibile ricondurre le idee dei suoi protagonisti ad una autentica posizione comune; piuttosto, ciò che li lega sono il rifiuto di ogni prospettiva che neghi o elimini il pericolo dell'indeterminatezza nel campo politico e la riaffermazione dell'autonomia di quest'ultimo rispetto ad ogni supposto altro ambito strutturale.

All'interno di queste coordinate, una riflessione di ampia portata riguarda i concetti di Stato e di potere. L'origine di questa discussione non è però da rintracciare in una trattazione filosofica, ma negli studi di antropologia politica, in particolare in quelli condotti da Pierre Clastres. Nei lavori di quest'ultimo, le società cosiddette "primitive" vengono indagate sotto il profilo politico, ponendo l'attenzione sulle loro istituzioni peculiari. Ogni società, infatti, viene ritenuta politica, con la conseguenza che l'esperienza moderna non annulla la specificità delle società selvagge, ma proprio la comparazione è ciò che permette di gettare luce sulla modernità. In tal senso, l'oggetto dell'antropologia politica è la questione della *chefferie* e del potere: le funzioni che le società tradizionali attribuiscono al capo e la natura del potere esercitato in tali formazioni sociali. Le analisi di Clastres mettono soprattutto in luce il carattere egualitario delle società primitive, osservando come la loro organizzazione non preveda una divisione fra chi esercita un potere e chi obbedisce. Di conseguenza, lo Stato di cui egli parla e del quale le società primitive sono prive è da intendersi come la manifestazione di questa divisione e l'espressione di un potere coercitivo. Il capo che le società selvagge designano

[4] In questa sede è esclusa una ricostruzione dettagliata di questo clima e della costellazione di posizioni rispetto alla problematica antitotalitaria; per i propositi di questo studio è sufficiente accennare agli aspetti essenziali in modo da comprendere come Castoriadis sposti in seguito le sue ricerche sulla società antica. Si veda tuttavia il lavoro di ricostruzione e di discussione di queste posizioni è stato proposto nella tesi di dottorato di Girardi (2025).

non esercita infatti alcun potere sulla comunità, perché le sue funzioni non consistono nella coercizione, ma è colui che figura e definisce il luogo del potere *possibile*, affinché questo non divenga *reale* attraverso l'appropriazione da parte di qualcuno. Questo è il motivo per cui il capo è l'unico ad avere obblighi: non sono gli altri a dovergli qualcosa, ma è egli stesso che deve dimostrare le sue capacità e doti di capo, dando prova, ad esempio, di essere un buon oratore. In questo quadro, per Clastres, le società selvagge sono *senza* Stato perché *contro* lo Stato: la loro condizione non è una mancanza o uno stato d'infanzia nello sviluppo sociale, ma è ciò che impedisce che si creino le condizioni affinché si presenti la divisione politica attraverso una relazione di potere. Il rifiuto dello Stato è rifiuto di un potere politico centralizzato e separato dalla società. È del resto questa divisione, agli occhi dell'antropologo, ad essere quella *prima*, base e fondamento di tutte le altre, a partire da quella in classi o quella economica. Le società primitive si collocano così dalla parte del molteplice e dell'indeterminazione, mentre quelle con la presenza dello Stato dalla parte dell'unificazione e dell'Uno (Clastres 2023: 22). Ciò significa che l'antropologia politica apre al problema dell'origine dello Stato, vale a dire su come sia possibile che si generi una relazione di obbedienza di molti verso uno o verso pochi[5].

Attraverso le sue ricerche, Clastres dona quindi nuovamente al campo politico la sua centralità e si ricollega, di fatto, a molte tematiche emerse nell'esperienza di SouB: il riconoscimento dell'autonomia alla società, la decentralizzazione politica e la critica allo Stato in quanto espressione della burocrazia. Ciò non significa però che il gruppo di redazione di *Libre* condivida tutte le premesse dell'antropologo. Lefort e Gauchet, per esempio, non ritengono lo Stato un semplice sinonimo di un potere coercitivo, ma vedono in esso un polo simbolico attorno a cui la società può unirsi e che permette a quest'ultima di istituirsi. Castoriadis, invece, per quanto condivida con Clastres una posizione antistatalista, è tiepido di fronte alla possibilità che le società selvagge possano servire a comprendere la natura dell'egualitarismo e l'autonomia della società. Egli accetta tuttavia la via comparativa come metodo d'indagine: il problema, infatti, non è la comparazione, ma l'oggetto che si vuole comparare con la modernità. In questo senso, Clastres pone in primo luogo il problema dell'esperienza storico-sociale adeguata da esaminare per comprendere il significato dell'autonomia a livello collettivo. Ciò illustra che le ricerche

[5] Questo aspetto ricollega l'analisi di Clastres (2023: 23), oltre a temi rousseauiani, a quello della servitù volontaria di La Boétie. Su questo, si veda anche Clastres (2013: 77) e Moyon (2004), Buron (2015). È importante ricordare, per delineare il contesto intellettuale di *Textures* e *Libre*, che il *Discours sur la servitude volontaire* di La Boétie uscì nel 1976 in una riedizione curata da Miguel Abensour: su questo si veda il saggio di Le Pessot (2026).

dell'antropologo rilanciano soprattutto alcune questioni attorno a cui gli autori di *Libre* sviluppano la loro riflessione in quegli anni. Infatti, il tema dell'autonomia, dell'egualitarismo e della natura dello Stato conducono alla discussione sullo statuto della democrazia. Il dibattito in merito è molto articolato e la presente sede risulta inadatta per restituirlo nella sua complessità. Tuttavia, è importante sottolineare quanto le posizioni a tal proposito siano sfaccettate e come la proposta di Castoriadis si collochi all'interno di questa costellazione. Ricordo brevemente, a titolo di esempio, la discussione sui diritti umani condotta da Lefort e da Gauchet (cfr. Berthot 2007)[6]. Per il primo, se si supera l'idea che essi siano semplicemente dei diritti individuali, portano ad una autentica politica democratica. I diritti umani infatti posseggono una dimensione politica e simbolica che attinge alle lotte delle donne, dei lavoratori e degli emarginati. In questo senso, essi creano un nuovo rapporto con la politica, in cui il riconoscimento dei diritti è inseparabile dai conflitti e dalle rivendicazioni sociali che alimentano la discussione democratica. Gauchet, al contrario, rimane legato alla critica marxista e nega che i diritti umani siano un principio d'azione per la politica democratica. Ciò che egli sottolinea è soprattutto come essi rivelino una incapacità di pensare ad un progetto sociale globale, con il rischio di tornare ad essere strumenti di mistificazione. In questo modo, concentrarsi sul riconoscimento esclusivo dei diritti umani corrisponde all'abbandono di ogni progetto rivoluzionario, con la conseguente riaffermazione del potere burocratico dello Stato, dell'individualismo e dell'alienazione sociale[7].

La discussione che segna tuttavia la rivista *Libre* fino a condurla alla chiusura riguarda la natura totalitaria dell'Unione Sovietica, che fa riemergere vecchie incompatibilità fra Castoriadis e Lefort, generando una rottura definitiva fra i due. Come si ricorderà, il problema della definizione dell'URSS accompagna la storia di questi autori fin dai tempi di SouB. Lefort, a partire dalle riflessioni di Arendt, nel tempo aveva sviluppato un'interpretazione del totalitarismo che metteva in primo piano il ruolo del partito unico, che si rendeva strumento dello Stato per assorbire completamente la società, attraverso la logica di identificazione del popolo-uno e la concentrazione dei poteri. La

[6] Si vedano Gauchet (1977,1980), Lefort & Gauchet (1971). Per un'analisi approfondita su questi temi, rimando ai lavori di Di Pierro (2023, 2024a, 2024b, 2024c) e ai saggi contenuti nel volume curato da Di Pierro, Lanza & Terra (2024).

[7] Castoriadis non si pone al centro di questa discussione, ma assume ugualmente una posizione molto netta che si può ritrovare in *Nature et valeur de l'égalité*, il testo di una conferenza tenuta a Ginevra nel 1981: ogni tentativo di fondare uguaglianza e libertà su una fonte extra-sociale è una manifestazione dell'eteronomia (cfr. *DH*: 393). Su questo si veda Lanza (2024).

fine degli anni Settanta rilancia questa discussione, anzitutto con l'invasione sovietica dell'Afghanistan nel dicembre del 1979. È a seguito di questo evento che Castoriadis pubblica un saggio che riscuote in Francia molto successo, *Devant la guerre* (*DG*), con cui egli ritorna direttamente sul tema del totalitarismo sovietico. Come egli precisa in un'intervista rilasciata a Michel Tréguer, diffusa nel 1982 su France-Culture, gli eventi agiscono da «catalyseur» di una riflessione che negli anni aveva accumulato numerosi elementi e che ora si dimostrava sufficientemente matura per prendere una forma definita (*SD*: 114). La lettura che egli propone mette però fortemente in discussione l'interpretazione di Lefort e si presenta anche come una messa in guardia dell'opinione pubblica europea di fronte all'espansionismo sovietico. Castoriadis, infatti, ritiene che in URSS si stiano verificando dei cambiamenti sociali essenziali, che impongono di rivedere l'analisi del totalitarismo di Arendt e l'interpretazione del suo tessuto sociale ed economico come capitalismo burocratico. Per l'autore, sta emergendo un nuovo immaginario istituente, che basa la sua ragion d'essere unicamente sul primato della forza. Ad ottenere un potere crescente nello stato sovietico è quindi l'esercito, che controlla ormai quelle funzioni e quei luoghi di decisione che prima appartenevano al partito. Quest'ultimo è allora svuotato di ogni suo contenuto e si rivela nient'altro che strumento ideologico a favore della nuova dominazione. Per qualificare l'Unione Sovietica, allora, Castoriadis non parla più di una burocrazia, ma di una *stratocrazia* (da "*stratos*" che in greco significa "esercito"). Questi elementi sono già sufficienti per comprendere l'opposizione di Lefort all'interno di *Libre*, ma essa diventa ancor più dura per la prospettiva a medio termine che Castoriadis delinea. Come egli stesso ricorda, *DG* è stato scritto anche per mobilitare l'opinione pubblica di fronte ad un pericolo imminente. L'autore infatti ritiene che l'immaginario della stratocrazia non possa che ricercare la guerra e che l'espansionismo sovietico in atto sia solo un segno di questo. Tale convinzione viene supportata da una dettagliata analisi economica, che mostra sia come l'Unione Sovietica investa le proprie risorse verso questo esito sia la sua superiorità in termini strategici e tecnologici rispetto alla NATO. Ciò comporta che ai confini europei sta prendendo forma una società totalitaria e aggressiva, la cui offensiva non potrebbe essere trattenuta dalle forze attualmente in campo. Analogamente alla fine degli anni Quaranta in *SouB*, per Castoriadis si profila una nuova guerra fra superpotenze e l'imminenza della barbarie[8].

[8] Questa tesi sarà sostenuta a lungo dall'autore, fino alla dissoluzione dell'URSS. Il successo di *DG* accese un intenso dibattito in cui Castoriadis venne anche accusato a più riprese di russofobia. Dosse (2014: 379-

Non si deve tuttavia credere che questo monito contro l'URSS significhi per l'autore abbracciare le ragioni del campo capitalista americano, in difesa delle società europee. Nel decennio fra anni Settanta e Ottanta, Castoriadis amplia infatti la sua critica al modello capitalistico e burocratico occidentale, sviluppando una propria lettura sulle dinamiche che hanno portato alla condizione contemporanea. In questo caso, le sue tesi non prendono forma in un'opera specifica, ma si mostrano in interviste e saggi pubblicati su varie riviste e quotidiani, come ad esempio *Le Monde*[9]. Anzitutto, l'autore nega che le società occidentali siano delle democrazie e afferma piuttosto che i regimi che le caratterizzano sono delle oligarchie liberali. In altri termini, le società occidentali sono rette da un numero ristretto di persone che, sostenuto dal meccanismo della rappresentanza politica, detiene effettivamente il potere, senza che i cittadini possano realmente incidere sulle decisioni intraprese. Anche la possibilità di votare i propri rappresentati dopo un determinato periodo di tempo è per Castoriadis vana. La libertà del corpo politico anche in questo caso è assente, perché i candidati appartengono tutti, nonostante le differenti parti politiche, ad un ceto di politici di professione che, per definizione, è distaccato dal fare effettivo della società e non può che continuare a sostenere la divisione burocratica. La differenza sostanziale con l'URSS non è allora la presenza della pluralità dei partiti, ma il fatto che in Europa e negli Stati Uniti diversi diritti (di parola, di stampa, di associazione) siano effettivamente concessi dall'oligarchia che governa. Sebbene quindi sul fronte delle condizioni di vita dei cittadini il campo occidentale sia preferibile a quello sovietico, non soltanto per la possibilità di una pratica comune della filosofia, esso è comunque rivolto verso tutt'altra direzione rispetto all'avanzamento del progetto democratico. Difatti, le società contemporanee continuano per Castoriadis ad essere afflitte dal fenomeno della privatizzazione, nato alla fine degli anni Cinquanta, e nessuna contromisura viene adottata da chi detiene il potere per invertire la tendenza. Al contrario, quest'ultima è semmai incentivata, favorendo il consumismo, la burocratizzazione e la parcellizzazione sociale, in modo da allontanare ancor più i cittadini dalla sfera autenticamente politica. Ciò trova conferma per l'autore anche nel progressivo ridursi della partecipazione alle elezioni della popolazione,

401) fornisce una ricostruzione di questo clima. Negli anni successivi alla pubblicazione del libro, Castoriadis rilascia numerose interviste e partecipa a molti eventi su questo tema, tanto da pensare alla scrittura di un secondo volume. Tuttavia, il progetto di *Devant la guerre II* non si concretizza, probabilmente anche a causa degli impegni all'EHESS e al lavoro sulla *Création Humaine*. Rimangono però i materiali preparatori, ora raccolti in *EP IV*: 111-220, *EP VI*: 351-501 e *EP VIII*: 395-405.

[9] Si vedano: *Transformation sociale et création culturelle* (1978), in *FsCh*; *La crise des sociétés occidentales* (1982), in *MI*: 11-26; «Une triple menace», *Le Monde*, 26 février 1983, p. 3.

interpretato come il segno della consapevolezza dei cittadini di non poter contare nelle decisioni da prendere. Da questo punto di vista, alla minaccia sovietica di portare una nuova barbarie bisogna rispondere in modo analogo a come Castoriadis invitava a fare negli anni di SouB: destare le società verso un progetto democratico e di autonomia, favorire il darsi di un nuovo immaginario istituente, che si contrapponga e disinneschi l'immaginario istituito del capitalismo burocratico e della stratocrazia. Tuttavia, poiché il contesto socio-politico è profondamente cambiato rispetto agli anni Quaranta, questo impegno non può più concretizzarsi nelle forme tradizionali della militanza per essere efficace, ma deve accendere anzitutto il dibattito pubblico e accademico, così da delucidare il significato della democrazia per cui si decide di lottare. Difatti, una difficoltà ulteriore che la possibilità di realizzare una terza via incontra negli anni Ottanta è una mancanza di punti di riferimento su cui edificarla, che è maggiore rispetto agli anni Quaranta, dove comunque era ancora possibile articolare una nuova visione attraverso una rielaborazione del marxismo. Castoriadis ha dunque l'esigenza, corrispettiva alla sua disamina della minaccia sovietica, di ripensare le fondamenta del progetto democratico e di valutarne la sua realizzabilità a partire da esempi storici effettivi. Detto altrimenti, egli deve ricercare le forme e le condizioni per l'autonomia attraverso un immaginario che possa essere anzitutto il *controaltare* di quello sovietico.

Del resto, la minaccia all'avanzamento del progetto di autonomia non deriva solo da un pericolo esterno, come appunto il totalitarismo dell'URSS, ma nasce all'interno delle stesse società occidentali. Questo aspetto rimanda al modo in cui Castoriadis intende l'immaginario del capitalismo burocratico. Il nucleo che l'autore individua alla base delle pratiche capitalistiche, a partire dallo sfruttamento umano e ambientale, è infatti la volontà di dominio illimitato e (pseudo)razionale sulla natura e sugli esseri umani (*RD*: 48-49). La particolarità di questo immaginario è che riesce ad assorbire ed impossessarsi di creazioni che gli sono estranee trasformandoli in prodotti asserviti al suo scopo ultimo. Tuttavia, così facendo, esso non propone nessun'altra significazione che abbia un contenuto autenticamente proprio. Il risultato è una società che, a differenza di ogni altra nella storia umana, erode e distrugge tutto quanto la ha preceduta, fino a impedirsi di porre le condizioni per la propria sussistenza. Come si ricorderà dalle analisi di *SouB*, il capitalismo burocratico contiene in sé una contraddizione essenziale: l'obiettivo della produzione sarebbe irrealizzabile se venissero seguite alla lettera le direttive dei dirigenti; c'è bisogno, infatti, che gli esecutori aggiustino a seconda del contesto, del lavoro e delle loro condizioni, ritmi e modalità del processo di produzione (cfr. cap. 1.2). In modo

analogo, a livello generale, la società capitalista non dispone per Castoriadis dei mezzi per il proprio sostentamento a lungo termine; infatti, il suo funzionamento si è sempre basato sul ricorso a significazioni e pratiche che non appartengono a quel mondo, ma a quelle esperienze storico-sociali che erano emerse precedentemente. La forza e la pervasività del sistema capitalista è però tale da annullare, ad un ritmo vertiginoso e destinato a crescere, le stesse significazioni ad esso estranee ma di cui si serve. In questo modo, il capitalismo per Castoriadis è intrinsecamente contraddittorio e come avviato verso un'implosione. Tuttavia, questa dinamica non è positiva, perché satura lo spazio delle lotte, al contrario di quanto poteva accadere nei processi di produzione negli anni Cinquanta. Ciò a cui si assiste è piuttosto una lenta decomposizione ed uno sfilacciamento delle significazioni immaginarie che tengono insieme le società contemporanee, che non lascia il posto a nuove creazioni, ma solo all'apatia, alla privatizzazione e al conformismo. Questo allora chiarisce che il pericolo derivante tanto dall'espansionismo sovietico quanto dalla condizione interna delle società occidentali è l'oblio di quel patrimonio di conquiste, di fonti di ispirazione e di speranze, in cui consiste la radice democratica europea, a cui tutti i popoli possono potenzialmente attingere per realizzare il progetto di autonomia.

Questa preoccupazione di Castoriadis implica allora un'altra questione ancora, vale a dire quella di individuare e di definire l'eredità europea, sia per le attuali società occidentali sia a livello globale. L'autore considera infatti l'Europa e l'Occidente l'area sociale-storica in cui emergono, si confrontano e talvolta entrano in commistione fra loro le significazioni immaginarie del capitalismo, del totalitarismo e dell'autonomia[10]. Per il futuro delle nostre società e per l'avvenire globale, Castoriadis intende far riemergere la potenza creativa di questo secondo immaginario, mostrando che nella storia non c'è uno sviluppo necessario e che gli esseri umani sono sempre origine del proprio destino. Questo implica anzitutto individuare le condizioni che hanno permesso l'emergere di tale immaginario ed obbliga a specificare il modo in cui un tessuto sociale è stato capace di incarnarlo. Più che una ricerca su come sia possibile l'autogoverno di una società, Castoriadis è però ora orientato a comprendere gli aspetti che hanno permesso a quest'ultima di diventare consapevole del suo potere istituente e capace di mettere in

[10] «Il est vrai que des atrocités, il y en a eu partout et toujours, et dans toutes les cultures : les Aztèques faisaient bien des sacrifices humains. Mais le type particulier de monstruosité extrême représenté par Auschwitz ou par le Goulag, c'est vraiment aussi une des gloires, si l'on peut dire, de l'Occident et de l'Europe, c'est une création tout à fait spécifique qui n'est apparue qu'ici. Cela non plus, il ne faut pas l'oublier. Au fond, de quelle tradition européenne parlons-nous?» (*CQFG1*: 43-44).

discussione l'istituito, in modo da indicare una nuova direzione per l'istituzione umana. L'analisi socio-storica è dunque il campo in cui poter misurare il legame fra autonomia e democrazia e dove riaffermare il valore della nostra tradizione nel segno di quest'ultima. Da questo punto di vista, ciò a cui l'autore guarda è in primo luogo ad una testimonianza, che dimostri un altro modo di istituirsi della storia umana.

4.2 I caratteri dell'immaginario greco

Le spinte del contesto appena delineato conducono Castoriadis ad uno studio approfondito della Grecia antica che, a differenza degli anni dell'*IIS*, non indaga propriamente il pensiero filosofico, ma l'esperienza storico-sociale che ha dato origine alla democrazia e alla filosofia. Il suo confronto con l'antichità si sposta quindi verso un'altra direzione e prende di mira quella specifica società che trova il suo culmine nel V secolo a.C. Prima di analizzare la ricostruzione di Castoriadis, vorrei proporre alcune considerazioni preliminari riguardo il contesto della sua analisi, i metodi e le tesi di fondo. Lo studio della Grecia si concretizza in numerosi saggi pubblicati durante gli anni Ottanta ed i primi anni Novanta, ma soprattutto assume la sua maggiore ampiezza nei corsi tenuti all'EHESS dal 1982 al 1986[11]. Ciò che l'autore elabora in questo contesto è da inserire all'interno della cornice più generale de *La Création Humaine*, l'*opus magnum* che Castoriadis progetta verosimilmente alla fine degli anni Settanta e che avrebbe dovuto riprendere, ordinare e sviluppare tutte le sue idee da *SouB* in avanti. Stando ai documenti fino ad ora pubblicati[12], si tratta di un progetto maestoso, che impegna l'autore per anni e che subisce rallentamenti e battute d'arresto per l'incombere di necessità più impellenti, come ad esempio la stesura ed il successo di *DG*. È tuttavia possibile avere un'idea del suo contenuto proprio perché i seminari espongono e preparano i temi di quest'opera,

[11] Castoriadis aveva infatti ottenuto il ruolo di *directeur d'études* nel 1979, grazie alla mediazione dell'amico Pierre Vidal-Naquet (cfr. Dosse 2014). Nei primi anni del suo insegnamento, egli aveva illustrato le sue idee sulla creazione e il campo sociale-storico, ma partire dal 1982 la Grecia antica diventa l'oggetto principale del suo lavoro, fino ad un ciclo di seminari dedicati al *Politico* di Platone. E. Escobar, M. Gondicas e P. Vernay, che hanno curato la pubblicazione in Francia delle trascrizioni dei seminari, li hanno raggruppati in quattro sezioni (cfr. *SV*: 7-8): la prima, dal 1980 al 1982, dove si discute il tema dell'auto-organizzazione e del sociale-storico come regione dell'essere; la seconda, dal 1982 al 1986, in cui si prende in esame la Grecia antica; la terza, dal 1987 al 1992, in cui Castoriadis raffronta le proprie «idées mères» (*DH*: 9) a quelle di Platone, Aristotele, Kant e Hegel; l'ultima, dal 1992 al 1995, dedicata alla psiche, dove si intraprende una rivalutazione critica del pensiero freudiano.

[12] Nell'*Avertissement* di *SV* (10-11), viene riportata una lettera del 2 gennaio 1989, in cui Castoriadis presenta alle Éditions du Seuil un indice provvisorio del progetto, diviso in quattro parti e comprendente diversi volumi. Cfr. anche Vernay (1999: 15).

secondo quanto afferma Castoriadis stesso (cfr. *DH*: 7). In questo senso, la Grecia diventa centro di interesse per l'autore perché testimonia una nuova tipologia di società nella storia umana: essa è origine di un movimento che è attraversato da arresti, ritirate e sviluppi repentini, ma che costituisce lo sfondo comune per collegare assieme le esperienze rivoluzionarie emerse nella storia europea. Il germe generato nel mondo greco trova infatti per Castoriadis nuova linfa ed un diverso sviluppo alla fine del Medioevo con l'emergere delle realtà comunali, con le rivoluzioni americana e francese, con la Comune di Parigi del 1871, i Soviet russi alla loro origine nel 1917 ed i Consigli ungheresi del 1956 (cfr. *DH*: 294; *MI*: 197)[13].

Queste considerazioni permettono di precisare ulteriormente l'oggetto e la tipologia di indagine condotta da Castoriadis. Anzitutto, poiché l'attenzione è rivolta verso la nascita di filosofia e democrazia, l'autore è interessato ad una Grecia molto specifica, vale a dire quella dai secoli VIII al V a.C., in cui emergono le *poleis* e alcune di esse si istituiscono come democratiche (cfr. *MI*: 196). Ben poco spazio è riservato al IV secolo e nessuna analisi viene proposta del periodo ellenistico. Infatti, nell'ottica di Castoriadis, questi secoli sono espressione di una decadenza, della fine dell'esperienza democratica e della trasformazione della filosofia in commento dei testi, erudizione e fuga dalla realtà politica. In sostanza, l'autore è interessato al movimento storico che culmina con Pericle, in cui egli ritrova un'unione di filosofia e politica o, per esprimersi più precisamente, una prassi politica che è già filosofica o una filosofia in atto. Infatti, una delle sue tesi principali è che democrazia e filosofia nascono assieme: a differenza di Vernant (1963), secondo cui «la ragione è figlia della città», per Castoriadis la loro creazione è congiunta, dal momento che la *polis*, per essere tale, ha bisogno di un *logos* che sia esposto al controllo di tutti e quest'ultimo, per svilupparsi, necessita di uno spazio pubblico e comune istituito dal *dēmos* (*CQFG1*: 284)[14]. La loro radice comune, infatti, risiede nell'istanza di messa in discussione dell'istituito. Ciò chiarisce che lo sguardo di Castoriadis sull'antico non è in alcun modo assimilabile ad uno studio erudito o

[13] Su come si debba intendere questo germe e come sia possibile accomunare esperienze così diverse senza pensare ad uno sviluppo teleologico, si veda la prossima sezione.

[14] Come indica questa precisazione, benché l'analisi della Grecia di Castoriadis abbia come sfondo gli studi antropologici sul mondo antico, egli sviluppa posizioni autonome. Un altro punto significativo al riguardo è relativo alla questione del "miracolo greco". Anche Castoriadis, come Gernet e Vernant, parla di una Grecia senza miracolo, ma solo perché questa categoria, a rigore, dovrebbe essere applicata a tutte le società: «[i]l y a aussi un miracle chinois, un miracle japonais, un miracle hindou, hébreu, islamique, inca, maya, tupi-guarani et tout ce qu'on voudra. Un miracle dans la mesure où, chaque fois que se constitue, que s'institue une société – ce n'est pas un événement ponctuel, bien sûr –, il y a émergence d'un nouveau magma de significations imaginaires, création de nouvelles institutions qui les incarnent» (*CQFG1*: 77). In sostanza, per Castoriadis, "miracolo" è solo il nome inadeguato per descrivere la creazione sociale storica.

antiquario. Egli non si cimenta semplicemente in una ricerca di storia greca o di storia delle istituzioni, ma è mosso da un intento *politico*: rivolgersi alla Grecia antica significa ragionare sulla società contemporanea, metterla in discussione e provare a trarre, attraverso il suo studio, elementi che permettano di sviluppare nuove vie rispetto alla condizione attuale. In questo approccio, Castoriadis riprende allora la lezione di Châtelet degli anni Sessanta sulla centralità affidata a Pericle e si pone in continuità con gli studi antropologici del mondo antico, dove il polo contemporaneo rimane sempre sullo sfondo, orientando le direzioni dell'analisi (cfr. cap. 2.2). Il carattere politico della ricerca di Castoriadis spiega del resto perché siano privilegiati aspetti e periodi specifici della storia greca a discapito di altri: è sulla base di questo criterio che egli stabilisce ciò su cui soffermarsi. Per utilizzare un'espressione dello storico Moses Finley (1973), Castoriadis approccia lo studio del mondo antico attraverso «domande operative» che gli derivano dall'analisi della società contemporanea. Ciò non significa che egli proietti sulla Grecia quanto è estraneo ad essa, ma che il modo affrontare un oggetto così complesso e sfaccettato è guidato da interrogativi specifici che si originano dalle preoccupazioni sulla contemporaneità. Da questo punto di vista, il vettore sul quale si muove la ricerca di Castoriadis è l'analisi dei processi che portano all'*autoistituzione esplicita di una società*, cioè la ricerca delle condizioni che hanno permesso l'emergere di una esperienza sociale-storica che istituisce il proprio mondo in modo consapevole e che si lascia sempre aperta la possibilità di poterlo modificare. Come si legge nella relazione didattica all'EHESS per l'anno accademico 1982-1983, ciò che egli cerca di «mettre […] à l'épreuve», di «expliciter» e di «élucider sur l'exemple décisif de la Grèce ancienne» è l'idea di «une création ontologique d'un type nouveau : d'un *eidos* qui *se* modifie en tant qu'*eidos*» (*CQFG1*: 269). Il mondo greco, infatti, mostra per Castoriadis la rottura della *chiusura della significazione*: ciò significa che, mentre normalmente, nelle società eteronome, ogni domanda che abbia senso *deve* trovare risposta nel magma di significazioni di quella società, con la Grecia si crea invece una *apertura* come interrogazione illimitata, attraverso il movimento democratico e filosofico (cfr. *MI*: 194-195; *FF*: 234). L'autonomia di cui l'autore ricerca il germe è allora anzitutto sforzo per rompere questa chiusura[15]. Di conseguenza, la sua riflessione è un esame intorno al significato

[15] Benché questo non significhi che l'apertura sia totale: tale possibilità è esclusa da Castoriadis, che da questo punto di vista riflette sull'importanza dei gradi con cui l'apertura si può dare nella società: cfr. *MI*: 216-217.

dell'autoistituzione, che prova a definirne le caratteristiche costitutive attraverso l'individuazione delle sue condizioni di possibilità.

Da questo punto di vista, sebbene la Grecia sia intesa da Castoriadis come luogo d'origine della storia europea, egli non traccia una filiazione diretta fra mondo antico e contemporaneo. Al contrario, affinché la funzione critica del caso greco sia efficace, è necessario che sia sottolineata tutta la distanza che separa tale mondo dalle società contemporanee, dalle sue significazioni e delle sue istituzioni, *in primis* per l'assenza di una cultura cristiana. Anche sotto quest'aspetto, Castoriadis prosegue l'approccio verso l'antico che si era concretizzato all'inizio degli anni Sessanta: la Grecia è un *controfattuale*, l'esempio di un altro modo che la società ha di istituirsi all'interno della storia. Inoltre, come già ha rilevato Poirier (2009), questo sguardo sull'antico recide ogni legame con l'immagine idealizzata della Grecia come luogo della misura e dell'armonia, perché vi vede, piuttosto, – come Vernant, Vidal-Naquet e Arendt – il luogo dell'istituzione politica del conflitto, dove gli antagonismi non vengono superati ma espressi attraverso la creazione dello spazio civico. Questa distanza con la società contemporanea non significa però completa alterità. Infatti, sebbene ci siano enormi differenze che intercorrono fra questi due mondi, un orizzonte comune fra di essi esiste, altrimenti non sarebbe nemmeno possibile rilevarne le differenze. Nonostante gli arresti nello sviluppo di certe significazioni, nonostante i passi indietro che le hanno viste protagoniste, per Castoriadis noi viviamo all'interno di quella apertura che i Greci hanno creato; per questo che il mondo greco è parte integrante e origine della nostra storia.

Le considerazioni appena esposte costituiscono la cornice generale dello studio dell'autore sulla società greca. Esse si ritrovano infatti sia nella lezione introduttiva al corso del 1982-1983 sia in un importante saggio che rielabora un intervento tenuto da Castoriadis a New York nel 1982, durante l'*Hannah Arendt Memorial Symposium*, e che condensa i temi più importanti dei seminari all'EHESS, *La polis grecque et la création de la démocratie* (*DH*: 325-382). In quest'ultimo, l'esigenza di tornare a riflettere sulla Grecia per la filosofia politica è introdotta da una discussione sulla *Critica della capacità di giudizio* di Kant, che occupa la prima parte del saggio. Il ritorno all'antico viene infatti giustificato dall'impossibilità della Terza critica di fornire in ultima analisi elementi sufficienti per rielaborare il giudizio politico e rinnovare in modo autentico la riflessione. Ciò induce a rivolgersi nuovamente a quel luogo sociale-storico dove per Castoriadis sono emersi «[l]e juger et le choisir, en un sens radical» (*DH*: 353), cioè la Grecia antica, al fine di comprendere come sia stata possibile questa creazione. L'autore, infatti, come

Finley (1983), ritiene che ad inventare la politica siano stati i Greci. Essa, tuttavia, non è da intendere come la pratica delle elezioni per assegnare una carica di potere, ma come discussione ragionata sui *nomoi* della propria società, al fine di valutare un loro possibile cambiamento. Per Castoriadis, è in Grecia che nasce l'esistenza del *logon didonai*, del rendere conto e ragione, che permette l'emerge dell'autentica discussione: «non pas chez les Azandé ni chez les Guayaki de Clastres» (*ThFD*: 71).

In un dibattito con il gruppo del MAUSS nel 1986, questa considerazione assume la forma della contrapposizione fra *la* politica ed *il* politico (*DR*, trad. it.: 33-34)[16]. *Il politico* riguarda la dimensione del potere esplicito: esso comprende le lotte, gli intrighi per ottenere il potere e l'arte di gestire quello esistente. *La politica*, invece, è la messa in discussione esplicita dell'istituito: essa, di conseguenza, riassorbe in sé anche la questione del potere esplicito, ma mira soprattutto a re-istituire globalmente la società, facendosi carico delle sue dimensioni ineliminabili quali il linguaggio, il lavoro, l'educazione, la religione e della cultura in senso ampio. Diventa quindi più chiaro perché, a livello metodologico, Castoriadis rigetti anzitutto le modalità che guardano all'antico alternativamente come modello o anti-modello. Questa categorizzazione, «pour personnes en quête de recettes» (*DH*: 357), da un lato descrive molto di più le preoccupazioni dei moderni di quanto non faccia del mondo antico, dall'altro propone un'analisi statica delle istituzioni, valutandole come se si trattassero di un *solo* oggetto cristallizzato. Più corretto, su un piano formale, è l'approccio che Castoriadis riassume nell'«ethnologisation» (*DH*: 326) della Grecia, che riduce le differenze con le altre società, come i Nambikwara e i Bamileke, al livello puramente descrittivo. Questa modalità riporta infatti alla stessa dignità tutti i popoli e le culture, impiegando legittimamente per il mondo greco gli stessi metodi per lo studio degli Arunta o dei Babilonesi. Nonostante ciò, essa è scorretta nella misura in cui non considera il punto decisivo per l'autore, cioè che la riflessione su altre culture nasce proprio in Grecia, dove, per la prima volta nella storia, la società ammette che la propria visione del mondo non è l'unica ad aver senso e ad essere vera[17]. Da questa impostazione deriva quindi anche una

[16] Il modo di articolare questa dicotomia rivela che essa è costruita anche in polemica con Lefort e con i dibattiti del *Centre de recherches philosophiques sur le politique*, costituitosi a Parigi dal 1980 al 1984, presso l'*École Normale Supérieure,* grazie a Jacques Derrida e diretto da Philippe Lacoue-Labarthe e Jean-Luc Nancy. Ad esso parteciparono, fra gli altri, Jacques Rancière, Jean-François Lyotard e Alain Badiou. Cfr. Nancy (2015).

[17] Questa convinzione è ciò che permette a Castoriadis di rifiutare un approccio relativista e, allo stesso tempo, di negare che l'appropriazione della significazione dell'autonomia da parte di altri popoli significhi "europeizzarsi" o "occidentalizzarsi", cfr. *DR*, trad. it.: 44.

marcata presa di distanza di Castoriadis dalle analisi di Heidegger, sia rispetto ai contenuti sia rispetto ai metodi. Quest'ultimo viene infatti accusato di forzare i testi e di proiettare su di essi la propria filosofia, non tenendo sufficientemente conto della dimensione tragica della cultura greca. Una prova di questo è individuata da Castoriadis nel modo in cui la lettura heideggeriana rimane legata alla tesi della differenza ontologica, mentre egli nega che per i Greci si ponga una questione dell'essere separata da quella dell'essere degli enti (cfr. *CQFG1*: 261-263). Per l'autore, in sostanza, la ricostruzione di Heidegger non può essere accettata perché non si confronta con la reale materia storica dell'antico, presentando una Grecia in cui sono assenti la *polis*, l'*eros* e la *psychē*, cioè le tre dimensioni attorno a cui viene articolata la sua analisi.

In linea con la visione del sociale-storico esposta nell'*IIS*, la nascita congiunta di filosofia e democrazia è allora esaminata a partire dal "fattore unificante" che tiene assieme la società greca dal momento di formazione delle *poleis*. Tuttavia, se nell'opera del 1975 tale fattore consiste in una significazione immaginaria, nel caso della Grecia ciò che l'autore individua è una «*saisie* imaginaire» (*CQFG1*: 35, corsivo mio), rendendo immediatamente evidente la peculiarità del caso greco rispetto alle altre società. Lo slittamento operato è molto significativo, perché Castoriadis non individua solamente una significazione immaginaria centrale, come lo era la *polis* nell'*IIS*, ma un carattere unificante che definisce in primo luogo un'esperienza storica attraverso vari secoli e che è soprattutto base magmatica capace di far emergere le stesse significazioni centrali. In questo senso, si potrebbe dire che egli cerca di indicare un magma ancor più primordiale di quello della significazione della *polis*, che non solo svolge la funzione di fattore unificante, ma è anche consapevolmente riconosciuto dai Greci, a differenza di quanto avviene normalmente con le significazioni immaginarie (cfr. cap. 3.1). La scelta del termine "*saisie*" veicola quindi questa consapevolezza che pervade la società greca. Ciò non significa che Castoriadis individui alla base di tale esperienza sociale-storica un'idea filosofica. La *saisie* è chiaramente relativa ad un contenuto sull'essere del mondo e sulla condizione umana, ma essa non si esprime in origine a livello concettuale, è piuttosto un portato del mito. Si tratta quindi di una originaria presa di coscienza, che, imponendosi progressivamente nella storia greca, nutre in seguito prassi democratica e pensiero filosofico. Creazione dell'immaginario sociale, essa è anche motore di tale *dynamis*, magma da cui originano altri magmi e istituzioni. Il suo contenuto è rintracciato da Castoriadis nella scoperta della mancanza di senso nell'ordine del mondo, che libera la

possibilità per gli esseri umani di creare un proprio *kosmos*, interamente umano, in questa vita. Il mondo greco non si caratterizza così per la misura, per l'armonia o per la scoperta della verità come disvelamento, ma per aver colto quella che, filosoficamente, è la questione del non-essere (cfr. *CQFG1*: 278). Da questo punto di vista, i Greci non divengono consapevoli del fatto che l'universo sia totalmente privo di senso, ma che l'ordine che esso dimostra di avere è un ciclo di creazione e di distruzione, quindi privo di senso *per* l'essere umano. Detto altrimenti, l'ordine cosmico è completamente indifferente alle aspirazioni e ai desideri umani, i quali non trovano in esso alcun rispecchiamento. La credenza in un universo armonico, in cui anche l'essere umano avrebbe un posto definito, è quindi una creazione seconda, derivata da questa esperienza originaria del non-senso e che prova ad occultarla. Allo stesso modo, a livello filosofico, la questione dell'essere è per Castoriadis edificata a partire da tale esperienza: «[l]es Grecs n'affirment si fort que l'être est que parce qu'ils sont obsédés par la certitude (évidente) que tout aussi bien l'être n'est pas – que son être est indissociablement enchaîné au non-être» (*ibidem*). La contropartita fondamentale di questa mancanza di un ordine dato risiede allora nel modo greco di rapportarsi a tale *saisie*. Difatti, i Greci, di fronte a questo universo a-sensato, non scelgono di rinunciare alle proprie passioni e desideri per annullarsi all'interno di esso – questo è l'atteggiamento che l'autore riferisce piuttosto al buddismo (cfr. *CQFG1*: 283). Al contrario, essi decidono di affrontare la mancanza di senso con gli strumenti che sono propri dell'essere umano, vale a dire la parola e l'azione. Attraverso queste due dimensioni, l'assenza di un ordine diventa non una condanna, ma una possibilità di creare un *kosmos* che abbia senso per l'essere umano. Democrazia e filosofia si configurano così per Castoriadis come la risposta umana a questa mancanza, l'espressione di una volontà di vivere l'esistenza affermando che c'è *da dire* e *da fare*.

La scoperta greca della mancanza di senso nell'ordine del mondo potrebbe far pensare a Nietzsche, in particolare alla celeberrima risposta del Sileno a re Mida, che gli chiedeva quale fosse la cosa migliore e più desiderabile per l'uomo, nel § 3 de *La nascita della tragedia*[18]. Tuttavia, in maniera in parte sorprendente, sono completamente assenti riferimenti significativi all'opera di quest'ultimo nell'analisi della società greca di

[18] «"Stirpe miserabile ed effimera, figlio del caso e della pena, perché mi costringi a dirti ciò che per te è vantaggiosissimo non sentire? Il meglio è per te assolutamente irraggiungibile: non essere nato, non *essere*, essere *niente*. Ma la cosa in secondo luogo migliore per te è – morire presto"» Nietzsche (1977: 31-32). Del resto, che sia preferibile «*tethnai mallon ē zōein*», «d'être mort que de vivre», è un'idea che Castoriadis ammette di ritrovare nella tragedia, in Pindaro ed anche in Erodoto: cfr. *CEL*: 250.

Castoriadis. In altri termini, le tesi di Nietzsche non sono prese in considerazione né sembrano guidare, sottotraccia, la ricerca dell'autore. Ad un esame più approfondito, infatti, l'assonanza si presenta ad un livello che rimane superficiale, che diventa più flebile mano a mano che si segue Castoriadis nell'indirizzo delle sue ricerche (cfr. Vaysse 2010). Benché sia da escludere che egli non conoscesse l'opera nietzschiana, i parallelismi che si possono tracciare hanno allora verosimilmente un'origine indiretta e provengono dalla lettura di quegli studiosi che, recependo la critica di Nietzsche all'immagine neoclassica della Grecia, costituiscono il vero riferimento delle analisi di Castoriadis. Nietzsche riamane quindi sullo sfondo, come una figura opaca. Del resto, bisogna considerare non solo il differente giudizio dei due autori sulla democrazia, ma soprattutto che Nietzsche in Francia si lega alla lettura avanzata da Deleuze (1962). Più che le tendenze antidemocratiche del suo pensiero, egli è allora per Castoriadis il rappresentante di una filosofia del perpetuo fluire dell'essere a cui bisognerebbe solo abbandonarsi. Non fare riferimento a Nietzsche significa perciò anche rimarcare le distanze da ogni prospettiva deleuziana.

Questo orientamento si mostra in modo evidente nei seminari all'EHESS, in cui Castoriadis espone la propria lettura degli antichi ricostruendo lo *sviluppo storico* della *saisie* greca, il suo modo di incarnarsi e di vivificare creazioni specifiche, a differenza di quanto accade nei saggi pubblicati negli stessi anni, che si soffermano su questioni puntuali. In questo senso, l'autore non solo cerca di restituire i caratteri di un magma particolare, ma vuole mostrare anche come esso emerga progressivamente nella storia. È possibile scandire il percorso che egli traccia in quattro momenti: l'emergere di tale presa di coscienza nei poemi omerici, supportata dalla religione classica; la rappresentazione mitica del *chaos* in Esiodo e la rielaborazione filosofica di Anassimandro; la «synthèse» operata da Eraclito (*CQFG1*: 225); il pensiero dell'autocreazione democratica sviluppato ad Atene. In questa ricostruzione, Platone è responsabile di aver bloccato gli sviluppi ulteriori di quest'ultima corrente e di averne negato la specificità, sovvertendone le premesse, mentre Aristotele è colui che, sotto alcuni aspetti, la riprende, ma non riesce a liberarsi totalmente dalla cornice filosofica platonica (cfr. cap. 3.2). Da questo punto di vista, mentre nell'*IIS* Castoriadis aveva prevalentemente messo in luce gli elementi che, dall'antichità, avevano permesso l'edificazione del «pensiero ereditato», nei seminari egli si concentra, invece, sulla corrente alternativa della filosofia antica. Mostrerò, quindi, i caratteri dell'immaginario greco analizzando questi quattro momenti.

Un ampio spazio della discussione di Castoriadis è dedicato ad Omero, perché, pur non sottovalutando gli elementi propri del mondo eroico, egli intende dimostrare che il magma di significazioni che permette l'emergere di democrazia e filosofia è già presente nell'*Iliade* e nell'*Odissea*, perciò al cuore della cultura greca[19]. Per realizzare questo intento, l'autore deve dapprima prendere posizione sulla datazione dei poemi. Seguendo l'ipotesi di Finley (1954), egli ritiene che essi descrivano la società dei *Dark ages* (XI – IX o VIII secolo a.C.), per mezzo di una leggenda che viene accresciuta con apporti successivi, similmente a quanto accade per *La Chanson de Roland* o i *Nibelungen*; tuttavia, le significazioni immaginarie nucleari per la formazione dell'universo greco risalirebbero al momento in cui un compositore monumentale o più compositori, durante l'epoca di formazione delle *poleis*, hanno messo per iscritto e rielaborato il *corpus* prima tramandato solo oralmente (*CQFG1*: 94-95). Poiché Castoriadis si sforza di mostrare come la *saisie* greca non sia veicolata semplicemente da un episodio del racconto, ma dalla struttura stessa della narrazione e dal mito, diventa molto improbabile la possibilità che le significazioni siano riconducibili ad interpolazioni successive alla composizione dei poemi. In questo modo, l'autore interpreta l'*Iliade* essenzialmente come un poema non sulla forza, come ritiene Simone Weil, ma sul senso della morte, mentre l'*Odissea* è indagata in quanto illustra il significato di umanità in relazione al non-umano, al mostruoso e al divino. Sulla base di queste premesse, quindi, Castoriadis affronta i poemi omerici assieme, soffermandosi in particolare su quattro macro-aspetti: il carattere del testo e la sua rilevanza per la società greca; la natura del pantheon della religione classica; la nascita dell'imparzialità; la differenza fra umano e non-umano.

Il primo punto emerge all'interno della discussione che oppone società autonome e società teocratiche o religiose. Castoriadis confronta infatti la società greca con le tre grandi religioni monoteistiche e sottolinea, riprendendo implicitamente Festugière (1975), l'assenza in Grecia di una tradizione religiosa analoga a quella delle religioni della rivelazione. Nel mondo greco, non è possibile trovare un analogo della Bibbia o del Corano, cioè un testo che espone l'oggetto della rivelazione di Dio all'uomo. Non è

[19] Da questo punto di vista, Castoriadis è in polemica con gli approcci storiografici che, nei decenni in cui anch'egli si dedica alla Grecia, cercano di ricondurre molti aspetti della sua cultura ad influssi orientali o egizi (come ad es. illustrano gli studi di W. Burkert). Su questa polemica, si veda l'*Avant-propos* di E. Escobar, P. Vernay e M. Gondicas a *CQFG1*: 7-17. Ciò non significa che Castoriadis non si interroghi sulla questione delle influenze e dei prestiti (si vedano le pagine di *CQFG1*: 73-83), ma l'esatto contrario: il suo punto è dimostrare come, pur ammettendo che la società greca assuma dalle altre numerosi ed importanti elementi, la rielaborazione che viene fatta di essi è peculiare ed irriducibile, è una creazione assolutamente nuova, ed è da questo specifico *humus* che possono emergere democrazia e filosofia.

possibile nemmeno trovare, eccetto che per tradizioni minoritarie come l'orfismo e il pitagorismo, la presenza di un fondatore di una religione o di un profeta ispirato da Dio, che predica il vero culto in contrapposizione a tutti gli altri. Castoriadis osserva, però, che questo non deriva dalla mancanza di un testo formatore della società, ma dal carattere essenzialmente diverso di esso. I poemi omerici, infatti, possiedono un ruolo centrale all'interno della società greca e ne definiscono l'universo di riferimento; ciononostante, essi non sono l'opera di un profeta che conosce la verità, ma di un poeta che anzitutto *ricorda*, attraverso l'aiuto delle Muse (cfr. *CQFG1*: 95). Questa assenza di rivelazione pone dunque il primo tassello della presa di coscienza tragica dei Greci: non c'è né un ordine divino né una verità rivelata che vengano imposte agli esseri umani.

Tale prospettiva trova conferma per Castoriadis nella descrizione del pantheon classico. Il punto, in questo caso, non è semplicemente la presenza di un politeismo in luogo di un monoteismo, ma il carattere stesso dei maggiori dèi greci. A questo proposito, l'autore propone una concezione originale, in dialogo con le posizioni di Finley (1954) e di Otto (1956). Per il primo, infatti, il carattere principale degli dèi consiste nell'antropomorfismo: Castoriadis non rifiuta totalmente questa idea, ma la considera «à la fois vraie et fausse» (*CQFG1*: 132). Essa è vera non solamente in relazione all'aspetto esteriore degli dèi, ma anche da un punto di vista psichico, nella misura in cui le divinità parlano, litigano, desiderano, e dal punto di vista della loro organizzazione sociale. Ciononostante, tale idea è falsa perché, ad un livello più profondo, gli dèi non sono paragonabili agli esseri umani. Questo non significa che Castoriadis ritenga gli dèi delle rappresentazioni di forze naturali, dal momento che, come egli stesso sottolinea, i domini rispettivi delle divinità maggiori non definiscono in origine la loro natura. Il riferimento dell'autore a questo proposito è ad un passo dell'*Iliade* (XV, 170-219) in cui viene ricordato come i tre fratelli, Zeus, Ade e Poseidone, vengano associati rispettivamente al cielo, al regno dei morti e al mare. Nonostante in questa versione (a differenza di quella esiodea) Zeus sia il primogenito, egli non pretende di egemonizzare tutti i domini, ma decide di spartirli con i suoi fratelli. Tuttavia, ciò che è più significativo è che il criterio di questa spartizione viene individuato nel sorteggio: solo per caso Zeus ottiene il dominio del cielo, Ade quello dei morti e Poseidone del mare; essi non appartenevano di diritto a ciascuno di loro e a nessuno dei tre dèi viene riservata la Terra, che è piuttosto l'elemento comune a tutti (cfr. *MI*: 222, n. 2). Questo conferma che almeno gli dèi maggiori non sono personificazioni di forze naturali; tuttavia, per Castoriadis, ciò indica anche che essi non possiedono nemmeno il tratto della *localizzazione*. Quest'ultima non deve venire intesa

semplicemente in senso geografico, ma in relazione all'essere in un punto preciso dello spazio e del tempo, che opera una limitazione rispetto ad un'azione da intraprendere o alle proprietà delle cose (cfr. *CQFG1*: 133). In tal senso, l'interpretazione del pantheon classico sembra avvicinarsi a quella di Otto, per il quale gli dèi sono espressione del "sacro". Castoriadis però trasforma questa nozione e intende il sacro come la coscienza di potenze che superano l'essere umano. Per l'autore, gli dèi olimpici sono infatti figure della potenza creatrice dell'essere, che si manifesta al di fuori e all'interno dell'essere umano (*CQFG1*: 135). Castoriadis ricorda a tal proposito gli interventi divini che nell'*Iliade* permettono agli eroi di riscoprire forze in loro stessi che non credevano di avere, oppure la capacità degli dèi di togliere ogni potere. Soprattutto, però, egli sottolinea il carattere non nazionale del pantheon olimpico: nell'*Iliade*, infatti, queste divinità non sono esclusive dei Greci, ma sono proprie anche dei Troiani. Gli dèi di Omero non appartengono ad un popolo o ad un luogo ed è questo aspetto che permette di parlare di una rivoluzione religiosa secondo Castoriadis. In altri termini, per l'autore gli dèi olimpici sono posti dalla società greca come universali, sostituendo culti locali, talvolta associati a pratiche magiche o a realtà elementari, che sopravvivono in contesti molto limitati o sono re-interpretati (più correttamente, ri-creati) dal nuovo magma di significazioni che emerge (cfr. *CQFG1*: 137). Ciò mostra un aspetto inedito della riflessione di Castoriadis, vale a dire il fatto che la religione gioca un ruolo essenziale nella nascita della filosofia e della democrazia. Se precedentemente ogni prospettiva religiosa sembrava incompatibile con una società democratica ed autonoma, attraverso lo studio della Grecia il nesso fra eteronomia e religione viene limitato soprattutto ai monoteismi o alle credenze relative ad una sopravvivenza dell'anima dopo la morte[20]. Detto altrimenti, Castoriadis illustra che la religione greca classica non solamente non è in contrasto con l'emergere del progetto di autonomia, come si può constatare dal carattere civico sottolineato da Gernet (1968), ma *lo prepara*, è una delle sue condizioni, nella misura in cui, sostituendo antichi culti e strutturandosi in modo diverso dalle credenze religiose di altre società, apre un campo di possibilità nuove, istituisce un magma inedito, nel quale la significazione dell'autonomia può svilupparsi.

Da questo punto di vista, il rilievo assegnato all'analisi del pantheon olimpico serve ad evidenziare soprattutto il carattere nefasto, nella prospettiva dell'autonomia, della nozione di peccato e del divario ontologico fra uomo e Dio sostenuto dai

[20] *CQFG1*: 131: «[p]our le dire d'une façon provocante : il fallait que la démocratie s'effondre pour que l'immortalité positive de l'âme réapparaisse».

monoteismi. Il fatto che gli dèi greci siano interpretati da Castoriadis come espressione di forze che superano l'essere umano non deve indurre a credere che egli sostenga che fra di loro intercorra una differenza radicale. Da questo punto di vista, l'autore riprende Finley (1954: 138), il quale si richiama a sua volta a Dodds (1951), nel sottolineare che gli dèi differiscono dagli esseri umani solo sulla base della loro maggiore forza, non per un grado più alto di dignità ontologica (*CQFG1*: 139)[21]. Non avendo creato il mondo, non possedendo una qualità morale superiore, essi possono al massimo essere invocati per favorire la riuscita di una certa attività, ma non per essere interrogati sulla vera condotta da tenere nella vita. Di conseguenza, sebbene gli esseri umani riconoscano la propria debolezza nei confronti delle divinità, non si sentono però in alcun modo indegni rispetto ad esse, come invece avviene nei monoteismi, e non credono neppure di dover espiare una colpa nel senso cristiano del termine. Questo allora è per Castoriadis un tassello fondamentale nella liberazione dell'azione e della coscienza umana, dal momento che crea le condizioni per la messa in discussione dell'autorità istituita (cfr. *CQFG1*: 139-140)[22].

Il confronto della religione olimpica con la tradizione monoteistica prosegue in relazione ai caratteri dell'onniscienza e dell'onnipotenza. L'assenza di entrambe le caratteristiche, anche nello stesso Zeus, è un ulteriore elemento che libera l'azione umana. È infatti possibile che ci siano esseri divini che conoscono più cose dei mortali o di altri dèi; tuttavia, nessuno possiede una conoscenza completa ed esaustiva sull'andamento dell'universo. Castoriadis ricorda a tal proposito, operando un salto di diversi secoli, che nel *Prometeo incatenato* Eschilo mostra come Zeus cerchi di ottenere da Prometeo informazioni sul proprio futuro che gli sono sconosciute (cfr. *CQFG1*: 136). Prometeo, infatti, è della generazione dei Titani, che Zeus ha sconfitto ottenendo il potere; perciò, egli ha visto e sa più cose, ma non è onnisciente. Gli dèi non possiedono quindi la verità, ma non sono nemmeno onnipotenti come il Dio dei monoteismi. In riferimento a questo aspetto, Castoriadis sottolinea giustamente il carattere della *moira* descritta dai poemi

[21] Nel riferimento di Dodds, si può ritrovare un ulteriore collegamento che rimanda a Nietzsche (1979, § 114: 98), in *Umano, troppo umano*: «[i] greci vedevano sopra di sé gli dèi omerici non come padroni, e se stessi sotto di loro non come servi, al modo degli Ebrei. Essi vedevano per così dire l'immagine riflessa degli esemplari più riusciti della loro stessa casta, cioè un ideale, non un opposto della loro natura».

[22] Il tema della messa in discussione esplicita del potere istituito viene rintracciato da Castoriadis già nell'*Iliade*, ad esempio nelle parole che Diomede rivolge ad Agamennone, le quali contestano il valore del re degli Achei, nonostante venga riconosciuto che egli possieda lo *skēptron* (*Iliade*, IX, 38-39). Tuttavia, nei seminari, l'autore non affronta tale discussione in modo sistematico e si limita ad osservare solo alcuni elementi che possono essere letti in questo senso. In modo più diffuso, Castoriadis invece si sofferma su questo tema all'interno della poesia lirica greca, in particolare in relazione a Saffo e Archiloco, utilizzando la letteratura specialistica di riferimento (cfr. *CQFG1*: 247-264, 352-355).

omerici, sulla base dalle analisi di Otto (1956): non un "destino" nel senso abituale del termine, ma una legge superiore, universale ed impersonale, che si impone in egual misura ad esseri umani e dèi fissando dei limiti, che liberamente possono essere rispettati o trasgrediti. A differenza della volontà di un dio, quindi, i decreti della *moira* non possono essere modificati attraverso un'esortazione o una preghiera e si costituiscono letteralmente come inesorabili. Castoriadis inoltre ricorda che il termine "*moira*" deriva dal verbo "*merizō*", cioè spartire o dividere. Essa è perciò la spartizione, il lotto o la sorte: questo chiarisce perché il suo ambito di pertinenza sia quello dei limiti, sulla base dei quali avviene la spartizione e oltre i quali le attività degli esseri umani non devono spingersi. Castoriadis, tuttavia, sviluppa ulteriormente la sua interpretazione e, ricollegandosi al significato della radice **smer*-, collegata a "*moira*", argomenta che, oltre ai confini imposti alle opere umane, è possibile parlare di un limite ultimo in cui consiste la vera sorte per l'essere umano, cioè la morte (*CQFG1*: 110). Nel caso in cui la *moira* si imponga agli dèi, esseri immortali, per l'autore la sorte corrisponde invece alla detronizzazione e alla caduta. Anche a questo proposito, la lettura del *Prometeo incatenato* guida retrospettivamente la sua interpretazione. Castoriadis, infatti, crede di trovare questa idea cristallizzata nelle parole che Prometeo rivolge a Zeus, le quali ricordano a quest'ultimo che un giorno, così come Urano e Crono, anch'egli verrà destituito. La *moira* esprime in questo modo la natura mortale della condizione umana, delle sue opere, ed il carattere transitorio di ogni potere divino, anche il più potente. Da questa disamina, appare quindi un collegamento con la *hybris*, il cui significato guida anche la lettura di Castoriadis della *moira*. Infatti, quest'ultima, come nel caso della *hybris*, interviene una volta che vengono superati dei limiti; inoltre, entrambe segnalano che è necessario ripristinare l'equilibrio precedente attraverso un evento catastrofico, che coincide normalmente con la morte. Se i limiti della *hybris* non sono però dati in modo evidente o non si conoscono precisamente in anticipo, nel caso della *moira* gli dèi maggiori o altri esseri divini spesso informano su quali azioni, se intraprese, risulteranno nefaste[23]. Anche in questo caso, però, tali avvertimenti non derivano da un sapere assoluto, ma solo dall'aver visto più cose dei mortali. Da questo punto di vista, la differenza fra poemi omerici e tragedia classica risiede nel fatto che in quest'ultima i

[23] Castoriadis cita a tal proposito l'episodio in cui Ermes preannuncia ad Egisto la sua fine, se si unirà a Clitemnestra e assieme a lei ucciderà Agamennone, e quello dell'avvertimento di Achille a Patroclo in merito all'astenersi dall'assaltare le mura di Troia in sua assenza (*Iliade*, XVI). Pur conoscendo il limite da non superare, sia Egisto sia Patroclo, tuttavia, decidono di trasgredirlo e vengono uccisi. In questo sta la loro *hybris* (cfr. *CQFG1*: 111-112).

personaggi acquisiscono progressivamente la consapevolezza relativa alle conseguenze dei loro atti, come accade ad esempio a Edipo, mentre nei primi i protagonisti sanno spesso esattamente a cosa andranno incontro. In ogni caso, la religione classica e, in particolare, la centralità della nozione di "*moira*" aggiungono l'elemento della *saisie* tragica relativo ad un ordine dell'universo basato non sulla ragione o sulla volontà divina, ma su un susseguirsi perpetuo di nascita e di distruzione.

Questa consapevolezza dei Greci rispetto alla morte conduce al tema dell'imparzialità. In riferimento a questa discussione, Castoriadis contesta Finley e Vidal-Naquet, che rintracciano un disequilibrio nel modo in cui il poeta descrive i Troiani rispetto ai Greci, e si ricollega piuttosto ad Arendt (1961) secondo cui l'imparzialità nasce con Omero (cfr. *CQFG1*: 118). Per Castoriadis questa affermazione è vera soprattutto se si osserva l'*Iliade* in rapporto ad altri testi ad essa contemporanei o precedenti, come l'*Antico Testamento* o la letteratura del Vicino Oriente. Sebbene infatti il poeta parli dal punto di vista degli Achei, ciò non gli impedisce di riconoscere il valore dei Troiani e, soprattutto, non lo induce a creare gerarchie. A sostegno di questa tesi, Castoriadis accenna al fatto che Ettore potrebbe essere ritenuto il vero eroe dell'*Iliade* ed il più commuovente, che suscita l'empatia del lettore. Tuttavia, sono soprattutto due episodi che dimostrano per Castoriadis come lo sguardo del poeta sia imparziale: il momento in cui Ettore dice addio ad Andromaca (*Iliade*, VI, 390-496) e la fine del poema, in cui Priamo, di notte, entra nell'accampamento nemico per supplicare Achille di restituirgli il corpo del figlio (*Iliade*, XXIV, 470-676). Nel primo caso, commenta l'autore, «le poète a vraiment mis toute l'humanité du côté des Troyens», mentre nel secondo «l'humanité est également partagée entre Achille et Priam, qui est une figure absolument poignante, saisissante de vérité» (*CQFG1*: 118-119). In tal senso, è in quest'ultimo passo che l'imparzialità si dimostra in maniera più compiuta, perché in esso viene messa in scena un'identificazione reciproca dei due nemici. Priamo, infatti, invita Achille a mettersi al posto di colui che ha ucciso, il quale vorrebbe che il proprio corpo fosse restituito al genitore; di conseguenza, il vecchio re di Troia invita l'eroe acheo a mettersi anche al proprio posto, ricordandogli che anche lui, come Ettore, ha un padre che lo aspetta. Questo sguardo imparziale sugli esseri umani è quindi ciò che innesca la ricerca di un confronto con altri popoli, con altre istituzioni e con altri dèi, che attiva un movimento riflessivo e relativizza la condizione di chi guarda. In tal senso, la nascita dell'imparzialità crea le condizioni per l'emergere in seguito di filosofia, etnografia, storiografia e

democrazia. Essa è quindi un'ulteriore condizione del progetto di autonomia[24]. La scena del canto XXIV dell'*Iliade* mostra inoltre che è la morte la via di accesso all'imparzialità: è questa infatti il denominatore universale, ciò che rende identica la condizione umana al di là di ogni differenza ed apparenza.

Questo tema è approfondito nel quarto punto sopra elencato, cioè quello relativo alle caratteristiche dell'umano. L'autore in tal caso si rivolge soprattutto all'*Odissea*, prendendo in esame in particolare due episodi: quello dell'isola dei Ciclopi (canto IX) e la discesa di Odisseo negli inferi (la *nekyia*, canto XI). Rispetto al primo, Castoriadis sottolinea, sulla base anzitutto degli studi di Finley (1954) e di Kirk (1962), come l'incontro con il mostruoso sia occasione di definizione, per contrasto, dei caratteri dell'essere umano. I Ciclopi, infatti, non sono come gli altri popoli con cui Odisseo ed i suoi uomini vengono in contatto durante il loro viaggio, ma dei mostri. Essi non sono paragonabili ai protagonisti delle avventure "esotiche", come i Lotofagi e i Lestrigoni, ma nemmeno ai Feaci, la cui condizione è comunque presentata al confine fra il mondo visibile e quello dell'aldilà (cfr. *CQFG1*: 151). Ciò che è rilevante è allora la descrizione della mostruosità, la quale viene associata alla mancanza di *themistes* e di *agorai boulēphoroi* (*Odissea*, IX, 112). Castoriadis intende il primo termine non come "tribunali" ma nel senso di leggi, di istituzioni poste, derivanti dalla discussione in assemblee deliberative, che è il modo con cui egli traduce la seconda espressione. Benché la mostruosità dei Ciclopi non sia assoluta, ma limitata ad esempio dall'uso della parola o da alcune attività, come l'allevamento e la produzione di formaggio nel caso di Polifemo (cfr. *CQFG1*: 152), la loro descrizione rivela implicitamente che la definizione dell'umano è legata alla presenza di leggi, di procedure e di luoghi dove le decisioni vengono prese mediante la discussione. Di conseguenza, Castoriadis ritrova già in Omero gli elementi che si condenseranno nella definizione aristotelica dell'essere umano come *zōon politikon* (cfr. *CQFG1*: 89). Questo aspetto è però solo uno degli elementi che definiscono l'umano secondo i Greci, dal momento che centrale rimane la condizione mortale. Castoriadis si ricollega a questo proposito nuovamente ad Arendt (1958), la quale sottolinea come, per i Greci, sinonimo di "esseri umani" sia "i mortali". L'autore

[24] Richiamandosi in particolare all'*incipit* delle *Storie* di Erodoto (I, 1-5), in cui si preannuncia che verranno narrate «le imprese grandi e meravigliose, compiute sia dai Greci e sia dai barbari» (trad. it. V. Antelami), Castoriadis non ritiene che questi ultimi siano descritti solo in modo dispregiativo rispetto ai primi. Egli, infatti, sostiene che il termine "barbaro" in origine ha un significato puramente descrittivo, che designa solo quelli che non parlano greco (cfr. *CQFG1*: 119 e 160-161).

approfondisce questo aspetto sostenendo che questa consapevolezza è tipica del mondo greco e che tale espressione, seppur si mantenga fino alla contemporaneità in formule poetiche, non ha oggi un impiego paragonabile. L'episodio della *nekyia* è del resto per Castoriadis l'esempio più chiaro di questa consapevolezza in relazione alla mortalità umana. Si tratta di un passo celeberrimo, in cui Odisseo discendendo negli Inferi incontra le ombre dei morti, le quali sono però senza *noos*; di conseguenza esse non sanno, non ricordano e, solo bevendo sangue, possono proferire discorsi. L'anima di Achille conferma questa terribile condizione a Odisseo, affermando, come noto, che egli avrebbe preferito essere vivo e, povero, lavorare la terra, piuttosto che regnare sui morti (*Odissea*, XI, 488-493). Per Castoriadis questo episodio esprime perfettamente il punto di vista greco che si oppone, nuovamente, ad una visione cristiana: dopo la morte non c'è alcuna vita e, se anche fosse concepibile una qualche forma di sopravvivenza, questa sarebbe peggiore della peggiore vita mortale (cfr. *CQFG1*: 114). In altri termini, i Greci riconoscono, a differenza della maggioranza delle altre civiltà, che la morte è reale, definitiva e nessuna compensazione o premio interviene per negarla, superarla o addolcirla. Conseguentemente, l'unico mondo dove gli esseri umani possono realizzarsi è quello dei vivi e le possibilità sono da questo punto di vista indefinite, dal momento che nessuna ricompensa o castigo orienta l'attività umana. Alla domanda su cosa debba augurarsi l'essere umano in un mondo che però non è fatto per lui, dove non vi è possibilità di trovare coincidenza con i suoi desideri e le sue aspirazioni, Castoriadis, come Arendt, rintraccia la risposta greca, almeno fino all'epoca di Alessandro, nel *kleos* e nel *kydos*, la fama e la gloria, che è alla base del carattere agonistico della cultura greca messo in rilievo anche da Burckhardt. Tuttavia, Castoriadis aggiunge che nei poemi omerici si possono trovare episodi in cui anche questi due valori sono messi in dubbio, ad esempio nel canto IX dell'*Iliade*, quando Achille, rifiutando le offerte di Agamennone per tornare a combatte, afferma che la guerra contro i Troiani non ha senso e che niente vale quanto la vita, quindi nemmeno il *kleos* e il *kydos* (cfr. *CQFG1*: 157).

Questa disamina di Castoriadis pone allora il problema dell'elaborazione di una concezione della giustizia in Grecia antica, di un ordine che non derivi necessariamente dalla catastrofe e dalla distruzione. Castoriadis anzitutto nota che la questione emerge già nell'*Iliade*, ad esempio nel canto XXIII, quando Apollo accusa gli altri dèi di essere *schetlioi* e *dēlēmones*, crudeli e malefici, perché permettono ad Achille di continuare a trascinare, già da dodici giorni, il corpo di Ettore legato ad un carro intorno alle mura di

Troia. Apollo non denuncia infatti una violazione di una legge positiva, ma che gli atti dell'eroe greco non sono ciò che si dovrebbe fare, sono quindi contrari a ciò che è giusto. Castoriadis commenta che si tratta di una «[a]nticipation de l'idée d'un principe, d'une norme qui, même si elle n'est pas formulée de façon stricte, comme une loi écrite, doit guider et permettre de jauger les actes et les comportements» (*CQFG1*: 158)[25]. Castoriadis ritiene comunque Esiodo il primo autore in cui emerge una nuova concezione della *dikē* e dove la questione della giustizia viene esplicitamente formulata (cfr. *CQFG1*: 157). Nel dattiloscritto del 1979 e durante i seminari (*CQFG1*: 290 e 186), l'autore afferma che essa «règle les affaires interhumaines» e viene messa in relazione a quella che emerge nella *polis* democratica come autolimitazione (cfr. cap. 4.3) e alla *sōphrosynē* nella trilogia eschilea del *Prometeo*. Questo collegamento nelle opere edite di Castoriadis non è ulteriormente approfondito, anche se verosimilmente la concezione della *dikē* in Esiodo è stata affrontata nel seminario del 2 febbraio 1983, la cui registrazione è purtroppo andata perduta. Del resto, però, se si confronta la produzione dell'autore di quegli anni, si osserva che non è tanto questa genealogia ad interessarlo e lo stesso Esiodo non è ricordato per aver dato inizio ad una discussione esplicita sulla *dikē* ne *Le opere e i giorni*. Ciò che interessa Castoriadis dell'opera esiodea è piuttosto la *Teogonia*, con riferimento, in particolare, all'immagine del Caos. Da questo punto di vista, la genealogia è un'altra e da Esiodo egli si ricollega direttamente all'*apeiron* di Anassimandro, costruendo uno sfondo teorico e storico della sua nozione di Caos, Abisso o Senza-fondo che egli inizia a sviluppare nei primi anni Ottanta[26].

Specifico quindi questa nuova cornice ontologica. Nel 1982, Castoriadis pubblica un saggio di cui Ciaramelli (1998) ha giustamente messo in luce l'importanza, poiché segna uno sviluppo inedito nella riflessione dell'autore: *Institution de la société et religion* (ora in *DH*: 455-480). L'incipit del saggio è ciò che in questa sede interessa maggiormente, dal momento che viene affermato che «[l]'humanité émerge du Chaos, de l'Abîme, du Sans-Fond». Con tali espressioni bisogna intendere sia ciò da cui emergono tutte le forme sia una *dynamis* che le fa emergere. In questo modo, i due domini che nell'*IIS* erano rimasti separati, società e psiche, trovano la loro "radice comune", in

[25] Un altro riferimento è tratto da Castoriadis da *Odissea*, XXII, 407-416, quando Odisseo rimprovera la serva Euriclea di gioire per la morte dei proci, dal momento che essi sono stati puniti per le iniquità che hanno commesso (cfr. *CQFG1*: 157).

[26] «[I]y a dans la *Théogonie* une autre signification liée au Chaos, même si Hésiode ne l'appelle pas de ce nom, et qui m'intéresse au premier chef car – je le dis candidement – ce que je poursuis là-dedans, ce sont les antécédents de l'idée de chaos, d'abîme, de sans-fond, au sens que je donne à ces termes» (*CQFG1*: 172).

quanto due diverse manifestazioni della stessa forza creatrice. Nell'economia del saggio, questa tesi serve a sostenere che la religione è l'istituzione che nasconde il Caos ricoprendolo, attraverso, ad esempio, la significazione di Dio, così da negare la sua irriducibilità e alterità. In questo senso, ogni religione diventa una *idolatria*, perché nel tentativo di mettere in forma ciò che fa essere tutte le forme lo riduce ad immagine o parola venerabile. La trascendenza è allora l'esperienza di questo Caos, che tuttavia non si lascia totalmente ricoprire. In seguito, Castoriadis contrapporrà questa idea di religione a quella di arte: mentre la prima rivela il Caos occultandolo, la seconda riesce invece a dargli forma senza annullarlo, configurandosi come una «fenêtre» su di esso (cfr. *FhCs*)[27]. Ciononostante, il punto è ora sottolineare l'elaborazione di una nozione che riprende e mette assieme le intuizioni del concetto di magma e dell'essere come avere-da-essere nell'*IIS* (cfr. cap. 3.3). Il Caos (sempre segnalato con la maiuscola da questo momento in avanti nell'opera di Castoriadis) riprende gli aspetti del magma e della *chōra* nella misura in cui bisogna intendere con esso sia una sede sia una materia nutritiva da cui le forme emergono. Si tratta tuttavia di una sede ai limiti del pensabile, che sfida la nozione stessa di "sede", poiché non è in alcun modo un sostrato stabile o definito, ma anzi in eterno movimento, e neppure un luogo determinato, perché abbraccia l'intero essere. Il Caos è semmai più vicino ad un vuoto, che però contiene in sé anche il nutrimento per ciò che da esso emerge. Questo paradosso è dovuto infatti alla sua caratteristica di essere forza creatrice, che pone costantemente nuove determinazioni, esprimendo compiutamente la temporalità originaria descritta nell'*IIS*. La nozione di Caos, in questo modo, reinserisce in maniera coerente il tempo del fare storico in un quadro ontologico più ampio, che permette di tener assieme gli altri domini, mostrandone le differenze, ma senza sostenere una frattura netta fra di essi (cfr. cap. 4.4).

In questa nuova cornice ontologica, Esiodo non è la fonte della nozione di Caos di Castoriadis, ma è lo strumento per la sua articolazione. Nella *Teogonia* vengono infatti rintracciati due passi in cui si profila la nozione di Caos, nei due sensi in cui Castoriadis lo intende. Il primo è il luogo canonico relativo alla nascita dell'universo, in cui si afferma che, prima di ogni cosa, «*Chaos genet[o]*» (v. 116). Il significato qui presentato non è però quello con cui normalmente viene designato, nel senso di "mescolanza informe", ma indica, più propriamente, il Vuoto. Difatti, il termine "*chaos*" deriva dal verbo "*chainō*", che significa "essere spalancato", da cui "apertura" o "cavità". Castoriadis rileva questo

[27] Su questo punto, si veda il prossimo paragrafo. Sulla religione in Castoriadis si vedano Adams (2024), Karsenti (2018).

aspetto a partire dallo studio di Gigon (1968), il quale sottolinea «la straordinaria potenza di astrazione» di Esiodo, dal momento che l'origine di tutte le cose non deriva da una figura divina (*CQFG1*: 172). Infatti, il verso afferma che in origine il Vuoto è divenuto o è accaduto; in seguito, nasce Gaia e, in terzo luogo, Eros, dopo il quale seguono le genealogie degli dèi. Castoriadis traduce in linguaggio filosofico questa descrizione nel senso che «[t]out doit surgir sur fond de vide, l'être advient à partir du non-être essentiel du vide» (*ibidem*). Nei suoi termini filosofici, il v. 116 della *Teogonia* illustra allora l'idea di creazione radicale, di come il mondo sorga *ex nihilo*. Oltre a questo passo, tuttavia, Castoriadis individua nella descrizione del Tartaro, in cui sono gettati i Titani sconfitti da Zeus (vv. 727 e seguenti), una prima descrizione del senso di "caos" come mescolanza informe (*kykeōn*), che tutto contiene e tutto nutre (cfr. *CQFG1*: 172-174). Si tratta in questo caso, più che del precedente, di un vero magma di rappresentazioni e significazioni, che si intrecciano in modo indissociabile nei versi esiodei. Castoriadis sviluppa la propria interpretazione mostrando anzitutto come il Tartaro venga presentato come se fosse un luogo/non-luogo in cui affondano le radici del mondo, in cui si trovano le fonti ed i limiti di tutte le cose, del Mare, della Terra e del Cielo stellato. Da qui deriva l'idea che non si tratti semplicemente di un vuoto, ma di un sostrato o di una matrice con un qualche carattere nutrivo. In secondo luogo, Castoriadis sottolinea come Esiodo fornisca ulteriori immagini per descrivere il Tartaro, le quali lo presentano come un luogo spaventoso, temuto dagli stessi dèi, dove tempeste perpetue e vortici senza fine lo abitano, assieme alla Notte infernale (vv. 739-740; 744-745). Per l'autore, questo luogo di difficile definizione, terrificate ed oscuro, può essere letto anche come se fosse attraversato dal disordine ed essenzialmente indeterminato, prefigurando il secondo senso di "*chaos*". Infine, dal momento che tale luogo viene definito anche come un abisso senza fondo (vv. 739-740), Esiodo riassume e condensa in immagini poetiche la nozione che Castoriadis cerca di sviluppare su un piano filosofico.

Nei seminari, è esplicitamente affermato che è il secondo senso di "*chaos*" a giocare «le rôle le plus important dans le développement de la philosophie grecque» e a ripresentarsi, in forme diverse, all'interno della sua storia (cfr. *CQFG1*: 174). Castoriadis, infatti, ritiene che il magma della significazione esiodea si ripresenti in seguito nella nozione di *chōra* del *Timeo* platonico o nel concetto aristotelico di *hylē* (cfr. cap. 3.2). Da questo punto di vista, ciò che salda il discorso poetico con quello filosofico, ciò che permette il passaggio della significazione da un campo all'altro, è l'elaborazione

dell'*apeiron* di Anassimandro. Castoriadis si dedica a questo autore affrontando nel dettaglio l'analisi del celeberrimo frammento DK 12 A9/B1[28], proponendo una propria interpretazione. In questo contesto, il confronto è in primo luogo con la lettura di Heidegger, che viene aspramente criticata, nella misura in cui si rivela una proiezione della stessa filosofia heideggeriana e fa violenza al testo greco[29]. La soluzione di Castoriadis è infatti più prossima a quella di Jaeger (2003), nonostante egli sottolinei che questa «à mon goût n'est pas assez radicale» (*CQFG1*: 188).

Il frammento viene infatti commentato nelle sue due distinte parti, mostrando la relazione che esse hanno fra di loro. Nella prima, è espressa la tesi di Anassimandro per cui tutto viene dall'*apeiron* e ad esso tutto ritorna. Castoriadis, come Nietzsche (1991: 159), non rende però il termine greco come "infinito", bensì come "indeterminato". Questo gli consente di mostrare i legami con il *chaos* di Esiodo e soprattutto di rilevarne le differenze, specifiche della discussione propriamente filosofica. Differentemente dall'immagine esiodea, infatti, l'*apeiron* di Anassimandro è un *principio* permanente, eterno ed indistruttibile, che non è semplicemente di difficile descrizione, come avviene nella *Teogonia* per il Tartaro, ma è *irrappresentabile*, perché essenzialmente indeterminato/indeterminabile. L'impossibilità di descriverlo con un'immagine appropriata segnala allora l'uscita dall'ordine del discorso mitico per entrare in quello filosofico-astratto ed indica anche un passo ulteriore in quest'ultimo campo, dal momento che l'origine degli enti non è più uno degli elementi, come avviene per gli altri presocratici. La ricerca dell'*archē* è infatti attività propriamente filosofica, dal momento che prova ad individuare «l'élément minimal qui rende compte du maximum d'observables» (*CQFG1*: 208). Ciononostante, Anassimandro non si limita a privilegiare un elemento rispetto agli altri, come l'acqua per Talete o l'aria per Anassimene; egli propone come *archē* ciò che non ha limiti (*peirata*) e di cui non si può avere esperienza

[28] «Ἀναξίμανδρος [...] ἀρχὴν [...] εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον [...], ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι¸ καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων» (citato in *CQFG1*: 185).

[29] Nel caso del frammento di Anassimandro, questo esito è garantito, secondo Castoriadis, da una serie di libertà di traduzione, di errori filologici e grammaticali e, infine, dall'introduzione di espressioni che non si trovano nel testo greco. In particolare, la critica di Castoriadis si sofferma: sulla traduzione di "*chreōn*" con il tedesco "Brauch", avvicinato a propria volta da Heidegger all'antico "bruchen" e al latino "frui", che indicano "godere di" qualcosa; sull'errata traduzione di "*tisis*" come «déférence» («cura riguardosa», nella traduzione italiana di P. Chiodi), che condiziona la resa di *didonai dikēn* come «laisser avoir lieu accord» («lasciar appartenere l'accordo»); sull'introduzione, senza che abbia corrispettivi nel testo greco, dell'espressione tedesca *im Verwinden* («en l'assomption»; «nella risoluzione» nella traduzione italiana). Per i commenti dettagliati di Castoriadis rimando alle pagine di *CQFG1*: 188-189, 193-194.

(*peira*). Benché l'acqua di Talete non sia quella empiricamente osservabile, essa rimane comunque qualcosa di rappresentabile, ed un discorso analogo potrebbe essere proposto per Anassimene. Di conseguenza, la rottura con la tradizione mitica, seppur già avviata dai precedenti presocratici, per Castoriadis viene compiuta solo con Anassimandro, che oltre a presentare un principio non figurabile lo descrive in questo modo anche come il più estraneo possibile dall'essere umano (cfr. *CQFG1*: 210-211). Inoltre, nella ricerca di questo principio, non viene individuato solo un elemento che genera attivamente gli enti all'interno della serie di consecuzione-causazione, ma la fonte *della serie stessa*. L'*apeiron* è infatti al di fuori di tutti i termini dati dalla serie, perché ne è la condizione, e per questo è irrappresentabile. Nel racconto mitico, al contrario, non esiste differenza fra qualcosa esterno alla serie e i termini e la serie stessa. Detto altrimenti, nel mito, l'origine è sempre parte integrante di ciò che emerge a partire da essa: i primi autori ed i loro atti fondatori sono sempre inseriti nella serie, come avviene, ad esempio, nella genealogia degli dèi. Se nel mito esiste una differenza fra l'origine e l'insieme del racconto, essa tuttavia non è dello stesso ordine di quella che intercorre fra un insieme di eventi e ciò che non è un evento. Infatti, il pensiero filosofico, e quello di Anassimandro in particolare, non cerca un evento fondatore accaduto in un passato mitico, ma il principio che dà avvio agli eventi.

La seconda parte del frammento viene invece interpretata da Castoriadis come l'affermazione che il semplice esistere è una *adikia*, un'"ingiustizia", dismisura e violenza, che deve essere pagata attraverso la morte. Senza che ci sia contraddizione fra le due parti, nella seconda Anassimandro evoca una legge, un principio, un *chreōn*, che presiede alla generazione e alla distruzione degli enti e che deve essere da loro rispettato. L'interpretazione di Castoriadis, che cerca così di dare un senso complessivo alla frase, si basa sulla possibilità di tradurre l'"*eis*" e l'"*ex*" in «*ex hōn* […] *eis tauta*» con «selon», vale a dire "secondo lo stesso principio" o "a partire dalla stessa necessità". Scrive l'autore: «[i]l ne faut pourtant pas se cacher qu'il y a dans mon choix une part d'arbitraire; mais avec cette interprétation le sens du fragment s'éclaire: les êtres se donnent les uns aux autres justice et paiement de leur *hybris*, et c'est pourquoi, comme il est dû, c'est selon la même nécessité, le même principe, qu'ils naissent et qu'ils périssent» (*CQFG1*: 196). Il principio richiamato è l'idea che la *hybris* sia implicata nel fatto stesso di esistere. L'*adikia* non ha allora nessun connotato etico, perché non si riferisce ad esseri peggiori o malvagi i quali, soli, devono pagare il fio, ma non è nemmeno l'esistere oltre un tempo che è stato stabilito. Dal momento che ogni esistenza particolare implica una

delimitazione, un termine, essa deve tornare all'indeterminato: in questo modo, secondo Castoriadis, è possibile giustificare il collegamento con la tesi della prima parte del frammento (cfr. *CQFG1*: 197). In quest'ottica, Anassimandro non solo elabora uno sviluppo filosofico dell'originaria *saisie* greca, ma illustra anche la «parenté très profonde» fra la coppia *hybris*/*dike* e quella *chaos*/*kosmos* che tale presa di coscienza sul mondo veicola (cfr. *CQFG1*: 185-186).

Una svolta decisiva nell'istituzione del pensiero filosofico viene tuttavia individuata da Castoriadis nell'opera di Eraclito. In questo caso, non è proposta un'analisi di un singolo frammento, come nel caso di Anassimandro, ma un'interpretazione complessiva condotta attraverso l'esame dei frammenti più celebri. Il nucleo del pensiero eracliteo viene rintracciato nel tentativo di mostrare che ciò che è veramente e ciò che solamente appare non sono separati, benché la maggior parte degli esseri umani rimanga alle apparenze o, nel migliore dei casi, si fermi a questa separazione (cfr. *CQFG1*: 218). Un primo sviluppo apportato da Eraclito è quindi individuato nella consapevolezza del filosofo relativa alla riflessione che lo ha preceduto, in particolare della differenza fra essere e apparire (*einai*/*phainestai*), che è possibile ritrovare già in Senofane, benché non con questi esatti termini (cfr. *ibidem*). Detto altrimenti, il filosofo di Efeso tiene conto di ciò che lo ha preceduto e, pur distaccandosene in modo significativo, opera quella che Castoriadis si spinge a chiamare «une sorte de synthèse au sens hégélien : ce qu'il nie n'est pas ignoré par lui, mais, même réfuté et aboli, est implicitement contenu dans sa propre pensée» (*CQFG1*: 225). Un secondo sviluppo è invece relativo all'affermazione esplicita dell'universalità del *logos*, a cui tutti gli esseri umani partecipano. Questo aspetto, essenziale per lo strutturarsi della filosofia, è infatti anche base della democrazia. In tal senso, la riflessione di Eraclito, a dispetto delle rappresentazioni che lo descrivono come un aristocratico, diventa per Castoriadis espressione di un iniziale pensiero democratico, che lo rende il primo punto di raccordo per la nascita congiunta di filosofia e democrazia. Per sviluppare tale interpretazione, l'esame dei frammenti segue una suddivisione in critici e positivi: nel primo gruppo si trova la denuncia delle falsità della tradizione popolare e poetica, della fallacia dei sensi, della presunzione e dell'inadeguatezza del linguaggio; nel secondo si trovano invece le tesi sull'essere, sulla compresenza dei contrari attraverso le immagini della guerra e del flusso, le

considerazioni antropologiche e cosmologiche[30]. Sullo sfondo della disamina di Castoriadis rimane la ricostruzione di Bollack e Wismann (1972), di cui egli elogia l'erudizione, ma rispetto alla quale si trova spesso in disaccordo. La critica, in questo caso, non riguarda solo divergenze di interpretazione su aspetti puntuali, ma l'intera operazione che i due autori intraprendono. A parere di Castoriadis, infatti, pur di ricercare un significato più profondo e nascosto, essi finiscono per proporre «une surenchère interprétative» che spesso rifiuta il senso ovvio di un frammento e nega le evidenze del testo (cfr. *CQFG1*: 217, 227-228 e 242-244).

Nei seminari, la discussione di Eraclito si concentra essenzialmente su tre questioni: il rifiuto di quanto viene semplicemente tramandato, il modo di pensare scorretto degli esseri umani e lo statuto dell'essere. Il primo punto che viene affrontato da Castoriadis è la critica di Eraclito alla tradizione, che rimanda ad un aspetto essenziale della filosofia e della democrazia, cioè la messa in discussione dell'istituito. Il filosofo di Efeso, infatti, si oppone alla tradizione popolare e poetica: egli ne contesta sia le pratiche diffuse, come l'onorare i cadaveri nella città invece di gettarli fuori dalle mura o la risoluzione dei crimini di sangue attraverso la vendetta (frammenti 96 e 5), sia le credenze diffuse, come l'idea che dèi e *daimones* regolino la vita degli uomini quando invece è il loro *ēthos* oppure che Omero ed Esiodo siano dei saggi (frammenti 119 e 42, 57). Richiamandosi al frammento 97 riportato da Marco Aurelio, Castoriadis in questo modo sottolinea come Eraclito inviti a pensare da sé, senza ricorrere all'autorità di qualcuno, vagliando, esaminando e sottoponendo al ragionamento quanto viene tramandato. Ne consegue «une proclamation de l'essence de la philosophie» (*CQFG1*: 230) dal momento che egli afferma che la *polymathiē*, il sapere molte cose, non educa il pensiero (frammento 40). La filosofia, infatti, benché non possa essere separata da ogni sapere, non si istituisce come una conoscenza su un oggetto specifico, ma in relazione all'attività stessa del pensiero. Da questo punto di vista, se la critica della tradizione era già presente in Senofane, per Castoriadis la portata di quella condotta da Eraclito è però molto più ampia, perché mostra anche la relatività dei dati immediati. Difatti, per quest'ultimo, la percezione che non venga controllata dalla riflessione della *psychē* può indurre in errore e spesso accompagnarsi alla presunzione (*oiēsis*) di credere di sapere.

[30] Questo metodo di analisi dei frammenti eraclitei, suddivisi in gruppi tematici, avvicina Castoriadis all'Eraclito di Axelos (1962); tuttavia, l'importanza che rivestono per quest'ultimo i riferimenti ad Heidegger impediscono di tracciare ulteriori parallelismi quanto all'interpretazione e al contenuto.

Il tema della presunzione conduce ad un punto cardine della lettura di Castoriadis del pensiero eracliteo, a ciò che egli chiama «une découverte/création capitale d'Héraclite», cioè la descrizione dell'*idia phronēsis*, il pensiero proprio o privato, in contrapposizione al *logos xynos*, il pensiero comune a tutti e a tutto, da intendere in senso cosmico ma anche umano (*CQFG1*: 231). Il riferimento è al frammento 2, in cui si dice che gli esseri umani credono di possedere il loro pensiero, quando al contrario il *logos* è comune e lega assieme sia gli umani sia il tutto. Solo riconoscendo tale *logos* e non rimanendo chiusi nel proprio *idion* è allora possibile cogliere la verità. È in quest'ottica che Castoriadis legge la metafora dei dormienti: coloro che credono di possedere un pensiero separato vivono in un mondo privato così come accade nel sonno; senza saperlo, tuttavia, anch'essi partecipano al *logos* comune, nello stesso modo in cui, dormendo, si contribuisce comunque all'esistenza del mondo (cfr. frammento 75). Solo chi è sveglio infatti riconosce che esiste un mondo comune. La possibilità di partecipare a questo *logos xynos* viene per Castoriadis assicurata dal modo in cui Eraclito descrive l'anima sia nel frammento 115, in cui si afferma che essa possiede un *logos* che si accresce da sé, sia nel frammento 45, in cui viene esclusa la possibilità di scoprirne i limiti. Nella lettura dell'autore, l'anima è infatti descritta come un'auto-attività di cui non è possibile scoprire tutte le determinazioni. Ritornano allora in questa interpretazione le due caratteristiche che descrivono il Caos per Castoriadis (di cui la psiche è, appunto, una manifestazione): «profondeur incommensurable et en même temps énergie propre, spontanéité, autodéploiement» (*CQFG1*: 239).

Questo aspetto rimanda alla questione ontologica, al sapere se ciò che appare è anche ciò che veramente è. In relazione a questo problema, Eraclito sostiene una fusione o un'unità di ciò che agli esseri umani appare come inconciliabile e che il loro linguaggio sancisce come separato[31]. In altri termini, la contrarietà è la struttura dell'essere ed i contrari coesistono, anche nello stesso momento e rispetto al medesimo rapporto (cfr. *CQFG1*: 234, la cui argomentazione utilizza i frammenti 26, 57 e 67). Ciononostante, Castoriadis rileva che Eraclito non mette semplicemente l'accento sulla coesistenza, che comporta quindi un'indeterminazione, ma pensa la contrarietà come determinazione ontologica e principio attivo. È in quest'ottica che egli legge le immagini della lotta, della

[31] I frammenti 15, 58, 82 e 83 sono interpretati da Castoriadis come un'affermazione della relatività del linguaggio e della predicazione, dal momento che separano ciò che invece non lo è. In questo senso, egli ritrova in Eraclito una prima messa in evidenza della ineludibilità della logica insiemistico-identitaria ma anche dell'impossibilità di essa di dire in maniera esaustiva ciò che è (cfr. *CQFG1*: 232-234, 248 e cap. 3.4).

discordia e della guerra, nel frammento 80 e nel celeberrimo frammento 53, in cui *polemos* è padre di tutte le cose. L'errore degli esseri umani, anche in questo caso, è non riuscire a vedere nel conflitto un principio di unità, quella *palintropos harmoniē* (frammento 51), che Castoriadis traduce con «harmonie oscillante», corrispondente alle immagini dell'arco e della lira (*CQFG1*: 235). La metafora del flusso viene così ricollegata a questa prospettiva ontologica in quanto illustrazione dell'idea che i contrari non debbano essere considerati entità fisse, separate e inconciliabili, ma interni a tutte le cose (cfr. *CQFG1*: 235-236 e frammento 126). È in questo modo che l'accento posto da Eraclito sulla contrarietà e il flusso viene conciliato da Castoriadis con l'affermazione che «tutto è Uno» (frammento 50). Detto altrimenti, l'errore consiste nel postulare una separazione netta ed assoluta fra l'essere e l'apparire: infatti, anche l'apparire fa parte dell'essere e quest'ultimo non potrebbe essere senza il primo (cfr. *CQFG1*: 240). È a tal proposito che Castoriadis richiama l'immagine eraclitea del fuoco (*pyr*), da lui considerata una vera e propria metafora, da non confondere in alcun modo con l'elemento empirico, la quale descrive l'essere «dans sa concrétude et son activité» (*CQFG1*: 241). Riprendendo l'espressione da Marx, l'autore ritiene infatti il fuoco l'«équivalent général ontologique» (*ibidem*) sulla base del frammento 90, in cui è paragonato all'oro, nella misura in cui tutte le cose sono scambiate con esso ed esso con tutte le cose. Tale caratteristica viene giustificata dal fatto che il fuoco produce e consuma, cambia pur rimanendo lo stesso[32].

La discussione su Eraclito è dunque il passaggio che permette a Castoriadis di mostrare come la pratica filosofica si colleghi allo sforzo di autoistituzione e, quindi, ad una delle dimensioni dell'autonomia, cioè l'attività deliberata e riflessiva. Inoltre, l'opera eraclitea indica che la filosofia si instaura in uno spazio collettivo e storico, che tiene conto delle riflessioni precedenti e si istituisce come un progetto collettivo, dal momento che assume la forma di un discorso controllabile, rivolto a tutti. Infine, con Eraclito

[32] Castoriadis non si sofferma diffusamente sulla cosmologia di Eraclito, ma ammette, pur ritenendo di origine stoica l'idea di *ekpyrōsis*, la conflagrazione periodica dell'universo, che in tale contesto il fuoco non può più essere considerato una metafora. Egli, infatti, afferma che esso «joue le rôle d'une sorte d'élément ou d'origine, en même temps que de lieu métaphorique où retourne tout ce qui est», anche se il senso metaforico può essere mantenuto nella misura in cui il fuoco indica un processo (*CQFG1*: 241). Tuttavia, ciò che è opportuno sottolineare è che Castoriadis giustifica la scelta di non soffermarsi nei seminari sugli aspetti cosmologici della filosofia di Eraclito perché il focus è la creazione e l'istituzione della società greca (*ibidem*). In questo modo, egli separa in due ambiti distinti i processi che conducono all'emergere della *polis* democratica e quelli relativi alla nascita della riflessione cosmologica in Grecia. Al massimo, fra di essi, possono essere tracciati dei semplici parallelismi, il cui statuto è però molto più debole di quello supposto, già dai primi anni Sessanta, dagli studi di Vernant, di Vidal-Naquet o Lévêque (cfr. cap. 2.2).

emerge chiaramente il ruolo del *logos* come «phantasme» (*CEL*: 223), come schema immaginario ineliminabile ed imprescindibile da cui non possiamo sottrarci. In altri termini, con la nascita della filosofia, non possiamo più fare a meno di esigere delle ragioni per giustificare ciò che viene detto. Non si tratta di voler realizzare una razionalizzazione pervasiva del mondo, ma di dar forma ad un discorso coerente e rigoroso. È in questo senso allora che è possibile ritrovare in Castoriadis anche un riconoscimento positivo dell'opera platonica, normalmente criticata: Platone, come tutti i grandi autori della storia della filosofia, incarnano sia questa tendenza del *logos* sia una seconda, che consiste nel portare all'estremo le esigenze del *legein* ed è quest'ultima a venire combattuta, non la prima (cfr. cap. 3.2)[33].

Eraclito è tuttavia un nodo della filosofia greca anche perché «son œuvre contient aussi des germes pour tout ce qui va suivre» (*CQFG1*: 247); con essa sono posti tutti gli elementi che generano le tre opposizioni alla base della riflessione filosofica antica secondo Castoriadis, *einai/phainestai*, *alētheia/doxa*, *nomos/physis* (*CQFG1*: 35). Egli si trova infatti al bivio fra le due correnti in cui si dividerà il pensiero filosofico ulteriore: la linea di Parmenide, che da Anassagora porta a Platone, e quella, minoritaria, che a partire dalle aporie parmenidee, esposte dagli argomenti di Zenone contro il movimento e la divisione, conduce a Empedocle, Leucippo, Democrito ed Epicuro. Ciò che per Castoriadis accomuna questi ultimi pensatori è che essi rifiutano di accordare un privilegio ontologico al puramente pensabile e, per questo, vi si possono ritrovare i primi momenti che conducono al pensiero dell'autocreazione democratica, incarnato nelle istituzioni della democrazia, nelle opere dei tragici, degli storici e dei sofisti. Da questo punto di vista, è possibile affermare che, mentre nell'*IIS* Castoriadis mostra le caratteristiche e gli esiti della prima corrente, divenuta "pensiero ereditato" (cfr. cap. 3.2), nei seminari egli ricostruisce e segue gli sviluppi della seconda, rendendo più completo il quadro della sua lettura della filosofia greca. Dal momento che i punti essenziali di

[33] Castoriadis, infatti, critica soprattutto gli esiti della filosofia platonica e di un certo platonismo, mentre apprezza gli aspetti più zetetici, che del resto corrispondono alla vera immagine che egli ha di Platone. Si consideri, ad esempio, quanto egli scrive in *ThFD*: 291: «[Platon] édifie aussi une philosophie qui est un véritable labyrinthe [*sic*] – qu'on ne saurait réduire à un système, même si les professeurs de philosophie ont toujours essayé de faire de Platon un philosophe systématique et d'éliminer de l'œuvre tout ce qui ne semble pas correspondre à l'idée qu'ils s'en font». Significativamente, per l'autore, Platone non inventa la filosofia, ma è come se la creasse per la seconda volta (cfr. *SPP*: 70; *SV*: 336-340), in quanto inaugura una ricerca continua attraverso la forma dialogica dei suoi scritti e, in particolare, dei dialoghi aporetici, e poiché istituisce il discorso filosofico, il modo di argomentare che è ancora il nostro. Tuttavia, rimane difficile comprendere come distinguere e scindere le due tendenze che per Castoriadis attraversano l'opera platonica. Non a caso il suo giudizio sulla figura del filosofo ateniese è alla fine negativo.

Democrito per Castoriadis sono già stati discussi (cap. 3.4) ed i riferimenti agli altri filosofi sono, nelle opere pubblicate, molto poco approfonditi, concentrerò l'esposizione sul suo modo di trarre dai tragici gli elementi alla base dell'idea di creazione umana. Del resto, è questo uno degli aspetti più significativi della sua interpretazione della Grecia antica, che delinea il pensiero politico a partire, primariamente, da testi non filosofici, ma storici e poetici.

È opportuno anzitutto precisare che il termine "creazione umana" è il modo di Castoriadis di riprendere e fare proprio ciò che in letteratura viene chiamato il dibattito sul progresso nel mondo antico. L'autore non parla di "progresso" perché l'espressione dal suo punto di vista è troppo legata al magma di significati positivistici e alle istituzioni del capitalismo; ciononostante, egli sostiene la stessa idea di fondo, cioè che la condizione umana sia per gli antichi Greci il risultato di un salto rispetto ad uno stato preumano e si caratterizzi per la capacità di far emergere nuove invenzioni nella storia. Nel concludere questa sezione, vorrei quindi mostrare come Castoriadis argomenti l'idea di creazione a partire da Eschilo e Sofocle, riservando al prossimo paragrafo le autentiche implicazioni relative al pensiero politico.

Questo esito dell'immaginario greco viene illustrato in due saggi pubblicati su *FP* (17-42; 43-75), *Anthropogonie chez Eschyle et autocréation de l'homme chez Sophocle* e *Notes sur quelques moyens de la poésie*, che riprendono l'argomentazione degli ultimi seminari dell'anno accademico 1982-1983 (cfr. l'*Avant-propos* di *CEL*: 10-11). La tragedia greca è in questo contesto presa in esame da Castoriadis nella misura in cui è possibile affrontare attraverso di essa la questione della definizione dell'essere umano, sebbene la domanda non venga posta in maniera esplicita come in un testo filosofico. Da questo punto di vista, ciò che anzitutto l'autore segnala è come le risposte di Eschilo nel *Prometeo incatenato* (460 a. C. circa) e di Sofocle nell'*Antigone* (442 o 443 a. C.) siano di tenore distinto. Tale differenza traduce per l'autore «le rythme inouï de la création culturelle de l'Athènes démocratique» (*FP*: 17), un'intuizione lodata da Vidal-Naquet (2004: 27), il quale sottolinea come Castoriadis sia uno dei pochi che abbia colto l'accelerazione e lo statuto delle creazioni che si verificano ad Atene nel corso di pochi decenni, a cui corrisponde un cambiamento delle significazioni relative alla città e agli esseri umani. Le tragedie di Eschilo e Sofocle, infatti, dimostrano per Castoriadis la presenza effettiva nello spazio sociale-storico ateniese di magmi di significazioni strettamente connessi con l'istituzione di tale società, nella misura in cui esse venivano messe in scena in pubblico, presentate a tutti i cittadini e premiate. Da questo punto di

vista, sebbene l'autore riconosca che lo statuto dell'uomo greco si definisce in relazione alla differenza con il Dio e con l'animale, come Vernant e Detienne hanno mostrato, egli pone però l'accento sul fatto che questo tentativo di autocoscienza cambia radicalmente il significato delle condizioni e degli elementi che costituiscono tale struttura (cfr. *FP*: 21). Infatti, ciò che Castoriadis vuole mostrare è il processo che culmina con la consapevolezza di una società intera di essere artefice delle proprie creazioni e del proprio destino, cioè la scoperta dell'auto-alterazione o autoistituzione, rispetto alla quale Eschilo e Sofocle costituiscono un momento decisivo. In questo senso, le tragedie non vengono analizzate attraverso una interpretazione complessiva, ma vengono estrapolati da esse i passi più significativi in relazione alla questione in oggetto.

Rispetto al *Prometeo incatenato*, Castoriadis prende in esame soprattutto la descrizione della condizione preumana ed i doni del Titano per uscirne. La prima, infatti, presenta gli esseri umani come delle ombre, per certi aspetti simili alle anime dell'episodio omerico della *nekyia*, che vedono senza vedere, che ascoltano senza sentire e «assomigliano alle figure del sogno» (vv. 448-449). Essi non traggono alcuna tipologia di profitto, vivono a lungo ma senza ordine, rimangono sempre in caverne oscure senza poter distinguere il giorno, la notte e lo scorrere delle stagioni. Infine, agiscono senza riflessione e non prevedono, non conoscono, la morte (v. 248). Anzitutto, Castoriadis osserva come tale descrizione non rappresenti uno stato animale, ma propriamente dei mostri inadatti alla vita, che, se fossero esistiti, non sarebbero potuti giungere alla seconda generazione (*FP*: 24). Non si tratta quindi di una descrizione di uno stato reale, ma di una condizione dell'essere umano prima dell'istituzione, vale a dire come esso sarebbe se fosse solo corpo e anima, ma senza pensiero. Come Castoriadis ammette esplicitamente (*ibidem*), la condizione preumana del *Prometeo incatenato* viene letta in analogia con la monade psichica (cfr. cap. 3.5). Se proseguiamo questo parallelismo, allora, nel mito ciò che rompe lo stato originario è l'intervento del Titano, che diventa in questo modo una figura che rappresenta l'istituzione. Prometeo, infatti, apre gli esseri umani allo scorrere del tempo, donando loro dei segni, dei punti di riferimento stabili (*repères*, *FP*: 25), che permettono di coglierlo e di misurarlo: è la funzione che Castoriadis attribuisce al *legein*, che conduce al tempo identitario così come descritto da Platone e Aristotele (cfr. cap. 3.3 e 3.4). Inoltre, Prometeo dona ai mortali *tutte* le tecniche che essi conosceranno (cfr. v. 506), incarnando quindi le funzioni del *teuchein* ed indicando che non c'è passaggio graduale dallo stato preumano a quello umano, ma rottura radicale. È questo allora che permette a Castoriadis di fare dell'opera eschilea un momento decisivo nel pensiero della

creazione: quest'ultima descrive l'emergere di una nuova forma che non è riconducibile ad una transizione progressiva o ad una accumulazione. Il primo apporto di Eschilo è quindi la sua capacità di vedere, attraverso l'esempio delle tecniche e dei doni di Prometeo, che la condizione umana nasce da una *alterazione radicale* dello stato che la precede. La descrizione mitica che sta alla base di questa consapevolezza illustra però anche i limiti della visione eschilea, dal momento che la creazione è vista come un'azione di Prometeo e non come una capacità umana. È infatti Sofocle, per Castoriadis, a pensare propriamente l'autocreazione[34].

Prima di passare all'*Antigone*, è necessario però ricordare un altro punto su cui si sofferma Castoriadis nel *Prometeo incatenato*, dal momento che condensa uno degli aspetti centrali dell'immaginario greco. La discussione in questo caso ruota attorno alla traduzione del verso 248, normalmente reso come «ho liberato gli uomini dalla previsione/vista della morte» (cfr. *FP*: 28). Si tratta di una frase di Prometeo, che ricorda cosa egli abbia portato agli esseri umani. Castoriadis, infatti, osserva che questa traduzione è in contraddizione con la descrizione dello stato preumano, in cui gli esseri umani non hanno la nozione di tempo e, conseguentemente, non possono prevedere la morte. Inoltre, essa per l'autore fa violenza al testo, il quale viene reso, piuttosto, con «[j]'ai fait que cesse pour les mortels la non-prévision de la mort» (*ibidem*). La previsione di cui si parla in questo caso, allora, non è da intendere in relazione al momento della morte, ma al fatto di morire; detto altrimenti, essa chiama in causa il sapere della morte. Ciò chiarisce perché Prometeo non possa liberare gli esseri umani da tale previsione: se accadesse, egli li libererebbe dalla caratteristica che li rende tali, cioè mortali, un aspetto che – come Castoriadis ha cercato di mostrare fin dall'inizio della sua ricerca sulla Grecia – attraversa l'intera società antica. Il *Prometeo incatenato*, quindi, ribadisce questa condizione che qualifica l'essere umano, ma aggiunge, per bocca del Coro nei versi immediatamente successivi (vv. 249-252), che per essa è necessario un rimedio. Il Titano lo individua nelle «*tuphlas elpidas*» (v. 250), le speranze cieche: esse sono le sole armi con le quali l'essere umano può combattere la propria mortalità, che altrimenti sarebbe insopportabile. Secondo Castoriadis, infatti, tali speranze non vanno interpretate come illusorie, ma permettono al contrario di progredire, in quanto spinta a creare e a

[34] Questo giudizio si dimostra una ripresa ed uno sviluppo di quanto già messo in luce da Ehrenberg (1954, trad. it.: 90-91) in relazione al primo stasimo dell'*Antigone*: «il termine *deinos* ha più significati (possente, terribile, orroroso, orribile), ma l'inno esprime l'immensa ammirazione per la vittoria dell'uomo sulla natura: sulla terra e sul mare e sugli animali. Questo potere non fu conferito all'uomo dagli dei e da un Prometeo benevolo; l'uomo lo ha conquistato da sé, basandosi unicamente sulle proprie forze».

combattere nel presente; esse sono "cieche" solo perché il futuro è inconoscibile. È allora in questo passo del *Prometeo incatenato* che per l'autore prende corpo la forma più esplicita della *saisie* greca: c'è un sapere della morte, ma c'è anche da fare e da dire; il riconoscimento pieno della natura mortale non schiaccia con il proprio peso l'essere umano, ma convive con la possibilità di creare in questo mondo.

Lo sviluppo dell'autocoscienza greca verso l'idea di autocreazione è elaborato, invece, attraverso dei riferimenti al primo stasimo dell'*Antigone* di Sofocle. In particolare, la discussione è articolata a partire dal commento di tre espressioni: la figura dell'essere umano come *hypsipolis* (v. 370); il suo carattere *deinos* (v. 332-333); l'espressione verbale "*edidaxato*" (v. 354)[35]. Il primo punto è in realtà un concentrato del senso dello stasimo, perché, rimandando al modo di intendere il bene e il male messo in evidenza dalla tragedia, esplicita la cornice generale in cui deve essere inserita la discussione sull'essere umano, che per Castoriadis è politica. Egli, infatti, ricorda che il Coro, riconoscendo come la saggezza e l'arte dell'essere umano siano superiori ad ogni aspettativa, mette in guardia dalla sua natura duplice, che lo spinge talvolta verso il bene talaltra verso il male. Il significato di questi ultimi due termini non è però morale, bensì politico (cfr. *FP*: 32). Per Sofocle l'essere umano volge al bene quando tesse insieme (*pareirōn*) le leggi positive con la giustizia degli dèi: è questo che lo rende *hypsipolis*. Castoriadis nota l'intraducibile polisemia del termine, che rimanda all'essere grande nella propria città o sublime in quanto suo membro. Il suo opposto è infatti l'essere umano *apolis*, cioè colui che per insolenza, audacia esagerata ed arroganza volge verso ciò che non è bene per la città. Per Castoriadis l'*apolis* è chi si lascia abitare dalla *hybris* e, conseguentemente, esce dalla comunità degli uomini, che a livello concreto significa la morte, la fuga o l'esilio; si tratta di un individuo «*sans foi ni loi, sans feu ni lieu*» (*ibidem*, corsivo nel testo)[36]. Questo esito opposto rimanda al celebre tema della *deinotēs* dell'essere umano, richiamato nei primi versi dello stasimo dal Coro. Il carattere dell'umano è infatti di essere *deinos* al massimo grado, tanto che niente di esterno, nemmeno la giustizia degli dèi può limitarlo. È questo aspetto cardine che può portare ad essere *hypsipolis* o *apolis*. L'intento di Castoriadis è quindi ragionare anzitutto sull'insieme di significati che trasmette la parola "*deinos*", abitualmente tradotto con "terribile" ("terrifiant"), sebbene sia irriducibile ad una sola espressione. Rigettando la traduzione heideggeriana come "das Un-heimliche" (1935, trad. it. 1979: 154-171), senza

[35] Sull'interpretazione complessiva della tragedia tornerò nel prossimo paragrafo.
[36] Questa interpretazione segue quella di Ehrenberg (1954, trad. it.: 93-95).

prenderla minimamente in considerazione, l'autore illustra che *to deinon* è in primo luogo ciò che provoca terrore, paura, spavento, ma indica anche ciò che è forte ad un livello straordinario, potente, ammirevole ed anche meraviglioso. In questo senso, esso rimanda alla capacità di trovare sempre una soluzione, al non essere mai a corto di mezzi, all'essere abile al più alto grado e all'eccellere (cfr. *FP*: 49). L'utilizzo del termine al comparativo (*deinoteron*) indica che non c'è niente di più terribile dell'umano: non la natura, non le fiere più feroci e nemmeno gli dèi. Il punto è che questi esseri, come i fenomeni naturali, sono ciò che sono sulla base di un'essenza data; per utilizzare le espressioni di Castoriadis, il loro *ti estin* è dato una volta per tutte e non possono cambiarlo. Di conseguenza, essi non possono né regredire né progredire; sono ciò che sono sempre stati e sempre saranno. Questa condizione vale anche per gli dèi, i quali, come già in Omero, sono certamente molto potenti ma non onnipotenti, immortali ma non eterni. Essi, inoltre, non saranno mai più di ciò che già sono: Atena non sarà mai più saggia, Ermes non sarà mai più rapido (*FP*: 52). Al contrario, l'essere umano non agisce sulla base di ciò che gli è dato naturalmente, cioè in relazione ad un'essenza prestabilita o ad un dono di un Titano. Il suo *ti estin* è opera di sé stesso; per questo, è il più terribile.

Nei termini filosofici di Castoriadis, ciò che mostra Sofocle significa che l'essere umano si pone da sé, che egli è creatore e che la sua essenza è autocreazione (*FP*: 37). Nella tragedia, questa caratteristica è resa esplicita dall'impiego della parola "*edidaxato*" (v. 354), "si è insegnato". L'essere umano non ha ricevuto il suo insegnamento da nessuno ma, come un autodidatta, si è istruito da sé: si tratta per Castoriadis del circolo della creazione, in cui i risultati sono presupposti dall'attività che li fa essere (*FP*: 50). È questa consapevolezza che fa dire all'autore che Sofocle si dimostra in questo caso «plus profond, parce que plus radical, que le très profond» Aristotele (*FP*: 38). Nell'*Antigone*, infatti, non si afferma che l'essere umano possiede il *logos* come sua facoltà "naturale" oppure che egli è naturalmente un essere politico; nella tragedia si afferma che l'essere umano si è insegnato la lingua (*phthegma*), il pensiero (*phronēma*) e le *astynomous orgas* (vv. 354-355). Castoriadis si sofferma particolarmente su quest'ultima espressione, criticando anzitutto la traduzione di Heidegger come "passione della dominazione sulle città". Essa è rigettata perché viene rilevato che il livello della descrizione di Sofocle precede l'esistenza delle città, indicando piuttosto ciò che è alla base della loro formazione. In quest'ottica, è importante sottolineare per Castoriadis l'apparente contraddizione. La *orgē*, infatti, è la pulsione, il temperamento, una potenza spontanea e incoercibile che sembrerebbe essere estranea all'ambito dei *nomoi* della città. Tuttavia, la

scelta sofoclea di avvicinare "*orgas*" e "*edidaxato*" illustra come il contrasto venga sciolto: l'essere umano trasforma queste pulsioni in modo da renderle una base regolatrice della città (cfr. *FP*: 50-51). Sono quindi proprio queste ultime a dare la legge, ad istituirla; per tale motivo la traduzione proposta da Castoriadis è «passions instituantes» (*FP*: 38). In questo modo, viene rintracciato dall'autore il tema delle passioni e degli affetti reciproci come collante essenziale per la vita politica e l'esistenza di una comunità, che egli recepisce anzitutto da Rousseau (cfr. *ThFD*: 40-43): per Castoriadis, infatti, i versi sofoclei esprimono l'idea che «à la racine de l'institution primordiale se trouvent une "volonté" et une intention prélogiques, et les institutions ne peuvent pas se maintenir sans passion» (*FP*: 39). In questo senso, Sofocle è l'autore che mette in scena più chiaramente gli elementi fondativi attraverso cui si sviluppa il pensiero democratico dell'Atene del V secolo a. C.

Da questo punto di vista, il primo risultato di tale consapevolezza è la nascita della storiografia, su cui vorrei concludere questa sezione. Infatti, la stessa distanza che separa Eschilo da Sofocle si ritrova anche fra Erodoto e Tucidide. Per Castoriadis, come già per Châtelet, la storiografia è del resto strettamente legata al movimento democratico e filosofico, nella misura in cui partecipa della medesima istanza di messa in discussione delle rappresentazioni istituite, attraverso una pratica pubblica e aperta a tutti (cfr. *ThFD*: 111). Erodoto, infatti, scrive un testo che è storico, ma anche geografico, etnologico ed etnografico: egli si interessa alle istituzioni altrui e le confronta con le proprie, operando un processo di relativizzazione della società e mettendo a frutto l'imparzialità nata con Omero (cfr. *CEL*: 243-257). È però solo con Tucidide che per Castoriadis la storia diventa riflessività collettiva, una piena manifestazione dell'istanza di una comunità che riflette su sé stessa. Ciò è possibile perché lo storico ateniese non intende semplicemente descrivere, alla maniera di Erodoto, come ciò che era stato grande diventi piccolo e viceversa; egli ha una differente visione complessiva della storia, che riconosce la creazione umana e che si domanda come e perché essa avviene (cfr. *CEL*: 244-245; *ThFD*: 120-124). Analogamente al Coro dell'*Antigone*, anche Tucidide infatti riconosce che esiste un progresso tecnico-scientifico che continuerà nel futuro, ma questo non equivale necessariamente ad un progresso morale. Il metodo storico che accompagna tale consapevolezza è quindi ricerca dell'esattezza, rifiuto dell'aneddoto, tentativo di legare gli eventi assieme in un tutto e costituzione di una storia del tempo presente che possa servire l'avvenire. Per Castoriadis, infatti, Tucidide ammette delle regolarità negli eventi, ma non cerca delle leggi della storia, perché il suo campo rimane imprevedibile (cfr. *CEL*:

272-273; *ThFD*: 122). In questo senso, lo storico indaga i motivi e le forme che hanno portato alla catastrofe della guerra, indicando tanto l'incatenarsi degli eventi che vi hanno condotto quanto le responsabilità dei soggetti coinvolti. La storiografia tucididea si configura così come uno dei punti culminanti del processo di autoistituzione esplicita che Castoriadis ricerca a partire da Omero.

4.3 Elementi per un pensiero democratico: autonomia e autolimitazione

Una volta stabilite le condizioni che permettono nella Grecia antica l'emergere dell'autoistituzione, è necessario comprendere in che modo il caso greco sviluppi un autentico pensiero democratico e come esso possa servire oggi per un'indagine sul significato dell'autonomia. Questi interrogativi riportano obbligatoriamente alla questione del "germe", che ho anticipato all'inizio del capitolo e che ora impone di essere discussa. Come è già stato sottolineato, questa immagine viene utilizzata da Castoriadis per indicare il modo con cui guardare alla Grecia, che non deve essere considerata un modello da imitare nel presente. In questo senso, il germe deve essere riferito sia al piano della riflessione teorica sia a quello dell'analisi socio-storica: serve a sviluppare un pensiero della democrazia, a connettere le manifestazioni dell'autonomia nella storia e a preparare quelle a venire. Nonostante ciò, e sebbene l'autore ripeta questa formula quasi ogni volta che si accinge a discutere del mondo antico, è difficile individuare un'autentica definizione o una chiarificazione esaustiva di cosa si debba intendere con "germe". Ciò comporta che, ad uno sguardo più analitico, questa espressione non aiuta a comprendere le intenzioni di Castoriadis, ma genera confusione. Infatti, se leggiamo la metafora pensando alla distinzione potenza-atto di Aristotele o al seme di Hegel, il quadro di riferimento sarebbe teleologico: ci sarebbero delle potenzialità latenti, nella Grecia antica, che si tratterebbe di esprimere oggi al massimo grado, in vista della perfetta realizzazione dell'autonomia. Del resto, anche l'unica descrizione di Castoriadis del germe come, «en premier sens», «indice de possibilité» (*ThFD*: 180) si presta a questa lettura. Se così fosse, però, l'autore starebbe impiegando il modo di ragionare del pensiero ereditato, che nell'*IIS* è stato aspramente criticato in quanto occultamento della creazione (cfr. cap. 3.2). Bisogna allora escludere questa prospettiva. Di Cesare (2024: 57-59) ha di recente rilanciato l'idea, originariamente avanzata da Moatti (2011: 14-16), di interpretare il germe attraverso Benjamin, in modo da renderlo un'origine nel senso di «fonte di possibilità non realizzate» o «già in parte compiute, virtuali, rimosse», che andrebbero

riprese e concretizzate[37]. Questa soluzione mira ad eliminare la teleologia mostrando che nessun fine determina le possibilità, le quali rimangono plurali e possono anche non trovare espressione. Tuttavia, se una possibilità rimane latente, significa che essa è *data* ed il compito politico e storico è comunque riprendere quanto era presente fin dall'origine, seppure in una forma inespressa. Al contrario, la proposta filosofica di Castoriadis sostiene che l'emergere di una nuova società è *sempre* creazione di possibilità, che prima non si davano in alcun modo. Bisogna quindi ritenere che anche la Comune di Parigi del 1871, la Russia del 1917, l'Ungheria del 1956 e qualunque altra manifestazione futura del germe creino possibilità nuove e non attingono ad una fonte di possibilità latenti, date con la Grecia. Del resto, non potrebbe essere altrimenti per una società che si vuole autonoma, dal momento che essa nasce a partire dal riconoscimento che la collettività istituisce sé stessa senza rifermento ad uno schema prestabilito (cfr. *ThFD*: 72).

A fronte di queste difficoltà, la mia proposta è di intendere il germe in senso strettamente biologico, senza fare riferimento ai filosofi appena citati. In questo modo, esso indica i limiti entro cui avviene la crescita di un organismo, cioè il processo istituente, senza che il suo sviluppo sia già presente o predeterminato fin dall'origine. Detto altrimenti, una forma sociale-storica determinata dell'autonomia si realizzerà all'interno di una serie di orientamenti descritti dal germe, ma il suo carattere specifico dipenderà da ciò che entrerà in contatto con essa, dal contesto in cui sarà inserita e dal modo con cui reagirà a questi elementi. Il germe, in questo senso, indica il DNA dell'autonomia, i suoi *assi* portanti; esso descrive delle inclinazioni, un orizzonte entro cui avviene lo sviluppo, ma non prescrive le forme in cui si realizzerà. Ciò è coerente con l'idea di creazione di Castoriadis e con il rifiuto di parlare di possibilità date: ogni manifestazione storica dell'autonomia è legittimamente una nuova forma di società, creata da un immaginario specifico, peculiare e non deducibile dalle esperienze sociali-storiche precedenti; allo stesso tempo, è però possibile parlare anche di uno sfondo comune, sul quale si stagliano le manifestazioni storiche specifiche. Da questo punto di vista, la Grecia antica non è allora né il fondamento né un'origine di possibilità, ma luogo della prima manifestazione storica dell'autonomia, un esito che non prescrive e non determina, ma che permette, attraverso la sua analisi, di ricavare *gli assi* su cui si articola

[37] Infatti, per Moatti (2011: 15), «[à] la différence du *paradigmatique* qui suscite imitation et reproduction, le *germinal* révèle des possibles qui parfois se réalisent, parfois restent à l'état virtuel, parfois sont oubliés, mais toujours resurgissent au cours des siècles, chaque fois dans leur singularité».

la significazione. Castoriadis stesso indica in parte questa soluzione, quando nel saggio *La polis grecque et la création de la démocratie* specifica le tre direttrici attraverso cui descrivere il germe, che corrispondono a tre domande: chi è il soggetto dell'autoistituzione? Qual è il suo limite? Qual è il suo oggetto/finalità? I caratteri dell'autonomia sono quindi definiti in base alle risposte a questi interrogativi (cfr. *DH*: 358). Sarebbe tuttavia un errore credere che tali risposte specifichino soluzioni determinate e puntuali; esse, come sottolineato, indicano piuttosto degli orientamenti, delle direzioni di ricerca, che possono essere incarnate anche da più forme determinate. I nuovi modi per concretizzare oggi l'autonomia dovrebbero quindi guardare nella direzione di queste direttrici. Del resto, le risposte ai tre interrogativi corrispondono anche a significazioni immaginarie seconde, che dipendono da quella centrale (l'autonomia) e che, in quanto tali, possono prendere corpo in istituzioni diverse. Inoltre, bisogna ricordare che per Castoriadis l'autonomia non è uno stato, ma un processo: ciò che deve essere descritto con l'analisi della Grecia è la dinamica auto-istituente che diventa esplicita e consapevole, non una forma cristallizzata sociale-storica. Difatti, il germe individua gli aspetti che rendono tale dinamica attiva ed operante, evitandone la sclerosi. È possibile quindi affermare, anche da questo punto di vista, che l'autonomia elaborata da Castoriadis non può manifestarsi *per definizione* con una chiusura: nel momento in cui l'apertura della messa in discussione dell'istituito arresta la sua crescita, richiudendosi, si fuoriesce dall'autonomia – le direttrici dell'istituzione diventano altre – ed il germe muore. Ciò però comporta che una società, per esprimere la significazione dell'autonomia, deve manifestare uno sviluppo proprio di *ogni* aspetto del germe. È possibile che si diano dei gradi di crescita diversi, che una o più "risposte" individuate da Castoriadis possano non aver trovato una forma stabile e rimanere indefinite, ma tutte devono essere emerse in qualche modo e nessuna può essere mancante. La Grecia antica è allora privilegiata per questa indagine perché è l'esperienza sociale-storica di cui si dispone di più fonti e che in modo più manifesto ha presentato questi aspetti. In tal senso, quindi, è origine del progetto di autonomia.

Questa sezione si propone perciò di discutere gli assi individuati di Castoriadis, così da mostrare come sia possibile elaborare una nuova concezione dell'autonomia che nelle intenzioni dell'autore è strettamente legata alla democrazia, non è formale e non può essere confusa con forme di totalitarismo o fascismo. In tal senso, sarà possibile vedere come l'autonomia non sia più un sinonimo di autogestione come negli anni Cinquanta, ma sia prima di tutto una messa in discussione cosciente e sempre possibile dell'istituito.

La risposta agli studi di Clastres passa appunto da questa distinzione: per Castoriadis comunità che si autogestiscono sono esistite in molti luoghi, ma solo in Grecia antica si manifesta quella specifica forma democratica che dà avvio alla storia dell'autonomia (cfr. *CQFG1*: 59). Ciò permetterà di osservare come alcuni problemi dell'autonomia di Castoriadis possano essere sciolti e come altre difficoltà, invece, soprattutto sull'asse dell'oggetto/finalità dell'autoistituzione, si mostrino con maggiore chiarezza.

Il primo aspetto del germe che propongo di prendere in considerazione è relativo alla domanda intorno al soggetto dell'autoistituzione. I Greci individuano la risposta nel *dēmos*, formato dai cittadini maschi adulti e liberi: si tratta di una composizione che oggi appare a noi fortemente insufficiente e problematica, con limiti evidenti che Castoriadis riconosce e prende in considerazione (cfr. *CEL*: 75-80); tuttavia, egli invita ad osservare le significazioni che essa incarna e che possono essere estese ad altri soggetti. Per questo, l'autore fa riferimento in primo luogo alla definizione di Tucidide (V, 18, 2), che descrive il corpo politico di Atene come *autonomos*, *autodikos* e *autotelēs*. Il primo termine indica la capacità di darsi da sé le leggi; il secondo designa l'esercizio del potere giudiziario su di sé; il terzo significa la capacità di autogovernarsi (*CEL*: 55). Queste caratteristiche permettono quindi di definire la democrazia, in primo luogo, come il potere del *dēmos*, che legifera, giudica e governa sé stesso senza accettare alcun limite esterno. Si tratta di un modo di vivere gli uni con gli altri, di gestire gli affari comuni e di governare che l'autore, richiamandosi all'*Epitaffio* di Pericle, definisce *es pleionas* e non *es oligous*, ad opera di e per il grande numero, non il piccolo (*ThFD*: 137). Da questo punto di vista, il caso greco indica per Castoriadis una direzione di sviluppo della vita associata e del pensiero politico radicalmente altra rispetto a quella imboccata dalla modernità, costituendosi, secondo una logica analoga a quella impiegata da Clastres, a partire da tre punti fermi: essere *contro* l'istituto della rappresentanza, *contro* l'idea di "esperti della politica" e *contro* lo Stato (cfr. *DH*: 360-363; *CEL*: 91-106). La democrazia si configura infatti come un esercizio del potere *in modo diretto*, escludendo che possano esistere dei rappresentanti del *dēmos*. Castoriadis mostra tale caratteristica ricordando l'architettura istituzionale ateniese: le decisioni sugli affari comuni vengono prese dall'*ekklēsia* (l'assemblea del popolo), assistita dalla *boulē* (il consiglio), mentre tribunali popolari, composti da un alto numero di membri sorteggiati, hanno il compito di amministrare la giustizia, almeno a partire dalla riforma di Efialte nel 462 a.C., che sottrae all'Areopago questa prerogativa (cfr. *Costituzione deli Ateniesi*, 25, 2). All'interno dell'*ekklēsia*, del

resto, tutti i cittadini hanno diritto di prendere la parola (*isēgoria*), sapendo che le loro opinioni hanno lo stesso valore (*isopsēphia*) e che hanno l'obbligo morale di parlare con franchezza (*parrhēsia*). L'assenza dell'istituto della rappresentanza è motivata quindi dall'autore non come una mancanza dovuta ad uno stato non ancora sviluppato della storia dell'umanità, ma perché i cittadini non ammettono che la loro autorità, attività ed iniziativa politica siano sottratte loro. In questo senso, Castoriadis condivide e ripete il giudizio di Rousseau: la rappresentanza è un principio estraneo alla democrazia, perché significherebbe soltanto un'espropriazione del potere ai danni del popolo. Di conseguenza, il principio che regola l'elezione dei delegati, ogni volta che si rende necessaria una delegazione, è la loro revocabilità in qualsiasi momento. Per quanto riguarda la designazione dei magistrati, invece, assumono un ruolo centrale le pratiche della rotazione o del sorteggio. Quindi, a differenza dei testi di *CS*, dove si discuteva solo della revocabilità dei delegati (cfr. cap. 1.4), ora la democrazia per Castoriadis si caratterizza per la centralità assegnata all'estrazione a sorte nella scelta delle cariche. L'autore infatti ricorda che già per Erodoto (*Storie*, III, 80) e poi per Aristotele (*Politica*, VI, 1317b 19-20) il regime democratico si definisce per la rotazione delle cariche o il sorteggio dei magistrati (cfr. *CQFG1*: 135). L'elezione, infatti, viene considerata da Castoriadis un principio aristocratico, perché chiede di scegliere, sulla base di un compito da svolgere, come il comando militare affidato alla carica dello stratega, chi si ritiene il migliore, l'*aristos* (cfr. *MI*: 199). Questa considerazione dell'autore viene, in primo luogo, da Finley (1973), che la mette in luce nel suo studio sulla politica antica, ma la si ritrova già nella *Politica* di Aristotele, quando lo Stagirita propone un regime misto, in cui elementi democratici convivono con altri aristocratici, come appunto le elezioni (1294b 9-10).

Ciò permette di chiarire anche perché la democrazia rifiuti per Castoriadis il ruolo degli "esperti" o degli "specialisti": essi possono venire riconosciuti solo se si ammette l'esistenza di un sapere politico che può essere conosciuto e applicato; al contrario, nella democrazia antica la saggezza politica appartiene all'intera comunità, non è una perizia professionale, al pari delle *technai* specifiche e riconosciute nei rispettivi settori (cfr. *DH*: 361-362). Su questo punto, l'autore riprende Arendt, considerando la politica il campo delle *doxai*, il luogo dove esse si confrontano e si scontrano, da cui è estranea l'*epistēmē*: come mostrato precedentemente (cap. 2.3), ogni opinione riguardante una decisione comune è quindi legittima, perché dal dominio umano è esclusa la certezza e perché tutti i cittadini sono dotati della capacità di scegliere e discernere. È tuttavia singolare che

Castoriadis ricordi questo aspetto facendo talvolta riferimento al discorso di Protagora nel dialogo platonico omologo, in particolare nel passo in cui, durante il racconto del mito di Prometeo, la saggezza è indicata come un dono offerto a tutti gli esseri umani. Questo aspetto era presente anche nel *Prometeo incatenato* di Eschilo, ma il richiamo al testo platonico è maggiormente problematico, perché, se ammettiamo che le parole del sofista forniscono un racconto fededegno del pensiero politico della città democratica – come vuole Castoriadis – bisognerebbe poi specificare, ad esempio, in che modo le critiche socratiche siano errate o in malafede, mentre questo non avviene. È del resto difficile comprendere come la *sōphrosynē* protagorea possa tracciare una diversa via di riflessione politica per la contemporaneità, se essa si pone al servizio solo dei propri interessi e della propria gratificazione personale. Senza chiarire con precisione questo punto, l'esempio rischia quindi paradossalmente di confutare ciò che Castoriadis intende sostenere, dal momento che potrebbe essere riavvicinato ad una concezione della politica in cui l'unico criterio di valutazione è il successo e dove il suo unico fine è accrescere l'ambizione.

Ciononostante, al di là del riferimento al *Protagora*, il cui richiamo è marginale all'interno della ricostruzione storico-sociale dell'autore e della sua argomentazione, è chiaro il quadro che si vuole tracciare e perché si affermi che la democrazia sia incompatibile con lo Stato. In modo analogo a Clastres, anche per Castoriadis, questa assenza non deriva dall'infanzia degli organismi politici, ma dall'impossibilità di concepire ed accettare, per i Greci, un'istituzione distinta e separata dal corpo dei cittadini. L'autore a questo proposito ricorda che in greco non esiste un vocabolo per "Stato" e che "*politeia*" indica qualcosa di molto diverso, cioè l'istituzione politica e il modo in cui la comunità si occupa degli affari comuni (cfr. *DH*: 363). Chiaramente Castoriadis non sostiene che la comunità politica si riduca alla sola realtà concreta, empirica, delle migliaia di persone che si riuniscono in assemblea in un dato momento; egli riconosce che gli Ateniesi non sono solamente gli abitanti effettivi di Atene, ma una comunità con un'esistenza propria, impersonale, che fa sì, ad esempio, che i trattati siano onorati indipendentemente dalla loro anzianità. È del resto nel senso di questo collettivo anonimo, distinto dall'insieme di persone che vivono e respirano, che secondo l'autore deve essere intesa la *polis* (cfr. *CEL*: 53-56). L'assenza di uno Stato non significa neppure che non esistano meccanismi tecnici-amministrativi, i quali hanno molta importanza nel V e IV secolo a.C., ma solamente che essi non svolgono alcun ruolo politico e non sono sottratti al controllo dei cittadini. Ciò permette a Castoriadis di sostenere che le funzioni del potere sono il legislativo, il giudiziario e il «gouvernemental», non l'esecutivo. (*CEL*:

56; *MI*: 200). L'autore invita a pensare ad una dichiarazione di guerra o alla redazione di una legge di bilancio nelle società contemporanee: in entrambi i casi, il governo non esegue una legge, ma agisce all'interno di una cornice legislativa sufficientemente ampia che gli permette di realizzare questa possibilità (*ibidem*). Ciò per Castoriadis è evidente nel caso greco, dal momento in cui «la "bureaucratie permanente" accomplissant des tâches d'exécution au sens le plus strict de ce terme est abandonnée à des esclaves» (*DH*: 364). Questi ultimi, infatti, possono svolgere i compiti di scribi, addetti agli archivi, tesorieri ed anche poliziotti, ed il loro operato viene controllato da magistrati solitamente estratti a sorte. La ripresa del germe democratico, rispetto a questo punto, non è quindi tornare ad affidare la stretta amministrazione ad una classe di schiavi-esecutori, ma fare in modo che la collettività si riappropri delle reali funzioni politiche.

C'è tuttavia un problema da risolvere in questa ricostruzione della democrazia ateniese proposta da Castoriadis: essa può avere valore oggi solo se si esclude che la sua condizione di possibilità non sia la schiavitù. Infatti, fra le numerose questioni storiografiche che sono implicate nel suo discorso, l'autore discute e prende posizione soprattutto su quella relativa alla schiavitù antica. Se infatti fra le condizioni di esistenza del germe ci fosse un funzionamento della società basato sul lavoro degli schiavi, dovremmo dire che il suo progetto è irrealizzabile oggi, in società che ripudiano tale pratica. Il legame fra democrazia e schiavitù è del resto stato sottolineato da autorevoli interpreti, fra cui proprio Finley, a cui Castoriadis fa riferimento in molte altre occasioni. Sebbene infatti lo storico statunitense non sostenga un rapporto di dipendenza, egli osservava nondimeno «il procedere, mano nella mano, di libertà *e* schiavitù» (Finley 1968, trad. it. 1984: 150, corsivo nel testo). Castoriadis ha dunque l'esigenza di disarticolare questo legame, affinché la sua proposta di considerare la Grecia come germe possa essere valida, ed affronta il problema proponendo due argomenti (cfr. *CEL*: 40-41, 61-67). Il primo consiste nell'osservare che, se la democrazia genera la schiavitù, non è vero l'inverso. Quest'ultima è del resto esistita sia prima sia dopo il regime democratico ateniese. Il secondo riprende invece lo schema politico immaginato da Jefferson, poi formulato da Marx e ripreso da Weber: la base economica della democrazia antica non è una classe di schiavi, ma la comunità dei piccoli produttori indipendenti (cfr. *RD*: 148-

149). In questo modo, nell'ottica dell'autore, rimane possibile immaginare la realizzazione di una società democratica senza la schiavitù[38].

Un secondo problema che Castoriadis affronta brevemente è il rapporto della democrazia con gli individui di genio, cioè se l'uguaglianza che realizza non sia un'uguaglianza di indifferenziazione. Egli, infatti, combatte l'idea che la democrazia sia il regime che livella le capacità di tutti i cittadini, ignorando le differenze di intelligenza e giudizio; al contrario, per l'autore, esso è l'unico che offre a coloro che possiedono spiccate capacità il campo di azione e di realizzazione. Ciò è possibile perché la democrazia obbliga questi individui a superare sé stessi, dal momento che essi devono vincere la critica ed il vaglio degli altri cittadini, che si impone loro come un contrappeso (*CQFG1*: 301). Gli esempi dell'autore a questo proposito possono venire facilmente alla mente e spaziano dalle figure dei grandi tragici agli architetti e scultori del Partenone. Tuttavia, il discorso di Castoriadis comprende anche gli uomini dotati di ingegno politico, rimandando inevitabilmente al giudizio su Pericle, che per l'autore è altamente positivo. Da questo punto di vista, egli si ricollega ad un indirizzo storiografico che, da Plutarco a Toynbee, vede nel politico ateniese il rappresentante del "secolo d'oro" della democrazia antica. Si tratta di un giudizio che nasce anzitutto da Tucidide (II, 65, 5-7), il quale descrive «il massimo splendore» raggiunto da Atene grazie all'attività politica di Pericle, segnata da «moderazione» e capace di garantire la sicurezza della città. Castoriadis condivide questa ricostruzione, tuttavia non segue Tucidide quando afferma, poco più avanti nello stesso passo (II, 65, 9), che Atene «a parole era una democrazia, di fatto il potere del primo cittadino». L'incorruttibilità, la trasparenza, l'esercizio di soli mezzi leciti per conseguire il potere, che lo stesso storico ateniese riconosce, diventano per Castoriadis la dimostrazione che Pericle agisce all'interno della democrazia e che non ha mai esercitato un potere personale (cfr. *CQFG1*: 301). In questo senso, egli non è neppure interpretato come un *princeps*, ma come una delle migliori espressioni della democrazia. Non molti altri argomenti vengono presentati dall'autore per difendere tale idea; eppure, se si contesta questo giudizio estremamente positivo su Pericle, anche la portata del germe democratico di Castoriadis ne esce ridimensionata[39].

---

[38] Vidal-Naquet (2004: 30), tuttavia, segnala «un vrai désaccord» con Castoriadis riguardo il ruolo della schiavitù ad Atene. Mentre, ad esempio, Mossé (1998) sviluppa una posizione analoga a quella di quest'ultimo.

[39] È a partire da questo giudizio che ritengo traggano origine le maggiori difficoltà che colpiscono in particolare l'asse dell'oggetto e della finalità dell'autoistituzione, basate sulla lettura di Castoriadis dell'*Epitaffio* di Pericle, come cercherò di mostrare più avanti. Su Pericle si veda Azoulay (2010) e, oltre a quella di Loraux (1981) che verrà richiamata in seguito, anche Canfora (2011).

Questa discussione conduce tuttavia a prendere in considerazione un altro aspetto che caratterizza il soggetto dell'autoistituzione, cioè l'*unità*. È opportuno chiarire che essa non deve essere intesa come totale omogeneità, assenza di conflitto o assorbimento degli individui nella società, ma è anzitutto una forma di consapevolezza di fronte al pericolo della *stasis*, della guerra civile. Secondo Castoriadis, il *dēmos* ateniese dimostra infatti questa caratteristica. Un'istituzione che la incarna è l'ostracismo: esso non viene quindi interpretato come una risposta contro l'emergere di una possibile tirannide, ma come la soluzione estrema contro il pericolo di una divisione politica che minaccia di ridurre la società in frammenti. In altri termini, per evitare che gli antagonismi portati all'eccesso frantumino la *polis*, uno dei due capi delle fazioni opposte deve subire un esilio temporaneo (cfr. *DH*: 367; *CEL*: 104-105). Ciò significa, ad un livello meno estremo, che ad Atene non viene ammessa l'esistenza, come invece accade nelle società contemporanee, di gruppi di pressione, di *lobbies*, che agiscono sulla base di interessi economici. Castoriadis sottolinea, sempre con Finley, che i cittadini riuniti in assemblea sono interessati agli affari comuni; perciò, l'economia è riportata sotto il dominio propriamente politico. Essa non è un campo con una propria indipendenza, al contrario di quanto avviene nel mondo contemporaneo. Infatti, la concezione politica dei Greci non corrisponde a quella moderna ed attuale di difesa ed affermazione dei propri interessi[40]. Per Castoriadis si può trarre chiaramente questa idea dalla legge riportata da Aristotele nella *Politica* (1330a 20), in cui si prescrive che in caso di una votazione relativa al muovere guerra ad una città vicina, i cittadini che abitano in prossimità delle terre di confine sono esclusi dalle votazioni. La ragione è che essi si troverebbero in una situazione che oggi chiameremmo di *double-bind*, costretti a scegliere fra salvaguardare la propria dimora oppure fare una scelta sulla base del bene per l'intera comunità (cfr. *DH*: 366). Non si deve tuttavia pensare che questa unità del corpo politico significhi che la democrazia annulli tutte le differenze prepolitiche. Castoriadis in questo caso riprende la lezione tratta dalla riforma di Clistene, così come è stata esaminata da Vidal-Naquet e Lévêque: gli aspetti non strettamente politici che dividono i cittadini della *polis* non sono eliminati, ma vengono progressivamente resi irrilevanti per prendere le decisioni comuni, dal momento che è il *nomos* a permettere di istituire l'uguaglianza politica (cfr. *CEL*: 103-104).

[40] È a partire da questo punto che prende forma la critica di Castoriadis a B. Constant e, in particolare, alla prospettiva secondo cui l'individuo moderno potrebbe chiedere alla legge e allo Stato solo «la garantie de ses jouissances» (*DH*: 399): cfr. *Nature et valeur de l'égalité* (1982), in *DH*: 383-405 e *DR*, trad. it.: 73.

Quest'ultimo tema conduce al dialogo fra Ateniesi e Meli, riportato da Tucidide (V, 84-114), e alla direzione di sviluppo che indica la "risposta" a questo primo asse del germe democratico. L'episodio in oggetto si svolge durante la guerra del Peloponneso, nel 416 a.C., quando gli Ateniesi sbarcano sulla piccola isola di Melo, legata a Sparta ma rimasta sempre neutrale, con l'intenzione di farla passare dalla propria parte. I Meli, però, sono contrari e nel dialogo fra i rispettivi ambasciatori vengono presentate le ragioni delle parti. Gli Ateniesi, rivendicando il diritto della forza, precedente ad ogni norma umana, impongono agli abitanti dell'isola di accettare le proprie condizioni o di soccombere. Il rifiuto dei Meli conduce ad un assedio della città, che si conclude con il massacro di tutti i giovani maschi e gli uomini adulti e con la deportazione in schiavitù delle donne e dei bambini. È un passo celebre, che Castoriadis tuttavia legge da un punto di vista diverso da quello tradizionale. L'autore, infatti, non lo utilizza per mostrare i crimini che può compiere una democrazia o la *hybris* degli Ateniesi, sebbene egli né trascuri né ridimensioni la gravità di quanto accade (cfr. *CEL*: 199). La sua attenzione è piuttosto rivolta alla concezione dell'uguaglianza che emerge dal dialogo, nel momento in cui, ai Meli che accusano di ingiustizia gli Ateniesi, questi ultimi rispondono che la questione del giusto e dell'ingiusto si pone solo fra uguali. Normalmente, si sottolinea l'aspetto negativo di queste parole: fra persone che sono ineguali non prevale il diritto, ma soltanto la forza. Castoriadis, invece, evidenzia l'altro risvolto di questa idea, provando a svilupparne le implicazioni, cioè che fra uguali il diritto deve prevalere e che, laddove c'è giustizia, c'è uguaglianza (*CEL*: 200). Questo punto di vista permette di osservare che la concezione greca espressa con feroce e mostruosa franchezza dagli Ateniesi pone una questione ancora attuale, vale a dire chi sono gli uguali e come definirli[41]. Da un lato, allora, ciò mostra il limite dell'istituzione ateniese della democrazia: l'uguaglianza, in questo caso, non riguarda schiavi, stranieri, donne e nemmeno le altre *poleis*. In relazione a tale aspetto Castoriadis riconosce l'enorme apporto del mondo moderno, che estende i soggetti che possono essere definiti uguali in un modo che oggi è per noi irrinunciabile e che può essere ancora sviluppato (cfr. *CEL*: 67). Si tratta, quindi, di un'ulteriore dimostrazione che la Grecia antica non è vista né come un modello da imitare né come un fondamento e che la modernità non si caratterizza solo per aspetti negativi. Tuttavia, dall'altro lato, ciò che l'autore vuole mostrare attraverso il riferimento al dialogo fra Meli e Ateniesi è che la definizione di uguaglianza non può avere un fondamento al di fuori

[41] Castoriadis pensa del resto al moderno diritto internazionale che non ha risolto questo problema, ma anzi lo riafferma. In questo senso, l'argomento degli Ateniesi diventa «l'expression d'une réalité» (*CEL*: 200).

dell'attività istituente. Gli Ateniesi, per essere tali, si pongono come uguali escludendo gli altri. Infatti, l'essere uguali non è una caratteristica che si trova in natura, dove si danno individui più forti e più abili di altri. L'uguaglianza è sempre istituita, ma lo è da coloro che, attraverso questo atto, saranno uguali. In altri termini, una collettività crea il proprio *nomos* a partire da niente, si dice e si pone contemporaneamente. Per Castoriadis, infatti, non esiste una *Grundnorm*, una norma fondamentale che permette la possibilità di tutte le altre, perché il corpo politico può soltanto *autodefinirsi* (cfr. *CEL*: 200). Tale prospettiva significa quindi negare che possa darsi un fondamento filosofico dell'uguaglianza e della giustizia: l'auto-posizione appartiene all'ambito del puro fatto e, in quanto tale, è sempre arbitraria. In questo senso, uguaglianza e giustizia non sono una condizione definita, ma costituiscono per Castoriadis due interrogativi sempre aperti. Un'implicazione di questa idea, che però gli Ateniesi a Melo disconoscono, è che ogni tentativo di rendere tale posizione assoluta, definitiva, una volta che si è data, comporta in realtà il disconoscimento e l'occultamento del suo carattere autentico. Da questo punto di vista, l'impossibilità della messa in discussione dei *nomoi* non viene solo dal collocare la loro fonte in un libro sacro, ma anche dal credere che sul loro contenuto non ci sia più niente da dire una volta che essi sono stati posti. Quanto all'asse del soggetto, una società è quindi democratica – è uno sviluppo del germe – se permette ai molti di partecipare alla vita politica, istituendoli come uguali, *e* se riconosce l'auto-posizione del corpo istituente con i problemi aperti che ne derivano. Perciò, affinché il processo istituente avvenga – affinché il germe sia vivo – è necessario che la domanda su chi è il corpo politico, su chi sono gli uguali, *possa essere sempre possibile*: nel momento in cui tale questione non si pone più o non può più porsi, perché la si considera risolta, la democrazia termina. Di conseguenza, il germe dell'autonomia muore non soltanto quando viene riconosciuta una norma extra-sociale a fondamento della società o si affidano le decisioni comuni ad un tiranno o ad una oligarchia, ma può presentarsi anche in una collettività sovrana, che si preclude ogni possibilità di rimettere in discussione l'uguaglianza che ha istituito[42]. Difatti, l'episodio di Melo per Castoriadis rappresenta in ultima analisi proprio questo: il massacro mostra che il processo istituente si è arrestato, dal momento che gli Ateniesi rifiutano di estendere alle altre *poleis* il diritto e regolano i rapporti con esse attraverso la sola forza. In questo senso, l'episodio decreta già la fine della democrazia antica, perché

[42] Castoriadis in questi stessi anni di rielaborazione della nozione di autonomia si dedica anche all'approfondimento di Tocqueville. Su questo si veda *RD*: 147-151, Ventura (2022).

dimostra che l'apertura dell'interrogativo sull'uguaglianza e sulla giustizia si è richiusa con una risposta definitiva: solo gli Ateniesi sono uguali.

Questo argomento conduce al secondo aspetto che delimita il germe, che è relativo alla questione intorno ai limiti dell'autoistituzione democratica. La risposta a questa domanda non può essere ricercata per Castoriadis in elementi che si pongono come esterni alla società stessa, ad esempio in comandamenti divini, in richiami all'ordine naturale o alla tradizione. Infatti, una società è democratica anzitutto se si riconosce come unica fonte dei propri *nomoi* e se non accetta limitazioni esterne al suo potere; ciò non comporta però che tutto sia ammesso ma, al contrario, che si apra una autentica interrogazione sui limiti dell'azione politica, la quale, come nel caso dell'uguaglianza e della giustizia, rimane sempre aperta. Di conseguenza, l'unica prospettiva ammissibile è l'*autolimitazione* del corpo politico (*DH*: 370). È questa via che per Castoriadis indica la prassi democratica di Atene, grazie alla quale è possibile individuare alcune istituzioni che concretizzano tale significazione. Si tratta in questo caso di forme specifiche che coinvolgono sia l'ambito strettamente istituzionale sia quello culturale in senso ampio. L'autore si sofferma in particolare su tre dispositivi, ritenuti i più significativi ma non gli unici: l'istituto giuridico della *graphē paranomōn* (accusa di illegalità); il genere della tragedia; la natura della *paideia*.

La prima di queste istituzioni è una procedura che viene adottata quando nell'*ekklēsia* viene votata una proposta: ogni cittadino può citare in giudizio il promotore della legge appena ratificata, accusandolo di aver istigato il *dēmos* e di aver fatto votare una norma ingiusta. Si può essere assolti da questa accusa, ma se condannati la legge viene annullata; in ogni caso, la sua applicazione è sospesa fino a che non si arriva ad un nuovo giudizio. A giudicare l'accusa è una giuria popolare estratta a sorte, il cui numero può variare da cinquecento fino a millecinquecento cittadini. Sebbene quindi tutti possano avanzare proposte all'assemblea, ognuno deve pensare attentamente a cosa proporre, fare attenzione prima di chiedere la votazione su qualcosa che asseconda in quel momento l'umore del popolo e riflettere se è opportuno ottenere l'approvazione con una maggioranza esigua. Nel sottolineare il significato e l'importanza della *graphē paranomōn*, Castoriadis si iscrive nella linea di Glotz (1928, trad. it. 1948: 153-156, 163-165 e soprattutto 213-216), il quale è fra i primi a rilevare come tale procedura sia un freno che la democrazia ateniese impone a sé stessa. Il riferimento esplicito dell'autore è però lo studio di Finley (1973), che ha saputo vedere «la signification profonde» di tale

istituzione (*CQFG1*: 56). Infatti, questa procedura mostra come il *dēmos* faccia appello a sé contro di sé, dal momento che ritorna sulla decisione presa dal corpo dei cittadini nella sua totalità, chiamando a soppesare nuovamente gli argomenti dibattuti un campione casuale dello stesso corpo civico, «une fois les passions apaisées» e «avec un relatif détachement» (*DH*: 373). Ciò significa che il *dēmos* ammette che le sue decisioni possano essere sbagliate, anche se prese a maggioranza, e che il giudizio in merito può provenire solo da lui stesso. Nessuna giuria di professionisti del diritto potrebbe esprimersi sull'illegalità di una legge; solamente il *dēmos*, in quanto unica fonte dei *nomoi*, può giudicarsi e correggersi (cfr. *DH* 374). Il germe, allora, in questo specifico caso, non si riattiva reintroducendo oggi la *graphē paranomōn*, ma immaginando ad esempio altri meccanismi istituzionali e giuridici che incarnino l'autolimitazione. Da questo punto di vista, essa può prendere corpo anche in una carta fondamentale: Heller (1989) ha contestato Castoriadis, perché egli critica la soluzione della modernità di darsi una costituzione; tuttavia, per quest'ultimo il problema non è la carta costituzionale in sé, ma la pretesa che la sua promulgazione regoli e risolva la questione dei limiti dell'azione politica una volta per tutte. È allora questa «illusion constitutionnelle» che Castoriadis disapprova, non la decisione in sé di darsi un *Bill of rights* (*MI*: 203).

Un secondo dispositivo dell'autolimitazione è rintracciato invece nella tragedia. Da questo punto di vista l'autore segue le analisi di Vernant e Vidal-Naquet (1972, trad. it. 1974: 11-12), che vedono in essa molto più di una forma d'arte, ma «un'istituzione sociale, che con la fondazione dei concorsi tragici, la città instaura accanto ai suoi organi politici e giudiziari». Il riferimento è alle rappresentazioni aperte a tutta la cittadinanza nello spazio urbano, secondo le norme delle assemblee e dei tribunali, che vengono giudicate dai rappresentanti delle diverse tribù. In questo senso, la tragedia dimostra un portato politico fra le sue dimensioni principali, benché non possa essere ad esso ridotta. Difatti, il radicamento di questo genere letterario nella realtà sociale della *polis* non comporta un riflesso o un rispecchiamento di quest'ultima nella riscrittura del mito. Piuttosto, «[i]l mondo della città si trova nello stesso tempo messo in causa e, attraverso il dibattito, contestato nei suoi valori fondamentali» (*ibidem*). Un esempio di questo sono le *Troiane* di Euripide, rappresentata ad Atene nel 415 a.C., cioè un anno dopo i fatti di Melo: in questa tragedia, infatti, sottolinea Castoriadis (*CQFG1*: 281), «le poète présente son peuple à son peuple comme un ramassis de criminels ignobles et démentiels, sans foi ni loi – et obtient le second prix». La funzione politica di questa istituzione sociale risiede allora anzitutto nel mettere in scena la *hybris*. Quest'ultima è del resto, per Castoriadis,

una categoria centrale attraverso cui comprendere la democrazia e strettamente connessa con la nozione di autolimitazione. Infatti, a differenza della violazione di una legge o del peccato, la *hybris* non ha a che fare con il superamento di una prescrizione precisa e determinata in anticipo ma, come è stato mostrato già per Omero (cap. 4.2), con limiti mai chiaramente certi, che spesso si comprende di trasgredire solo *ex post*. La *hybris* è allora un esito sempre possibile in un mondo in cui le leggi non sono date una volta per tutte, come appunto è il caso di una società democratica. In altri termini, si tratta di un rischio che non può essere scongiurato a priori, ma che può essere allontanato donandosi degli strumenti per limitare il proprio potere. Questo aspetto conduce all'«assise ontologique» della tragedia secondo Castoriadis (*DH*: 374), cioè, nei termini filosofici dell'autore, il mostrare a tutti i cittadini che l'Essere è Caos. Si tratta della rappresentazione della *saisie* greca, della presa di coscienza che nell'universo l'unico ordine è generato dalla catastrofe e che esso non ha senso per l'uomo, a cui si aggiunge un altro punto fondamentale, cioè che gli esseri umani non sono padroni né delle conseguenze dei loro atti né, soprattutto, del significato delle loro azioni (cfr. *ibidiem*).

Molte sono le tragedie che possono essere prese ad esempio da Castoriadis da questo punto di vista: sono state citate le *Troiane*, ma un'altra opera spesso ricordata dall'autore sono *I Persiani* di Eschilo (cfr. *CEL*: 140-141). Ciononostante, rispetto alla funzione politica, l'opera che richiama maggiormente l'attenzione dell'autore è senza dubbio l'*Antigone* di Sofocle. Sulla base dell'analisi del primo stasimo già discussa (cap. 4.2), non sorprende che la tragedia sofoclea sia letta in chiave politica, ma ad essere originale è l'interpretazione complessiva proposta. Castoriadis, infatti, non legge l'opera come un conflitto fra legge positiva e legge divina, di cui si fanno rispettivamente portatori Creonte ed Antigone, e nemmeno come un conflitto fra lo Stato e la famiglia, in modo analogo all'interpretazione hegeliana. Essa, piuttosto, scrive l'autore, «fait voir l'incertitude partout présente en ce domaine [quello politico], elle fait ressortir à grands traits l'impureté des mobiles, elle révèle le caractère peu concluant des raisonnements sur lesquels nous fondons nos décisions» (*DH*: 378). La tragedia trova per Castoriadis il suo punto cardine nelle parole di Emone rivolte al padre Creonte, cioè nell'invito a non voler *monos phronein* (v. 707): l'opera diventa quindi un monito contro il voler essere saggi da soli, contro l'irrigidimento e l'imposizione forzata delle proprie ragioni che si mischiano a potenti passioni. In questo senso, Antigone è tutt'altro che un'eroina che difende delle leggi inviolabili, ma è un personaggio abitato dalla *hybris* tanto quanto Creonte, la quale, a partire da un desiderio legittimo, la sepoltura del fratello, non vuole sentire ragioni oltre

che la propria, ostinandosi nel suo intento e provocando lo zio[43]. Dall'altro lato, Creonte è *hybristēs* per lo stesso motivo: le sue ragioni contro la sepoltura di Polinice sono legittime, ma egli si irrigidisce nelle proprie posizioni, senza tenere minimamente di conto delle motivazioni della nipote. In altri termini, la *hybris* per Castoriadis in questa tragedia prende la forma di una volontà inflessibile di applicare una norma, nascondendosi dietro motivazioni nobili che possono essere di natura razionale oppure relative alla pietà religiosa (cfr. *DH*: 378).

Per sostenere questa interpretazione, vengono quindi anzitutto mitigate le opposizioni radicali fra gli elementi messi in scena dalla tragedia e viene sottolineato il carattere complesso delle motivazioni in gioco, che rendono i personaggi ben più che rappresentanti di principi astratti. In questo senso, Castoriadis ricorda anzitutto che per i Greci la sepoltura dei morti è anche una legge umana, mentre difendere la propria città è anche una legge divina. Inoltre, egli sottolinea come le posizioni di Creonte e Antigone siano sostenute anche grazie a passioni travolgenti: il primo è mosso dall'«amour de la cité et de son propre pouvoir», la seconda dall'«amour de son frère» (*DH*: 376). Castoriadis mette del resto in luce che è la stessa Antigone a sminuire la forza della sua difesa della "legge divina", quando giustifica il suo atto di disobbedienza rifacendosi all'insostituibilità del fratello: essendo morti i suoi genitori, nessun altro potrà sostituirlo, mentre sarebbe stato diverso se si fosse trattato di un marito o di un figlio (cfr. vv. 904-915). Evidentemente, non esiste legge divina che ammetta tale distinzione; tuttavia, ciò non rende meno legittime le ragioni di una sorella che pensa alla sorte del proprio fratello. Dal lato di Creonte, è chiaro per Castoriadis che nessuna *polis* potrebbe tollerare che la si tradisca, alleandosi con i suoi nemici per la propria sete di potere. Ci devono quindi essere delle leggi da rispettare affinché ci sia una città, la quale, ricorda sempre l'autore, è condizione necessaria affinché anche gli dèi possano essere onorati (*DH*: 377).

Nonostante ciò, si potrebbe obiettare a questa interpretazione che il conflitto della tragedia nasce dal prendere una decisione che non ammette compromessi (il cadavere si seppellisce o non si seppellisce). Tuttavia, Castoriadis rifiuterebbe questa obiezione, perché tale alternativa è, nella sua ottica, solo l'esito del processo che conduce Antigone e Creonte a sostenere le proprie posizioni in modo inamovibile e perché essa finirebbe

[43] Con Lacan (2008: 292 ss.), si potrebbe proseguire questo ragionamento – a cui però Castoriadis non arriva propriamente – sostenendo che in realtà il personaggio di cui la tragedia porta il nome ricerca la morte. Su alcune interpretazioni dell'opera, si veda Battezzato (2019). Cantarella (2024) ha recentemente proposto una propria lettura di Antigone, che presenta alcuni elementi di interesse, nonostante essa non sia assimilabile a quella di Castoriadis.

per dimenticare la prospettiva auspicata da Sofocle. Quest'ultima viene infatti individuata in un commento del Coro, espresso dai versi già citati in precedenza, secondo cui bisogna "tessere assieme" leggi umane e divine (*pareirein*; cfr. *DH*: 376). In questo senso, il dilemma della sepoltura deriverebbe dal rifiuto, sia di Creonte sia di Antigone, di trovare un modo per realizzare questo tessuto virtuoso. Così la *hybris* di entrambi prende la forma dell'inflessibilità e del voler rimanere inamovibili al costo di restar soli: è anzitutto questo a generare alternative alla fine non conciliabili e, quindi, la catastrofe[44].

In questa prospettiva, è chiaro che la rilevanza a livello politico della tragedia rispetto al tema dell'autolimitazione risiede, per Castoriadis, nella capacità dell'opera di mettere in scena il problema dell'azione politica all'interno di una società democratica. Ciò che viene rappresentato è infatti il «caractère total» (*DH*: 378) dell'ambito politico, che riguarda anche le decisioni sulla sepoltura, sulla vita e sulla morte dei cittadini; proprio per questo, però, l'azione politica è corretta se capace di prendere in considerazione tutti gli aspetti coinvolti, anche quelli non eminentemente "politici", nella consapevolezza che non esiste la possibilità né di fondare né di garantire la giustezza di un atto. Difatti, in relazione alla discussione sull'autolimitazione, Castoriadis fa talvolta riferimento alla *sōphrosyne* e alla *phronēsis* (cfr. *CQFG1*: 290)[45]. C'è sempre infatti la possibilità che una decisione non si riveli corretta nella sua applicazione e tale rischio non può essere soppresso. Ci sono però pratiche e disposizioni che possono mitigarlo o accentuarlo. Da questo punto di vista, il voler esser saggi da soli (*monos phronein*) si configura come la disposizione più deleteria e che corre maggiormente il pericolo di condurre alla rovina. Questa lettura di Castoriadis implica però che la democrazia non è solo vista come il regime del rischio, ma come quella forma di vita associata in cui il rischio proviene soprattutto da sé stessa. In una società democratica niente garantisce a priori che possa essere presa una decisione nefasta; perciò, la sua rovina proviene più

[44] È pur vero, però, che è difficile trovare una soluzione diversa per punire un morto. Si potrebbe pensare di seppellire il cadavere in una località remota e sconosciuta, che nessuno possa trovare o ricordare, ma comunque si deciderebbe sempre fra la sepoltura o la non sepoltura. Forse il tessere assieme leggi umane e divine indica di non fare di questa materia il terreno di una decisione politica; tuttavia, poiché Castoriadis sembra ammettere che una punizione deve pur esser presa, rimane da immaginare come realizzarla. È alla definizione di questa soluzione che bisogna riferire il monito di non *monos phronein*?

[45] Questi due riferimenti non sono tuttavia discussi analiticamente da Castoriadis, ma soltanto richiamati in modo vago. Dall'utilizzo del termine "*phrōnesis*" si comprende che esso viene letto nel senso della capacità che definisce i mezzi più adatti in relazione ad un fine o come capacità di giudicare ed orientarsi negli affari umani (cfr., ad es., *SPP*: 173-174). Rispetto a questo punto, più che di Gadamer e della rinascita della filosofia pratica, Castoriadis risente verosimilmente dell'interpretazione di Aubenque (1963). Quest'ultimo, infatti, non solo rilancia il dibattito sulla *phrōnesis*, ma è debitore di aver diffuso in Francia un'immagine di Aristotele più problematica ed aporetica che è anche quella di Castoriadis.

spesso dal suo interno, per mano di sé stessa. È da questa considerazione che conseguono le definizioni di Castoriadis della democrazia come regime tragico e come regime dell'autolimitazione (ad es. *DH*: 370).

Rispetto alla tragedia come dispositivo di autolimitazione è opportuno, tuttavia, chiarire un ulteriore punto. Come è stato ricordato, Castoriadis è esplicito sul fatto che l'importanza politica di questo genere risieda in primo luogo nel presentare quello che, nei suoi termini filosofici, corrisponde al Caos, così da mantenere viva quella *saisie* che è una delle precondizioni dell'emergere della democrazia. Ciò però richiede un chiarimento nel momento in cui si ricorda che la presentazione del Caos non è una caratteristica esclusiva della tragedia greca, ma è, più in generale, la definizione che Castoriadis riserva al modo d'essere specifico dell'arte (cfr. *FsCh*, trad. it.: 97). La tesi dell'autore a cui mi riferisco è che il discrimine fra un'autentica opera artistica e la miriade di produzioni senza particolare valore si trova nella proprietà della prima di essere una «fenêtre sur le Chaos»: un modo di dare forma dell'Abisso senza che ciò implichi un suo occultamento, perché avviene attraverso la creazione di un Cosmos, al contrario della religione, dove una o più immagini ricoprono il Senza-Fondo. Castoriadis espone questa prospettiva in un seminario del 1992, ma è verosimile pensare che essa sia stata elaborata precedentemente. Ricapitolo i punti essenziali del suo ragionamento per mostrare che la semplice presentazione del Caos non può essere da sola un dispositivo di autolimitazione. Anzitutto, Castoriadis ritiene che l'arte abbia la capacità di interrompere il flusso delle nostre azioni quotidiane, lacerando ciò che le tiene assieme; ciò avviene attraverso la creazione di un Cosmos indipendente, che non si esaurisce con l'opera artistica. Quest'ultima è infatti descritta dall'autore come un "frammento" di un universo che si può prolungare, estendere. In quest'ottica, l'arte possiede un valore ontologico, tuttavia rimane "trasparente", perché nessun elemento si cela dietro ad un altro, ma, al contrario, qualcosa conduce sempre ad un'altra. Si potrebbe quindi dire che l'opera d'arte si presenta come un magma, nella misura in cui possiede una molteplicità di significati, impossibili da definire in modo completo ed esaustivo, e dal momento che lascia aperta la possibilità che sempre nuove forme emergano. L'atteggiamento del soggetto di fronte all'opera, invece, viene definito da Castoriadis come *Zaubertrauer*, una sorta di incantamento/lutto, descritto mettendo assieme il piacere disinteressato kantiano, la

katharsis aristotelica ed il *thaumazein* nella *Metafisica*[46]. L'elemento del disinteresse è da intendere per l'autore nel senso che il piacere estetico non è legato al desiderio (*FsCh*, trad. it.: 110). La *katharsis*, invece, viene ricondotta da Castoriadis all'ambito medico, nel senso di purga o eliminazione di umori cattivi. Essa è generata per l'autore dalla pietà (*eleos*) e dal terrore (*phobos*): è al loro aumentare, il loro manifestarsi in un crescendo, che porta alla purificazione. Quest'ultima viene quindi intesa come un misto di gioia e tristezza, piacere e dolore, che corrisponde al sentimento della fine del desiderio (*FsCh*, trad. it.: 111). Il lutto, derivante dall'esperienza di qualcosa che ci avvina alla morte, si colloca a questo livello e si lega al continuo rimando ad altro, cioè alla manifestazione del Caos. In tal modo, Castoriadis descrive il soggetto di fronte all'opera d'arte attraversato da ammirazione e sbalordimento, che lo fa uscire dallo stato in cui si trova, spingendolo anche verso una ricerca del sapere (il *thaumazein* aristotelico), a cui segue la *Versöhnung*, non nel senso freudiano ma da intendere come una sorta di riappacificazione con la fine del desiderio (cfr. *FsCh*, trad. it.: 112). Come si comprende facilmente, l'effetto dell'arte sullo spettatore non ha allora di per sé un rilievo politico: i dieci minuti di canto *jondo* per i quali Castoriadis darebbe via l'intero repertorio operistico italiano dell'Ottocento (*sic*, *FsCh*, trad. it.: 98), pur rivelando il Caos in cui consiste il mondo, non hanno una diretta relazione con l'azione politica. Anzi, si potrebbe anche argomentare che la fine del desiderio potrebbe portare ad una condizione inadatta alla politica. Del resto, questa descrizione corrisponde all'esperienza storica: dal momento che la definizione di Castoriadis permette di ritenere grande arte sia forme popolari sia forme extraeuropee, si può affermare coerentemente che nella storia delle civiltà umane per lo più l'opera artistica è convissuta con società eteronome. Di conseguenza, affinché la presentazione del Caos possa diventare rilevante sul piano politico, deve essere accompagnata da altri elementi. Da questo punto di vista, l'esempio della tragedia aiuta ad individuarli. Anzitutto, l'arte, presentando il Caos attraverso un Cosmos, deve però anche mettere in discussione l'istituito. Si tratta del resto di una possibilità che deriva dal suo sospendere l'ordine quotidiano delle cose, che in questo caso è come se confluisse su un aspetto specifico: non è più soltanto l'esperienza della quotidianità ad essere messa in causa, ma le significazioni che reggono una data società. Soprattutto, però, l'arte diventa politica se essa è *pubblica* e rivolta a *tutti*. Un'opera che viene ammirata o da una ristretta

[46] La teoria della *mimesis* è invece rigettata da Castoriadis: cfr. *CEL*: 241-243; *FsCh*, trad. it.: 103-107. L'unica *mimesis* possibile è quella dell'essere stesso in quanto potenza creatrice, *vis formandi*: cfr. *FsCh*, trad. it.: 99.

cerchia di persone o dal collezionista che la possiede non potrebbe avere alcun rilievo politico, anche se esprimesse una forte critica alla società, perché rimarrebbe confinata in uno spazio privato. Al massimo, essa potrebbe assumere un'importanza strettamente etica per quei pochi che possono goderne. È verosimile ritenere, allora, sebbene Castoriadis non si esprima in modo manifesto su questo problema, che la *katharsis* di cui parla diventi rilevante sul piano politico se l'opera artistica è vissuta *collettivamente*. In altri termini, si può pensare che sia l'esperienza collettiva a trasformare la fine del desiderio in strumento dell'autolimitazione, proprio perché è la comunità intera ad essere di fronte e a reagire all'opera d'arte. In questo senso, anche altre forme artistiche, oltre alla tragedia, possono dare corpo all'istanza di autolimitazione in una nuova manifestazione dell'autonomia: il cinema, ad esempio, potrebbe possedere le qualità necessarie per incarnarla. Se è così, quindi, possiamo immaginare che una futura società autonoma debba sviluppare un rapporto molto stretto e vitale con un'arte dalle caratteristiche descritte.

Un terzo dispositivo citato da Castoriadis che rimanda all'autolimitazione in Grecia è poi la *paideia*. Come cercherò di mostrare, questa trattazione è però meno interessata ad una ricostruzione accurata del fenomeno sul piano storico e filosofico rispetto agli esempi precedenti e più che un'analisi del mondo greco illustra le idee di Castoriadis in relazione ad una pedagogia per una società democratica[47]. Mi soffermo su due aspetti che ritengo i più problematici. In *CEL* (179-181), egli richiama l'importanza dei due aspetti che i Greci chiamano *philia* ed *eleos*. Castoriadis ricorda anzitutto come la traduzione "amicizia" del primo termine non permetta di comprendere adeguatamente ciò che è gioco. Infatti, il sostantivo viene dal verbo *philein*, che significa "amare" in tutti i sensi possibili; di conseguenza, la *philia* riguarda una vasta gamma di relazioni, che non si limitano a quelle che oggi definiremmo amicali, ma che comprendono il legame fra gli amanti, quello fra genitori e figli, tra fratelli, tra cittadini all'interno della *polis*. Le condizioni essenziali per la *philia* sono quindi una benevolenza non celata e un contraccambio di affetto. Il riferimento di Castoriadis è ad Aristotele, in particolare ai libri VIII e IX dell'*Etica Nicomachea*, dedicati appunto all'amicizia. L'autore non è però interessato a discutere le diverse tipologie di amicizia esposte in quella sede (dell'utile, del piacevole o del bene), ma a ricordare il valore politico della *philia*, come ad esempio

[47] Sull'importanza di questo tema in Castoriadis si vedano: Ablett & Morley (2020), Ciaramelli (2020), Caumières (2024), Giachery (2020, 2022), Guignard (2024), Tomès (2013, 2024b), Ventura (2024) e il numero del 2020 della rivista *Paideutika*.

avviene attraverso citazioni aristoteliche richiamate in conclusione al saggio del 1978, *Transformation sociale et création culturelle* (cfr. *FsCh*, trad. it.: 30). Questi riferimenti si configurano tuttavia solo come dei richiami, dal momento che essi non vengono ulteriormente approfonditi e commentati dall'autore. La scarsa attenzione su questo tema da parte di Castoriadis è segnalata anche dal ripetuto errore di fare della *philia* aristotelica un sentimento o una passione (*CEL*: 179-181; *FsCh*, trad. it.: 30). Questa interpretazione può forse derivare dalla lettura del II libro dell'*Etica Nicomachea*, quando Aristotele distingue fra passioni (*pathē*), capacità (*dynameis*) e disposizioni (*hexis*) e riporta la *philia* come un esempio delle prime (cfr. II, 4, 1105b 19-20). Tuttavia, ad un esame più approfondito la trattazione aristotelica mostra che la *philia* non è uno stato passeggero, come ogni passione, ma è piuttosto una disposizione stabile del carattere, quindi una virtù se essa è fondata sul bene (cfr. *Etica Nicomachea*, VIII, 2, 1155b 27-30 e Berti 2008: 141-155). Castoriadis in questo caso sovrappone la trattazione della *philia* nei libri VIII e IX dell'*Etica Nicomachea* con il *philein* descritto nel capitolo 4 del libro II della *Retorica*. È infatti quest'ultimo, da cui la disposizione dell'amicizia deriva, che meglio si adatta a ciò che l'autore vuole trasmettere: esso è un *pathos* che richiede il riconoscimento reciproco; presuppone la comunanza di interessi e la condivisione di successi ed insuccessi all'interno delle dinamiche della vita associata; indica l'adozione di un atteggiamento collaborativo e favorisce la solidarietà a livello politico. Diventa perciò chiaro che nell'ottica di Castoriadis il riferimento alla *philia* degli antichi ha prevalentemente la funzione di contrapporsi all'amore cristiano e all'etica che ne deriva, come viene reso esplicito in diverse occasioni (ad esempio, *CQFG1*: 124; *CEL*: 181)[48].

Lo stesso sfondo polemico è condiviso dal riferimento all'*eleos*, la cui trattazione sembra più corretta, nella misura in cui Castoriadis lo identifica in modo appropriato come un *pathos* e relativo all'ambito delle interazioni sociali e all'agire intersoggettivo. Tuttavia, benché egli escluda che l'*eleos* sia «la pitié ou la compassion un peu larmoyantes», il termine viene ricondotto ad un sentimento empatico: «le fait de se mettre à la place d'autrui e de pâtir, métaphoriquement, de ce dont il pâtis, de ne pas rester impassible devant son malheur»; «on pourrait dire aussi *sympatheia*» (*CEL*: 180). Il motivo di questa interpretazione è verosimilmente legato al fatto che Castoriadis pensa più a Rousseau che ad Aristotele e perché egli non prende adeguatamente in

[48] È in questi contesti che viene richiamato il passo aristotelico dei *Magna moralia, II,* 1208b 30, in cui si afferma che per un Greco sarebbe assurdo (*atopon*) pensare che un mortale possa amare Zeus. Cfr. anche *Etica Nicomachea*, VIII, 1159a 5.

considerazione il capitolo 8 del II libro della *Retorica*[49]. Quest'ultimo riferimento è infatti assente e l'autore si limita a citare, senza approfondire, l'inizio del capitolo 14 della *Poetica*. Se Castoriadis si fosse rivolto alla *Retorica*, avrebbe chiaramente visto come l'*eleos* si configuri in modo molto diverso da quanto egli ritiene, a partire dalla sua definizione: «un certo dolore di fronte ad un male manifesto, distruttivo o doloroso, che capita a una persona che non lo merita, un male che ci si potrebbe aspettare di soffrire, o personalmente o uno dei nostri, e questo quando il male sembra vicino» (1385b 13-16, trad. Gastaldi). L'*eleos* è allora certamente un *pathos* che descrive un processo di identificazione, ma la sua condizione di possibilità è la presenza di un'affinità *e* il mantenimento di un distacco. Si prova pietà per coloro che sono simili per età, carattere, disposizione etica, livello sociale e appartenenza allo stesso gruppo di famiglie fra loro imparentate (*genos*), cioè per persone *vicine*, *ma non eccessivamente*. Non si prova pietà verso i parenti più stretti, perché è «come se fossimo noi stessi sul punto di soffrire» (1386a 19-20). In quest'ultimo caso, infatti, il male non è «distruttivo o doloroso», ma «*deinon*», terribile. Detto altrimenti, l'identificazione completa è ciò che impedisce di provare l'*eleos*. È questo il senso dell'aneddoto riportato da Aristotele, la cui fonte è Erodoto (*Storie*, III, 14), secondo cui il re egiziano Amasi non pianse per la condanna a morte del figlio, ma lo fece quando vide un vecchio amico ridotto a mendicare (1386a 20-22; Erodoto, tuttavia, lo riporta a proposito del suo predecessore, Psammenito, cioè Psammetico III). Amasi non è insensibile alla sorte del figlio, ma completamente atterrito; il carattere così terribile dell'evento lo soverchia e gli impedisce di mantenere la distanza necessaria per provare *eleos*. Inoltre, non si deve pensare che essa sia un'emozione altruistica, come crede Castoriadis[50], perché, al contrario, si definisce in primo luogo per il suo versante soggettivo (cfr. Gastaldi 2015: 204). L'*eleos* non è legata al fatto di patire ciò che patisce l'altro, ma alla prefigurazione che ciò che gli accade possa colpire in un tempo ravvicinato anche il soggetto o chi gli è vicino. In altri termini, ci si immedesima nell'altro e lo si commisera, perché vi vediamo coinvolti noi stessi in futuro. Infatti, non provano pietà chi è in rovina o coloro che si ritengono maggiormente felici (gli uni perché non pensano di poter soffrire ancora, gli altri perché non credono di poter soffrire), mentre

[49] Un indizio di questo sfondo può essere rintracciato nel legame che Castoriadis vede fra *philia* ed *eleos* nella città, le *astunomous orgas* dell'*Antigone* e Rousseau, nella misura in cui segnalano la centralità delle passioni ed affetti come «cement» della vita sociale (cfr. *FP*: 50-51).

[50] «L'*eleos*, lui, s'adresse à tout le monde; mais ce n'est pas de l'amour, c'est tenir compte d'autrui, considérer son malheur *et agir en conséquence*. On peut avoir de l'*eleos* à l'égard d'un lépreux *et lui porter secours* sans pour cela l'aimer ni se sentir tenu d'embrasse ses plaies» (*CEL*: 181, corsivi miei).

si può provare pietà anche nei confronti di sé stessi, sconfinando nella paura, quando si ritiene di essere in pericolo di un male che implica dolore e rovina. Tuttavia, non si prova pietà per mali troppo lontani nel tempo, siano essi nel passato o nel futuro, ma per ciò che si presenta immediatamente e vividamente di fronte ai nostri occhi (*pro ommatōn*, 1386a 34). Inoltre, l'*eleos*, a differenza della paura, implica una valutazione di merito ed una relazione con ciò che è giusto: infatti, coloro che subiscono il male non se lo meritano e sono da ritenersi persone per bene (*epieikeis*, 1385b 34).

Sulla base di queste difficoltà, si può allora affermare che Castoriadis avrebbe potuto forse trarre maggiore profitto dagli antichi per la sua argomentazione se avesse approfondito correttamente l'analisi aristotelica delle passioni e la nozione di *hexis*. Senza necessariamente elaborare un sistema di virtù, questa direzione di ricerca può infatti mostrare in che modo un'etica diversa da quella moderna si configuri anche come strumento di autolimitazione del corpo politico e come essa possa essere trasmessa da una *paideia* specifica. Ciò, del resto, troverebbe supporto anche nel fatto che in più occasioni Castoriadis descrive l'autonomia dei cittadini in una società democratica come una seconda natura. La virtù per Aristotele e l'autonomia condividono infatti la caratteristica di essere delle *hexeis*, che si esercitano all'interno di un contesto. Ciononostante, nell'unico luogo in cui Castoriadis si sofferma in maniera un poco più estesa sulla definizione aristotelica di virtù come *hexis proairetikē*, egli se ne serve per introdurre il paradosso che si può agire in modo autonomo solo in funzione di ciò che si è già (cfr. *ThFD*: 57-61). Poiché questo circolo rimanda alla creazione, Aristotele è percepito come insufficiente ed il riferimento alla sua etica non trova ulteriore spazio.

L'ultimo asse attorno a cui si sviluppa il germe è la domanda sull'*oggetto* e sulla *finalità* dell'autoistituzione. Castoriadis, infatti, non vuole limitare il discorso sull'autonomia alle sue condizioni di esercizio, ma cerca di individuare anche ciò per cui essa ci serve e viene scelta. In altri termini, egli non vuole sottrarsi al compito di dare all'autonomia un contenuto sostanziale, connesso alla vita in società, riguardante opere ed obiettivi comuni su cui decidere assieme: «[l]'idée d'autonomie conçue comme une fin en soi déboucherait sur une conception purement formelle – "kantienne". Nous voulons l'autonomie à la fois pour elle-même et afin d'être en mesure de faire. Mais de faire quoi?» (*DH*: 379). Benché l'autore specifichi di non avere una soluzione a questo problema e che essa deve emergere anzitutto da un movimento collettivo, egli ribadisce che la questione deve comunque essere posta, anche perché, a suo parere, una trasformazione

radicale della società non potrà mai realizzarsi senza che le persone desiderino una cultura diversa (cfr. *ThFD*: 103-104; *FsCh*: 11-39; *MI*: 234-248). Alcune linee di fondo possono però essere indicate. In primo luogo, bisogna rilevare come un'iniziale risposta implichi nuovamente il riferimento alla *paideia*. Ciò non è sorprendente nell'ottica della creazione, in cui i presupposti di una attività sono anche i suoi risultati: la *paideia*, infatti, è certamente condizione dell'autonomia, ma anche un suo oggetto. In quanto risultato, Castoriadis elabora il suo contenuto servendosi di due citazioni aristoteliche: l'educazione deve strutturarsi in vista degli affari comuni (*paideia pros ta koina*) e affinché i cittadini accettino il funzionamento proprio della democrazia, cioè l'alternanza fra governare ed essere governati. In altri termini, si può affermare che oggetto della *paideia* è la partecipazione sostanziale ed effettiva, non meramente formale, alla vita politica. Anche in questo caso, Castoriadis estrapola i riferimenti da Aristotele per illustrare aspetti diversi, il cui sfondo è tuttavia chiaro: mostrare un'istituzione immaginaria che non abbia come oggetto il conformismo, l'apatia e la dinamica di privatizzazione delle società contemporanee. In questo senso, la società autonoma si definisce, sulla base dell'esperienza greca, per la sua capacità di creare le condizioni della partecipazione sostanziale alla vita politica. È già stato mostrato come una di queste condizioni sia il rendere irrilevanti dal punto di vista politico le distinzioni fra esseri umani, senza tuttavia annullarle. Un'altra condizione creata dall'istituzione autonoma e democratica è però anche l'esistenza di uno spazio e di un tempo pubblici. Il primo di essi non è infatti garantito da Castoriadis semplicemente dalle disposizioni giuridiche che sanciscono libertà e diritti, ma è appunto il risultato di una *paideia*, nella misura in cui essa crea un dominio che appartiene a tutti (cfr. *DH*: 367). Castoriadis, a differenza di Arendt, benché da quest'ultima prenda le mosse, non propone una differenza solo fra pubblico e privato, ma in tre domini, derivati comunque dall'esperienza greca (*RD*: 155): la sfera privata (*oikos*), la sfera privata/pubblica (l'*agora*), dove i cittadini si incontrano al di fuori dell'ambito politico, la sfera pubblica/pubblica (l'*ekklēsia* ed i tribunali popolari). In questa prospettiva, la democrazia è quel regime in cui le decisioni relative agli affari comuni non appartengono all'ambito privato (come nella monarchia, nella tirannide, nel totalitarismo), ma fanno parte della sfera pubblica/pubblica, dal momento che esse vengono prese dalla comunità. Spazio pubblico per Castoriadis significa allora luogo di partecipazione attiva ed effettiva, contrapposto allo "spazio pubblico" delle società occidentali contemporanee, che egli ritiene invece solo un luogo di propaganda, mistificazione e pornografia (cfr. *DH*: 368). Il tempo pubblico è invece, come aveva già

indicato Châtelet in relazione alla nascita della storiografia, la dimensione che permette alla collettività sia di indagare il suo passato in quanto risultato delle proprie azioni sia di aprirsi ad un futuro indeterminato, in cui essa è artefice del proprio destino. Si tratta quindi dell'opposto del tempo istituito dalla tradizione, semplice passaggio da una generazione all'altra di avvenimenti di cui la collettività non è artefice, e si configura come un tempo della critica e dell'inventiva, aperto a tutti (cfr. Chollet 2021). L'esistenza di queste dimensioni è infatti per Castoriadis una condizione necessaria per liberare il potere creativo degli esseri umani e per metterlo al servizio non di interessi particolari, ma degli affari comuni.

Se partecipazione alla vita politica, tempo e spazio pubblici fossero però gli unici oggetti dell'autonomia, non si sarebbe ancora indicato pienamente un contenuto sostanziale. Da questo punto di vista, Castoriadis si rivolge in primo luogo ad Arendt e alla sua «conception substantive de l'"objet" de la démocratie – de la *polis*» (*DH*: 379), che viene individuata nella possibilità degli esseri umani di rivelare ciò che sono attraverso i loro atti e le loro parole. Questo elemento, che l'autore riconosce come presente ed importante nel mondo greco e non solo nelle *poleis* democratiche, non è però ritenuto sufficiente: in primo luogo, perché questo "manifestare sé stessi" riguarderebbe comunque un'esigua minoranza di persone, cioè coloro che agiscono e prendono iniziative politiche; in secondo luogo, perché la posizione di Arendt non si cura del tenore di ciò che si manifesta. Per utilizzare gli esempi di Castoriadis (*DH*: 380), in questa concezione non si potrebbe distinguere fra costruttori della democrazia e coloro che la mandano in rovina, cioè fra Temistocle e Pericle, da una parte, e Cleone ed Alcibiade, dall'altra[51]. Si potrebbe tuttavia rispondere che l'ottica arendtiana ammette una differenza se si considera adeguatamente il significato del carattere agonistico che Castoriadis pure riconosce. L'*agōn* permette infatti di manifestare sé stessi fintantoché la competizione rimane possibile e nessuno dei partecipanti, pur risultando vincitore, soverchia l'altro. Trasportato nel campo della politica democratica, si potrebbe allora argomentare che la concezione arendtiana permette, al contrario, di rilevare le differenze di "manifestazione" fra i casi citati, perché Cleone e Alcibiade con i loro atti e con le loro parole richiudono lo spazio dell'*agōn*, annullando la democrazia, mentre i successi di Temistocle e Pericle

[51] Sulle critiche di Castoriadis ad Arendt, in particolare alla sua nozione del sociale, si veda: *CEL*: 80-83, 106-17, 109-110, 131-133, 158-160; *ThFD*: 163-165. Inoltre, sul raffronto fra le loro prospettive filosofiche si consultino: Zerilli (2002), Delcroix (2006, 2008), Poizat (2008), Philippou (2008), Straume (2012), Popp-Madsen (2021), Karsenty (2022, 2024), Gayot (2024).

contribuiscono a svilupparlo (cfr. Forti 2006). Castoriadis, tuttavia, non segue questa via e mette da parte la prospettiva arendtiana volgendosi piuttosto all'*Epitaffio* di Pericle di Tucidide (II, 35-46). In esso, egli crede di trovare la risposta ateniese all'oggetto dell'istituzione autonoma, in particolare nella celebre frase "*philokaloumen gar met'euteleias kai philosophoumen aneu malakias*". Anche Arendt (1961, trad. it.: 275) ha dedicato a questo passo un commento, che Castoriadis definisce «riche et pénétrant» (*DH*: 381); tuttavia, egli non ritrova nel testo arendtiano ciò che ritiene «le point le plus important» (*ibidem*). Con Arendt, l'autore concorda che la traduzione usuale "amiamo la bellezza […] e amiamo la saggezza" è inadeguata, perché i verbi non permettono di separare un soggetto da un oggetto esterno ad esso. Essi designano piuttosto un'attività o il modo d'essere che rende il soggetto quello che è. Sulla base di questa considerazione, Castoriadis propone quindi la propria interpretazione: «nous sommes dans et par l'amour de la beauté et de la sagesse et l'activité que suscite cet amour; nous vivons par, avec, et à travers elles – mais en fuyant les extravagances et la mollesse» (*DH*: 381)[52]. Ritorna ancora una volta il tema della *paideia*, vero oggetto dell'istituzione autonoma, ma articolato ora attraverso tre elementi non separabili: «l'amour et la "pratique" de la beauté, l'amour et la "pratique" de la sagesse, le souci et la responsabilité du bien public, de la collectivité, de la *polis*» (*DH*: 382). Ciò non significa per Castoriadis che i cittadini siano tutti dei filosofi o degli artisti, ma che la filosofia e la bellezza sono diventate dei modi di vita.

Questo riferimento all'*Epitaffio* come luogo in cui trovare la risposta ateniese relativa all'oggetto e alla finalità dell'istituzione è però più problematico degli altri impiegati. Anzitutto una prima questione nasce dallo statuto del testo stesso. Nel suo commento, Castoriadis chiarisce che, per l'ottica in cui si pone la sua ricerca, non è rilevante sapere se l'orazione è stata effettivamente pronunciata da Pericle o se è un'invenzione di Tucidide, perché ciò che conta è che un Ateniese del V secolo a.C. potesse pensare quanto è scritto (*CEL*: 162). Se questo è vero, è però rilevante stabilirne invece il valore: se si accetta l'interpretazione di Nicole Loraux (1981), che ritiene l'*Epitaffio* un discorso ideologico, non è possibile rintracciare nelle parole di Pericle alcuna risposta autentica alla domanda sull'oggetto e sulla finalità dell'autoistituzione che

[52] Nella versione di Castoriadis "*euteleia*" è così tradotto nel senso abituale e non come Arendt (1961: 275) che opta per «nei limiti del giudizio politico». Quest'ultima soluzione, benché non impossibile, viene ritenuta «extrêmement improbable» (*DH*: 381, n. 25). Sulla centralità dell'elemento dell'eros nel discorso di Pericle, si veda *ThFD*: 234-235.

solleva Castoriadis. In altri termini, la scelta dell'*Orazione funebre* per questa ricerca dovrebbe essere accompagnata da una difesa del testo contro le obiezioni che vedono in esso non un discorso che descrive uno stato di fatto, ma che lo mistifica. Il riferimento ad un testo così diversamente interpretato per delineare il germe democratico in uno dei suoi aspetti centrali complica quindi l'argomentazione di Castoriadis. Del resto, egli conosce l'analisi di Loraux e la rifiuta (*ThFD*: 225-227). Tuttavia, la sua critica si rivolge soprattutto all'impiego del termine moderno "ideologia" per il mondo antico e alla differente concezione della democrazia di Loraux. Mentre per quest'ultima un regime democratico si caratterizza per la divisione sociale, per Castoriadis, al contrario, democratica è quella forma di vita associata in cui il corpo politico rimane unito, come è già stato indicato. In questo senso, egli afferma che «Nicole Loraux a sans doute une autre conception de la démocratie, qui lui permet de dire que le discours de Périclès est idéologique» (*ThFD*: 231). Ciò però è estremamente problematico ai fini dell'argomentazione, se prendiamo queste parole alla lettera, perché esse indicano che il valore dell'*Epitaffio* dipende dalla concezione della democrazia con cui lo si guarda. Tuttavia, Castoriadis non sta semplicemente commentando il testo, ma lo utilizza per sostenere la propria idea di regime democratico, se non in tutti i suoi aspetti, almeno in alcuni centrali. Si tratterebbe quindi di un circolo vizioso: l'*Orazione funebre* descrive un aspetto essenziale della democrazia solo se si è già accettato la concezione democratica che vuole dimostrare. Difatti, che la società ateniese sia unita e non attraversata dalle divisioni è sia una premessa necessaria alla lettura di Castoriadis sia ciò che egli vuole dimostrare attraverso l'accento posto su questo testo.

Ammettendo comunque che la sua interpretazione sia legittima e corretta, altri problemi sorgono in relazione alla riflessione contemporanea e agli altri aspetti del germe. La discussione su chi definire gli uguali e l'individuazione di dispositivi di autolimitazione hanno infatti un tenore diverso rispetto alla ricerca di un modo di vita entro e attraverso l'amore e la pratica della bellezza e della saggezza. Le prime indicano infatti una direzione sufficientemente definita; l'aspetto ricavato da Castoriadis dall'*Epitaffio* di Pericle indirizza invece verso un orizzonte molto più vasto e sfumato. Anzitutto non è evidente, a meno che non si assuma esattamente la concezione di Pericle (che non è comunque pacifico nell'ottica di ragionare su una società futura), cosa si debba intendere per praticare bellezza e saggezza. Tuttavia, pur ipotizzando che una collettività riuscisse a definirle, difficilmente delle concezioni diverse, che non derivano dalla storia greca e, quindi, occidentale, potrebbero contribuire in modo essenziale alla realizzazione

di una società democratica secondo l'ottica delineata da Castoriadis. In altri termini: è possibile immaginare un oggetto e una finalità dell'autoistituzione autonoma che viva sempre entro e attraverso la pratica della bellezza e della saggezza ma in modo radicalmente diverso da quello greco? A questa domanda, dato che ogni aspetto del germe deve tenersi assieme all'altro, bisogna rispondere negativamente. Castoriadis dice, ad esempio, commentando i verbi utilizzati da Pericle, che una saggezza nel senso di contemplazione è esclusa, perché quest'ultima presuppone un soggetto ed un oggetto esterno ad esso e ciò è in contraddizione con il senso delle espressioni verbali. Bisogna però escludere che questa pratica della saggezza possa corrispondere anche alla riflessione che avviene in seno ad una corte o all'interno di una scuola religiosa: non solo perché questo modo di vivere coinvolge un numero comunque esiguo di persone, ma soprattutto perché esso non ha relazione con la messa in discussione esplicita dell'ordine istituito, che invece deve essere presente stando al primo aspetto del germe[53]. Se infatti non si riconosce altra fonte dei *nomoi* che la società stessa, ogni saggezza che venga praticata senza discutere e criticare l'istituito risulterebbe incompleta ed insufficiente. Di conseguenza, è possibile affermare che, sebbene la direzione verso cui sviluppare il germe non richieda l'adesione completa al mondo dei valori dei Greci, le future realizzazioni dell'autonomia si iscrivono nel suo alveo. Questa tesi è del resto rivendicata da Castoriadis, che sfugge alle critiche di eurocentrismo sostenendo che gli aspetti dell'autonomia sono universalizzabili: creati per la prima volta in Grecia antica, non appartengono esclusivamente ai Greci, ma possono essere assunti ed elaborati da ogni essere umano, di ogni tempo e cultura, a differenza, ad esempio, della pratica dell'infibulazione (cfr. *DR*). Se questo è vero per la messa in discussione, per la rivendicazione dei cittadini di poter contare nelle decisioni che li riguardano, per l'autolimitazione, possiamo dire che anche la pratica della bellezza – nelle forme che si sviluppano a partire dal caso greco – è universalizzabile? Se rispondiamo affermativamente, dobbiamo riconoscere che verosimilmente lo è in modo diverso dalle modalità con cui si universalizzano gli altri aspetti dell'autonomia.

[53] Del resto, ciò che caratterizza la filosofia greca per Castoriadis è il legame con il movimento di autoistituzione sul piano politico. Egli scrive in *CQFG1* (60-61): «[i]l y a là des choses qui vont aussi loin qu'on puisse aller et qu'on ne peut qu'admirer. Mais cette philosophie, du moins en Inde – et, d'une tout autre façon, en Chine –, reste une activité en quelque sorte à part. C'est soit une philosophie de cour, soit une philosophie propre au milieu sacerdotal, soit une philosophie de penseur solitaire ; on n'y trouve jamais ce degré d'implication dans l'activité de la collectivité sociale que l'on constate en Grèce […] je pense qu'il est impossible de méconnaître la liaison entre ce caractère de la philosophie hindoue ou chinoise – qui, *in its own right*, comme disent les Anglais, est une grande philosophie – et l'absence de véritable mouvement politique dans ces sociétés».

Infine, un'altra serie di problemi riguarda la riflessione che *oggi* le parole dell'*Orazione funebre* dovrebbero sviluppare, anche per chi accettasse di rimanere all'interno dell'amore e della pratica della bellezza nata in Grecia. Da un lato, come già evidenziato, l'orizzonte di ricerca è fin troppo ampio, tanto che è difficile comprendere quale sia l'esatta direzione da percorrere: sebbene esso sia un controfattuale rispetto alla modernità, non si capisce come possa favorire una nuova istituzione sempre da fare, eccetto per il fatto di ricordare che il destino degli esseri umani non è scritto e la possibilità di creare un nuovo ordine sociale non è preclusa. Questo è certamente uno degli aspetti del germe, ma è solo un primo livello, a partire dal quale gli altri due assi precedentemente analizzati articolano poi una prospettiva di sviluppo più complessa. Possiamo infatti pensare ad una collettività che ragiona su chi sono gli uguali e su come estendere il più possibile il corpo politico, oppure ad una società che si dota di nuovi istituti per autolimitarsi, che siano meccanismi istituzionali originali o nuove forme collettive d'arte, ma è assai più complicato immaginare forme di amore e pratica della bellezza e della saggezza diverse da quella ateniese. Se il punto di Castoriadis è mostrare solo un'altra via che non produca privatizzazione, apatia, conformismo e odio del bello (cfr. *DG*, *FsCh*, trad. it.: 33-37), forse non era necessario far riferimento a Pericle. Dall'altro lato, gli elementi dell'*Orazione funebre* sembrano insufficienti o fuorvianti rispetto alla complessità dei fattori in gioco nelle società contemporanee. Ci sono infatti questioni relative all'oggetto e alla finalità dell'autonomia che al tempo dei Greci non si ponevano, ma che sono oggi implicati anche nella realizzazione di un modo di vita che pratica saggezza e bellezza. Ne cito uno soltanto, noto anche a Castoriadis, cioè la divisione del lavoro. Se è vero che comprendere come le istanze greche possano conciliarsi con i problemi di oggi è la questione moderna, su questo punto il germe non sembra aiutare la riflessione, ma la complica, lasciando chi vuole sviluppare un pensiero democratico per il presente senza riferimento.

Sulla base di queste analisi, è possibile concludere che la nozione di "germe" delineata da Castoriadis risulta ambivalente. Dal lato della spinta verso la riflessione, esso si dimostra un efficace controesempio che scardina le categorie del pensiero politico contemporaneo e ogni prospettiva religiosa, indicando una nuova direzione di ricerca. Esso però non possiede la stessa forza nel momento in cui la riflessione deve occuparsi di alcune questioni nate col mondo moderno, irriducibili a quanto si dava in Grecia antica. La prospettiva tracciata da Castoriadis non rende ciò che nasce nel mondo greco

incompatibile con le specificità socio-storiche della modernità, perché l'idea di germe implica appunto la possibilità che esso entri in contatto, si sviluppi e si trasformi con ciò che non faceva parte di esso originariamente. Tuttavia, se alcune questioni possono più facilmente rientrare nell'orizzonte indicato dagli assi del germe, altre incontrano maggiore difficoltà. Il punto non è la traduzione del germe in un programma, ma un livello più originario: comprendere come determinate questioni che attraversano la contemporaneità possano essere indagate secondo uno o più dei suoi assi. Dal lato della realizzazione socio-storica, il germe è sufficientemente ampio da poter legare assieme manifestazioni lontane geograficamente e nel tempo (Atene, la Comune di Parigi, l'Ungheria del 1956) senza essere per questo vago. Tuttavia, rimane aperta la questione se le manifestazioni dell'autonomia possano strutturarsi in forme la cui durata sia maggiore dell'accendersi di una scintilla. In altri termini, rimane aperto il problema non solo di sapere come il germe si mantenga un processo attivo, ma se questo sia possibile. Castoriadis ricorda spesso che la Comune di Parigi ed i Consigli Ungheresi sono stati repressi con la forza e nel sangue; di conseguenza, non una contraddizione all'interno del loro progetto, ma uno stato di fatto, di forze in quel momento più potenti di quelle rivoluzionarie, ha arrestato il processo istituente. Un discorso analogo viene proposto per i Soviet russi del febbraio del 1917, che per Castoriadis vengono svuotati di significato perché i bolscevichi, con la forza, si impadroniscono del potere nell'ottobre dello stesso anno. Il caso di Atene è diverso, perché, sebbene l'autore non approfondisca troppo il problema, dato che il suo interesse verte sul processo nella sua fase attiva, è possibile affermare che, nella sua ottica, la democrazia antica cade a causa di due fattori: da un lato la sua *hybris*, dall'altro l'abbandono delle direzioni originariamente tracciate dagli assi del germe. È quindi come se si creasse un disequilibrio, in cui la forza creativa della collettività deborda verso altre direzioni non compatibili con il germe dell'autonomia, senza che la società riesca a fermarla o, meglio, a reindirizzarla all'interno degli assi democratici. Difatti, Castoriadis afferma che la disfatta della democrazia avviene quando il *dēmos* trasgredisce le sue stesse leggi, arresta la messa in discussione dell'istituito, non adopera più giudizio politico e persegue unicamente l'accrescimento della propria potenza. In questo senso, la democrazia cade quando il *dēmos* non è più lo stesso di quello che la aveva creata. Tuttavia, pur ammettendo che questa spiegazione sia valida, sarebbe opportuno capire da dove derivi questo disequilibrio che porta ad una nuova creazione sociale, non più democratica. Soprattutto, bisognerebbe capire se esso trova la sua ragion d'essere all'interno delle stesse dinamiche democratiche: se fosse così, allora il germe

non potrebbe svilupparsi in forme durature. Castoriadis, infatti, esclude questa ipotesi e dice che la degenerazione della democrazia rimane una possibilità sempre concreta, ma che non dipende da fattori interni al progetto di autonomia. In altri termini, quest'ultimo non genera in sé stesso contraddizioni che minano il suo sviluppo, come invece accade per il capitalismo. Di conseguenza, sembra affermare Castoriadis, una volta assodato che il progetto di autonomia non è incoerente, i rischi ed i problemi che incontra non sono di diritto insormontabili, ma possono esserlo di fatto. Le difficoltà riscontrate sull'asse dell'oggetto e della finalità dell'istituzione possono però produrre dei problemi rispetto al tentativo di sostenere questa coerenza. Infatti, il non poter dare un orizzonte definito quanto gli altri due aspetti rende il germe soggetto ad oscillazioni, che non escludono un generarsi di contraddizioni interne, che potrebbero riscontrarsi sia a livello teorico sia sul piano pratico.

Ci sono infine alcune conseguenze della concezione democratica di Castoriadis che possono risultare problematiche ed è necessario esplicitare. Innanzitutto, tale prospettiva impedisce di distinguere fra libertà e autonomia. Per l'autore questo non è un problema, perché una libertà che non consiste nella possibilità di partecipare effettivamente alle decisioni degli affari comuni è seconda, derivata, se non addirittura mistificatoria rispetto al suo senso pieno, che coincide con l'autonomia. In secondo luogo, la politica diventa sinonimo di democrazia, nella misura in cui entrambe mirano alla re-istituzione globale della società. Più precisamente, si potrebbe dire che la democrazia è l'unica forma di vita associata dove la politica sia possibile; in tutti gli altri casi, si dà solo gestione del potere in modo più o meno aperto e trasparente. Inoltre, la democrazia è così equiparata alla rivoluzione, dal momento che quest'ultima non comporta per Castoriadis la violenza, ma è un cambiamento radicale dell'istituzione della società (cfr. cap. 1 e *Héritage et révolution* in *FP*: 161). In altri termini si tratta dello *stesso processo*, che si può distinguere solamente per quanto riguarda la sua *durata*: la democrazia è la rivoluzione che non si arresta. Di conseguenza, bisogna concludere che le istituzioni democratiche sono quelle che mantengono vive la dinamicità, l'accelerazione e l'effervescenza del momento rivoluzionario. Ciò, tuttavia, pone un problema nella misura in cui si chiede di pensare un'irruzione del nuovo, che è frattura, scissione, irriducibilità al dato, nella continuità. Del resto, questa è la domanda posta e lasciata aperta dal germe, cioè come la stabilità di una forma di vita collettiva possa darsi senza imbrigliare la creatività della società, ma la trasformi costantemente. In terzo luogo, bisogna precisare il rapporto fra politica e filosofia. Nei testi dell'autore non è presente una risposta precisa

in merito e, più spesso, le sue formulazioni alimentano la confusione. Tuttavia, si può tentare di differenziare la filosofia e la politica affermando che, sebbene intimamente legate, la prima mantiene in sé – anche a livello potenziale – un carattere aporetico che è assente nell'altra. Detto altrimenti, la politica, in quanto re-istituzione globale della società, deve sì mettere in discussione l'istituito, ma deve anche arrivare a decidere, porre le nuove istituzioni. Infatti, Castoriadis riconosce che i dibattiti della democrazia devono aver termine ad un certo momento e non possono durare all'infinito; soprattutto, essi hanno senso e possono essere vissuti con passione dai cittadini solo se questi ultimi sanno di poter decidere sugli affari comuni[54]. Ciò significa che, togliendo il momento decisionale, il dibattito e la messa in discussione nell'ambito politico rimarrebbero come sospesi e senza una conclusione che dia loro una ragion d'essere. Al contrario, la filosofia non ha bisogno di arrivare al momento della decisione affinché la sua ricerca abbia senso. Sicuramente, come Castoriadis sostiene in numerose occasioni, la filosofia non può rimanere indeterminata in modo completo: essa deve affermare qualcosa e dire è determinare; inoltre, la sua pratica significa anche prendere una posizione contro un'altra. Ciononostante, questo processo può non concludersi, non solo perché può venir sempre ripreso, ma anche perché a volte nessuna posizione riesce a dimostrarsi più solida delle altre. Paradossalmente, spesso è proprio nell'aporia che il movimento filosofico cresce; invece, se le discussioni di un'assemblea non portassero mai a nulla, quella forma democratica collasserebbe. Forse la possibilità della filosofia di essere più radicale della politica, di mettere in discussione anche gli aspetti che quest'ultima non tocca, sottolineata da Castoriadis proprio riguardo al caso greco, dipende da questo poter fare a meno di prendere una decisione su ciò che deve esser fatto.

Un ultimo aspetto da evidenziare è una nuova criticità. Si è visto che l'esperienza democratica antica emerge a partire da tre precondizioni: il riconoscimento della mancanza di ordine e senso dati nell'universo; la consapevolezza della mortalità dell'essere umano e delle sue opere; la volontà di affrontare il proprio destino. Benché questo sia specifico del caso greco, quando Castoriadis rilancia oggi l'autonomia cerca di riaffermare questi aspetti. Ne consegue che essi sono visti dall'autore come precondizioni

[54] Dal testo *La pensée politique* (1979), in *CQFG1*: 299 (corsivi miei): «L'espace public, l'*agora*, tels qu'ils existaient à Athènes, étaient portés par l'intérêt actif des citoyens, *indissociable de ce que ces mêmes citoyens allaient avoir à décider, le lendemain, de telle ou telle loi*, telle ou telle construction publique, telle ou telle politique étrangère, de la paix et de la guerre qu'ils auraient à faire eux-mêmes»; «*[o]n discute avec passion des affaires publiques, parce que l'on aura à en décider soi-même*. Il n'y a aucun sens à en discuter, avec ou sans passion, si c'est pour élire des "représentants" qui, une fois élus, pourront faire – et font régulièrement – n'importe quoi».

vitali per un autentico progetto di democrazia e autonomia. Il punto allora diventa però capire come è possibile che questi tre aspetti si diano insieme. Come il loro intreccio mostra, la pratica dell'autonomia nasce se una collettività si assume la responsabilità di darsi la propria legge accettando l'indeterminatezza e l'opacità che la costituisce. Di conseguenza, si tratta di un'impresa che necessita di una forza titanica per sostenerne lo sforzo. Anche se niente impedisce di diritto all'essere umano di affrontare questa sfida, egli può tuttavia non sopportarne il peso. Il riconoscimento che il mondo è a-sensato, che Castoriadis mette sempre in evidenza, non è un elemento che *naturalmente* libera l'azione umana; al contrario, più spesso, esso la soverchia e la atterra. Questa può forse essere una delle ragioni per cui le società si istituiscono in quasi tutti i casi come eteronome e il motivo per cui una collettività aliena il proprio potere nelle mani di uno o di pochi. Infatti, nella speranza di sollevarsi da tale fardello, essa si preclude di essere autonoma. Le precondizioni sono quindi tali solo se ammettiamo che la prospettiva autonoma è già all'opera. Del resto, nell'ottica della creazione, questo non sorprende e bisogna così specificare che l'autonomia la si accetta solo se la si è già accettata. Tuttavia, ciò lascia aperti problemi importanti rispetto alla convivenza di società ed individui autonomi con società ed individui che non lo sono.

4.4 La nuova tematizzazione della *physis*

Un ultimo aspetto da considerare, nell'indagine dei rapporti fra Castoriadis e gli antichi, riporta la discussione sulla natura, attraverso una riconsiderazione del concetto greco di *physis*. Negli anni Ottanta, infatti, l'autore si volge verso questo tema parallelamente all'analisi della società greca e della democrazia, ripartendo, in particolare, da Aristotele. Il confronto con l'antico cessa di essere, in questo caso, un'analisi della società greca e torna a prendere in considerazione il pensiero filosofico. Si tratta tuttavia non di una ripresa, ma di una riflessione su e attraverso un'aporia, che si serve deliberatamente del testo aristotelico per sviluppare un pensiero nuovo ed originale. La spinta e le direzioni di ricerca provengono sempre dagli studi di Maturana e Varela e dal dibattito intorno all'*autopoiesis* del vivente, innestati sulla distinzione *nomos*/*physis* che diventa esplicita nel pensiero greco a partire dal V secolo a.C. È a partire anche da questo nuovo quadro che natura e politica trovano una diversa articolazione rispetto all'*IIS*, illustrata dal rilievo sempre maggiore che Castoriadis dedica alla questione ecologica come manifestazione del progetto di autonomia, su cui concluderò il capitolo.

I termini di questo dibattito sono stati messi in luce soprattutto da Suzi Adams (2001, 2003, 2007, 2011), la quale ha osservato uno «shift towards *physis*» da parte di Castoriadis negli anni Ottanta, che lo porterebbe da una un'ontologia del *nomos* ad una transregionale della *physis*. La lettura di Adams cerca anzitutto di rispondere alle critiche di costruttivismo integrale mosse all'autore in relazione alla nozione di immaginario sociale. Come ho mostrato nel capitolo precedente, già una lettura attenta dell'*IIS* è sufficiente a disinnescare tale accusa, rivelando che tale dibattito non coglie né il punto né la specificità della proposta di Castoriadis. Tuttavia, se usciamo da questa cornice, le osservazioni di Adams rispetto alla discussione sulla *physis* negli anni Ottanta aiutano comunque a registrare uno cambiamento in atto. Infatti, benché non si assista ad una reale frattura nella riflessione di Castoriadis, ma ad una teorizzazione che diventa più salda, è importante sottolineare le differenze rispetto all'*IIS*. Nell'opera del 1975 sarebbe del resto difficile trovare una tematizzazione adeguata della natura. Essa viene infatti trattata come il primo strato dell'essere alla base dello psichico e del sociale-storico, che assume per lo più la funzione di appoggio e di vincolo passivo rispetto all'azione dell'immaginazione e dell'immaginario. La natura è quindi primariamente ciò che impedisce a queste due capacità di essere assolute, ma le significazioni non sono né determinate da essa né la riproducono né la riflettono. Per questo, dello strato naturale si deve tener conto in una certa misura, ma ciò che esso indica, per Castoriadis, rimangono condizioni triviali (cfr. cap. 3.1). In tal senso, come ho mostrato all'inizio di questo capitolo, il suo funzionamento sembra in larga parte rispondere alla logica *ensidique* ed anche in questo appare in contrapposizione con il mondo umano, che rivela, invece, un'organizzazione magmatica dell'essere. Tuttavia, l'*IIS* contiene anche altre considerazioni. Se ci rivolge alla discussione sulla tecnica e sul *teuchein*, si osserva che la natura non è solo un punto di arresto per l'azione dell'immaginario, ma anche ciò che può essere trasformato: essa ha forme proprie, interstizi, possibilità di sviluppo, che l'essere umano sfrutta per compiere quanto non avrebbe potuto darsi da sé (cfr. cap. 3.4). Inoltre, benché nell'opera del 1975 non si approfondisca questo aspetto, se l'essere è tempo, cioè avere-da-essere ed autocreazione, anche la *physis* deve esserlo in una qualche misura (cfr. cap. 3.3). Nell'*IIS*, questa capacità creativa è molto limitata nell'ambito non umano, ma comunque presente: ho già ricordato come Castoriadis ammetta, ad esempio, che il vivente crea in quanto specie, nella misura in cui è soggetto a processi evolutivi che lo mutano; inoltre,

egli accenna, rispetto al non-vivente, all'alterazione geologica e allo spostamento delle stelle nei cieli che si possono osservare se si utilizza una scala temporale molto ampia[55].

Con gli anni Ottanta, questa discussione appare a Castoriadis limitata e viene ripresa, smorzando anzitutto, come ha giustamente sottolineato Adams, l'incompatibilità fra il dominio della *physis* e quello del sociale-storico, in favore di una loro diversa articolazione. Il primo passo è la riconsiderazione delle capacità del vivente che è stata già messa in luce: ora esso crea perché istituisce le proprie unità di senso, il proprio mondo, il proprio habitat, all'interno della quale vive; la creazione, in questo strato dell'essere, non riguarda più il mutamento della specie, ma è caratteristica di ogni organismo, in quanto per sé. Un secondo passo è invece l'elaborazione della nozione di Caos, che, come è stato mostrato, cerca di descrivere l'intero essere in termini di *vis formandi*. Tuttavia, questi sviluppi, da soli, non permettono di elaborare una coerente definizione della *physis* e di precisare le sue relazioni con il *nomos*. È in questo contesto che Castoriadis torna a rivolgersi ad Aristotele. La sua nuova proposta prende soprattutto forma in *Phusis, création, autonomie*, che è originariamente il testo di una conferenza tenuta a Firenze nell'ottobre 1986 (*FF*: 236-249). In questo saggio, l'autore prende le mosse dalla concezione aristotelica della *physis*, mettendo l'accento su un aspetto dell'opera aristotelica che negli anni precedenti non era stato trattato. L'intento non è tuttavia proporre un commento alla concezione antica, ma ricollegarsi ad alcuni suoi elementi per volgerli in direzioni ben diverse da quelle dello Stagirita. In questo caso, si tratta tuttavia di una trasgressione del quadro aristotelico assai più marcata ed esplicita rispetto alle altre che sono state indicate fino ad ora, una dimostrazione evidente di come il confronto con un testo antico sia luogo di nuova elaborazione filosofica. Ciò è possibile perché Castoriadis individua, analogamente alla discussione sul libro III del *De anima*, due distinte definizioni di *physis*, la cui divergenza permette di riattivare la riflessione e di giungere ad una prospettiva inedita. La prima definizione è legata all'idea di *telos*: «la nature (est) fin et ce en vue de quoi (sc. quelque chose se *fait*)» (*Fisica B*, 194a 28-29; *FF*: 237). Ciò che interessa l'autore non è però ragionare sulla natura in termini teleologici, ma sulla spinta che attraversa la *physis* e sul fine ultimo al quale tutta tenderebbe. In questo senso, egli avvicina il passo appena richiamato a quello della *Metafisica*, in cui Aristotele descrive Dio come primo motore immobile (1072a 26 e b 3). Esso, atto puro e forma pura, pensa sé stesso e muove in quanto oggetto del desiderio. In

[55] «[C]hangez l'échelle des temps, et les étoiles du ciel danseront à donner le vertige» (*IIS*: 278).

questo modo, Castoriadis afferma che la natura è mossa dall'Eros per Dio, dall'«Éros de cette forme» (*FF*: 239). È in questo punto che si colloca la proposta dell'autore di mettere da parte il primo motore, di eliminare il riferimento al *telos* ultimo, per mantenere della definizione aristotelica ciò che rimane, vale a dire la *spinta verso la forma*, «vers le *pensable*, vers la *loi*, vers l'*eidos*» (*ibidem*, corsivi nel testo). La *physis* non è allora un ente o un insieme di enti né materia inerte, ma è incessante movimento a formarsi. Per definire il carattere di tale movimento, Castoriadis ricorre alla seconda definizione aristotelica, da *Metafisica*, 1070a 7 e *Fisica* B, 192b 21: «principe dans la chose même»; «l'essence des choses qui ont en elles-mêmes, en tant que telles, principe de mouvement (*archēn kinēseos*)» (*FF*: 238). Il movimento di cui si parla non è però quello locale, bensì «le *changement*» (*ibidem*, corsivo nel testo), che comprende la generazione, la corruzione e l'alterazione (*alloiōsis*). Sulla base dell'ampiezza del significato di "movimento" e facendo riferimento in particolare proprio all'*alloiōsis*, Castoriadis riprende l'elemento che ha ricavato dalla prima definizione per innestarlo sulla seconda. In questo modo, il cambiamento discusso diventa una *trasformazione della forma*, che ne include «l'*apparition*, l'*émergence*, la *création*» (*FF*: 241, corsivi nel testo). Ciò conduce quindi alla definizione di *physis* propria dell'autore: «*ce qui a en lui-même principe et origine de forme*», vale a dire «de *création*» (*ibidem*, corsivi nel testo).

In maniera non sorprendente, Castoriadis sottolinea che la sua «transgression» di Aristotele riguarda soprattutto il fatto che la *physis* non è predestinata ad assumere forme determinate in anticipo, come indica il riferimento alla creazione. Coerentemente con la sua elaborazione del pensiero ereditato derivante dall'ontologia aristotelica, l'autore sottolinea che le forme a cui pensa lo Stagirita sono date da sempre e per sempre, in linea con la definizione di *ousia* (cfr. cap. 3.2). Perciò, anche per quest'ultimo si può dire, secondo Castoriadis, che la natura è fine e principio di alterazione e acquisizione di forme, ma nella misura in cui esse sono preassegnate agli enti naturali (cfr. *FF*: 242)[56]. Tuttavia, ciò che è più significativo ed inedito è l'utilizzo di Aristotele per sostenere che *tutti* gli enti hanno in loro stessi il principio e l'origine della creazione di forme: «la portée de l'idée générale à laquelle nous étions parvenus» è che «l'être lui-même est défini par l'*alloiōsis* au sens fort, l'auto-altération, l'auto-création» (*FF*: 243).

[56] In questo senso, la coerenza dell'ontologia aristotelica e la convergenza delle definizioni di *physis* vacillano, per Castoriadis, quando lo Stagirita tratta dell'essere umano, del diritto, della *polis* e della *technē*. Il riferimento in questo caso è agli stessi passi che l'autore richiama fin dalla metà degli anni Sessanta, nelle modalità che sono state precedentemente descritte: cfr. *FF*: 242-243.

Questa soluzione ricavata attraverso il testo aristotelico permette così di mettere insieme le ricerche dell'*IIS*, l'idea di auto-istituzione del vivente, del non vivente e la nozione di Caos, in un quadro ontologico coerente. L'aspetto più evidente è che la capacità di creazione non è estesa solo agli esseri viventi, come è avvenuto dopo la lettura di Maturana e Varela, ma anche a tutto ciò che non consideriamo vita: anch'esso è *alloiōsis*, spinta verso la forma. In questo modo, le tensioni dell'opera del 1975 vengono in parte sciolte. L'essere umano non detiene in maniera esclusiva la capacità di creare, ma la dimostra in modo più evidente, esercitandola con maggiore libertà ed in tempi più brevi rispetto agli altri enti. Con questa discussione dei passi aristotelici, non è allora solo il criterio della funzionalità che discrimina i modi della creazione nei vari domini; pur rimanendo centrale, bisogna infatti aggiungere il fattore temporale. Ciò si rende indispensabile considerando le trasformazioni del non-vivente: se si ammette che anche quest'ultimo crea, bisogna dire che il ritmo della sua attività è estremamente più lento rispetto a quello di qualsiasi vivente. Un esempio di questa accelerazione che caratterizza il dominio umano, diventa allora la tecnica. Adesso si può specificare, all'interno di una prospettiva ontologica più salda, che essa sfrutta gli interstizi della natura e fa emergere nuove possibilità, perché condiziona la direzione della spinta verso la forma, la indirizza, la combina con altre trasformazioni in atto, oppure ne catalizza il movimento. Nel discorso di Castoriadis, quindi, non solo c'è un più ampio riconoscimento della *physis*, ma l'opposizione col *nomos* inizia a sfumare. Ciò non significa che i due termini perdano la propria specificità, collassando l'uno sull'altro, ma che la loro relazione non è più di tipo oppositivo. Essi rimangono, come nel pensiero greco, indissociabili, ma non in quanto poli che si oppongono (cfr. *CQFG1*: 204), bensì come aspetti che descrivono lo stesso processo. In questo senso, la prospettiva di Castoriadis, pur partendo dalla polarità individuata dai Greci, la sovverte, articolando il rapporto fra i due termini in un modo che non ha parallelismi nel mondo antico. Questo è possibile anzitutto perché "*nomos*" diventa un perfetto sinonimo di "forma" (cfr. Adams 2001). Nell'*IIS* non era escluso che esso avesse questo significato, dal momento che l'istituzione e la legge si configurano come *eidē*, ma l'accento sul carattere tetico dell'istituzione accentuava la sua opposizione alla *physis*, la quale era perlopiù considerata vincolo inerte, che le significazioni plasmano stabilendo sia cosa è malleabile sia il suo grado di malleabilità (cfr. cap. 3.1). Ciò che Castoriadis acquisisce con questa estensione del significato del *nomos* è allora la possibilità di articolare un'ontologia coerente con la tesi dell'opera del 1975, secondo cui l'essere è sempre avere-da-essere o autocreazione. Non si tratta della possibilità di

elaborare un sistema, ma di differenziare i vari domini, i quali possano coesistere e, allo stesso tempo, specificarsi in modo precipuo. Castoriadis può così dare forma al suo rifiuto di un'ontologia unitaria, che si sviluppa nel segno della gradualità, attraverso una proposta ontologica in cui l'essere è percorso da fratture, che restituiscono le peculiarità dei domini rispettivi. In questo modo, diventa possibile indagare le forme proprie di ogni aspetto dell'essere e pensare il loro intreccio.

Non bisogna tuttavia nascondere le difficoltà e le tensioni della nuova concezione dell'autore, in parte sicuramente dovute al carattere incompiuto ed incompleto di questa elaborazione ontologica. Anzitutto, come ha messo in luce Di Riccio (2022), se gli scritti degli anni Ottanta permettono a Castoriadis di parlare di una resistenza attiva della *physis* all'immaginario, che lascerebbe prefigurare un'azione della società in collaborazione con la spinta generatrice della natura, rimane l'utilizzo, da parte dell'autore, delle formulazioni relative alla natura come appoggio triviale nelle discussioni dal carattere più politico (cfr. ad esempio, *FF*: 321). Non solo la natura non fornisce alcuna norma per l'istituzione, ma non si comprende nemmeno come e se differenti spinte creatrici possano collaborare o condizionarsi vicendevolmente. Questa difficoltà rimanda al problema della coesistenza e della relazione fra i domini dell'essere, che restano oscure. Castoriadis, del resto, parla di diversi "strati" che si sovrappongono l'uno sull'altro ed ammette la loro comunicabilità. Tuttavia, l'immagine di una successione stratigrafica in senso geologico non è forse la più adatta in questo caso, perché, pur veicolando la possibilità di una coesistenza, non lascia pensare l'intreccio fra gli strati, se non in termini di inclusione o di intersezione. Si può infatti dire che queste modalità condizionino comunque la legalità di uno strato (la sua forma sarà differente se include o viene ad intersecarsi con un altro), ma non si capisce come possa esserci scambio. Bisognerebbe quindi pensare a strati di tipo *magmatico*, esattamente come nel caso delle significazioni immaginarie, rispetto alle quali nell'*IIS* si ammetteva la possibilità che potessero intrecciarsi, combinarsi e convivere (cfr. cap. 3.3). Se questa è verosimilmente la strada corretta di intendere la stratificazione dell'essere, rimangono però ancora da definire le modalità con cui avviene lo scambio, che non possono essere le stesse che hanno luogo con le significazioni sociali. Inoltre, viene così rilanciata la discussione sul modo di intendere la creazione secondo Castoriadis. L'estensione di tale concetto anche al vivente e al non-vivente credo che renda più chiaro un modello attraverso cui l'autore pensa la creazione. Poiché creare oltre a *porre* si configura anche come un *emergere*, la sua azione deve allora essere anzitutto pensata come una *genesis*, da intendere nel senso più generale di "venire all'essere".

Questo è del resto coerente con le ricerche di Castoriadis degli anni precedenti. Da un lato, infatti, come è stato mostrato, la nozione dell'autore non corrisponde al significato di creazione teologica; dall'altro, una sua definizione viene rintracciata nell'*IIS* (293) in passi tratti dal *Simposio* (205b-c) e dal *Sofista* (265b-266d), dove si parla di passaggio dal non-essere all'essere. Da queste citazioni si comprende come per Castoriadis già Platone colga il significato della creazione, ma commetta l'errore di non svilupparlo correttamente, scegliendo piuttosto il modello della *mimesis*, che viene prima illustrato nel *Timeo*, per poi essere ripreso e perfezionato da Aristotele[57]. Pensare la creazione significa allora pensare adeguatamente il venire all'essere. Di certo, osservare questo significa rilevare solo lo sfondo della discussione di Castoriadis, mentre rimane sempre *da fare* la delucidazione delle modalità con cui la creazione si dà. Infatti, se tutti i domini dell'essere possiedono una *vis formandi*, ognuno però deve esprimerla nei modi che gli sono specifici. Per questo motivo l'ultimo grande progetto di Castoriadis doveva intitolarsi *La Création Humaine*: esso avrebbe dovuto delucidare non un venire all'essere generico, ma quello caratterizzante l'essere umano. Nonostante l'incompiutezza e le tensioni, la prospettiva ontologica che si delinea negli anni Ottanta non è tuttavia priva di interesse, fornendo preziosi elementi e linee di indagine che si prestano a nuovi ed ulteriori sviluppi.

La discussione sulla *physis* permette di concludere la presente ricerca analizzando i rapporti di Castoriadis con l'ecologia, così come emergono da alcuni saggi, interviste e dibattiti fra fine anni Ottanta ed inizio anni Novanta. Si tratta di un tema che negli ultimi anni ha generato un elevato interesse, nella misura in cui la riflessione dell'autore anticipa molte discussioni contemporanee e può fornire elementi importanti per l'elaborazione di un pensiero ecologico (cfr. *EP VII*)[58]. In questa sede, mi limito tuttavia a tracciare le coordinate generali entro cui Castoriadis affronta la questione ecologica, che del resto rimane *in fieri*, in modo da mostrare alcune possibilità di sviluppo del suo pensiero.

In un'intervista del 1992, l'autore chiarisce che l'ecologia non è l'amore per la natura, ma «[l]a compréhension de ce fait fondamental qu'il ne peut pas y avoir de vie

[57] Lo stesso passo del *Simposio*, dove la creazione che intende Castoriadis è la *poiēsis*, viene richiamato anche in un seminario del 1992, ora in *FsCh*, trad. it: 103-104: «"Tu sai che la poesia è creazione e ha un significato quanto mai vasto; tutto ciò, infatti, per cui qualcosa passa dal non essere all'essere, è poesia". Appunto. Far passare qualcosa dal non essere all'essere: la creazione è esattamente questo. Platone ne parla come di qualcosa di evidente e naturale (come in effetti è), l'afferma e non lo discute».

[58] I contributi sono molti, di natura diversa e in costante crescita. Ne ricordo alcuni: Chollet & Felli (2009), Duverger (2013), Di Riccio (2022), Laganà (2023), Lefèvre (2023), Pierosara (2026).

sociale qui n'accorde une importance centrale à l'environnement dans lequel elle se déroule» (*SD*: 303). L'ambiente diventa un aspetto non più trascurabile della discussione politica, non perché siamo più sensibili verso di esso, ma perché gli sviluppi della tecnica e della scienza capitalista lo mettono in pericolo. L'ecologia, quindi, si oppone al capitalismo e ne mette radicalmente in discussione l'immaginario, dimostrando di possedere una portata rivoluzionaria nuova e dirompente. Essa, infatti, mette sotto accusa il consumo e la produzione senza fine come obiettivo della vita e contesta la significazione dello (pseudo-)dominio (pseudo-)razionale sulla natura. Per Castoriadis è infatti l'immaginario capitalista la causa della crisi ambientale e del cambiamento climatico, non ogni fare dell'essere umano in quanto specie: sono i modi di produzione capitalista e di consumo che distruggono risorse e ambiente, in netta opposizione con le economie tradizionali registrate nella storia umana, il cui carattere principale era il riciclo (cfr. *SD*: 308). In questo senso, la forza distruttiva messa in atto dal capitalismo non trova equivalenti nelle precedenti creazioni umane, perché rompe le nicchie ecologiche dei viventi e altera anche i mutamenti dell'essere inorganico in maniera irrimediabile. In relazione alla discussione elaborata attraverso Aristotele, si può dire quindi che il capitalismo intacca l'ordine della *physis*, perché possiede il potere di condizionare la spinta verso la forma. Da questa prospettiva, esso allora genera un disequilibrio fra essere umano e natura. Di conseguenza, bisogna dire che l'ecologia a cui pensa Castoriadis non mira tanto alla salvaguardia *dell'*ambiente e *del* pianeta in quanto tali, ma ha come fine la tutela del *nostro* mondo – il mantenimento di quell'equilibrio che ha permesso alla nostra specie di prosperare –, in quanto la preoccupazione primaria riguarda la *nostra* sopravvivenza. In altri termini, implicitamente si sostiene che il potere del capitalismo è sì distruttivo e catastrofico, ma non porterà ad una distruzione completa della Terra; *questa physis* non sarà annientata, ma continuerà ad essere spinta verso la forma, solo in una direzione diversa, probabilmente incompatibile con l'essere umano o, nelle previsioni più cupe, perfino con ogni vivente.

Castoriadis esclude tuttavia che l'ecologia sia una questione scientifica e rivendica, invece, il suo carattere «essentiellement» politico (*SD*: 304). Il motivo è che per l'autore la scienza fornisce solo i mezzi e le risposte in base ad obiettivi posti, ma essa non ragiona né stabilisce questi fini. In tal senso, riprendendo la riflessione che appare fin dai testi di *CS*, Castoriadis equipara scienza e tecnologia ed assegna al campo politico il compito di stabilire l'orientamento del loro sviluppo (cfr. *SD*: 304-305). *In quanto tali*, quindi, gli scienziati non sono chiamati a decidere, ma lo sono come cittadini appartenenti

ad una comunità politica (*MM*: 101). Bisogna poi considerare che per Castoriadis esiste un grado di incertezza che non permette di prevedere precisamente l'evoluzione della crisi climatica. È infatti certo che il capitalismo alteri in modo irrimediabile il corso della *physis*, ma non è certo fin dove potrà spingersi questo processo, di modo che l'essere umano non sa cosa ha innescato. Come nel caso degli apparati burocratici, la tecno-scienza capitalista si dimostra una creazione umana che condiziona profondamente le nostre vite, ma sfugge al nostro controllo. L'ecologia porta quindi nel dominio politico un'istanza diversa, ma in sé stessa la preoccupazione ecologica può unirsi per Castoriadis a differenti indirizzi politici e regimi di governo, anche di natura fascista e totalitaria. È possibile, infatti, immaginare questi ultimi imporre le restrizioni più severe alla popolazione sulla base del sapere di alcuni saggi e dichiarare nemici dell'umanità tutti coloro che protestano contro di essi (cfr. *MM*: 211). Ne consegue che la sfida, oggi, sia riportare l'istanza ecologica pienamente all'interno del progetto di autonomia.

Se questo obiettivo è realizzabile, è anzitutto perché l'ecologia possiede l'aspetto di autolimitazione del germe: contro lo sviluppo illimitato del capitalismo, essa pone un freno ed invita a ponderare, per quanto possibile, tutte le dinamiche e gli elementi in gioco, a valutare le conseguenze su tutti i piani, non solamente quelle relative all'arricchimento e all'innalzamento del livello di produzione. Vibert (2013) si è chiesto se questo richiamo di Castoriadis all'autolimitazione non finisca però per essere una «"maîtrise de la maîtrise", autrement dit une maîtrise au carré» del dominio (pseudo-)razionale del capitalismo. Alcune formulazioni dell'autore sembrano prefigurare questo esito[59]. Se fosse così, però, la soluzione di Castoriadis sarebbe analoga a quella che nei testi di *CS* egli aveva escluso, cioè la possibilità di utilizzare, controllare e sfruttare la tecnologia capitalista per i fini del socialismo (cfr. cap. 1.4). Inoltre, non si tratterebbe di far emergere una nuova significazione, ma di trasformare quel dominio solo apparentemente razionale in controllo che adoperi la ragione in modo corretto. Al contrario, il freno da porre al dominio del capitalismo si attua *distruggendo* quella volontà di controllo sulla natura, per fare spazio alla creazione di un nuovo rapporto fra essere umano e *physis*. In gioco non è infatti il controllo della *maîtrise* capitalista, che in realtà vivificherebbe nuovamente la sua essenza, ma l'abbandono di un'idea di dominio. In

[59] Ne riporto una, da un'intervista originariamente pubblicata sulla rivista *Le Débat*, n. 57, nel novembre-dicembre 1989: «[l]a sortie de la misère des pays pauvres ne pourrait se faire sans catastrophe que si l'humanité riche accepte une gestion de bon père de famille des ressources de la planète, un contrôle radical de la technologie et de la production, une vie *frugale*» (ora in *MM*: 211, corsivo nel testo).

termini pratici, ciò significa che la produzione deve essere ripensata completamente: non basta sostituire i fini, ma bisogna anche cambiare tempi, mezzi, ritmi, modalità del produrre. Ne consegue che, in quest'ottica, ogni soluzione che preveda di rendere la produzione semplicemente "più sostenibile" o attenta alle preoccupazioni ambientali non è ecologica, ma un nuovo volto del capitalismo, che cerca di far fronte ad istanze che minano la sua ragion d'essere non potendo far altro che riaffermare la logica della sua significazione centrale. Di certo, la via indicata da Castoriadis fa sempre appello alla "ragione", ma è importante capire su quali basi essa operi. La definizione dell'autolimitazione nasce, come indicato, a partire dall'analisi dell'esperienza greca, la quale ha però anche mostrato come tale prospettiva politica non possa essere disgiunta dalla questione della *hybris*, cioè da una situazione in cui per l'agire non si danno limiti certi. Questo è precisamente il caso in cui ci troviamo con la crisi climatica per Castoriadis: sappiamo che un limite esiste, ma non quale sia precisamente; con tutta probabilità, ce ne renderemo conto solo quando esso sarà superato (ammettendo che ciò non sia già avvenuto). Ne consegue allora che l'autolimitazione non mette in atto, emendandola, quella "ragione" che è all'opera nel capitalismo, ma incarna una ragione diversa, con una logica diversa, che Castoriadis ha individuato nella *phrōnesis/sōphrosynē*[60]. Come nel caso ateniese, però, anche per l'ecologia il cambiamento del modo di ragionare significa, più profondamente, l'articolazione di una nuova *paideia*, che permetta la creazione di un diverso essere umano in quanto essere sociale-storico (cfr. *MM*: 124).

Se l'ecologia implica l'autolimitazione, essa può allora realizzare pienamente questa istanza solo dandosi una forma democratica. La saggezza politica richiesta, così come la intende Castoriadis, ha infatti bisogno di un contesto plurale, franco e libero, sia perché le opinioni di tutti possano emergere per essere vagliate sia perché l'opera di uno soltanto non può essere sufficiente per risolvere i problemi da affrontare. In altri termini, le soluzioni che si ricercano richiedono la partecipazione dei più, se non di tutti gli esseri umani: «[u]n individu seul, ou une organisation, ne peut, au mieux, que préparer, critiquer, inciter, esquisser des orientations possibles» (*SD*: 306). In questo modo, l'ecologia

[60] In ogni caso, l'ecologia apre ad una serie di questioni che illustrano più chiaramente la rilevanza dell'autolimitazione e della saggezza pratica, nel modo in cui le descrive Castoriadis, rispetto al caso di Antigone. Infatti, nell'ambito delle decisioni legate al contrasto al cambiamento climatico, non si dà solo un'alternativa binaria (produciamo *o* non produciamo), come invece accade nella tragedia sofoclea, ma uno spettro di soluzioni e di gradazioni; perciò, in questa situazione, la corretta ponderazione di tutti gli aspetti in gioco ed il non arroccarsi sulle proprie posizioni acquisisce davvero importanza ed un senso pieno.

rimanda anche al primo asse del germe dell'autonomia, quello relativo al soggetto dell'istituzione, dimostrando che il suo sviluppo può e deve coincidere con la democrazia. Si tratta del resto di un esito che deriva dalle stesse questioni a cui bisogna trovare soluzione, nella misura in cui esse incidono sulla vita delle persone ancor più dell'orientamento della produzione capitalistica analizzato da SouB, perché minano l'habitat dell'essere umano come specie. In questo modo, è possibile osservare come venga ripresa anche la critica alla burocrazia: secondo l'ottica di Castoriadis bisogna infatti ritenere inefficaci per il contrasto al cambiamento climatico l'istituzione di organismi burocratici, come ad esempio le conferenze internazionali fra Stati. In base a quanto esposto in relazione al pensiero ecologico e, più generale, alla concezione di democrazia dell'autore, un consesso internazionale è necessario ed un'assemblea riunita per discutere dei problemi in atto è auspicabile, solo se i delegati possono essere revocati in qualsiasi momento e se questa istituzione veicola una significazione altra rispetto a quella del capitalismo. In quest'unico modo, verosimilmente, una conferenza internazionale potrebbe essere strumento di espressione democratica e di autolimitazione per Castoriadis. Più difficile è, invece, comprendere come l'ecologia si articoli in relazione all'asse dell'oggetto e della finalità dell'istituzione o individuare delle indicazioni dell'autore in tal senso. Di certo, essa rifiuta le soluzioni del capitalismo, cioè accrescimento della produzione, del consumo, dell'apatia ed il progresso illimitato, e non è in contraddizione con l'amore e la pratica della bellezza e della saggezza che Castoriadis ha individuato nell'*Epitaffio* di Pericle. Del resto, dal momento che l'ecologia solo recentemente si istituisce in movimento collettivo e cerca ancora di darsi una forma stabile e definita, non è possibile chiedere all'opera di un individuo di fornire una risposta esaustiva e pienamente matura a tale questione, che abbia lo stesso tenore di quella che, secondo l'autore, caratterizza la democrazia ateniese, divenuta esplicita solo al suo apice. Rimangono su questo fronte le difficoltà segnalate precedentemente, ma l'impostazione del problema di Castoriadis delinea comunque numerosi aspetti utili per sviluppare un pensiero ecologico nella direzione dell'autonomia.

Conclusioni

Al termine di questo studio, giova anzitutto richiamare il percorso svolto. La ricerca ha preso le mosse dal pensiero politico di Castoriadis che nasce all'interno del campo marxista. La sua formazione in Grecia e la militanza in SouB sono le esperienze che generano le idee, le categorie e gli orientamenti che costituiscono lo sfondo delle ricerche dell'autore. L'intreccio di filosofia e politica in questo periodo porta ad una critica dei sistemi burocratici e ad una nuova definizione del socialismo, supportate non solamente da un'analisi delle dinamiche sociali ed economiche in atto fra la fine degli anni Quaranta e gli anni Cinquanta, ma anche da un esame delle aporie del pensiero contemplativo, così come si mostra in Kant ed in Hegel. Sebbene il marxismo di Castoriadis sia sempre critico e mai ortodosso, tale prospettiva, emendata e rielaborata, gli appare fino a quel momento irrinunciabile per gli sviluppi della prassi e della filosofia. Questa convinzione inizia a venire meno negli anni Sessanta, quando il contesto storico e sociale è radicalmente cambiato. Castoriadis cerca allora nuove strade per lo sviluppo di una riflessione filosofico-politica che non abbandoni un progetto di emancipazione sociale. Grazie anche ad un clima favorevole in Francia, dove si assiste ad un rinnovamento degli studi sul mondo antico, è in questo momento che la Grecia diventa l'oggetto privilegiato a cui rivolgersi per iniziare a vivificare nuovamente il pensiero. È come se, attorno a quell'esperienza sociale-storica, trovassero un punto di caduta le preoccupazioni e gli orientamenti di autori che, insoddisfatti dal marxismo, cercano elementi nuovi per ragionare su una possibile rivoluzione democratica. La condensazione delle spinte provenienti da ambiti diversi produce quindi un cambiamento qualitativo della riflessione, ma esso non si mostra immediatamente. Quando infatti Castoriadis rompe col marxismo e ripensa l'articolazione fra prassi e teoria, i Greci rimangono ancora in secondo piano e hanno un ruolo limitato. Ciononostante, il mondo greco, quando richiamato nella prima parte dell'*IIS*, ha già la funzione di controfattuale che scardina i modi di ragionare marxisti. Dopo il rinnovato interesse nato negli anni Sessanta, i frutti che Castoriadis coglie dall'antico maturano in due tempi. In primo luogo, l'analisi serrata dei testi greci, condotta nel corso di un decennio, porta ad un ritorno alla filosofia antica, in parte per decostruire le attuali forme di pensiero che su di essa si strutturano, in parte per sviluppare, grazie a ciò che tale filosofia ha solo intravisto e lasciato in secondo piano, un nuovo modo di ragionare. Castoriadis, confrontandosi così col pensiero greco, ha la

possibilità di dare forma alla propria nozione di creazione, individuando sia le strutture che bloccano il suo riconoscimento sia gli elementi necessari per il suo sviluppo. Ciò produce un rinnovamento delle sue categorie filosofico-politiche, in cui gli antichi assumono un ruolo essenziale per elaborare la nozione di istituzione, di tempo, magma, tecnica ed anche di monade psichica. In secondo luogo, all'interno del contesto e dei dibattiti degli anni Ottanta, Castoriadis si rivolge alla Grecia incentrando l'attenzione sulla società antica, in quanto manifestazione nella storia del progetto di autonomia, concretizzata dalla nascita congiunta di democrazia e filosofia. Si tratta certamente della prosecuzione dello studio iniziato negli anni precedenti, che ora però si specifica e si perfeziona. Viene così elaborata un'interpretazione complessiva del mondo greco che, pur basandosi soprattutto su analisi di natura storica ed antropologica, non è riducibile ad altre letture nel contesto europeo. Inoltre, attraverso l'esame di testi poetici, storici e, soprattutto, della prassi nella *polis* ateniese, Castoriadis ricostruisce gli elementi che definiscono il pensiero democratico antico dell'auto-istituzione e che dovrebbero orientare quello futuro. Ciò non significa che il confronto con la filosofia antica cessi; al contrario, nuovi aspetti che a metà anni Settanta erano rimasti più marginali, sono ora ripresi e approfonditi. È il caso della nozione di *apeiron* di Anassimandro e di quella di *physis* di Aristotele, che Castoriadis indaga per definire il suo concetto di Caos ed elaborare una nuova concezione della natura, così da porre gli elementi anche per affrontare la questione ecologica.

In questo percorso filosofico, lo sguardo sull'antico è allora declinato almeno secondo tre direttrici principali: quella relativa alla delucidazione di un progetto di emancipazione democratica; la ricerca di una forma di razionalità che non si strutturi filosoficamente sotto il segno della determinatezza e, a livello politico, non sia incarnata dalla burocrazia; quella riguardante la relazione che una società intrattiene con il proprio passato ed il proprio futuro, istituendo la propria storicità. In questo quadro, l'antico possiede essenzialmente la funzione di nutrire la riflessione, in modo da sostenerne lo sviluppo. Ciò è possibile perché il mondo greco è in primo luogo un controfattuale: diverso, distante dalla modernità ma non completamente altro, consente di mettere quest'ultima in discussione se ci si colloca dal suo punto di vista. In secondo luogo, Castoriadis trova nell'antico il luogo sociale-storico che fornisce alcuni elementi su cui costruire un pensiero politico per l'avvenire. Per questi motivi, l'analisi dell'autore rimane aderente alla realtà storica, mentre le riscritture, le proiezioni e le manipolazioni sono estremamente limitate o assenti. Ciò non significa che l'interpretazione di

Castoriadis del mondo greco sia da sottoscrivere in ogni suo aspetto o che non si presti a difficoltà (ad esempio, si pensi all'*Epitaffio* di Pericle); tuttavia, essa merita di essere discussa e tenuta in considerazione. Da questo punto di vista, a livello generale, la ricostruzione della *saisie* greca restituisce aspetti centrali del mondo antico che si ritrovano nelle sue creazioni. Inoltre, è certamente da considerare valido l'atteggiamento che rivaluta la democrazia ricollegandosi ad un filone storiografico che comprende Grote, Glotz, Gernet, Vernant e Vidal-Naquet. Rispetto all'ambito strettamente filosofico, l'antico è il luogo d'origine del pensiero ereditato, ma non è riducibile solo a questo orientamento. Ciò spiega perché il commento di un testo o l'analisi di un concetto diventino spesso il terreno di elaborazione filosofica: la filosofia greca non è testimonianza di un pensiero il cui apporto è stato pienamente realizzato ma, in quanto classico, può sempre essere soggetta ad una nuova riflessione. Da questo punto di vista, ciò che si osserva non sono tanto delle riprese di Castoriadis di nozioni greche, quanto soprattutto un'attività di pensiero che procede *con* gli antichi e *attraverso* di essi; in tal senso, lo studio dell'autore non è filologico, perché guarda i testi sempre nell'ottica di fare filosofia con essi. È del resto questo l'aspetto più convincente del modo di rapportarsi di Castoriadis agli antichi, al contrario delle interpretazioni dei singoli autori, che talvolta sembrano basarsi sull'estrapolazione e la messa in evidenza di passi specifici a discapito di altri. Di questo atteggiamento sono un esempio le aporie che l'autore ritrova in Aristotele: esse sono quanto mai feconde per lo sviluppo di un pensiero della creazione, ma risultano meno efficaci nello sforzo di restituire un'immagine storicamente accurata dello Stagirita. Castoriadis riesce a mettere in luce problemi e difficoltà del testo che prima non erano stati intravisti; tuttavia, manca una altrettanto acuta ricostruzione o tentativo di risolvere, all'interno del quadro aristotelico, le questioni che sono state osservate. Del resto, questo aspetto non è l'obiettivo di Castoriadis, ma diventa un punto dirimente nel momento in cui egli sostiene di attenersi ad una valida ricostruzione storico-filosofica. La sua convinzione che Aristotele fosse un democratico o che sia l'autentico filosofo del V secolo risente degli atteggiamenti interpretativi appena richiamati; infatti, lo stesso Vidal-Naquet (2004: 27) manifesta perplessità su questo punto, nonostante egli abbia sempre elogiato la lettura di Castoriadis degli antichi. Platone è poi il caso su cui forse è più difficile oggi assumere il punto di vista dell'autore. Benché egli dedichi al *Politico* un ciclo di seminari, in cui il dialogo platonico viene analizzato nel dettaglio, è impossibile non rilevare, anche in quest'ultimo caso, come le esigenze di disinnescare gli argomenti di Platone contro la democrazia e di denunciare le sue mistificazioni

prevalgano sul resto. Ciò impedisce a Castoriadis di fare coi dialoghi ciò che egli realizza con altri testi antichi, anzitutto con Aristotele, e produce talvolta delle interpretazioni fortemente discutibili, come per il *Protagora*. Da questo punto di vista, l'autore è legato ad un orientamento che vede negativamente l'opera del filosofo ateniese e non riesce a liberarsene.

Il confronto con l'antico apporta però sviluppi significativi al pensiero di Castoriadis. Quello che si mostra in modo più evidente è relativo alla nozione di autonomia collettiva. Attraverso l'analisi della società greca, l'autore elabora infatti una prospettiva molto diversa da quella che lo caratterizzava negli anni di SouB. Dall'autonomia operaia, incentrata sul problema della riappropriazione del momento decisionale da parte delle masse di lavoratori, si passa ad una autonomia strettamente legata all'autolimitazione, che è anzitutto riconoscimento della mortalità umana, delle sue opere, e messa in discussione sempre possibile dell'ordine istituito. Ciò comporta anche una rielaborazione delle concezioni di Castoriadis della politica e della democrazia, che dopo la fine di SouB iniziano a radicarsi sull'esperienza greca, come dimostra, ad esempio, l'accento sul dibattito intorno ai *nomoi* e sulle procedure di estrazione a sorte. Inoltre, assieme alle categorie dell'*IIS*, più in generale gli antichi aiutano l'autore a sviluppare una forma di ragione adeguata all'indeterminatezza del dominio pratico che egli definisce in diverse occasioni come *phronēsis*. Dal momento che tutto questo è stato lungamente discusso, è forse più opportuno soffermarsi, invece, su quanto si mantenga costante nella ricerca di Castoriadis. Ad un primo livello, si devono certamente ricordare gli orientamenti rispetto alla questione dell'emancipazione e della creazione, che corrispondono del resto, come mostrato, alle domande operative che permettono di avvicinarsi alla materia dell'antico. Gli aspetti più rilevanti che si mantengono nella sua ricerca sono però di natura metodologica. Che si tratti di elaborare il contenuto positivo del socialismo o quello della democrazia, Castoriadis prende sempre le mosse da un'analisi socio-storica: negli anni Quaranta e Cinquanta, l'esame è rivolto alla burocrazia e alle forme di lotta dei lavoratori; dopo gli anni Sessanta, l'indagine riguarda la prassi effettiva della *polis* democratica e tutte le istituzioni che la rendono possibile. Inoltre, come in un primo momento era avvenuto per il marxismo, quando Castoriadis intendeva risalire all'intenzione autentica di Marx ed eliminare le scorie create dai suoi epigoni, analogamente egli cerca di ritrovare il senso autentico delle istituzioni democratiche e dei pensatori dell'autocreazione umana, rimuovendo ciò che di quella esperienza si è detto e pensato già immediatamente dopo la sua caduta. L'approccio è

quindi analogo: ci sono una materia storico-sociale da analizzare ed una riflessione strutturata che deve essere ripresa e depurata; inoltre, dalle manifestazioni più evidenti si risale all'implicito nucleo che fornisce ad esse senso – come dalle istituzioni di una società si risale alle sue significazioni. Si tratta di una trasformazione del metodo che Castoriadis esplicitava nel progetto di tesi dottorale come "risalire al contenuto logico"; difatti, si potrebbe dire che egli risalga al contenuto logico delle lotte antiburocratiche, a quello del pensiero ereditato, a quello delle istituzioni della democrazia. In questo quadro, ciò che egli ricerca è qualcosa che, estrapolato dall'oggetto di indagine e generalizzato, fornisca senso agli elementi in gioco e possa estendersi a quelli a venire. Come in relazione al socialismo Castoriadis parlava di una "unità dialettica" fra analisi critica, contenuto positivo ed interpretazione storica, questa stessa unità viene quindi mantenuta una volta che egli si rivolge alla società antica. Il punto di vista attraverso cui articolarla era in SouB la politica rivoluzionaria, in seguito il progetto di autonomia. È questa, del resto, la soluzione di Castoriadis per elaborare una prospettiva di emancipazione collettiva che non sia una teorizzazione puramente astratta: essa deve essere incarnata nella prassi e radicarsi nella storia per poter istituirsi nel futuro. Nel momento in cui per l'autore le lotte del proletariato progressivamente si esauriscono ed il quadro teorico marxista si dimostra inammissibile, un ruolo analogo viene allora ricercato nelle forme di pensiero antico e nelle *poleis* democratiche della Grecia. In questo modo, il percorso filosofico-politico di Castoriadis è coerente, ma non cristallizzato e chiuso. Al contrario, si configura come un continuo sforzo di rinnovamento e di ricerca di quegli orientamenti che lo animano.

Bibliografia

1. LETTERATURA PRIMARIA

A. OPERE DI CASTORIADIS

1973a *La Société bureaucratique, 1: Les Rapports de production en Russie*, UGE, «10/18», Paris.

1973b *La Société bureaucratique, 2*: *La Révolution contre la bureaucratie*, UGE, «10/18», Paris.

1974a *L'Expérience du mouvement ouvrier, 1: Comment lutter*, UGE, «10/18», Paris.

1974b *L'Expérience du mouvement ouvrier, 2: Prolétariat et organisation*, UGE, «10/18 », Paris.

1975 *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris, réédition 1999.

1978 *Les carrefours du labyrinthe,* Seuil, Paris, réédition 1998.

1979a *Capitalisme moderne et révolution, 1: L'Impérialisme et la guerre*, UGE, «10/18», Paris.

1979b *Capitalisme moderne et révolution, 2: Le Mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne*, UGE, «10/18», Paris.

1979c *La Société française*, UGE, «10/18», Paris.

1979d *Le Contenu du socialisme*, UGE, «10/18», Paris.

1981 *Devant la guerre, 1. Les réalités*, Fayard, Paris.

1983 «Une triple menace», *Le Monde*, 26 février, p. 3

1986 *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II*, Seuil, Paris, réédition 1999.

1990 *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe III*, Seuil, Paris, réédition 2000.

1996 *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe IV*, Seuil, Paris, réédition 2007.

1997 *Fait et à faire. Les carrefours du labyrinthe V*, Seuil, Paris, réédition 2008.

1998 *Post-Scriptum sur l'insignifiance. Entretiens avec Daniel Mermet* [novembre 1996], Éditions de l'Aube, La Tour d'Aigues.

1999a *Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe VI*, Seuil, Paris, réédition 2009.

1999b *Sur le Politique de Platon,* préface de P. Vidal-Naquet, présentation de P. Vernay, texte établi par P. Vernay, avec l'aide, pour des corrections, de S. Barbery, O. Fressard, N. Iliopoulos, M. Gondicas, Seuil, Paris.

2002 *Sujet et verité dans le monde social-historique. La création humaine I*, présenté et annoté par E. Escobar et P. Vernay, Seuil, Paris.

2004 *Ce qui fait la Gréce 1. D'Homère à Héraclite. Séminaires 1982-1983. La création humaine II*, texte établi, présenté et annoté par E. Escobar, M. Gondicas, P. Vernay, Seuil, Paris.

2005 *Une société à la dérive,* édition préparée par E. Escobar, M. Gondicas, P. Vernay, Seuil, Paris, réédition 2011.

2007 *Fenêtre sur le chaos*, édition préparée par E. Escobar, M. Gondicas, P. Vernay, Seuil, Paris.

2008 *La cité et les lois. Ce qui fait la Gréce 2. Séminaire 1983-1984. La création humaine III*, texte établi, présenté et annoté par E. Escobar, M. Gondicas, P. Vernay, Seuil, Paris.

2009 *Histoire et création. Textes philosophiques inédits (1945-1967)*, édité par N. Poirier, Seuil, Paris.

2010 *Démocratie et relativisme: Débats avec le MAUSS*, édité par E. Escobar, M. Gondicas, P. Vernay, Mille et une Nuits, Paris.

2011 *Thucydide, la force et le droit. Ce qui fait la Grèce 3. Séminaires 1984-1985. La création humaine IV*, texte établi, présenté et annoté par E. Escobar, M. Gondicas, P. Vernay Seuil, Paris.

2012a *La Question du mouvement ouvrier. t. 1. Écrits politiques 1945-1997, I*, édité par E. Escobar, M. Gondicas et P. Vernay, Éditions du Sandre, Paris.

2012b *La Question du mouvement ouvrier. t. 2. Écrits politiques 1945-1997, II*, édité par E. Escobar, M. Gondicas et P. Vernay, Éditions du Sandre, Paris.

2013a *Quelle démocratie? t. 1. Écrits politiques, 1945-1997, III*, édité par E. Escobar, M. Gondicas et P. Vernay, Éditions du Sandre, Paris.

2013b *Quelle démocratie? t. 2. Écrits politiques, 1945-1997, IV*, édité par E. Escobar, M. Gondicas et P. Vernay, Éditions du Sandre, Paris.

2014 *De l'écologie à l'autonomie* [1981], édité par P. Caumières, Le Bord de l'Eau, Paris.

2015 *La Société bureaucratique. Écrits politiques, 1945-1997, V*, édité par E. Escobar, M. Gondicas et P. Vernay, Éditions du Sandre, Paris.

2016 *Guerre et théories de la guerre, Écrits politiques, 1945-1997, VI*, édité par E. Escobar, M. Gondicas et P. Vernay, Paris, Éditions du Sandre.

2020a *Écologie et politique*, suivi de *Correspondances et compléments. Écrits politiques, 1945-1997, VII*, édité par E. Escobar, M. Gondicas et P. Vernay, Paris, Éditions du Sandre.

2020b *Sur la dynamique du capitalisme et autres textes,* suivi de *L'Impérialisme et la guerre*, *Écrits politiques, 1945-1997, VIII*, édité par E. Escobar, M. Gondicas et P. Vernay, Paris, Éditions du Sandre.

2024 «Hétéronomie. Manuscrit inédit de Cornelius Castoriadis (1978-1979?)», *Les Nouveaux Cahiers Castoriadis*, 1, pp. 507-526.

2025 «Les conditions social-historiques de la création. Séminaire de Cornelius Castoriadis (25 novembre 1987)», *Les Nouveaux Cahiers Castoriadis*, 2, pp. 401-419.

con lo pseudonimo di COUDRAY, J.-M., assieme a MORIN, E., LEFORT, C., 1968 *Mai 68: la brèche. Premières réflexions sur les événements*, Fayard, Paris.

con lo pseudonimo di CHAULIEU P., assieme a PANNEKOEK, A., 2001 *Correspondance 1953-1954*, présentation et commentaire d'H. Simon, Echanges et Mouvement, Paris.

CASTORIADIS, C., LASCH C., 2012 *La Culture de l'égoïsme,* postface de J-C. Michéa, Éditions Flammarion, Climats, Paris. Dialogue animé par M. Ignatieff, sur Channel 4, le 27/03/1986, traduit par M. Gondicas.

CASTORIADIS, C., RICOEUR, P. 2016 *Dialogue sur l'histoire et l'imaginaire social* [*Le bon plaisir* (France Culture), 1985]*,* Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris.

B. OPERE DI CASTORIADIS IN ITALIANO

1968a (con lo pseudonimo di Jean-Marc Coudray), Lefort, C., Morin, E., *La Comune di Parigi del maggio '68* (*La Brèche*, 1968), Mondadori, Milano.

1968b «Dal Bolscevismo alla Burocrazia», *Quaderni della Rivoluzione dei Consigli*, V. C. Rolando 8/8, Ge-Sampierdarena.

1971a *Sul contenuto del socialismo* (*Sur le contenu du socialisme, II*, 1957), in M. Baccianini e A. Tartarini (a cura di), *Socialisme ou Barbarie. Le radici storiche della nuova sinistra*, Guanda, Parma, pp. 53-122.

1971b *Capitalismo moderno e rivoluzione* (*Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne*, 1960-61), in *Socialisme ou Barbarie. Le radici storiche della nuova sinistra*, cit., pp. 123-224.

1971c *Proletariato e organizzazione* (trad. parziale di *Prolétariat et organisation - suite et fin*, 1959), in *Socialisme ou Barbarie. Le radici storiche della nuova sinistra*, cit., pp. 251-279.

1971d *Risposta al compagno Pannekoek* (*Réponse au camarade Pannekoek*, 1954), in *Socialisme ou Barbarie. Le radici storiche della nuova sinistra*, cit., pp. 294-300.

1975 *La burocrazia yugoslava* (trad. parziale di *La bureaucratie yugoslave*, 1950, con G. Dupont), in B. Bongiovanni (a cura di), *L'antistalinismo di sinistra*, Feltrinelli, Milano, pp. 326-334.

1978 *La società burocratica. I rapporti di produzione in Russia* (*La société bureaucratique I*, 1973), trad. parziale di G. Ferrara degli Uberti, prefazione di M. L. Salvadori, SugarCo, Milano.

1979 *La rivoluzione contro la burocrazia. La società burocratica vol. II* (*La société burocratique II*, 1973), trad. parziale di G. Ranzato, SugarCo, Milano.

1982 «U.R.S.S.: la società militare» (estratti da *Devant la guerre*, 1981), trad. di F. Bizozzero, *Volontà*, 1, pp. 18-42.

1986 «La questione della storia e il movimento operaio» (*La question de l'histoire du mouve- ment ouvrier*, 1974), *Classe*, nuova serie, 1, pp. 105-126.

1987a «Il razzismo e l'istituzione immaginaria della società» (*Réflexions sur le racisme*, 1987), *Micromega*, 2, pp. 151-162.

1987b «Così pensò il Sessantotto» (*Les mouvements des années soixante*, 1986), *Micromega*, 4, pp. 131-138.

1988a *Gli incroci del labirinto* (*Les Carrefours du labyrinthe*, 1978), trad. di M. G. Bicocchi e F. Lepore, Hopeful Monster, Firenze.

1988b «Gli intellettuali e la storia» (*Les intellectuels et l'histoire*, 1987), *Lettera internazionale*, I, 15, pp. 3-5.

1988c *Physis, creazione, autonomia* (*Phusis, création, autonomie*, 1997), in M. Ceruti, E. Laszlo (a cura di), *Physis: abitare la terra*, Feltrinelli, Milano, pp. 42-50.

1989a «Weber rivisitato: individuo, società, razionalità, storia» (*Individu, société, rationalité, histoire*, 1988), trad. di G. Gabetta, *Micromega*, 1, pp. 107-132.

1989b «Potere, politica, autonomia» (*Pouvoir, politique, autonomie*, 1988), trad. di F. Ciaramelli, *Micromega*, 5, pp. 129-151.

1990a «L'idea di rivoluzione ha ancora senso?» (*L'idée de révolution*, 1989), trad. di G. Gabetta, *Micromega*, 1, pp. 190-202.

1990b «La fine della filosofia?» (*La "fin de la philosophie"?*, 1990), trad. di G. Farina, *Micromega*, 3, pp. 193-209.

1992 «Logica del magma» (*La logique des magmas et la question de l'autonomie*, 1983), trad. di D. Zazzi, *Volontà*, 1, pp. 57-88.

1993a «Fuga dalla politica?» (*Le cache-misère de l'éthique*, 1993), *Lettera internazionale*, III, 37, pp. 28-31.

1993b «L'impossibile tecnocrazia» (*Voie sans issue?*, 1987), trad. di D. Socrate, *Democrazia e diritto*, 3, pp. 3-27.

1993c *Passione e conoscenza* (*Passion et connaissance*, 1992), trad. di M. C. Nielsen, in L. Preta (a cura di), *La passione del conoscere*, Laterza, Roma-Bari, pp. 89-111.

1994 «Il caso Atene» (*La démocratie athénienne: fausses et vraies questions*, 1993), trad. di G. Lagomarsino, *Volontà*, 4, pp. 137-149.

1995a *L'istituzione immaginaria della società (parte seconda)* (*L'Institution imaginaire de la société*, 1975), trad. di F. Ciaramelli e F. Nicolini, a cura di Fabio Ciaramelli, introduzione di P. Barcellona, Bollati Boringhieri, Torino.

1995b «La creazione del tempo» (*Temps et création*, 1990), trad. di G. Lagomarsino, *Volontà*, 1, pp. 9-32.

1995c «La cultura in una società democratica» (*La culture dans une société démocratique*, 1994), trad. di F. Ciaramelli, *Micromega*, 2, pp. 182-204.

1996 *Logica, immaginazione, riflessione* (*Logique, imagination, réflexion*, 1991), trad. di C. Traversa, in AA.VV., *L'inconscio e la scienza*, Borla, Roma, pp. 15-47.

1997 «Il vero padre del totalitarismo si chiama Lenin» (*L'effondrement du marxisme-léninisme*, 1990), trad. parziale di G. Capecelatro, *L'Unità*, 28 dicembre, p. 4.

1998a *L'enigma del soggetto. L'immaginario e le istituzioni*, trad. di R. Currado e F. Ciaramelli, a cura e con una postfazione di F. Ciaramelli, Dedalo, Bari.

1998b «L'individuo privatizzato» (*De l'autonomie en politique. L'individu privatisé*, 1998), *Le Monde diplomatique*, Febbraio, p. 23.

1998c «Fermare l'insignificanza per ridare senso alla politica» (estratti da *Post-Scriptum sur l'insignifiance. Entretiens avec Daniel Mermet*, 1998), *Le Monde diplomatique*, Settembre, pp. 26-27.

1999a «Quel bipede che inventò la società» (estratti da *Imagination, imaginaire et réflexion*, 1997), trad. di G. Regoli, *Libertaria*, 1, pp. 104-117.

1999b «Antropogonia in Eschilo e autocreazione dell'uomo in Sofocle» (*Anthropogonie chez Eschyle et autocréation de l'homme chez Sophocle*, 1999), trad. di R. Vitiello, *Micromega*, 4, pp. 235-255.

2001 *La rivoluzione democratica. Teoria e progetto dell'autogoverno*, trad. di G. Regoli, a cura e con introduzione di F. Ciaramelli, Elèuthera, Milano.

2004 *Enantion Platonos : Castoriadis contro Platone. Introduzione, commento, traduzione di tre seminari sul* Politico *di Platone* (traduzione parziale di *Sur* Le Politique *de Platon*, 1999), a cura di G. Auteri, c.u.e.c.m, Catania.

2007a *Finestra sul caos. Scritti su arte e società* (*Fenêtre sur le chaos*, 2007), trad. di G. Lagomarsino, Elèuthera, Milano.

2007b «La cultura nella società democratica» (*La culture dans une société démocratique*, 1994), trad. di R. Simonetti, *Lettera internazionale*, I, 91, pp. 24-26.

2008a «Democrazia e progetto di autonomia. Intervista a Cornelius Castoriadis» (*Un monde à venir*, 1994), di O. Morel, *Lettera internazionale*, I, 95, pp. 4-7.

2008b «La democrazia ateniese e i suoi limiti», *Lettera Internazionale*, IV, 98.

2009 «L'immaginario in quanto tale» (*L'imaginaire comme tel*, 2008), a cura di I. Testa, trad. di G. Gioli, *La società degli individui*, 36, pp. 113-130.

2010 *Relativismo e democrazia, dibattito con il MAUSS* (*Démocratie et relativisme: Débats avec le MAUSS*, 2010), trad. di C. Milani, Elèuthera, Milano.

2012 *Cornelius Castoriadis: fine della filosofia? Sulla crisi del pensiero e della politica in tre saggi*, a cura di F. Bellusci, Asterios Editore, Trieste.

2014 Con Christopher Lasch, *La cultura dell'egoismo*. *L'anima umana sotto il capitalismo* (*La culture de l'égoïsme*, 2012), trad. di A. Aureli e C. Milani, postfazione di J.-C. Michéa, Elèuthera, Milano.

2017 Con Paul Ricoeur, *Dialogo sulla storia e l'immaginario sociale – Ricoeur/Castoriadis* (*Dialogue sur l'histoire et l'imaginaire social*, 2016), a cura di J. Michel, C. Goldenstein e P. Vernay, Jaca Book, Milano.

2020a *Istituzione prima della società e istituzioni seconde* (*Institution première de la société et institutions secondes*, 1986), trad. di M. Di Pierro, in M. Di Pierro, F. Marchesi, E. Zaru (a cura di), *Almanacco di Filosofia e Politica 2. Istituzione. Filosofia, politica, storia*, Quodlibet Studio, pp. 279-292.

2020b «Psicoanalisi, società e politica» (testo inedito, da una conferenza del 1992), trad. di G. Giachery, *Paideutika*. *Quaderni di formazione e cultura. Cornelius Castoriadis e l'educazione*, Nuova Serie, XVI, 32.

2021 *L'elemento immaginario*, a cura di A. Ferrarin, trad. it. e note di M. Ridolfi, ETS, Pisa.

2022a *Contro l'economia. Scritti 1949-1997*, introduzione, traduzione e cura di R. Alberto Ventura, Luiss University Press, Roma.

2022b *L'istituzione immaginaria della società* [testo integrale] (*L'institution imaginaire de la société*), a cura di E. Profumi, Mimesis, Milano.

2025 *L'immaginario greco. Da Omero a Eraclito. Seminari 1982-1983* (*Ce qui fait la Grèce 1*), edizione italiana a cura di M. Ridolfi, ETS, Pisa.

C. OPERE DI AUTORI ANTICHI

ARISTOTELE 1973 *Opere complete*, 11 voll., Laterza, Roma-Bari.

— 1999 *Etica Nicomachea*, a cura di C. Natali, Laterza, Roma-Bari.

— 2001 *L'anima*, a cura di G. Movia, Bompiani, Milano.

— 2003 *Organon*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano.

— 2008 *Poetica*, a cura di P. Donini, Einaudi, Torino.

— 2011 *Fisica*, a cura di R. Radice, Bompiani, Milano.

— 2014-2015 *Politica*, 2 voll., Fondazione Lorenzo Valla, Milano.

— 2015 *Retorica*, a cura di S. Gastaldi, Carocci, Roma.

— 2016 *Costituzione degli Ateniesi*, a cura di P. J. Rhodes, Fondazione Lorenzo Valla, Milano.

— 2017 *Metafisica*, a cura di E. Berti, Laterza, Roma-Bari.

ERACLITO 2013 *Frammenti*, a cura di F. Fronterotta, BUR, Milano.

ERODOTO 2001 *Storie*, trad. it. di A. Izzo D'Accinni, BUR, Milano.

ESCHILO 1987 *Persiani, Sette contro Tebe, Le Supplici*, a cura di F. Ferrari, BUR, Milano.

— 2004 *Prometeo incatenato. Con i frammenti della trilogia*, a cura di E. Mandruzzato, BUR, Milano.

ESIODO 2010 *Opere e giorni*, a cura di A. Ercolani, Carocci, Roma.

— 2018 *Teogonia*, a cura di G. Ricciardelli, Fondazione Lorenzo Valla, Milano.

EURIPIDE 2004 *Troiane*, a cura di E. Cerbo, BUR, Milano.

IPPOCRATE 1965 *Opere*, a cura di M. Vegetti, Utet, Torino.

OMERO 1963 *Iliade*, trad. it. di R. Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino.

— 1977 *Odissea*, trad. it. di R. Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino.

PARMENIDE 1979 *Testimonianze e frammenti*, a cura di M. Untersteiner, La Nuova Italia, Biblioteca di studi superiori. Filosofia antica, Firenze.

— 1999 *Poema sulla natura*, a cura di G. Cerri, BUR, Milano.

PLATONE, 1982-1984 *Opere complete*, 9 voll., Laterza, Roma-Bari.

— 1985 *Simposio*, a cura di F. Ferrari, intr. di V. Di Benedetto, BUR, Milano.

— 1993 *Apologia di Socrate, Critone*, a cura di M. M. Sassi, BUR, Milano.

— 1994 *Gorgia*, a cura di G. Zanetto, BUR, Milano.

— 1996 *Protagora*, a cura di F. Adorno, Laterza, Roma-Bari.

— 1997 *La Repubblica,* trad. it. di F. Sartori, intr. di M. Vegetti, note di B. Centrone, Laterza, Roma-Bari.

— 1998 *Fedro*, trad. it. di P. Pucci, intr. e note di B. Centrone, Laterza, Roma-Bari.

— 1999 *Teeteto*, trad. it. e note di M. Valgimigli, intr. e note aggiornate di A. M. Ioppolo, Laterza, Roma-Bari.

— 2000a *Fedone*, trad. it. e note di M. Valgimigli; intr. e note aggiornate di B. Centrone, Laterza, Roma-Bari.

— 2000b *Filebo*, a cura di M. Migliori, Bompiani, Milano.

— 2003 *Timeo*, a cura di F. Fronterotta, BUR, Milano.

— 2004 *Parmenide*, a cura di F. Ferrari, BUR, Milano.

— 2005a *Le leggi*, trad. it. di F. Ferrari e S. Poli, note e premessa al testo di S. Poli, intr. di F. Ferrari, BUR, Milano.

— 2005b *Politico*, a cura di G. Giorgini, BUR, Milano.

— 2008 *Sofista*, a cura di B. Centrone, Einaudi, Torino.

— 2012 *Ippia maggiore, Ippia minore, Ione, Menesseno*, a cura di B. Centrone, trad. it. di F. M. Petrucci, Einaudi, Torino.
— 2018 *Menone*, a cura di M. Bonazzi, Einaudi, Torino.
— 2020 *Settima lettera*, a cura di F. Forcignanò, Carocci, Roma.
— 2022 *Timeo*, a cura di F. M. Petrucci, intr. di F. Ferrari, Fondazione Lorenzo Valla, Milano.
SAFFO 1987 *Poesie*, a cura di F. Ferrari, BUR, Milano.
SOFOCLE 1982 *Antigone, Edipo re, Edipo a Colono*, a cura di F. Ferrari, BUR, Milano.
TUCIDIDE 1989 *La guerra del Peloponneso*, a cura di L. Canfora, Einaudi, Torino.
— 1996 *La guerra del Peloponneso*, trad. it. a cura di F. Ferrari, intr. di M. I. Finley, BUR, Milano.

2. LETTERATURA SECONDARIA

A. NUMERI DI RIVISTE MONOGRAFICI SU CASTORIADIS O SOUB

Cahiers Castoriadis 1. L'imaginaire selon Castoriadis. Thèmes et enjeux, sous la direction de S. Klimis et L. Van Eynde, Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruxelles 2006.

Cahiers Castoriadis 2. Imaginaire et création historique, sous la direction de P. Caumières, S. Klimis et L.Van Eynde, Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruxelles 2006.

Cahiers Castoriadis 3. Psyché. De la monade psychique au sujet autonome, sous la direction de S. Klimis et L. Van Eynde, Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruxelles 2007.

Cahiers Castoriadis, 4. Praxis et Institution, sous la direction de P. Caumières, S. Klimis et L. Van Eynde, Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruxelles 2008.

*Cahiers Castoriadis 5. Castoriadis et les Grec*s, sous la direction de S. Klimis, P. Caumières et L. Van Eynde, Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruxelles 2010.

Cahiers Castoriadis 6. Castoriadis et la question de la vérité, sous la direction de S. Klimis, P. Caumières et L. Van Eynde, Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruxelles 2010.

Cahiers Castoriadis 7. Socialisme ou Barbarie aujourd'hui. Analyses et témoignages, sous la direction de S. Klimis, P. Caumières et L. Van Eynde, Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruxelles 2012.

Cahiers Castoriadis 8. L'autonomie en pratique(s), sous la direction de P. Caumières et S. Klimis, Presses de l'Université Saint-Louis, Bruxelles 2013.

Cahiers SOCIÉTÉ, 1, mai 2019 – *Castoriadis et les sciences sociales*. Responsables du numéro : G. Gendreau et T. Tranchant.

Etica & Politica / Ethics & Politics, XXIV, 3, 2022 – *Cornelius Castoriadis' Philosophical Heritage: Discussing His Work On The Occasion Of His 100th Birthday Anniversary*, edited by F. Ciaramelli.

International Journal of Social Imaginaries, 3, 2, 2024 – *Special Issue: Polis, Autonomy, Meaning: Castoriadis in Debate*, edited by Suzi Adams and Jóhann P. Árnason.

Las Torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía Política, 9, 16, Enero-Junio 2020 – Dossier: Cornelius Castoriadis: un filósofo para pensar el presente.

Le Télémaque. Philosophie, Education, Société, 66, 2, 2024.

Les Nouveaux Cahiers Castoriadis. *Castoriadis et ses* contemporains, 1, 2024.

Les Nouveaux Cahiers Castoriadis. *Castoriadis, penseur de la création*, 2, 2025.

Paideutika, Quaderni di formazione e cultura, 32, XVI, 2020 – *Cornelius Castoriadis e l'educazione*, a cura di G. Giacherry e D. A. Curtis.

Thesis Eleven, 161, 1, December 2020 – Castoriadis *Ex Nihilo*

B. STUDI SUL PENSIERO DI CASTORIADIS

ABLETT, P., MORLEY, C. 2020 *Critical Social Work Education as Democratic Paideía: Inspiration from Cornelius Castoriadis to Educate for Democracy and Autonomy*, in Ablett, P., Morley, C., Noble, C., Cowden S. (eds.), *The Routledge Handbook of Critical Pedagogies for Social Work*, Routledge, London 2020, pp. 176-88.

ADAMS, S. 2001 «The Enduring Enigma: Physis and Nomos in Castoriadis», *Thesis Eleven*, 65, 1, pp. 93-107.

— 2003 «Castoriadis' Shift Towards Physis», *Thesis Eleven*, 74, 2, pp. 105-112.

— 2007 «Castoriadis and Autopoiesis», *Thesis Eleven*, 88, 1, pp. 76-91.

— 2011 *Castoriadis's Ontology. Being and Creation*, Fordham, New York.

— 2014 (ed.) *Cornelius Castoriadis: Key Concepts*, Bloomsbury, London-New York.

— 2017 *Castoriadis and Ricoeur on the Hermeneutic Spiral and the Meaning of History: Creation, Interpretation, Critique*, in *Ricoeur and Castoriadis in Discussion*, Rowman & Littlefield Publishers, pp. 111-138.

— 2024 «Chaos, kosmos, and the simulacrum: Reflections on Castoriadis, religion, and society as an imaginary institution», *International Journal of Social Imaginaries* 3, 2, pp. 246-271.

AMALRIC, J.-L. 2017 *Ricoeur and Castoriadis: The Productive Imagination Between Mediation and Origin*, in *Ricoeur and Castoriadis in Discussion*, cit., pp. 77-110.

ARATO, A. 1989 *Facing Russia : Castoriadis and the Problem of Soviet Society*, in G. Busino (éd.), *Autonomie et autotransformation de la société. La Philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Droz, Genève, pp. 269-292.

ARCURI, L. 2025 «La metafora della tessitura nel pensiero di Cornelius Castoriadis», *Les Nouveaux Cahiers Castoriadis*. *Castoriadis, penseur de la création*, 2, pp. 285-321.

ÁRNASON, J. P. 1989 *The Imaginary Constitution of Modernity*, in G. Busino (éd.), *Autonomie et autotransformation de la société. La Philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, cit., pp. 323-338.

— 2017 *Castoriadis and Ricoeur on Meaning and History: Contrasts and Convergences*, in *Ricoeur and Castoriadis in Discussion*, cit., pp. 49-76.

— 2024 «Castoriadis reads Thucydides: The aspiration to autonomy and the acceptance of history», *International Journal of Social Imaginaries* 3, 2, pp. 215-245.

BACHOFEN, B., ELBAZ, S., POIRIER N. (éds.) 2008 *Cornelius Castoriadis. Réinventer l'autonomie*, Éditions du Sandre, Paris.

BEILHARZ, P. 2020 «Castoriadis before Castoriadis: How did Paul Cardan become Cornelius Castoriadis?», *Thesis Eleven*, 161, 1, pp. 101-107.

BERNSTEIN, J. M. 1989 *Praxis and Aporie: Habermas' Critique of Castoriadis*, in G. Busino (éd.), *Autonomie et autotransformation de la société. La Philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, cit., pp. 111-123.

BERTHOT, F. 2007 «6. Textures et Libre (1971-1980) Une tentative de renouvellement de la philosophie politique en France», *Les revues et la dynamique des ruptures*, édité par François Hourmant et Jean Baudouin, Presses universitaires de Rennes.

BUSINO, G. (éd.) 1989 *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Librairie Droz, Genève.

CANABATE, A. 2013 *Entre hétéronomie et autonomie : réflexions sur l'imaginaire instituant et sur les pratiques de l'écologie politique associative*, in P. Caumières & S. Klimis (éds.), *L'autonomie en pratique(s)*, Presses universitaires Saint-Louis Bruxelles, Bruxelles.

CASSINARI, F. 2006 *Temps et identité chez Castoriadis, une aporie bergsonienne*, in P. Caumières, S. Klimis, & L. Van Eynde (éds.), *Imaginaire et création historique*, cit.

CAUMIÈRES, P. 2007 *Castoriadis: le projet d'autonomie*, Michalon, Paris.

— 2008 *La modernité en question*, in B. Bachofen, S. Elbaz, N. Poirier (éds), *Cornelius Castoriadis. Réinventer l'autonomie*, cit., pp. 115-30.

— 2010 *La Grèce ancienne ou l'émergence du projet d'autonomie*, in P. Caumières, S. Klimis, & L. Van Eynde (éds.), *Castoriadis et les Grecs*, Presses universitaires Saint-Louis Bruxelles, Bruxelles.

— 2022 «L'institution sociale ou le point d'orgeuil de Castoriadis», *Etica & Politica*, XXIV, 3, pp. 97-142.

— 2024 «Castoriadis et Lefort. Proximité et distance de deux conceptions politiques», *Les Nouveaux Cahiers Castoriadis*. *Castoriadis et ses* contemporains, 1, pp. 127-145.

— 2025 «Castoriadis – Lacan. Au-delà du malentendu ?», *Les Nouveaux Cahiers Castoriadis*. *Castoriadis, penseur de la création*, 2, pp. 85-111.

CAUMIÈRES, P., TOMÈS, A. 2017 *Pour l'autonomie. La pensée politique de Castoriadis*, L'échappée, Paris.

CAVALLO, R. 2022 «Cornelius Castoriadis e il problema della legge», *Etica & Politica*, XXIV, 3, pp. 233-246.

CHOLLET, A. 2008 *La question de la démocratie: Claude Lefort et Cornelius Castoriadis*, in B. Bachofen, S. Elbaz, N. Poirier (éds), *Cornelius Castoriadis. Réinventer l'autonomie*, cit., pp. 199-213.

— 2012 *Le désordre contre l'organisation : sur les divergences théoriques entre Lefort et Castoriadis à l'époque de Socialisme ou Barbarie*, in P. Caumières, S. Klimis, & L. Van Eynde (éds.), *Socialisme ou Barbarie aujourd'hui*, Presses universitaires Saint-Louis Bruxelles, Bruxelles.

— 2021 *Le temps public: Cornelius Castoriadis et l'institution d'un temps démocratique*, in T. Tranchant, S., Vibert (éds.), *Les carrefours du temps. Temporalités et histoire dans l'œuvre de Cornelius Castoriadis*, Presses de l'Université Laval, Québec, pp. 105-28.

CHOLLET, A., FELLI, R. 2009 «Castoriadis, la démocratie et l'écologie», *EcoRev'*, 34, 4, pp. 10-11.

CIARAMELLI, F. 1989 *Le cercle de la création*, in G. Busino (éd.), *Autonomie et autotransformation de la société. La Philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, cit., pp. 87-104.

— 1998 *La creazione dell'autonomia e i suoi presupposti*, in C. Castoriadis, *L'enigma del soggetto*, Dedalo, Bari, pp. 289-309.

— 2020 «Il circolo della paideia», *Cornelius Castoriadis e l'educazione. Paideutika, Quaderni di formazione e cultura*, Nuova Serie, 32, XVI.

— 2022 «The Knight's Move. Some Introductory Remarks on Castoriadis' Idea of Human Creation. Guest Editor's Preface», *Etica & Politica*, XXIV, 3, pp. 9-18.

— 2023 *Barbarie sans barbares*, in S. Camilleri, O. Depré (éds.), *Phénoménologie, esthétique, politique: Mélanges offerts à Danielle Lories*, CT Peeters et Louvain-la-Neuve: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Leuven/Paris/Bristol, pp. 277-286.

CLEMENS, É. 2006 *Créations, brisures, déterminités*, in P. Caumières, S. Klimis, & L. Van Eynde (éds.), *Imaginaire et création historique*, cit.

CLEMENZA, A. A. 2024 «Le crepe del linguaggio. Cornelius Castoriadis critico di Frege», *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*, 18, 1.

COLLOBERT, C. 2006 *Homère et les Grecs : la lecture de Castoriadis*, in P. Caumières, S. Klimis, & L. Van Eynde (éds.), *Imaginaire et création historique*, cit.

COUTU, B. 2019 «Idée de révolution et faire révolutionnaire chez Cornelius Castoriadis», *Cahiers SOCIÉTÉ*, 1, mai 2019, pp. 193-205.

CURTIS, D. A. 1989 *Socialism or Barbarism: the Alternative Presented in the Work of Cornelius Castoriadis*, in G. Busino (éd.), *Autonomie et autotransformation de la société. La Philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, cit., pp. 293-322.

DELCOMMINETTE, S. 2010 *Liberté et autonomie. Castoriadis critique de Platon*, in P. Caumières, S. Klimis, & L. Van Eynde (éds.), *Castoriadis et les Grecs*, Presses universitaires Saint-Louis Bruxelles, Bruxelles.

DELCROIX, I. 2008 *Arendt, Castoriadis : regards croisés sur le concept de pouvoir*, in P. Caumières, S. Klimis, & L. Van Eynde (éds.), *Praxis et institution*, cit.

DELMOTTE, F. 2012 *Retour critique sur Socialisme ou Barbarie. Repenser la perspective d'émancipation*, in P. Caumières, S. Klimis, & L. Van Eynde (éds.), *Socialisme ou Barbarie aujourd'hui*, cit.

DESCOMBES, V. 1989 *Un renouveau philosophique*, in G. Busino (éd.), *Autonomie et autotransformation de la société. La Philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, cit., pp. 69-86.

— 2014 «Autonomia e autolimitazione. Intervista di Andrea Inglese», *Alfabeta 2*, 34.

DESCOMBES, V., GIUST-DESPRAIRIES, F. (éds.) 2021 *Imaginer l'autonomie : Castoriadis, actualité d'une pensée radicale*, Seuil, Paris.

DI CESARE, D. 2024 *Democrazia e anarchia*, Einaudi, Torino.

DI PIERRO, M. 2024a *L'istituzione del sociale: Claude Lefort, Cornelius Castoriadis, Marcel Gauchet e l'eredità di Maurice Merleau-Ponty*, in F. Buongiorno, X. Chiaramonte (a cura di), *Istituire: filosofia, politica, diritto*, Meltemi, Milano 2024, pp. 71-91.

— 2024b *La teoria dell'istituzione del sociale. Lefort, Castoriadis, Gauchet, Clastres*, in F. Monateri, M. Pagan (a cura di), *Almanacco di Filosofia e Politica 6. Pensiero radicale. Sulla prassi istituente*, Quodlibet Studio.

DI RICCIO, A. 2022 «La natura come vincolo: "physis" e immaginario in Castoriadis», *Etica & Politica*, XXIV, 3, pp. 157-178.

DOSSE, F. 2014 *Cornelius Castoriadis. Une vie*, La Découverte, Paris.

— 2017 *The Social Imaginary as Engine of History in Ricoeur and Castoriadis*, in *Ricoeur and Castoriadis in Discussion*, cit., pp.139-170.

DUVERGER, T. 2013 «Écologie et autogestion dans les années 1970. Discours croisés d'André Gorz et de Cornelius Castoriadis», *Ecologie & Politique*, 46, 1, pp. 139-148.

FEHÉR, F. 1989 *Castoriadis and the Re-definition of Socialism*, in G. Busino (éd.), *Autonomie et autotransformation de la société. La Philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, cit., pp. 393-404.

FERRARIN, A. 2019 «La prassi, l'istituzione, l'immaginario in Castoriadis», *Discipline filosofiche,* XXIX, 2, pp. 121-150.

— 2021 *L'elemento immaginario e le significazioni immaginarie istituenti*, in C. Castoriadis, *L'elemento immaginario*, ETS, Pisa, pp. 5-11.

FLORENCE, J. 2006 *Remarques psychanalytiques sur l'imaginaire chez Castoriadis*, in S. Klimis & L. Van Eynde (éds.), *L'imaginaire selon Castoriadis*, Presses universitaires Saint-Louis Bruxelles, Bruxelles.

FRAGER, D. 2021 *Socialisme ou barbarie. L'aventure d'un groupe (1946-1969)*, Syllepse, Paris.

FRESSARD, O. 2006 *Castoriadis, le symbolique et l'imaginaire*, in S. Klimis & L. Van Eynde (éds.), *L'imaginaire selon Castoriadis*, cit..

— 2025 «L'idée d'une institution imaginaire de l'universel», *Les Nouveaux Cahiers Castoriadis*. *Castoriadis, penseur de la création*, 2, pp. 167-190.

GAYOT, L. 2024 «Castoriadis, Arendt et la question de l'URSS», *Les Nouveaux Cahiers Castoriadis*. *Castoriadis et ses* contemporains, 1, pp. 27-46.

GENDREAU, G. 2021 *Historicité et responsabilité: sur la relativité du relativisme chez Castoriadis*, in T. Tranchant, S., Vibert (éds.), *Les carrefours du temps. Temporalités et histoire dans l'œuvre de Cornelius Castoriadis*, cit., pp. 253-78.

GIACHERRY, G. 2020 «*Polis, demos, paideia. Un confronto tra Hanna Arendt e Cornelius Castoriadis*», *Paideutika, Quaderni di formazione e cultura*, XVI, 32.

— 2022 «Tra socioanalisi e formazione. Castoriadis e la critica del razionalismo istituzionale», *Etica & Politica*, XXIV, 3, pp. 191-208.

GIRARDI, E. 2025 *L'istituzione della democrazia. Ontologia, politica e critica nel dibattito tra Abensour, Castoriadis, Gauchet e Lefort (1971-1995)*, Tesi di Dottorato in Studi Politici Scuola di Mediatrends, Storia, Politica e Società, ciclo XXXVII, a.a. 2024/2025, Università La Sapienza Roma.

GIUST-DESPRAIRIES, F. 2025 «Le temps sensible de la désinstitutionalisation ou le triomphe de l'*hubris*», *Les Nouveaux Cahiers Castoriadis*. *Castoriadis, penseur de la création*, 2, pp. 113-142.

GONDICAS, M. 2010 *Réécrire Castoriadis ? Notes sur La Création humaine et la mise en forme des séminaires*, in P. Caumières, S. Klimis, & L. Van Eynde (éds.), *Castoriadis et les Grecs*, cit..

GOTTRAUX, P. 1997 *Socialisme ou Barbarie. Un engagement politique et intellectuel dans la France de l'après-guerre*, Payot, Lousanne.

GOURGOURIS, S. 2013 *Confronting Heteronomy*, in P. Caumières & S. Klimis (éds.), *L'autonomie en pratique(s)*, cit..

GREGORIO, F. 2006 *Le germe grec dans la philosophie de Castoriadis*, in S. Klimis & L. Van Eynde (éds.), *L'imaginaire selon Castoriadis*, cit..

GUIGNARD, M. 2024 «Entre psychanalyse et politique : penser l'éducation avec Castoriadis», *Le Télémaque. Philosophie, Education, Société*, 66, 2, pp. 87-98.

HARDY, J.-S. 2021 *La 'qualité du temps': temps et affects du capitalisme chez Castoriadis*, in T. Tranchant, S., Vibert (éds.), *Les carrefours du temps. Temporalités et histoire dans l'œuvre de Cornelius Castoriadis*, cit., pp. 153-176.

HELBLING, C. 2025 «Les mathématiques comme "matière à penser"», *Les Nouveaux Cahiers Castoriadis*. *Castoriadis, penseur de la création*, 2, pp. 47-67.

HELLER, A. 1989 *With Castoriadis to Aristotle; from Aristotle to Kant; from Kant to us*, in G. Busino (éd.), *Autonomie et autotransformation de la société. La Philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, cit., pp. 161-171.

HONNETH, A. 1989 *Une sauvegarde ontologique de la révolution. Sur la théorie sociale de Cornelius Castoriadis*, in G. Busino (éd.), *Autonomie et autotransformation de la société. La Philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, cit., pp. 191-208.

IAKOVOU, V. 2022 «Castoriadis, Anti-Humanism and the Problem of Alienation», *Etica & Politica*, XXIV, 3, pp. 217-232.

KARALIS, V. 2014 *Cornelius Castoriadis and Radical Democracy*, Brill, Leiden-Boston.

KARSENTI, B. 2018 «L'énigme de l'hétéronomie. La religion selon Castoriadis», *L'Homme*, 227-228, 3/4, pp. 237-256.

KARSENTY, R. 2022 *Le germe grec de la démocratie. Castoriadis et Arendt en dialogue*, Éditions Kimé, Paris.

— 2024 «Castoriadis sur l'agora. Merleau-Ponty, Arendt et la "question russe"», *Les Nouveaux Cahiers Castoriadis*. *Castoriadis et ses* contemporains, 1, pp. 463-495.

KLIMIS, S. 2008 *La pensée au travail. Réinventer l'autonomie à partir de Platon*, in B. Bachofen, S. Elbaz, N. Poirier (éds), *Cornelius Castoriadis. Réinventer l'autonomie*, cit., pp. 235-53.

— 2013 *Sous le signe d'Antigone : quelle(s) communauté(s) ?*, in P. Caumières & S. Klimis (éds.), *L'autonomie en pratique(s)*, cit..

KLOOGER, J. 2020 «Burrowing a Way: Plato's Cave and the Labyrinth of Creation», *Thesis Eleven*, 161, 1, pp. 89-100.

KTENAS, Y. 2025 «First Natural Stratum On Castoriadis' Constructionist Defense against Epistemological Relativism», *Les Nouveaux Cahiers Castoriadis*. *Castoriadis, penseur de la création*, 2, pp. 323-347.

LABELLE, G. 2008 *Cornelius Castoriadis et les tensions inhérentes à l'imaginaire politique grec*, in B. Bachofen, S. Elbaz, N. Poirier (éds), *Cornelius Castoriadis. Réinventer l'autonomie*, cit., pp. 215-33.

— 2024 «Cornelius Castoriadis lecteur de Merleau-Ponty 'Relation' ou 'écart' ?», *Les Nouveaux Cahiers Castoriadis*. *Castoriadis et ses* contemporains, 1, pp. 47-64.

LAGANÀ, A. 2023 «Una politica dell'immaginario. Ecologia, democrazia e critica del capitalismo in Cornelius Castoriadis», *Politics. Rivista di studi politici*, 19.

— 2024 *Una cospirazione in senso etimologico. Retoriche della crisi e antropologie della democrazia in Cornelius Castoriadis*, in Proietti, F. (a cura di), *Democrazia e retoriche della crisi*, Aracne, Roma, pp.101-122.

LANZA, A. 2024 «Castoriadis e gli operai fra creazione e tradizione Quali visioni della storia?», *Les Nouveaux Cahiers Castoriadis*. *Castoriadis et ses* contemporains, 1, pp. 405-429.

LEFÈVRE, M. 2023 «La force révolutionnaire de l'écologie. Introduction», *Écologie & politique*, 66, pp. 151-154.

LE PESSOT, É. 2026 «Rééditer La Boétie à l'heure antitotalitaire. Politiques du lire et engagements intellectuels, de la revue *Textures* à la collection "Critique de la politique" (1968-1976)», *Histoire Politique*, 57.

MAILLOT, É. 2025 «Platon, ennemi de la création politique ? La lecture des Lois par Castoriadis», *Les Nouveaux Cahiers Castoriadis*. *Castoriadis, penseur de la création*, 2, pp. 191-210.

MANGANO, A. 1989 *Castoriadis e il Marxismo*, in G. Busino (éd.), *Autonomie et autotransformation de la société. La Philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, cit., pp. 58-67.

MENGA, F. G. 2022 «Castoriadis e il peso dell'eredità democratica. Pensiero dell'istituzione e rischio dell'ipostasi dell'autonomia», *Etica & Politica*, XXIV, 3, pp. 271-297.

MICHEL, J. 2013 *Ricœur et ses contemporains. Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault, Castoriadis*, Presses Universitaires de France, Paris.

MOATTI, C. 2011 *Le germe et le* kratos*. Réflexions sur la création politique à Athènes*, in C. Castoriadis, *Thucydide, la force et le droit*, Seuil, Paris, pp. 13-26.

MOUZAKITIS, A. 2010 *What is Knowledge? Castoriadis on Truth, Signification and Symbolism*, in P. Caumières, S. Klimis, & L. Van Eynde (éds.), *Castoriadis et la question de la vérité*, cit..

PADILLA, M. C. 2020 «A Theory of Tragedy in Cornelius Castoriadis», *Las Torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía Política*, 9, 16, pp. 83-108

PECHRIGGL, A. 2024 «Psyche-soma and polis in Castoriadis and beyond: A new conception of an inextricable relation», *International Journal of Social Imaginaries* 3, 2, pp. 174-195.

PHILIPPOU, L. 2008 «Castoriadis, Arendt and Derrida: On the Faculty to Begin Something New», *Diotima*, 36, pp. 163-174.

PIEROSARA, S. 2021 «Una modernità ben temperata. Ricoeur, le identità collettive e la storia, attraverso Castoriadis», *InCircolo – Rivista di Filosofia e Culture*, 12, pp. 108-134.

—2025 *Castoriadis: critica del riduzionismo tecnoscientifico e idea di natura*, in L. Alici (a cura di), *Il futuro della persona e la sfida dell'impersonale*, Franco Angeli, Milano, pp. 121-137.

— 2026 «Instituting Ecological Imaginaries with Cornelius Castoriadis», *Eco-Imagination as the New Phenomenological Frontier: Towards a Sustainable Future*, Cham: Springer Nature Switzerland, pp. 217-230.

PIQUE, N. 2019 «Réalité, strates et chaos : enjeux historiographiques de l'œuvre de Cornelius Castoriadis», *Cahiers SOCIÉTÉ*, 1, pp. 153-172.

— 2021 *Discontinuité et rupture chez Castoriadis: le cercle de la création*, in T. Tranchant, S., Vibert (éds.), *Les carrefours du temps. Temporalités et histoire dans l'œuvre de Cornelius Castoriadis*, cit., pp. 23-42.

— 2024 «Le modèle de l'institution», *Le Télémaque. Philosophie, Education, Société*, 66, 2, pp. 73-86.

POIRIER, N. 2006 *Castoriadis et la critique du marxisme : le problème du retour à Marx*, in P. Caumières, S. Klimis, & L. Van Eynde (éds.), *Imaginaire et création historique*, cit.

— 2008a *La question de la praxis dans les écrits philosophiques inédits de Castoriadis (1946-1960)*, in P. Caumières, S. Klimis, & L. Van Eynde (éds.), *Praxis et institution*, cit.

— 2008b *La pensée philosophique de Castoriadis à l'époque de* Socialisme ou Barbarie, in B. Bachofen, S. Elbaz, N. Poirier (éds), *Cornelius Castoriadis. Réinventer l'autonomie*, cit., pp. 59-72.

— 2009 «Châtelet, Castoriadis, Vernant : les germes grecs de l'historicité», *Cahiers critiques de philosophie*, 8, 2, pp. 69-83.

— 2011 *L'ontologie politique de Castoriadis. Création et institution*, Payot & Rivages, Paris.

— (éd.) 2015 *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort : l'expérience démocratique*, Le Bord de l'Eau, Paris.

POIZAT, J-C. 2008 *L'imagination chez Castoriadis et Hannah Arendt: le politique entre pouvoir de 'creation' et pouvoir de 'révélation'*, in B. Bachofen, S. Elbaz, N. Poirier (éds), *Cornelius Castoriadis. Réinventer l'autonomie*, cit., pp. 15-29.

PONCE, L. 2021 *Historicité et temporalités: la question du temps chez Cornelius Castoriadis*, in T. Tranchant, S., Vibert (éds.), *Les carrefours du temps. Temporalités et histoire dans l'œuvre de Cornelius Castoriadis*, cit., pp. 229-52.

POPP-MADSEN, B. A. 2021 *Visions of Council Democracy: Castoriadis, Lefort, Arendt*, Edinburgh U. P., Edinburgh.

PREMAT, C. 2024 «Le refus du postmodernisme chez Castoriadis», *Les Nouveaux Cahiers Castoriadis*. *Castoriadis et ses* contemporains, 1, pp. 181-197.

PRINZI, S. 2022 «Cornelius Castoriadis e l'istituzione del comune (1946-1975). Legalità costituita e immaginario sociale», *Etica & Politica*, XXIV, 3, pp. 55-95.

PROFUMI, E. 2020 «Quando l'imperatore è nudo: Castoriadis e l'immaginario capitalista», *Im@go. A Journal of the Social Imaginary*, IX, 16, pp. 81-100.

— 2022 *L'istituzione e il suo portato filosofico-politico*, in C. Castoriadis, *L'istituzione immaginaria della società*, Mimesis, Milano-Udine, pp. 9-29.

QUIRINY, B. 2003 «Socialisme ou Barbarie et l'Internationale Situationniste : Notes sur une "méprise"», *Archives & documents situationnistes*, 3, Denoël.

— 2012 *Révolutionnaires et réformistes face au marxisme*, in P. Caumières, S. Klimis, & L. Van Eynde (éds.), *Socialisme ou Barbarie aujourd'hui*, cit.

REA, C. 2006 *Perception et imaginaire : l'institution humaine entre créativité et sédimentation. Une lecture à partir de Merleau-Ponty et Castoriadis*, in S. Klimis & L. Van Eynde (éds.), *L'imaginaire selon Castoriadis*, Presses universitaires Saint-Louis Bruxelles, Bruxelles.

— 2010 *La vérité de l'humain entre dé-fonctionnalisation de la pulsion et création*, in P. Caumières, S. Klimis, & L. Van Eynde (éds.), *Castoriadis et la question de la vérité*, cit.

RICHARD, R. 2021 *La temporalité, de Freud à Castoriadis*, in T. Tranchant, S., Vibert (éds.), *Les carrefours du temps. Temporalités et histoire dans l'œuvre de Cornelius Castoriadis*, cit., pp. 131-152.

RIDOLFI, M. 2022 «Castoriadis e la Grecia antica. Una mappa di un rapporto complesso», *Etica & Politica*, XXIV, 3, pp. 247-257.

— 2025 «The Transformation of Cassirer's Legacy: Cornelius Castoriadis on the Symbolic and Art», *Journal of Aesthetics and Phenomenology*, 12, 2, pp. 87–98.

SCHISMENOS, A. 2018 «Time in the ontology of Cornelius Castoriadis», *Socrates 5 (3 & 4)*, pp. 64-81.

— 2024 *Castoriadis Against Heidegger: Time and Existence*, Black Rose Books, Montreal, Quebec.

SIMÉON, J.-P. 1989 *La pensée de la démocratie chez Castoriadis*, in G. Busino (éd.), *Autonomie et autotransformation de la société. La Philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, cit., pp. 375-392.

SOBEL, R. 2005 «Pour un constructivisme radical et intégral: Cornélius Castoriadis», *L'Homme et la société*, 155, 1, pp. 195-202.

STRAUME, I. S. 2012 «A Common World? Arendt, Castoriadis and Political Creation», *European Journal of Social Theory*, 15, 3, pp. 367-383.

TINDEMANS, K. 2010 *Autocréation et performativité dans la tragédie grecque et l'oraison funèbre*, in P. Caumières, S. Klimis, & L. Van Eynde (éds.), *Castoriadis et les Grecs*, cit.

TOMÈS, A. 2013 *Pédagogie et autonomie. La pensée de Castoriadis à l'épreuve des pédagogies nouvelles*, in P. Caumières & S. Klimis (éds.), *L'autonomie en pratique(s)*, cit.

— 2024a «Castoriadis et Habermas. Retour sur un débat polémique», *Les Nouveaux Cahiers Castoriadis*. *Castoriadis et ses* contemporains, 1, pp. 217-238.

— 2024b «L'éducation comme question politique chez Castoriadis», *Le Télémaque. Philosophie, Education, Société*, 66, 2, pp. 47-60.

— 2025 «La création social-historique selon Castoriadis. Comment les sociétés créent leur monde propre», *Les Nouveaux Cahiers Castoriadis*. *Castoriadis, penseur de la création*, 2, pp. 29-46.

TRANCHANT, T. 2021 *Critique de la raison, temps objectif et création chez Bergson et Castoriadis,* in T. Tranchant, S., Vibert (éds.), *Les carrefours du temps. Temporalités et histoire dans l'œuvre de Cornelius Castoriadis*, cit., pp. 43-80.

TRANCHANT, T., VIBERT, S. 2021 *La question du temps et de la création dans l'œuvre de Castoriadis*, in T. Tranchant, S., Vibert (éds.), *Les carrefours du temps. Temporalités et histoire dans l'œuvre de Cornelius Castoriadis*, cit., pp. 3-20.

VAN EYNDE, L. 2006 *La pensée de l'imaginaire de Castoriadis du point de vue de l'anthropologie philosophique*, in S. Klimis & L. Van Eynde (éds.), *L'imaginaire selon Castoriadis*, cit..

VANNI, M. 2006 *Imaginaire et invention sociale-historique : entre autonomie et hétéronomie*, in S. Klimis & L. Van Eynde (éds.), *L'imaginaire selon Castoriadis*, cit..

VAYSSE, J.-M. 2006 *Imaginaire, société, histoire : Castoriadis et le problème de la tradition*, in P. Caumières, S. Klimis, & L. Van Eynde (éds.), *Imaginaire et création historique*, cit..

— 2010 *La Grèce : modèles, nostalgies, germes*, in P. Caumières, S. Klimis, & L. Van Eynde (éds.), *Castoriadis et les Grecs*, cit..

VENTURA, R. A. 2022a *Intorduzione* a Cornelius Castoriadis, *Contro l'economia*, Luiss University Press, Roma, pp. 7-48.

— 2022b «Una schiavitù universale. Cornelius Castoriadis lettore di Tocqueville», *Etica & Politica*, XXIV, 3, pp. 259-270.

— 2024 «'Une tentative qui se détruit elle-même': la critique du fonctionnalisme éducatif chez Cornelius Castoriadis», *Le Télémaque. Philosophie, Education, Société*, 66, 2, pp. 99-112.

— 2025 *L'istituzione immaginaria del capitalismo Cornelius Castoriadis e la crisi della società moderna*, Tesi di Dottorato in Filosofia politica, Storia delle dottrine politiche, ciclo XXXVII, a.a. 2024/2025, Università di Torino e École des Hautes Études en Science Sociales.

VERNAY, P. 1999 *La pensée vivante au travail*, in C. Castoriadis, *Sur* le Politique *de Platon*, Suil, Paris, pp. 15-19.

VIBERT, S. 2010 *Le nomos comme auto-institution collective. Le « germe grec » de l'autonomie démocratique chez Castoriadis*, in P. Caumières, S. Klimis, & L. Van Eynde (éds.), *Castoriadis et les Grecs*, cit.

— 2013 *Le sens et le chaos. L'inscription de l'autonomie dans/contre la nature chez Castoriadis*, in P. Caumières & S. Klimis (éds.), *L'autonomie en pratique(s)*, cit.

— 2019 «L'imaginaire et le symbolique : Castoriadis et le structuralisme de Lévi-Strauss», *Cahiers SOCIÉTÉ*, 1, pp. 35-61.

— 2021 *Imaginaire et culture : Castoriadis lecteur de l'anthropologie sociale*, in V. Descombes, F. Giust-Despaires, *Imaginaire l'autonomie. Castoriadis, actualité d'une pensée radicale*, Seuil, Paris, pp. 119-138.

— 2026 «Rupture and Tradition: The Conditions of Social-Historical Creation», *International Journal of Social Imaginaries*, (published online ahead of print 2026).

VIDAL-NAQUET, P. 1989 *Souvenirs à bâtons rompus sur Castoriadis et* Socialisme ou Barbarie, in G. Busino (éd.), *Autonomie et autotransformation de la société. La Philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, cit., pp. 17-26.

— 2004 *Castoriadis et la Grèce ancienne* [1999], in C. Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce*, texte établi, présenté et annoté par E. Escobar, M. Gondicas, P. Vernay, Seuil, Paris, pp. 19-33.

WAHL, W. H. 2008 «Pathologies of desire and duty: Freud, Ricoeur, and Castoriadis on transforming religious culture», *J Relig Health*, Sep, 47, 3, pp. 398-414.

WALDENFELS, B. 2022 «Prassi rivoluzionaria e creazione ontologica», *Etica & Politica*, XXIV, 3, pp. 19-40.

WHITEBOOK, J. 1989 *Intersubjectivity and the Monadic Core of the Psyche: Habermas and Castoriadis on the Unconscious*, in G. Busino (éd.), *Autonomie et autotransformation de la société. La Philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, cit., pp. 225-244.

ZERILLI, L. M. G. 2002 «Castoriadis, Arendt, and the Problem of the New», *Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory*, 9, 4, pp. 540-553.

C. STUDI SUL MONDO ANTICO E GLI AUTORI ANTICHI

AUSTIN, M., VIDAL-NAQUET, P. 1972 *Économies et sociétés en Grèce ancienne*, A. Colin, Paris, trad. it. di M. Menghi, *Economia e società nella Grecia antica*, Bollati-Boringhieri, Torino 1981.

AZOULAY, V. 2010 *Périclès: La démocratie athénienne à l'épreuve du grand homme*, Armand Colin, Paris, trad. it. di C. Spinoglio, *Pericle. La democrazia ateniese alla prova di un grand'uomo*, Einaudi, Torino 2017.

BATTEZZATO, L. 2019 «Antigone e gli dèi», *Dioniso*, pp. 101-126.

BERTI, E. 2008 *Nuovi studi aristotelici, vol. III. Filosofia pratica*, Morcelliana, Brescia.

BOLLACK, J., WISMANN, H. 1972 *Héraclite ou la Séparation*, Éditions de Minuit, Paris.

BONAZZI, M. 2010 *I sofisti*, Corocci, Roma.

— 2025 *Il demone della nostalgia. L'invenzione della Grecia da Nietzsche a Arendt*, Einaudi, Torino.

CANFORA, L. 2011 *Il mondo di Atene*, Laterza, Roma-Bari.

CANTARELLA, E. 2024 *Contro Antigone*, Einaudi, Torino.

CHÂTELET, F. 1960 *Périclès et son siècle*, Complexes, Paris.

— 1962 *La Naissance de l'histoire: la formation de la pensée historienne en Grèce*, Minuit, Paris, trad. it. di M. Spinella, *La nascita della storia*, Dedalo, Bari 1974.

— 1965 *Platon*, Gallimard, Paris.

DETIENNE, M. 1972 *Les Jardins d'Adonis*, introduction de J.-P. Vernant, Paris, Gallimard, trad. it. di L. Berrini Pajetta e A. Ghilardotti, *I giardini di Adone*, Raffaello Cortina, Milano 2009.

— 1977 *Dionysos mis à mort*, Gallimard, Paris, trad. it. di M. De Nonno, *Dioniso e la pantera profumata*, Laterza, Roma-Bari 1981.

— 1981 *L'Invention de la mythologie*, Gallimard, Paris, trad. it. di F. Cuniberto, *L'invenzione della mitologia*, Bollati-Boringhieri, Torino 1983.

DETIENNE, M., VERNANT, J.-P. 1974 *Les Ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Flammarion, Paris, trad. it. *Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia*, Laterza, Roma-Bari 1999.

— 1979 (éds.) *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, Gallimard, Paris, trad. it. di C. Casagrande, G. Sissa, *La cucina del sacrificio in terra greca*, Bollati-Boringhieri, Torino 2014.

DODDS, E. R. 1951 *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, Berkeley, trad. it. di V. Vacca de Bosis, *I greci e l'irrazionale*, ristampato BUR, Milano 2009.

DROIT, R.-P. (éd.) 1991 *Les Grecs, les Romains et nous*, Le Monde Éditions, Paris.

EHRENBERG, V. 1954 *The Greek State*, W. W. Norton & Company, New York, trad. it. *Lo Stato dei Greci*, La Nuova Italia, Firenze 1958.

FERRARI, F. 2014 *Materia, movimento, anima e tempo prima della nascita dell'universo: Plutarco e Attico sulla cosmologia del Timeo*, in, E. Coda, C. Martini Bonadeo (éds), *De l'antiquité tardive au moyen âge. Études de logique aristotélicienne et de philosophie grecque,*

syriaque, arabe et latine offertes à Henry Hugonnard-Roche, Paris, pp. 255-276.

— 2022 *Introduzione*, in Platone, *Timeo*, Fondazione Lorenzo Valla, Milano, pp. XI-CCXVI.

FESTUGIÈRE, A.-J. 1975 *Études d'histoire et de philologie*, Vrin, Paris.

FINLEY, M. I. 1954 *The World of Odysseus*, Viking Press, New York, trad. it. *Il mondo di Odisseo*, Pgreco, Milano 2012.

— 1968 *Slavery in Classical Antiquity*, 2ⁿ ed., Heffer, Cambridge 1968, republished in Id., *Economy and Society in Ancient Greece*, edited with an introduction by B. D. Shaw and R. P. Seller, trad. it. *Economia e società nel mondo antico*, Laterza, Roma-Bari 1984.

— 1973 *Democracy, ancient and modern*, Rutgers University Press, New Brunswick, trad. it di G. Di Benedetto e F. de Martino, postfazione di C. Ampolo, *La democrazia degli antichi e dei moderni*, Laterza, Roma-Bari 1997.

— 1975 *The Use and Abuse of History*, Chatto and Windus, London, trad. it. di B. MacLeod, *Uso e abuso della storia*, Einaudi, Torino 1981.

— 1983 *Politics in the Ancient World*, Cambridge U. P., Cambridge.

FURLEY, D. J., ALLEN, R. E. (eds.) 1970 *Studies in Presocratic Philosophy, vol. I: The Beginnings of Philosophy*, Routledge and Kegan Paul, London.

GASTALDI, S. 2015 *L'analisi aristotelica dell'"eleos" nel cap. 8 del libro II della "Retorica" e il ruolo dell'"eleeinologia" nel discorso pubblico ateniese*, in Centrone, B. (a cura di), *La Retorica di Aristotele e la dottrina delle passioni*, Pisa University Press, Pisa 2015, pp. 201-219.

GERNET, L. 1968. *Anthropologie de la Grèce antique*, Maspero, Paris, trad. it. *Antropologia della Grecia antica*, a cura di R. Di Donato, prefazione di J.-P. Vernant, Mondadori, Milano 1983.

GIGON, O. 1968 *Der Ursprung der griechischen Philosophie. Von Hesiod bis Parmenides* [1945], Schwabe & Co, 2° ed., Basel-Stuttgart.

GLOTZ, G. 1968 *La Cité grecque* [1928], Albin Michel, Paris, trad. it. di P. Serini, *La città greca*, Einaudi, Torino 1973.

GUTHRIE, W. K. C. 1971a *The Greeks and Their Gods* [1950], Beacon Press, Boston, trad. it. di G. Germani, *I greci e i loro dei*, Il Mulino,

Bologna 1987.

— 1971b *The Sophists*, Cambridge U. P., Cambridge.

HADOT, P. 1995 *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Gallimard, Paris.

HAVELOCK, E. 1978 *The Greek Concept of Justice: From its Shadow in Homer to its Substance in Plato*, Harvard U. P., Cambridge (Mass.), trad. it. e intr. di M. Piccolomini, *Dike. La nascita della coscienza*, Laterza, Roma-Bari 1983.

JAEGER, W. 2003 *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen* [1944], trad. it. *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, Bompiani, Milano.

KAHN, C. H. 1960 *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, Columbia U. P., New York.

KERFERD, G. B. 1981 *The Sophistic Movement*, Cambridge U. P., Cambridge, trad. it. *I sofisti*, il Mulino, Bologna 1988.

KIRK, G. S. 1962 *The Songs of Homer*, Cambridge U. P., Cambridge.

— 1970 *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*, Cambridge U. P., Cambridge, trad. it. di B. Fiore, *Il mito. Significato e funzioni nella cultura antica e nelle culture altre*, Liguori Editore, Napoli 1980.

— 1974 *The Nature of Greek Myths*, Penguin Books, Harmondsworth, trad. it. *La natura dei miti greci*, Laterza, Roma-Bari 1993.

KIRK, G. S., RAVEN, J. E., SCHOFIELD, M. 1957 *The Presocratic Philosophers*, Cambridge U.P., 1st ed. Cambridge, 2nd ed. 1984.

LÉVÊQUE, P. 1964 *L'Aventure grecque*, Armand Colin, Paris, trad. it. di C. Sala, *La civiltà greca*, Einaudi, Torino 1970.

LÉVÊQUE, P., VIDAL-NAQUET, P. 1964 *Clisthène l'Athénien. Essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VIe siècle à la mort de Platon*, Les Belles Lettres, Paris, trad. it. di M. Chiarappa, *Clistene l'Ateniese. Sulla rappresentazione dello spazio e del tempo in Grecia dalla fine del VI secolo alla morte di Platone*, Castelvecchi, Roma 2020.

LLOYD, G. E. R. 1966 *Polarity and Analogy. Two types of argumentation in early Greek thought*, Cambridge U. P., Cambridge, trad. it. di S. Cuomo, *Polarità e analogia. Due modi di argomentazione nel pensiero greco classico*, Loffredo Editore, Napoli 1992.

LONG, A. A. (ed.) 1999 *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge U. P., Cambridge 1999.

LORAUX, N. 1981 *L'Invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la «cité classique»*, Mouton, La Haye-Berlin-Paris, nouv. éd. Payot, Paris 1993.

— 1997 *La Cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris, Payot, trad. it. di S. Marchesoni, *La città divisa. L'oblio nella memoria di Atene*, Neri Pozza, Milano 2006.

MEIER, C. 1980 *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, trad. it. C. De Pascale, *La nascita della categoria del politico in Grecia*, il Mulino, Bologna 1988.

MOSSÉ, C. 1998 *Les institutions grecques*, Armand Colin, Paris.

NIETZSCHE, F. 1991 *Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* (1873), trad. it. G. Colli, *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e Scritti 1870-1873*, Adelphi, Milano.

OTTO, W. 1956 *Die Götter Griechenlands* (1929, 2° ed. 1934), Schulte-Bulmke, Frankfurt, trad. it. di G. Federici Airoldi, *Gli dèi della Grecia*, Adelphi, Milano 2016.

PRADEAU, J.-F. 1995 «Être quelque part, occuper une place. "Topo" et "Chora" dans le "Timeé"», *EPh III*, pp. 375-399.

— (2002) (éd.) *Héraclite, Fragments (Citations et témoignages)*, Flammarion, Paris.

SASSI, M. M. 2020 *Gli inizi della filosofia: in Grecia*, nuova edizione, Bollati-Boringhieri, Torino.

SNELL, B. 1946 *Die Entdeckung des Geistes*, Claassen & Goverts, Hamburg, trad. it. di V. Degli Alberti, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino 2002.

VERNANT, J.-P. 1962 *Les Origines de la pensée grecque*, PUF, Paris, trad. it. di F. Codino, *Le origini del pensiero greco*, Feltrinelli, Milano 2011

— 1965 *Mythe et pensée chez les Grecs Études de psychologie historique*, Maspero, Paris, trad. it. di M. Romano e B. Bravo, *Mito e pensiero presso i Greci*, Einaudi, Torino 2001.

— 1974 *Mythe et société en Grèce ancienne*, Maspero, Paris, trad. it. di P. Pasquino e L. Berrini Pajetta, *Mito e società nell'antica Grecia*, Einaudi, Torino 1981.

— 1976 *Religion grecque, religions antiques*, Maspero, Paris, trad. it. di P. Pasquino, *Religione greca, religione antica*, in Id., *Mito e società nell'antica Grecia*, Einaudi, Torino 1981, pp. 251-276.

— 1979 *Religions, histoires, raisons*, Maspero, Paris.

— 1984 *Proche et lointaine Iliade*, prefazione alla trad. fr. di A. Lévi di J. Redfield, *La Tragédie d'Hector: Nature et culture dans l'Iliade*, Flammarion, Paris (titolo originale: *Nature and Culture in the Iliad: The Tragedy of Hector*, University of Chicago Press, Chicago 1975, extended edition Duke University Press, Durham and London 1994).

— 1989 *L'Individu, la mort, l'amour*, Gallimard, Paris, trad. it. di A. Ghilardotti, *L'individuo, la morte, l'amore*, a cura di G. Guidorizzi, Raffaello Cortina Editore, Milano 2000.

VERNANT, J.-P., VIDAL-NAQUET, P., 1972 *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, La Découverte, Paris, trad. it. di M. Rettori, *Mito e tragedia nell'antica Grecia*, Einaudi, Torino 1979.

— 2001 *Mythe et tragédie en Grèce ancienne,* t. II, La Découverte/Poche, Paris, trad. it. di C. Pavanello e A. Fo, *Mito e tragedia, due. Da Edipo a Dioniso,* Einaudi, Torino 1991.

VEYNE, P. 1971 *Comment on écrit l'histoire*, Seuil, Paris, trad. it. *Come si scrive la storia. Saggio di epistemologia*, prefazione di E. Lepore, Laterza, Roma-Bari 1973.

— 1983 *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante*, Seuil, Paris, trad. it. di C. Nasalli Rocca, *I greci hanno creduto ai loro miti?*, il Mulino, Bologna 2013.

VIDAL-NAQUET, P. 1981 *Le Chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Maspero, Paris, rééd. La Découverte, 1995, trad. it. *Il cacciatore nero*, Editori Riuniti, Feltrinelli, Milano 2006.

— 1990 "L'*Iliade* sans travesti" [1975], in Id., *La Démocratie grecque vue d'ailleurs. Essais d'historigraphie ancienne et moderne*, Flammarion,

Paris, pp. 29-53, trad. it. *L'*Iliade *senza travestimenti* in *L'Iliade*, versione di R. Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino 1991, pp. XII-XXXIX.

— 2002a *Le Monde d'Homère*, Perrin, Paris, trad. it. a cura di R. Di Donato, *Il mondo di Omero*, Donzelli Editore, Roma 2006.

— 2002b *Le Miroir brisé. Tragédie athénienne et politique*, Les Belles Lettres, Paris, trad. it. a cura di R. Di Donato, *Lo specchio infranto. Tragedia ateniese e politica*, Donzelli, Roma 2002.

VLASTOS, G. 1970 *Equality and Justice in Early Greek Cosmologies*, in D. J. FURLEY e R. E. ALLEN (eds.), *Studies in Presocratic Philosophy, Volume I: The Beginnings of Philosophy*, Routledge and Keagan Paul, London, pp. 57-91.

— 1995 *Creation in the Timaeus: Is it a Fiction?*, in Id., *Studies in Greek Philosophy, II. Socrates, Plato and their Tradition*, ed. D. W. Graham, Princeton, pp. 265-282.

3. ULTERIORI OPERE CONSULTATE

ADORNO, T. W. 2014 *Tre studi su Hegel* [1963], trad. it. di F. Serra, con un saggio di R. Bodei, il Mulino, Bologna.

ANTONAKOU, D. 2020 «La nave Mataroa (Atene-Parigi 1945). Un mito greco contemporaneo», *Engramma*, 174, luglio-agosto 2020.

ARENDT, H. 1958 *The Human Condition*, Chicago University Press, Chicago, trad. it. di S. Finzi, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1994.

— 1961 *Between Past and Future*, The Viking Press, New York, trad. it. di T. Gargiulo, *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991.

— 1963 *On revolution*, Penguin Books, London, trad. it. *Sulla rivoluzione*, Einaudi, Torino 2009.

— 1978 *The Life of the Mind*, 2 vols., Harcourt Brace Jovanovich, San Diego, trad. it. di G. Zanetti, a cura di A. Dal Lago, *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 2016.

— 2001 *Archivio Arendt 1. 1930-1948*, a cura di S. Forti, Feltrinelli, Milano.

— 2005 *Socrate*, a cura di I. Possenti, Raffaello Cortina, Milano.

AULAGNIER, P. 1975 *La violence de l'interprétation. Du pictogramme à l'énoncé*, PUF, Paris, trad. it. a cura di A. Lucchetti, *La violenza dell'interpretazione*, Mimesis, Milano-Udine 2025[2].

BERTOLINI, L. 2021 «Il singhiozzo di Aristofane. Lacan e l'eros comico del Simposio», *Fillide*, 22.

BLANCHARD, D. 1962 «La société sud-africaine», *Socialisme ou Barbarie 33*, décembre 1961-février 1962.

BORREIL, J. 1989 «François Châtelet, ou les raisons de l'autre», *Le Cahier (Collège International de Philosophie)*, 8, pp. 269–287.

BOTTICI, C. 2023 *Politica dell'immaginazione*, Castelvecchi, Roma.

BOURBAKI, N. 1963 *Éléments de mathématique. Théorie des ensembles*, Hermann, Paris 1940, trad. it. di M. L. Vesentini Ottolenghi, *Elementi di storia della matematica*, Feltrinelli, Milano.

BURNHAM, J. 1941 *The Managerial Revolution: What is Happening in the World*, John Day Co., New York.

BURON, E. 2015 «La nature et ses façons: l'antropologie politique humaniste d'Etiénne de la Boétie», *Fabulla/Les Colloques*.

CAMUS, A. 2017 *Le mythe de Sisyphe* [1947], trad. it. di A. Borelli, *Il mito di Sisifo* Bompiani, Milano.

CANTORE, R. 2022 «Il *Simposio* di Platone letto da Jacques Lacan: ἔρως, κύκλος, ἐραστής, ἄγαλμα», *Annali Online dell'Università di Ferrara*, XVII, pp. 1-20.

CHATEL, S. 1959 «La révolte de Léopoldville», *Socialisme ou Barbarie 27*, avril-mai 1959.

CLASTRES, P. 1974 *La Société contre l'État*, Éditions de minuit, Paris, trad. it. di L. Derla, *La società contro lo Stato*, Ombre Corte, Bologna 2013.

— 1977 *Archéologie de la violence. La guerre dans le sociétés primitives*, L'aube, La tour d'Aigues.

— 2013 *L'anarchia selvaggia*, Elèuthera, Milano.

— 2023 *L'antropologia politica*, Ombre Corte, Bologna.

CLIFF, T. 1974 *State Capitalism in Russia* [1955], Pluto Press, London.

CRAIPEAU, Y. 1982 *Les pays que l'on dit socilistes* [1937], EDI, Paris.

CUDJOE, S. R., CAIN, W. E. 1995 *C.L.R. James: His Intellectual Legacies*, University of Massachusetts Press, Amherst.

DEBORD, G. 1967 *La Société du Spectacle*, Buchet-Chastel, Paris, trad. it., *La società dello spettacolo*, Baldini Castoldi Dalai Editore, Milano 2008.

DELEUZE, G. 1962 *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris.

DI PIERRO, M. 2019 «Il concetto di istituzione in Claude Lefort», *Discipline Filosofiche*, XXIX, 2.

— 2023 *Claude Lefort's Political Philosophy. Democracy, Indeterminacy, Institution*, Palgrave MacMillan, London.

— 2024c *Claude Lefort, Marcel Gauchet e il sociale come istituzione*, in C. Lefort, M. Gauchet, *Sulla democrazia: il politico e l'istituzione del sociale*, IISF Press, Napoli, pp. 9-34.

DI PIERRO, M., LANZA, A., TERRA, C. (a cura di) 2024 *Pensare l'opera, pensare il sociale. La filosofia politica di Claude Lefort*, ETS, Pisa.

DUSSART, R. 1953 «Les grèves d'Août 1953», *Socialisme ou Barbarie 13*.

ESPOSITO, R. 2020 *Pensiero istituente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Einaudi, Torino.

— 2021 *Istituzione*, Il Mulino, Bologna.

FAVA, G. 2022 «Azione, prassi, storia. Sul concetto merleau-pontyano di 'istituzione'», *Nóema*, 13, 2022, pp. 12-30.

FERRARIN, A. 2001 *Artificio, desiderio, considerazione di sé. Hobbes e i fondamenti antropologici della politica*, ETS, Pisa.

FORTI, S. 2006 *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Mondadori, Milano.

FREUD, S. 1966 *Opere. Vol. 3*, Bollati-Boringhieri, Torino.

— 1968 *Opere. Vol. 2*, Bollati-Boringhieri, Torino.

— 1976 *Opere. Vol. 6*, Bollati-Boringhieri, Torino.

— 1977 *Opere. Vol. 9*, Bollati-Boringhieri, Torino.

— 1978 *Opere. Vol. 8*, Bollati-Boringhieri, Torino.

— 1979 *Opere. Vol. 11*, Bollati-Boringhieri, Torino.

GAUCHET, M. 1977 «La dette de sens et les racines de l'État», *Libre*, 2, p. 5-44.

— 1980 «Le droits de l'homme ne sont pas une politique», *Le Débat*, 3, pp. 3-21.

GERAETS, T. F. 1984 *Lo spirito assoluto come apertura del sistema hegeliano*, Bibliopolis, Napoli.

GRAHN, J. 2024 «The Johnson-Forest. Tendency, Radicalizing Gunnar Myrdal's American Dilemma», *Race and Class*, 66, 1, pp. 65-81.

GRODDECK, G. 1963 *Das Buch vom Es* [1923], trad. fr. *Au fond de l'homme, cela*, Gallimard, Paris.

HABERMAS, J. 1985 *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., trad. it. di E. Agazzi, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari.

HASTINGS-KING, S. W. 1997 «On the Marxist Imaginary and the Problem of Practice: Socialisme ou Barbarie, 1952-6», *Thesis Eleven*, 49, pp. 69-84.

— 2014 *Looking for the Proletariat: Socialisme ou Barbarie and the Problem of Worker Writing*, Brill, Leiden and Boston.

HEGEL, G. W. F. 1981 *Scienza della logica*, intr. di L. Lugarini, trad. di A. Moni, rev. di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari.

— 2008 *Fenomenologia dello spirito*, 2 voll., trad. it. di E. De Negri, Edizioni di storia e letteratura, Roma.

HEIDEGGER, M. 1979 *Einführung in die Metaphysik* [1935], trad. it., *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano.

HUSSERL, E. 2015 *Ricerche logiche* [1900-1901], trad. it., introduzione e cura di G. Piana, Il Saggiatore, Milano.

IOFRIDA, M. 2015 *Marx in Francia*, in S. Petrucciani (a cura di), *Storia del Marxismo, vol. II. Comunismi e teorie critiche nel secondo Novecento*, Carocci, Roma, pp. 43-75.

— 2017 *Per una storia della filosofia francese contemporanea. Da Jacques Derrida a Maurice Merleau-Ponty*, Mucchi Editore, Modena.

JAMES, C. R. L. 1956 «Every Cook Can Govern», *Correspondence*, 2, 12.

JOVILLET, S., PREMAT, C., ROSENGREN, M. 2011 *Destins d'exilés: trois philosophes grecs à Paris: Kostas Axelos, Cornelius Castoriadis, Kostas Papaïoannou*, Éditions Le Manuscrit, Paris.

KANT, I. 2013 *Critica della ragion pura*, trad. it. di P. Chiodi, UTET, Roma.

— 2018 *Critica della capacità di giudizio*, trad. it. di L. Amoroso, Rizzoli, Milano.

KÉDROS, A. 1990 *L'homme à œillet. L'itinéraire d'un ieune intellectuel grec dans la France des années 50*, Robert Laffont, Paris.

LABELLE, G. 2015 *Parcours de Claude Lefort: de l'"epérience prolétarienne" de l'"alienation" à la critique du marxisme*, in «Politique et Sociétés», 34, 1, pp. 17-36.

LACAN, J. 2008a *Il seminario VII. L'etica della psicoanalisi (1959-1960)*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino.

— 2008b *Il seminario. Libro VIII. Il transfert (1960-1961)*, testo stabilito da J.-A. Miller, trad. it. a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino.

LAPLANCHE, J., PONTALIS, J.B. 1967 *Vocabulaire de la psychanalyse*, PUF, Paris, trad. it. a cura di A. Luchetti, Vocabolario della psicoanalisi, Mimesis, Milano-Udine 2024.

LEFORT, C. 1958a «Prolétariat français et nationalisme algérien», *Socialisme ou Barbarie*, 24, 1-16.

— 1958b «Organisation et parti», *Socialisme ou barbarie*, 26.

— 1976 *Un homme en trop. Réflexions sur « L'archipel du Goulag »*, Seuil, Paris.

— 1978 *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Gallimard, Paris, trad. it. *Le forme della storia. Saggi di antropologia politica*, Il Ponte, Bologna 2005.

— 1979 *Éléments d'une critique de la bureaucratie* (1971), 2me éd., Gallimard, Paris.

— 1981 *L'invention démocratique. Le limites de la domination totalitaire*, Fayard, Paris.

— 1986 *Essais sur le politique. XIXe et XXe siècles*, Seuil, Paris.

— 1991 *Écrire à l'épreuve du politique*, Calmann-Lèvy, Paris, trad. it *Scrivere, alla prova del politico*, Il Ponte, Bologna 2007.

— 2007 *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Belin, Paris.

LEFROT, C., GAUCHET M. 1971 «Sur la démocratie : le politique et l'institution du sociale», *Textures*, 2-3, pp. 7-78, trad. it. di M. Di Pierro, *Sulla democrazia: il politico e l'istituzione del sociale*, IISF Press, Napoli 2024.

LEROI-GOURHAN, A. 1945 *Milieu et technique*, Albin Michel, Paris.

— 1964 *Le geste et la parole. Vol. 1, Technique et langage*, Albin Michel, Paris.

— 1971 *L'homme et la matière*, Albin Michel, Paris.

LISCIANI-PETRINI E. 2019 «Merleau-Ponty: potenza dell'istituzione», *Discipline filosofiche*, XXIX, 2.

LUCCHELLI, J.-P. 2011 «Lacan's Reading of Plato's Symposium», *Cliniques méditerranéennes*, 84, 2, pp. 215-227.

LUCHETTI, A. 2025 *Il grado zero della rappresentazione*, in P. Aulagnier, *La violenza dell'interpretazione*, cit., pp. 405-447.

LUKÁCS, G. 1973 *Storia e coscienza di classe* [1923], trad. it. G. Piana, Mondadori, Milano.

LYOTARD, J.-F. 1956 «La situation en Afrique du Nord», *Socialisme ou Barbarie*, 18, pp. 87-94.

— 1960 «L'État et la politique dans la France del 1960*», Socialisme ou Barbarie* 30, pp. 41-72.

MALINOWSKI, B. 1936 *Anthropology*, in *Encyclopedia Britannica*, suppl. vol. 1, New York-London.

MANITAKIS, N. 2004 «Struggling from Abroad: Greek Communist Activities in France during the Greek Civil War», in Ph. Carabott, Th. Sfikas (éd.), *The Greek Civil War. Essays on a Conflict of Exceptionalism and Silences*, Ashgate, London, pp. 106-107.

— 2020 *Mataroa, 1945: le cadre historique*, in Manitakis, N., Jollivet, S. (éds.) (2020), *Mataroa 1945: du mythe à l'histoire*, École française d'Athènes, pp. 7-40.

MANITAKIS, N., JOLLIVET, S. (éds.) 2020 *Mataroa 1945: du mythe à l'histoire*, École française d'Athènes.

MARX, K. 1939-1941 *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica («Grundrisse»)*, 2 voll., Einaudi, Torino.

— 1974-1987 *Il capitale* [1867], 3 voll., Utet, Torino.

— 1979 *Per la critica dell'economia politica* [1859], Editori Riuniti, Roma.

— 2004 *Manoscritti economico-filosofici del 1844* [1932], Einaudi, Torino.

— 2015 *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte* [1852], Editori Riuniti. Roma.

— 2024 *Il capitale. Libro I* [1867], edizione critica a cura di R. Fineschi, Einaudi, Torino.

MARX, K., ENGELS, F. 1975 *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma.

MASCIOLINI, M. 2023 «Reificazione e scienze della natura: una ricostruzione del "Lukács Problem" e di alcune sue proposte di soluzione», *Giornale di filosofia*, 1, pp. 151-165.

MERLEAU-PONTY, M. 1955 *Les Aventures de la dialectique*, Gallimard, Paris.

— 1980 *Humanisme et terreur* [1947], Gallimard, Paris.

— 2023 *L'istituzione, la passività. Corso al Collège de France (1954-1955)*, a cura di G. Fava e R. Valenti, Mimesis, Milano-Udine.

MIJOLLA-MELLOR, S. DE 1991 «La théorie de la pensée chez Piera Aulagnier», *Topique*, 49, pp. 37-47.

MOREIGNE, J.-P. 1989 «A propos de l'histoire du IV^e^ Groupe: institution du doute, aporie de la formation?», *Rev. Int. Hist. Psychal*., 2, pp. 385-392.

MORONCINI, B. 2005 *Sull'amore: Jacques Lacan e il Simposio di Platone*, cronopio.

— 2012 *Amore*, in S. Vizzardelli, F. Cimatti (a cura di), *Filosofia della psicoanalisi*, Quodlibet, Macerata, pp. 219-228.

MOSSUZ-LAVAU, J. 1970 *Les clubs et la politique en France*, Colin, Paris.

MOYN, S. 2004 «Of savagery and civil society: Pierre Clastres and the transformation of French political thought», *Modern Intellectual History*, 1, 1, pp. 55-80.

NANCY, J.-L. 2015 *Demokratie und Gemeinschaft. Im Gespräch mit Peter Engelmann*, Passagen, Wien.

NIETZSCHE, N. 1977 *La nascita della tragedia*, Adelphi, Milano.

— 1978 *Umano, troppo umano*, Adelphi, Milano.

PEPERZAK, A. T. 1988 *Autoconoscenza dell'assoluto*, Bibliopolis, Napoli.

PETRUCCIANI, S. 2015 *Storia del marxismo II. Comunismi e teorie critiche nel secondo Novecento*, Carocci, Roma.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. 1952 *Structure and Function in Primitive Society*, Cohen and West, London.

RICOEUR, P. 1986 *Lectures on Ideology and Utopia*, edited by G. H. Taylor, Columbia University Press, New York.

RIZZI, B. 1939 *La Bureaucratisation du Monde*, Les Presses Modernes, Paris.

ROUSSEAU, J.-J. 1964 *Du contrat social*, in *Œuvres complètes, III: Du contrat social. Écrits politiques*, éd. publ. sous la dir. de B. Gagnebin et M.

Raymond, Gallimard, Paris, trad. it. di M. Garin, *Il contratto sociale*, introduzione di T. Magri, Laterza, Roma-Bari 1997.

ROUSSET, D. 1973 *La société éclatée*, Grasset, Paris.

SHACHTMAN, M. 1962 *The bureaucratic revolution; the rise of the Stalinist state*, Donald Press, New York.

SOUYRI, P. 1960 «La Chine à l'heure de la perfection totalitaire», *Socialisme ou Barbarie* 20, pp. 58-90.

STINAS, A. 1990 *Mémoires: un révolutionnaire dans la Grèce du XX^e siècle*, préface par M. Pablo, traduction par O. Houdart, La Breche, Paris.

TERZI, R. 2012 *L'istituzione della storia. Husserl, Merleau-Ponty, Derrida*, in C. Di Martino, (a cura di), *Attualità della fenomenologia*, Soveria Mannelli, Rubettino, pp. 549-581.

— 2016 «Événement, champ, trace: le concept phénoménologique d'institution», *Philosophie*, 131, 2016.

— 2017 «Institution, événement et histoire chez Merleau-Ponty», *Bulletin d'analyse phénoménologique*, 3.

VAN DER LINDEN, M. 1997 «*Socialisme ou Barbarie*: A French Revolutionary Group, (1949-65)», *Left History: An Interdisciplinary Journal of Historical Inquiry and Debate*, 5, 1, pp. 7-37.

VARELA, F. 1979 *Principles of Biological Autonomy*, North Holland, New York.

VIDAL-NAQUET, P. 1995-1998 *Mémoires*, 2 voll., Seuil, Paris.

VYZANTIOS, K. 2004 *A bord du Mataroa*, in L. Catteeuw, F. Bordes (éds.), *Cahiers Kostas Papaioannou: L'amitie*, *Les travaux et les Jours*, Éditions Sedon /Acedia, Paris.

WEBER, M. 1961 *Economia e società* [*Wirtschaft und Gesellschaft*, 1956], Edizioni Comunità, Milano.