



UNIVERSITA' DELLA CALABRIA

Dipartimento di Studi Umanistici

Dottorato di Ricerca in

Testi, saperi, pratiche dall'antichità classica alla contemporaneità

Con il contributo della

Regione Calabria

CICLO XXXIV

Orientarsi nel labirinto

Il problema dell'etica nel pensiero di Cornelius Castoriadis

Settore Scientifico Disciplinare M-FIL/03

Coordinatore: Ch.mo Prof. Raffaele Perrelli

Firma

Supervisore/Tutor: Ch.mo Prof. Luca Lupo

Firma

Dottoranda: Dott.ssa Lucia Arcuri

“La borsa di dottorato è stata cofinanziata con risorse del Programma Operativo Regionale Calabria FSE/FESR 2014 – 2020 (CCI 2014IT16M2OP006)”

INDICE

ABBREVIAZIONI	5
INTRODUZIONE	7
1. PENSIERO, VIAGGIO E ATOPIA: UNA PRASSI MILITANTE	23
1.1.1 Una difficile “situazione”	23
1.1.2 Mataroa. <i>Le navire aux yeux bleus</i>	25
1.1.3 <i>Quelle figure pour le philosophe ?</i>	29
1.1.4 <i>Gare de l’Est</i>	32
1.2.1 La militanza in Grecia e l’incontro con Stinas	36
1.2.2 La tendenza Chaulieu-Montal	43
1.2.3 <i>Socialisme ou Barbarie</i>	47
1.2.4 Critica, orientamento e direzione del gruppo.....	55
1.2.5 Aspettando la <i>nouvelle vague</i> : gli elementi per una trasformazione della coscienza operaia.....	67
1.2.5.1 Creare il ritmo di lavoro	72
1.2.5.2 L’esercizio cosciente della produzione contro l’alienazione.....	76
1.2.5.3 Etica del lavoro operaio.....	82
1.2.6 <i>Checché ne dica Debord</i>	89
1.2.7 La polemica con Sartre: contro la tentazione moscovita	94
1.2.8 <i>Goodbye Marx</i>	101
1.2.8.1 Critica a Marx	105
1.2.8.2 Elementi contro la filosofia della storia del marxismo: il non-causale, il germen e la virtualità ...	107
1.2.8.3. Una dialettica della medietà e la lucidità di una coscienza pratica	114
2 ETICA	118
2.1 Le derive dell’etica: acosmismo, duplicità, copertura	118
2.2 La creazione greca.....	123
2.3 Perché «etica» e non «morale».....	128
2.4 Il metodo della doppia utilità.....	130
2.5. <i>Pars destruens</i>	133

2.5.1. La cache-misère e le principali accuse	133
2.5.2. Etica come copertura, etica come contenuto.....	136
2.5.3. Etica e politica: percorso storico di una scissione	143
2.5.4. Il rapporto tra politica ed etica. Aristotele, Kant e Weber <i>au carrefour</i>	151
2.6 Pars costruens.....	156
2.6.1 Individuo e società.....	156
2.6.2 Una diversa “teoria” dell’agire.....	162
2.6.3 Ogni atto.....	166
2.6.4 L’etica nelle società eteronome	177
2.6.5 <i>Areté</i> , autonomia e le aporie comuni	183
2.6.6. Il <i>phronimos</i> e la <i>phronesis</i> : Pericle ed il <i>demos</i>	193
2.6.7. La <i>phronesis</i> come forza istituyente e fonte critica del potere.....	201
2.6.8 Spunti dell’agire umano a partire dal non-umano: <i>habitus</i> e creazione	203
2.6.9 <i>Habitus</i>	207
2.6.10 L’emergenza del nuovo e la seconda pelle dell’ <i>habitus</i>	214
2.6.11 Un’impossibile fondazione	216
2.6.12.1 Sul valore: il versante di Marx	219
2.6.12.2 Sul valore: ritorno ad Aristotele.....	225
2.6.13 Etica dell’autonomia	232
3 PSICANALISI E PAIDEIA	241
3.1. Scissioni	241
3.2 Amicus Lacan sed.....	250
3.2. Tracce di Castoriadis nei seminari di Lacan.....	258
3.2.1 Dal Seminario su <i>Las Meninas</i> a Finestra sul caos	258
3.2.2. Seconda presenza al Seminario: l’ <i>Entfremdungsgefühl</i> sull’Acropoli	264
3.3. Né scienza, né tecnica ma attività pratico-poietica	272
3.4 Psicanalisi e filosofia.....	279
3.5 <i>Briser la clôture</i>: il ruolo dell’etica nella psicanalisi per il progetto dell’autonomia.....	287
3.6 La <i>paideia</i> o educazione.....	298
BIBLIOGRAFIA	306

ABBREVIAZIONI¹

CL I=*Les carrefours du labyrinthe*

CL II=*Les domaines de l'homme*

CL III=*Le monde morcelé, Les carrefours du labyrinthe III*

CL IV=*La montée de l'insignifiance, Les carrefours du labyrinthe IV*

CL V=*Fait et à faire, Les carrefours du labyrinthe V*

CL VI=*Figures du pensable, Les carrefours du labyrinthe VI*

CQFG =*Ce qui fait la Grèce. D'Homère à Héraclite. Séminaires 1982-1983, La Création Humaine II.*

CQFG II=*Ce qui fait la Grèce II. La cité et les lois. Séminaires 1983-1984, La Création Humaine III*

EP I=*La question du mouvement ouvrier I, Écrits politiques (1945-1997)*

EP II=*La question du mouvement ouvrier II, Écrits politiques (1945-1997)*

EP III=*Quelle Démocratie ? tome I, Écrits politiques (1945-1997)*

EP IV=*Quelle Démocratie ? tome II, Écrits politiques (1945-1997)*

EP V=*La société bureaucratique, Écrits politiques V (1945-1997)*

EP VI=*Guerre et théories de la guerre, Écrits politiques VI (1945-1997)*

EP VII=*Écologie et politique suivi de correspondances et compléments, Écrits politiques VII (1945-1997)*

EP VIII=*Sur la dynamique du capitalisme et autres textes suivi de L'impérialisme et la guerre, Écrits politiques VIII (1945-1997)*

FC=*Fenêtre sur le chaos*

FSVA= *Fragments d'un séminaire sur la vertu et l'autonomie*

HC=*Histoire et création, Textes philosophiques inédits 1945-1967*

IIS=*L'institution imaginaire de la société*

SD=*Une société à la dérive. Entretiens et débats 1974-1997*

SPP=*Sur le Politique de Platon*

SV =*Sujet et vérité dans le monde social-historique. Séminaires 1986-1987*

TFD=*Thucydide la force et le droit, Séminaires 1984-1985, La Création Humaine IV*

¹ Si sono apportate delle modifiche alla nomenclatura fin qui usata in letteratura per via dell'edizione, ad oggi completa, degli *Écrits Politiques* nonché per semplificare e dare più omogeneità all'ordine delle opere. Si è quindi preferito mettere in luce le iniziali della raccolta di cui fanno parte i volumi, piuttosto che le iniziali dei titoli di ogni singolo volume. Fanno eccezione SPP e TFD (per dare risalto alle rispettive figure al centro della trattazione: Platone e Tuciddide), SV (pur essendo il primo volume di *La Création Humaine*). Le restanti opere sono volumi unici e capitali (IIS, FC), raccolte di dibattiti o interviste (SD) oppure volumi raccolti e editi da altri curatori (è il caso di HC di Poirier).

Introduzione

Concezione e funzione dell'etica rappresentano da sempre un cono d'ombra nel pensiero di Cornelius Castoriadis. Di qui il tentativo di dimostrare, nelle pagine che seguono, non solo che l'etica non si limita a costituire un elemento marginale di tale pensiero, ma può rappresentare piuttosto una chiave di lettura feconda ed essenziale del labirintico progetto speculativo che Castoriadis costruisce intorno al concetto di autonomia. Al pari della principale virtù di matrice aristotelica, la *phronesis*, l'etica attraversa in filigrana l'intera riflessione del filosofo.

Finora gran parte della letteratura sul tema aveva soprattutto fatto emergere alcuni aspetti particolari ma senza restituire una visione d'insieme della questione etica.

Ci si è interrogati sul ruolo dei valori in relazione alle significazioni immaginarie (Premat); si è reclamato il bisogno di un certo *ethos* in relazione al campo specifico della *paideia* (Wustefeld); si è fatto riferimento al pensiero di Jonas o Anders (Caumières, Tomès, Poirier) come potenziali traiettorie di una concezione dell'etica in Castoriadis, se fosse realmente esistita. Per molti studiosi la questione dell'etica è quindi l'equivalente di un vicolo cieco. Pochi altri, infine, (Ciaramelli, David, Profumi), non ne avevano perentoriamente escluso la valenza ma avevano accennato al bisogno di discutere di tale argomento riconoscendo il fatto che il progetto d'autonomia non poteva essere avulso da connotazioni e ricadute sul piano etico.

Un conto infatti è dire che la realizzazione di tale percorso possa articolarsi in modo "neutro" e possa risolversi nel constatare che, in fine dei conti, Castoriadis aggiri la questione – cosa alquanto improbabile alla luce di una più ponderata valutazione – altro è affidare il compito e la libertà di definire nella prassi i termini in cui la possibilità di tale progetto può darsi. Di un tale compito possono farsi carico e rendere conto solo gli artefici materiali dell'autonomia. Ogni tentativo di definire aprioristicamente una forma di etica le farebbe assumere dei caratteri prescrittivi e la consegnerebbe all'eteronomia.

Se è vero che quanto detto fino ad ora nel campo della filosofia morale rientrerebbe nell'alveo dell'Istituito, resta ancora il compito di dare origine all'istituente, di porsi come origine di questo. Una tale dinamica può avverarsi solo nel corso di una prassi quanto più possibile accompagnata da una analisi lucida del reale.

Parimenti improbabile è che Castoriadis si sia orientato verso una critica *tout court* senza dare una collocazione all'etica nell'economia più generale del suo pensiero. Resta pertanto da considerare più ragionevole l'ipotesi che possa esistere in Castoriadis un tentativo non portato a termine di pensare e articolare più diffusamente la questione dell'etica (Poché). Tentativo incompiuto, in parte per la natura costitutivamente aporetica e aperta dell'argomento, in parte per la precedenza data da Castoriadis ad altre tematiche, e in parte, forse, perché l'autore non ha avuto abbastanza tempo per offrire una visione del tutto chiara della questione.

Sta di fatto che, almeno alla luce della letteratura presa qui in esame, è mancata finora una ricognizione complessiva del pensiero dell'autonomia in Castoriadis che attribuisse ad esso una rilevanza a partire dal punto di vista etico.

Il *proprium* del labirinto – immagine paradigmatica del pensiero di Castoriadis – risiederebbe nel fatto che è l'unica figura di cui risulta impossibile pensarne il contrario, ovvero un antilabirinto. O meglio, «se il labirinto fosse soltanto un percorso tortuoso, l'antilabirinto sarebbe un percorso semplice e lineare, e non ci sarebbe bisogno di inventarlo».²

Se pensare un antilabirinto è impossibile a livello logico, lo stesso non può dirsi ad un livello umano ed esperienziale più generale. Da sempre l'uomo lavora all'elaborazione di percorsi di semplificazione e quindi a ergere degli antilabirinti e il motivo che Castoriadis adduce per questa operazione è il tentativo di aggirare l'abisso dell'a-senso. La maggior parte delle creazioni umane non sono altro che installazioni volte a ricoprire il caos, la loro aspirazione è creare un apparente ordine. Contravvenendo a quanto dice Eco, affermeremo perciò che è stato generalmente più facile per la mente umana pensare degli anti-labirinti, delle coperture invece di far sorgere, creare ed inoltrarsi nel labirinto della riflessione.

Se gli studiosi hanno mostrato un sostanziale disinteresse per l'argomento etico nel pensiero di Castoriadis le ragioni sono da ricercare, in prima istanza, con ogni probabilità, nella critica caustica che Castoriadis riserva non solo all'etica ereditata ma anche alla bioetica, al concetto lacaniano di etica del desiderio e perfino alla reale utilità e valore dei moderni comitati etici. Alla luce di ciò, l'etica non poteva che rimanere confinata, agli occhi dei più nella comoda posizione di *cache-misère* della politica. Bisognerebbe tuttavia chiedersi a che tipo di politica stesse facendo riferimento Castoriadis e prendere atto del fatto che, se l'etica fungeva da parafulmine della politica, la situazione era critica per entrambe.

² Eco, *Introduzione* a Santarcangeli (2000), p. XI.

Alla luce del sostanziale legame tra etica e politica che Castoriadis riprende da Aristotele, infatti, verrebbe da chiedersi perché si sia pensato di dover proporre soluzioni in merito alle sorti del progetto di autonomia in politica escludendo l'etica? Che genere di società priva di riflessione sulle connotazioni valoriali, incapace di sollecitare l'interrogazione su cosa possa essere giusto o sbagliato, bene o male – alla base della legislazione come del vivere sociale – potrebbe, in qualità di creazione, opporsi al pervasivo ed imperante *eidos* capitalistico? Verso quale tipo di cultura ed informazione, verso quale tipo di educazione possiamo orientarci e possiamo porre come alternativa a quello che ormai assurge a volto del mondo?

Protendere per la via più semplice, per l'elisione di un elemento quasi impossibile da pensare ma non meno urgente come l'etica, quasi mai porta alla visione chiara dei fatti poiché quel che deriva dalla squalifica di questa nel progetto dell'autonomia, è il rischio di incorrere nella perdita tanto sul versante del senso quanto su quello del valore.

L'impossibilità che Freud attribuisce ai tre mestieri a partire da cui si esercita l'autonomia, analizzare, educare, e governare (darsi le proprie leggi), è dovuta soprattutto al fatto che essi lavorano sul difficile terreno dell'esercizio della libertà individuale senza potere e senza volere fare ricorso ad un sapere preconfezionato e senza poter né calcolare né vedere gli effetti e i risultati del loro intervento sul lungo termine.

L'esercizio inesausto di emancipazione esercitato su sé stessi e, in virtù della socialità umana, anche sugli altri, è una creazione pratico-poietica e cosciente. È vero che l'etica tradizionale ha un *modus agendi* molto simile a quello delle religioni, anzi, la differenza sostanziale è che se non ci si lascia sedurre dal dogmatismo, l'etica offre perlopiù indicazioni inerenti all'agire senza il precipitato "transferale" che il rapporto col sovrumano, di fatti, crea.

Il tentativo da parte dell'etica di fondare le sue posizioni su Dio, sulla natura umana, sui diritti dell'uomo, sulla presunta bontà naturale, sulla Razionalità costituisce il suo limite e snatura il forte potenziale di una interrogazione che deve volersi aperta.

Per Castoriadis non si ha fondamento dell'umano, o meglio, quello che più si avvicina ad una tale idea è il caos, l'abisso, il senza fondo. Una tale visione delle cose non può non imporre l'urgenza di un ripensamento a partire dalle origini, di tutto il pensiero ereditato e, va da sé, anche dell'etica.

Per quasi tutta la vita Castoriadis si è impegnato in tale ripensamento. Un ripensamento la cui articolazione diffusa, onnivora, si dirama in quante più direzioni possibili dischiudendo un vero e proprio dedalo. Quello che dà il senso di vertigine e pare spegnere ogni speranza, però, come dice il celebre epitaffio di un altro grande intellettuale greco,³ ci rende anche liberi, ci porta all'ammissione che l'immagine di un mondo in frammenti rispecchia quella frantumazione dell'umano — tanto nella psiche quanto nel sociale — che è la cifra che segna il 900' e, con molta probabilità, i tempi a venire.

L'articolazione della ricerca

I

La partenza di Castoriadis dalla sua terra d'origine segna l'inizio del nostro percorso. Alla difficile situazione storica che porta Castoriadis a lasciare la Grecia a bordo della nave Mataroa in compagnia di altri borsisti greci dell'*Institut Français* di Atene, corrisponde una uguale difficoltà di dare una esatta collocazione o “situazione” al pensiero del filosofo in seno alle correnti del panorama francese.

Assieme ad altri filosofi come Kostas Axelos, Mimika Cranaki, e Kostas Papaioannou, ma anche insieme a poeti ed artisti di nazionalità greca arrivati a Gare de l'Est dopo una serie di peripezie, Castoriadis contribuirà ad animare l'atmosfera parigina dell'epoca.

³ Durante il primo anno di dottorato, in linea con l'esperienza di ricerca, ho sentito il bisogno di visitare di persona il palazzo di Cnosso sede del mitico labirinto. Arrivata lì, tuttavia, ho provato una sensazione del tutto simile a quel senso di “estraniazione” descritto da Freud in occasione della sua visita all'Acropoli (cfr. *Freud* (1979), pp. 471-483). Il luogo che mi aveva sempre affascinato, che desideravo da sempre visitare, ora mi riservava un senso di straniamento. Avrei capito solo in seguito che c'è differenza tra il concedersi l'esperienza di visitare un labirinto e il percorrerlo. In questo ultimo caso, infatti, il labirinto è la nostra sfida aperta all'indeterminato, l'occasione in cui siamo messi di fronte a noi stessi e in cui è necessario fare affidamento ad un certo senso dell'orientamento. Come spesso avviene, tuttavia, a Creta trovai altro: la lapide di Nikos Kazantzakis su cui campeggiava l'epitaffio: non temo niente, non spero niente, sono libero. In queste parole credo risieda una tendenza che rilevo anche in Castoriadis; tendenza a non invaghirsi della speranza, di promesse eudemonistiche, poiché il fine della vita umana, più che nella felicità, risiede anche e soprattutto nel fatto inaggrabile che avrà una fine e perciò nella constatazione che il senso, come qualsiasi altra cosa, va creato poeticamente e senza alcuna garanzia di permanenza.

Se la trama della tesi cerca di seguire, almeno nella prima parte, una cronologia degli avvenimenti della vita di Castoriadis senza trascurare i mutamenti social-storici, l'ordito filosofico intende ricostruire l'evoluzione della riflessione castoriadisiana mettendo in rilievo aspetti del periodo della militanza senza dimenticare le figure che hanno, in un modo o nell'altro, incrociato il proprio percorso con quello di Castoriadis.

Come accaduto ad altri amici e studiosi di Castoriadis ci si è trovati anche davanti all'idea di accostare il filosofo ad una figura specifica. Il personaggio che per noi incarna meglio lo spirito di Castoriadis non poteva che essere Dedalo e per un motivo che, forse, lo stesso filosofo avrebbe potuto apprezzare: nel nome dell'architetto del labirinto, l'autore e la sua opera coincidono.

È però a partire da *La tendenza Chaulieu-Montal* che ci si addentra nel vivo della ricostruzione sia della militanza sia della critica al marxismo. Personaggi, avvenimenti, scambi, critiche, carteggi, scontri, prese di posizione sempre più nette, scissioni e addii, cambiamenti di rotta e nuove opportunità attraversano l'esperienza intellettuale di Castoriadis e la segnano lasciando le loro impronte esistenziali e speculative.

Il ricordo di una delle figure edificanti della vita di Castoriadis, Aghis Stinas, ha inteso gettare un ponte tra gli anni dell'adolescenza e universitari della militanza in Grecia e la prosecuzione dell'attività politica in Francia, nonché dimostrare l'influenza delle idee di Rosa Luxembourgh sull'impresa social-barbarica. Si è cercato di rintracciare i germi che hanno via via animato la presa di posizione di Castoriadis in seno alla Quarta Internazionale e lo hanno portato a smarcarsi definitivamente dal trotskismo nonostante la permanenza dell'accusa di esserne rimasto un sostenitore e a fondare, assieme a Lefort il gruppo *Socialisme ou Barbarie*.

La tesi di fondo del movimento social-barbarico è che la degenerazione della rivoluzione in Russia ha portato all'emersione del capitalismo burocratico. Pur non essendo al netto della denuncia mossa da Burnham e Ricci all'ascesa del tecnicismo burocratico, *Socialisme ou Barbarie* mira ad andare oltre tali analisi e a creare un fronte coeso e volto al rilancio della proposta rivoluzionaria.

L'omonima rivista, le riunioni mensili e la formazione sono alcuni dei metodi messi in campo dal gruppo per sperimentare una confluenza tra teoria e prassi e uno scambio tra lavoratori ed intellettuali. In aggiunta alle condizioni di sfruttamento disumano diffuse in vari gradi sia nei paesi dell'est sia in occidente era necessario ammettere una certa incapacità da

parte della classe operaia di giungere autonomamente alla creazione di una coscienza di classe. Le inchieste sul campo condotte direttamente dai social-barbarici testimoniano una reale volontà di comprensione e una spinta nel cambiamento anche di fronte al fallimento delle varie ondate di scioperi che segneranno gli anni '60.

Oltre al continuo tentativo di definizione di un progetto o di un orientamento, urgeva però anche sgomberare la strada dai falsi profeti della politica, da intellettuali che si erano schierati secondo Castoriadis a favore del Partito Comunista decisamente in ritardo e con intenti non realmente chiari. Nella disputa tra Sartre e Merleau-Ponty, rientreranno anche l'allievo di quest'ultimo, Lefort, e lo stesso Castoriadis. Altri screzi e scompiglio deriveranno dall'irruzione nel gruppo di alcuni membri dell'alternativa situazionista come Debord.

In questi anni, Castoriadis matura un metodo di indagine cui resterà fedele per tutta la vita; metodo che concilia l'esperienza militante, i viaggi, gli incontri, alla concomitante analisi della situazione storica nonché ad un accurato studio volto ad indagare più ambiti del sapere in nome della causa rivoluzionaria: economia, sociologia, psicologia industriale ma soprattutto psicanalisi arricchiranno gli articoli della rivista. Il punto di non ritorno che segna la fine dell'esperienza social-barbarica è però la pubblicazione di tre importanti saggi destinati a diventare parte della futura *Institution Imaginaire de la société* nel 1975. Lo studio di filosofia e psicanalisi aveva portato Castoriadis fuori dal tracciato di *Socialisme ou Barbarie*. Prese di mira la teoria economica e la concezione materialista della storia, criticata l'incapacità di Marx di pensare il carattere politico della classe operaia, Castoriadis elaborerà in seguito un modo alternativo di concepire la storia legandolo alla società. Il marxismo non era stato in grado di emanciparsi da quel grembo che aveva tanto aspramente criticato: questo il suo limite principale.

Nella parte conclusiva del primo capitolo si è cercato di dare rilevanza ad aspetti preconizzati da Castoriadis e che risultano di forte interesse per l'attualità. Elementi quali il ritmo, l'esercizio cosciente della produzione per cercare di limitare l'alienazione, la possibilità per il lavoratore di opporre un *habitus* che lo emancipi dalla mera esecuzione del ruolo, il non-causale come categoria contro il materialismo storico marxista, le idee di germen e virtualità potrebbero essere rielaborati e riattualizzati per dare una risposta alle pretese dell'odierna società, ed aprire alla possibilità di ulteriori indagini e sviluppi.

Il secondo capitolo dedicato all'etica offre un senso alla conclusa esperienza della militanza e getta luce sull'interesse - poi diventato vera e propria occupazione - della psicanalisi.

Nella *pars destruens* si ricostruisce l'accusa che Castoriadis rivolge alle etiche tradizionali: esse avrebbero ceduto alle derive di acosmismo, duplicità e copertura. Ad essere oggetto delle attenzioni della metafisica era il soggetto corrispondente all' "Io penso" di chiara ascendenza cartesiana piuttosto che l'individuo effettivo in carne ed ossa. A quest'ultimo non restava altro che la frustrazione delle smodate aspettative e delle aspirazioni proiettate su di lui anche nel campo della filosofia morale.

Dal 399 a.C., data del processo a Socrate e soprattutto a seguito della "torsione" platonica, la filosofia si ritira dalla pubblica piazza, si concentra sempre di più sul soggetto e sul suo modo di agire pretendendo di espellere la realtà politico-sociale o considerandola alla stregua di un ingombrante fardello.

A questo movimento centripeto verso la soggettività corrispondeva un movimento opposto che ha avuto come conseguenza la scissione dell'etica dalla politica, la fuga nell'acosmismo.

A partire dai seminari degli anni '80 all'EHESS che daranno vita ai volumi della *Création humaine*, Castoriadis inizia una navigazione verso la sorgente della storia occidentale⁴ e delle sue significazioni immaginarie fino ad arrivare al "fondamento tragico" su cui la cultura greca ha posto le sue radici: l'abisso, l'a-senso, il senza-fondo. Solo a partire dalla constatazione di questa profonda verità ha potuto prendere le mosse la creazione sincrona di filosofia e politica autonoma o democrazia di cui testimonia l'Epitaffio pericleo.

Un elemento da sottolineare è la critica che Castoriadis riserva ad una certa unilateralità in campo filosofico che esclude la possibilità di sondare, di percorrere pensieri opposti a quelli che sostiene e di prendere in considerazione materiali non specificamente filosofici, come le opere di poeti e storici, quali fonti da cui trarre elementi per un tentativo di analisi delle realtà social-storiche del passato. Il *demos* ateniese descritto da Tucidide incarna per Castoriadis l'espressione di quel corpo politico e legiferante che governa in persona e che ha alla base quella partecipazione attiva che, la presenza di un *ethos* dalle forti connotazioni, di certo facilita.

⁴ Il riferimento è ovviamente alla navigazione platonica e all'interpretazione che Castoriadis fornisce in SPP, ma l'espressione è anche un implicito rimando al romanzo di Conrad, *Cuore di tenebra*.

Le moderne forze politiche, si caratterizzano per il fatto di essere delle democrazie apparenti, o meglio,— secondo la formula castoriadisiana — delle oligarchie rappresentative. Il potere è quasi ovunque esercitato da rappresentanze alienate dagli interessi del popolo e vi è la credenza diffusa che basti il riconoscimento dei diritti da parte di particolari organismi o dalle varie omonime Dichiarazioni a legittimare un insindacabile rispetto. Che sia per diritto divino, per natura o prenda valore a partire dal fatto che è sancita da Carte e Costituzioni, l'uguaglianza e la libertà finiscono sempre più col risuonare come parole vuote. L'unica alternativa valida è perciò la democrazia diretta, un'assunzione di responsabilità e presa in carico da parte dei cittadini al fine di essere gli artefici delle proprie leggi. Tale assunzione di responsabilità non può, però, non avvalersi dell'ausilio di un *ethos* dell'autonomia.

Pur non presentando dei tratti distinti, una teoria della soggettività che si è cercato di delineare serve a Castoriadis per spiegare ogni capacità auto-riflessiva in grado di permettere al soggetto di prendere le distanze dai contenuti soggettivi e dalla società e, a partire da questa, cercare di imporre un significativo cambiamento al corso degli eventi attraverso un'opera di istituzione politico-sociale.

In linea con un taglio interpretativo ispirato da Arendt, si è inteso rivalutare il potenziale imprevedibile e creativo degli atti umani puntando proprio sulla mancanza di un fondamento universale che ne mostri pedissequamente la dinamica e i motivi, che ne fissi le cause e ne tragga tutte le conseguenze. Nella scelta collettiva che ognuno è chiamato a fare sia nel caso che si tratti dell'emanazione di leggi comunitarie sia che si tratti del proprio agire, è in gioco la scelta e scegliere, come afferma lo stesso Castoriadis, esige la capacità di orientarsi e avere una gerarchia di valori. A più riprese il filosofo ricorda come, in una forma di governo che possa dirsi autonoma, ognuno è tenuto a rendere conto e ragione (*logon didonai*) dei propri atti e del proprio dire. Inoltre, ad essere sottoposto ad interrogazione non è solo il potere ma anche l'apertura del campo alla questione delle buone, o addirittura migliori, istituzioni nonché dell'argomento imprescindibile della giustizia.

Da ciò, la stretta correlazione tra etica e politica in relazione all'autonomia diventa visibile. Oltre all'opera di istituzione si richiede quindi al singolo un continuo esercizio fronetico sul proprio agire e alla collettività di cooperare alla creazione di istituzioni che non possono prescindere, parallelamente, dall'affermazione di un *ethos* comunitario.

È stato dato ampio spazio alla serrata analisi che Castoriadis dedica alla definizione aristotelica di virtù contenuta nell'*Etica Nicomachea*. Castoriadis torna a più riprese su tale definizione che ritiene fondamentale dal momento che essa contiene in germe le aporie dell'azione etica dell'individuo, dell'azione politica di un gruppo e verso un gruppo e che racchiude in nuce tutti i problemi implicati dall'autonomia. Dei tre elementi di difficile interpretazione è la *hexis proairetikè* ad essere ritenuto il vero fulcro della definizione e a contenere letteralmente in sé definizione di autonomia e le già menzionate difficoltà. L'autonomia non è, infatti, una semplice abitudine ma si crea esercitandola; ci si rende conto di poter essere autonomi solo tendendo a compiere atti liberi e riflettendo per poter creare le condizioni di questo esercizio che è già creazione. Attività quali autonomia e pedagogia, come si vedrà alla fine del percorso, hanno il compito precipuo di facilitare l'accesso degli individui all'autonomia così come la creazione di istituzioni in politica è volta ad agevolare l'accesso della collettività all'autonomia.

Un altro aspetto non trascurabile del pensiero aristotelico ripensato da Castoriadis è la *phronesis* — che va distinta dalla *prudentia* — definita dal filosofo come la saggezza, il saper comprendere ciò che si deve o non deve fare, in altri termini: il giudizio. Il saggio è colui che compie una scelta dando ragione di essa e si mostra dunque in grado di esercitare la riflessività (*réflexivité*).

Il progetto dell'autonomia porta con sé l'aspirazione a rendere non solo tutti più liberi, ma anche più saggi, sempre e comunque in relazione alle capacità di ognuno. Nella cornice di questo progetto la *phronesis* si rivela come fondamentale poiché comporta non solo la capacità di orientarsi nella propria vita ma anche nella storia; di discernere nel vasto intrico di fatti, informazioni, tendenze, argomenti, obiezioni e ragionamenti ciò che conta e ciò che non conta. La *phronesis* non fonda l'autonomia ma ne è nondimeno una condizione essenziale: concentrando l'attenzione sulla prassi, tale capacità incardina l'uomo al social-storico e non lascia che la teoria sia semplice speculazione avulsa della realtà. Ma l'importanza della *phronesis* è da riconoscersi probabilmente soprattutto nel fatto che rappresenta la possibilità di fare fronte alla pseudo-ragione attualmente vigente e alla *maîtrise* egemonica di una razionalità troppo unilaterale e dogmatica.

Uno degli obiettivi sottesi all'analisi di Castoriadis era di indagare anche le condizioni di possibilità per una ri-creazione della *phronesis* e in questo la paideia, l'educazione sembra giocare un ruolo fondamentale. Dall'esercizio della *phronesis*, d'altronde, dipende l'azione nella fase dell'istituzione, nella creazione delle leggi comunitarie ma anche la possibilità di

mettere in questione l'istituto e, ancora prima, la possibilità di diventare soggetti, sia come individui sia come società, del social-storico di cui si fa parte.

Tale percorso non si compie una volta per tutte sulla base della falsa credenza di essere consapevoli di quel che si è, ma diventa possibile se si opera effettivamente a partire dal fascio delle possibilità dischiuse, a partire dalle quali riusciamo a essere ciò che siamo ma anche sempre altrimenti.

Parlare di “virtù” in relazione all'autonomia, di *phronesis*, rimanda dunque alla possibilità della creazione di un *habitus* che, paradossalmente, risieda nell'esercizio a non prendere fissa dimora in determinate “abitudini” e abbia come obiettivo una prassi riflessiva a partire dalla quale cambiare sé stessi ed il reale. Ciò esclude anche la possibilità in campo teorico di affidarsi a fondamenti e,— con Arendt — in campo pratico di auspicare un cambiamento o rivoluzione che conti sul ripristino di una edenica situazione originaria.

La società autonoma si incardina sul riconoscimento dell'assenza di fondamento al di fuori del potere della collettività; a questa spetta la presa in carico della responsabilità di procedere al rinnovamento senza riferimenti a modelli ipostatici ma, letteralmente, costituendosi.

Una tale riflessione, però, non può non fare accenno alla questione dei valori. L'odierna società non è priva di valori. Per Castoriadis questo sarebbe inammissibile dal momento che i valori sono, insieme alle significazioni immaginarie, i tratti identitari della società, lo specchio in cui può idealmente riconoscersi e in cui gli individui stessi possono, a loro volta riconoscersi. Sebbene la riflessione sui valori abbia una importanza tutt'altro che marginale, viene spesso oscurata dal fatto che gli studiosi concentrano maggiormente la propria attenzione sulle significazioni immaginarie. Per Castoriadis i valori sono letteralmente dei poli di orientamento del fare e del rappresentare sociali di individui e società. Gli odierni valori della società contemporanea sono incompatibili rispetto a quelli che una società autonoma richiederebbe. Questa constatazione spinge Castoriadis non alla ricerca di determinati valori ma a comprendere il modo in cui per le società si possano dare dei valori, da dove si originino o da cosa.

Attraverso un lungo percorso che lo porta a ritroso da Marx ad Aristotele, Castoriadis va alla ricerca di una connotazione di valore priva di appigli con l'economico (come nella teoria di Marx). Il fatto che Aristotele abbia abitato un social-storico in cui l'*eidos* economico non presentava la stessa rilevanza che aveva nel mondo capitalistico, rappresenta un punto di forza nonché un elemento molto importante per riflettere sul “grado zero del valore” e cercare di

delineare i tratti di quel sentiero che la filosofia occidentale, negando il sociale, ha disconosciuto. A differenza di Marx, per Aristotele non c'è l'idea che l'uguaglianza/identità dei prodotti, quindi dei lavori sia un espediente per i bisogni pratici: Aristotele afferma che gli individui e quindi anche i loro lavori e prodotti partono da una situazione di disuguaglianza che solo il *nomos* — ovvero l'istituzione — può risanare. Commensurabilità e omogeneità, sono significazioni immaginarie che agiscono sull'immaginario della società capitalista in un determinato modo. La radicalità racchiusa nel pensiero di Aristotele sta nel fatto di ricondurre l'analisi dei valori allo sfondo adeguato: quello politico, per poi interrogarsi sui fondamenti stessi della *polis* e della sua *politeia*. L'indagine aristotelica, però, a differenza di quella di Hegel, è incardinata sulla *phronesis* e non su una Ragione onnicomprensiva che pretende di dare a tutto una misura assoluta.

Nella difficile ricostruzione della parabola etica nel pensiero castoriadisiano appare, infine, chiaro che lungi dall'essere scarto o "rimedio da quattro soldi" l'etica è la bussola della politica e dei restanti mestieri impossibili. Essa è coesistente alla politica poiché è in grado, soprattutto grazie alla *paideia*, di far emergere quelle capacità che permettono la creazione e di indicare quei contenuti in direzione dei quali l'istituzione può ragionevolmente dirigersi in virtù del legame tra *phronesis* e autonomia.

Sul versante dell'istituto l'etica è un serbatoio di teorie, studi, dibattiti, condotte che non bisogna escludere ma, come ha cercato di fare lo stesso Castoriadis, analizzare. Tutto questo costituisce quella dimensione assodata ed ereditata dei costumi, una certa visione valoriale del mondo che appartiene ad una certa società e ne costituisce l'identità.

Al contempo, però c'è anche la possibilità di esercitare e studiare una prassi istituyente in grado di mettere in atto tanto il potenziale tellurico della filosofia quanto la capacità di auto-alterare l'individuo e alterare il reale. Come Aristotele, Castoriadis ha inteso porsi il compito di indagare l'essere, ma — coerentemente con lo spirito greco — senza alcuna speranza o sicurezza di riuscirci.

Ogni filosofo e ogni filosofia, per quanto straordinarie, portano ugualmente con sé la grandezza ed il limite umano. Per quanto sia grande e realizzato con acume ed affanno, un pensiero non coprirà mai la totalità dell'essere e si offre come bersaglio alla diversità del pensiero umano: è questo, da un lato, il fantasma e l'ombra che segue ogni filosofo, e dall'altro è la sfida che lo

spinge a condividere la massima tucididea di scegliere se riposare —per estensione: lasciarsi intorpidire dall'accettazione del reale, dell'Istituto — oppure cercare di essere libero.

III

Psicanalisi e *paideia* rappresentano le tappe conclusive della ricerca. La ricognizione di entrambe è preceduta all'inizio del capitolo da una ricostruzione e da un inquadramento storico dell'avventura psicoanalitica di Castoriadis.

Dalla scissione di un certo numero di elementi dall'*École freudienne* di Lacan inizia la parabola del *Quatrième Groupe* alla costituzione e all'organizzazione del quale Castoriadis offre il suo contributo. Probabilmente l'influenza del filosofo e psicoanalista trova espressione nella forte impronta antiburocratica e antiaccademica che caratterizza il gruppo.

Lo studio del pensiero di alcuni membri fondatori ci ha permesso di offrire uno spaccato della grande preparazione degli psicoanalisti che animavano le sedute dei seminari lacaniani. Particolarmente rilevante si è rivelato l'apporto di Piera Aulagnier, psicoanalista e moglie di Castoriadis. I vicendevoli rimandi alle rispettive teorie dimostravano l'esistenza di una comunicazione e di un vivo confronto teorico.

Ma a campeggiare su tutti rimane lo spettro di Lacan. Più che sancire un animato confronto, si è cercato di mettere in luce le posizioni castoriadisiane, spesso fraintese o non prese in considerazione dai lacaniani. Senza dimenticare la cifra caustica della critica di Castoriadis a Lacan né tralasciando, d'altra parte, di riportare i punti in cui Castoriadis riconosce allo psicoanalista i suoi indubbi meriti, si è cercato di ricostruire un ponte tra alcune celebri lezioni di Lacan cui Castoriadis era presente ricollegandole ad argomenti fondamentali del pensiero psicoanalitico di Castoriadis.

All'articolazione di tematiche lacaniane molto discusse in letteratura come la mancanza ed il desiderio, abbiamo contrapposto la questione della creazione in Castoriadis come spunto propositivo e prometeico di un fare umano volto alla scoperta della propria capacità fattuale di cambiare i rapporti tra le istanze psichiche alla luce della scoperta dell'Immaginario.

Anche Freud può annoverarsi nel filone di quella tradizione che aveva intravisto ma non riconosciuto il ruolo dell'immaginario e che fa capo ad Aristotele.

Da freudiano non ortodosso, Castoriadis riserva delle critiche anche a Freud e se ne distacca per affermare una propria teoria analitica. Alle tre fasi freudiane Castoriadis sostituisce rispettivamente le fasi monadica, triadica, e edipica. L'articolazione della teoria della monade è però il nucleo centrale della teoria di Castoriadis. L'atteggiamento monadico perdura in parte ben oltre la scissione del suo nucleo e la fase di lutto a seguito della socializzazione, impone in misura diversa il marchio permanente di un certo egoismo ontologico e mostra una radicale a-socialità connaturata alla psiche. Lo sfaldamento della radice monadica, tuttavia, è la base per l'indirizzamento dell'investimento da parte della psiche sulle significazioni immaginarie e quindi alla base dell'esistenza delle società umane.

La psicanalisi non è una scienza né tantomeno una tecnica ma una attività pratico-poietica in grado di far affiorare nell'analizzante la capacità di auto-alterarsi a partire dalla riflessione, dal ritorno sul materiale di cui dispone e operare su di esso una creazione di senso.

Il ruolo dell'analista consiste nel facilitare la progressione dell'analizzante verso l'autonomia. Ciò richiede che l'analista abbia sviluppato un sapere e un saper fare di cui ha dovuto, a sua volta, fare esperienza prima di poter esercitare l'analisi con un altro soggetto: di qui la centralità della funzione formativa ancora prima che terapeutica della pratica analitica.

Fine dell'analisi è rendere il paziente capace di produrre gradualmente una propria interpretazione. Tale intervento, tuttavia, ha effetti che vanno ben oltre il divano dell'analista poiché sollecitano la riflessione.

La psicanalisi pare fornire un valido apporto oltre che una valida alternativa a ciò che paradigmi etici tradizionali e prescrittivi fondati su basi metafisiche ed eteronome imponevano al soggetto alla stregua di ricette o sistemi senza che questi avesse modo di riflettervi a partire dalla presa in carico di sé stesso come individuo reale e della società.

La psicanalisi eredita dalla filosofia alcune questioni rilevanti: prima fra tutte quella dell'anima. Se l'influsso kantiano riaffiora nella questione della divisione del soggetto (*Spaltung*), dimostrando come la psicanalisi in realtà non parli di nulla di totalmente nuovo e sconosciuto, è però innegabile la sostanziale originalità del metodo di approccio e le possibilità schiuse dalla sublimazione: la semplice esistenza dell'individuo psichico rappresenta già di per sé l'apertura alla possibilità della verità.

Sebbene ciò non risolva la problematica kantiana, la psicanalisi permette, tramite la questione della sublimazione e quindi dell'investimento stabile o differito, di orientare la riflessione più che a partire da determinazioni pure di marca trascendentale, dal riconoscimento che si ha la possibilità di investire o meno in qualcosa che sopravanza gli oggetti.

Quasi trattando filosofia e psicanalisi alla stregua di due agenti chimici che reagiscono a contatto tra loro, Castoriadis ripercorre l'ontologia, l'antropologia filosofica e quella che chiama filosofia pratica mostrandone al contempo i possibili risvolti.

Oltre alla scoperta che l'uomo è essenzialmente un animale atipico e capace, in virtù dell'Immaginario, di rappresentazione de-funzionalizzata, Castoriadis mostra la possibilità di un percorso grazie al quale un individuo può diventare ragionevole dal momento che lo è in potenza, ma nasce essenzialmente folle e, in seguito alla scissione monadica, frammentato.

Il compito dell'analizzante non è di ricomporre la frammentarietà per ritornare al nucleo monadico ma fare qualcosa di sé a partire da questi frammenti, riflettere su di essi e sul mondo che lo circonda e che è tra l'altro presente in questi frammenti sin dal momento della socializzazione della sua psiche.

Attraverso una rilettura della trentunesima, celebre lezione di Freud, Castoriadis, sulla scia di Lacan, offre una sua interpretazione della formula che la conclude: *Wo es war, soll Ich werden*: «Où Je suis, Ça doit surgir (*Wo Ich bin, soll Es auftauchen*)», che nel caso del collettivo si declina nella massima politica « Où il n'était Personne, nous devons devenir». Entrambe le massime fanno appello al riconoscimento del potere dell'Immaginario insito tanto nel singolo quanto nella collettività e volto al raggiungimento dell'autonomia.

Nel caso specifico della psicanalisi, il soggetto diventa autonomo quando non pretende di imporre una bonifica a tappeto al proprio Es (impresa peraltro inevitabilmente destinata allo scacco), ma crea un rapporto orientato — per quanto possibile — al riconoscimento e alla cooperazione sinergica tra le istanze. Questo comporta anche il confronto con il proprio desiderio e tutte quelle passioni che mal si conciliano con l'istanza sociale in noi e fuori di noi. Il compito comune alla psicanalisi e alla paideia è quello di porre delle *Bahnungen*, delle semplificazioni di cui, col tempo, l'individuo si spera riuscirà a fare a meno perché resosi autonomo. Questo, lungi dal segnare il termine mai certo della fine dell'analisi ne traccia sicuramente il fine ultimo.

Ultima, ma non per importanza, viene l'educazione, il campo meno indagato dell'eredità speculativa di Castoriadis e dunque più bisognoso di altre analisi ed elucidazioni. Dal punto di vista dell'educazione e della pedagogia, Castoriadis avanza delle proposte concrete e che risultano quantomai attuali. Oltre ad auspicare un migliore trattamento degli insegnanti, sembra fare appello all'utilizzo del loro potenziale creativo non solo per facilitare l'apprendimento ma soprattutto per trasmettere agli studenti un vero e proprio amore per il sapere. Questi ultimi non devono essere formati per diventare «bestie da concorso»: quello che Castoriadis pareva voler scongiurare all'epoca è ormai triste realtà in atto. L'educazione è intesa essenzialmente come formazione distribuita in istituti — pubblici ma in misura sempre più inquietantemente crescente anche privati— con il compito di “istruire” quanti sembrano destinati a due alternative: o entrare a far parte degli anonimi meccanismi di un farraginoso apparato burocratico senza speranza, cercando quanto più possibile di difendere la vita privata dal lavoro, oppure ad ingrossare le fila della sempre più diffusa *génération perdue* dei Neet (*Not [engaged] in Education, Employment or Training*).

La crisi del sistema educativo è solo la ferita scoperta di una crisi generale che coinvolge tutti dal momento che non si danno individui totalmente isolati e il malessere di uno tocca sempre anche gli altri. Quanta cecità ci impedisce di vedere il miasma? L'educazione è vincolata alla cultura e all'informazione e non è da relegarsi all'opera di una sola categoria — specialmente se bistrattata — di cittadini legittimati da un ruolo, bensì è un'opera collettiva incessante. Educare è tessere la trama dell'*ethos* della propria società, è esserne uno dei fili e il compito «impossibile» di genitori, analisti, educatori e politici è non solo non lasciare che neppure uno di questi fili si perda, ma anche dare supporto fintantoché l'altro non pervenga ad esercitare la riflessione, a sentirsi compreso nella suddetta trama. Secondo l'insegnamento kantiano, tutto questo sarebbe riconoscere l'altro come fine in sé. Sicuramente Castoriadis è memore della lezione kantiana ma vuole trasformarla in prassi dal momento che l'afflato del suo intero pensiero è volto a nutrire quel germe della possibilità di autonomia presente in sé stessi, senza pretendere di somigliare a modelli precostituiti e senza che questi ci vengano imposti. La sfida deve essere piuttosto creare la propria alternativa, la propria versione assumendo su di sé la responsabilità di autodeterminarsi, riconoscendo che il ritmo che governa ognuno⁵ è unico, ma nulla osta che possa, per quanto possibile, armonizzarsi con quello degli altri.

⁵ Il riferimento è al frammento 128 W di Archiloco.

1. Pensiero, viaggio e atopia: una prassi militante

Plus que tout autre, le politique et le penseur politique
parle en son nom propre et sous sa propre responsabilité

C. Castoriadis, *l'Institution imaginaire de la société*⁶

“Elena” significa combattere per Elena!⁷

1.1.1 Una difficile “situazione”

Collocare il pensiero di Castoriadis nel panorama a lui coevo non è facile, né lo è ripercorrere le tappe cardinali di una riflessione fervida ed impetuosa, oltre che di un operato instancabile.⁸ Esistenzialismo, strutturalismo, post-strutturalismo o *French Theory*, post-modernismo sono le principali correnti che si alternano sulla ribalta filosofica dell'*hexagone* dopo la fine della Seconda Guerra mondiale. A nessuna di esse risulta ascrivibile la figura di Castoriadis; a ciascuna, tuttavia, egli presta attenzione, ne discute alcuni argomenti e, più di una volta, oppone in maniera risoluta delle obiezioni preziose proprio perché provenienti da una prospettiva da *outsider*, in grado di non cedere acriticamente alle mode e alle tendenze del tempo.⁹ Quel che è certo è che tra tutti i filosofi del 900' Castoriadis rappresenta, con tutta probabilità, il caso più misconosciuto e ostinatamente negletto. Tale condizione potrebbe ascriversi ad un tipo di approccio che caratterizza la filosofia, definito da Descombes “rumoroso”, e che consisterebbe, appunto, nel «ricordare ciò che ha fatto rumore nell'uditorio più vasto». Un tale approccio finisce, tuttavia, per essere inevitabilmente ingiusto poiché abbandona fuori dal tracciato ciò che non è stato compreso del tutto o allo stesso grado di altri pensieri, quando invece avrebbe

⁶ *Préface*, IIS, p.10.

⁷ Kazantzakis (2021), p. 90.

⁸ Sul denso vissuto del filosofo si veda l'unica biografia esistente ad oggi: Dosse, F., *Castoriadis. Une vie*, la Découverte, Paris 2018.

⁹ Cfr., Premat, *A New Generation of Greek Intellectuals Postwar France* in Bourgh (2004), p. 104. Le tendenze di moda citate da Premat sono in particolare lacanismo, heideggerismo e marxismo.

avuto tutto il diritto di esserlo.¹⁰ Per Cervera-Mazal, bisognerebbe chiarire le ragioni in virtù delle quali la storia “ufficiale” della filosofia politica francese omette in maniera sistematica il contributo di una figura come quella di Castoriadis, oppure Abensour - in una certa misura, aggiungeremo, dello stesso Lefort – benché si tratti di personalità eterodosse della disciplina. Di gran lunga più grave, tuttavia, è l’oblio di questi filosofi da parte della famiglia dei “pensatori critici” poiché, per chi desideri avvicinarsi alla politica dell’ordine esistente filosofi come Foucault, Deleuze o Badiou e Rancière, essi rappresentano una tappa obbligata. Senza nulla togliere al loro eccellente apporto in campo filosofico, nessuno dei nomi presenti nella “lista” di cui sopra presta sufficiente attenzione a temi quali l’autonomia o l’utopia.¹¹ Le cause di questo *deficit di riconoscenza* nei confronti del portato castoriadisiano sono ascrivibili per il biografo Dosse almeno a tre ragioni. Un’opera con un carattere marcatamente onnicomprensivo come quella di Castoriadis mal si combina a stolidi griglie di pensiero o di “situazione” storiografica. Il «proposito spropositato» dell’autore di «pensare il pensabile» non era d’altronde frutto di piaggeria, men che meno di inusitata vanagloria, bensì rappresenta una ricerca appassionata su tutto ciò che ci circonda e sul modo in cui i fenomeni ineriscono tra loro.¹² In secondo luogo, il carattere compatto e al contempo labirintico del pensiero di Castoriadis non ne facilita la penetrazione. L’isolamento di cellule concettuali risulta quasi impossibile nel denso magma delle argomentazioni, poiché tutto è profondamente interconnesso. Le idee si mobilitano in un susseguirsi di echi che arrivano da un’opera all’altra come in un gioco di specchi. La fitta rete dei richiami richiede un lettore che la scruti nel suo insieme e per un tempo sufficiente a comprenderne l’organicità, e non qualcuno che vi si avvili o ne tagliuzzi le parti cercando di ricondurle ad una unità di senso distinto. In terzo luogo, è probabilmente il panorama storico sociale che circondava Castoriadis a non aver compreso il portato della sua opera – ma potrebbe valere anche per l’oggi – perché si era ormai avvinti nelle maglie della ben nota *epoca del conformismo generalizzato* e nell’eterno presente di individui sempre più privatizzati e a-storici. Forse vittima inconsapevole del dittico di intellettuali anti-totalitaristi che era considerato formare insieme a Lefort, Castoriadis fu ben presto bollato come pensatore avviso a certi regimi e probabilmente continua ad esserlo ancora

¹⁰ Cfr. Descombes (1979), p. 12. Non è da escludere che Descombes si riferisse a Castoriadis e Lefort nell’affermare quanto sopra.

¹¹ Cfr. M. Cervera-Marzal, (2012,2) pp. 300-301. Si vedano anche Prat (2007), p.22-23 e Dosse, (2018), pp. 57-97.

¹² Già da dottorando in Francia chiederà a René Poirier di non sorridere davanti ai suoi progetti prometeici. L’obiettivo della tesi mai portata a termine (per le ristrettezze economiche cui avrebbe dovuto far fronte insieme alla sua compagna, Rilka Walter e alla neonata figlia Sparta) era di cercare di conciliare la logica filosofica e quella matematica, cfr. Dosse (2018) p. 50; per la versione originale della lettera si veda HC, pp.25-28.

oggi, ogni volta che lo si associa esclusivamente all'esperienza di *Socialisme ou barbarie* (*SouB*),¹³ al tema della burocrazia, della critica anti-sovietica o alla rivalutazione di un ideale di democrazia che vede la luce nell'antica Grecia che per lui non rappresenta affatto un modello bensì una l'originarsi di una manifestazione in sé coerente del germe dell'autonomia.¹⁴ Una quarta ed ultima motivazione per il misconoscimento sarebbe l'uso di pseudonimi dall'inizio della sua attività militante sino all'ottenimento della cittadinanza francese, nel 1970, per sfuggire ad eventuali problemi con la legge se non, addirittura, alla possibilità di rimpatrio.

1.1.2 Mataroa. *Le navire aux yeux bleus*

Se si dovesse scegliere un momento a prima vista cronologicamente caratterizzante della vita di Castoriadis, almeno esteriormente, non si potrebbe non iniziare dall'imbarco sulla nave Mataroa nel 1945. I cosiddetti *υπότροφοί*, "borsisti", gli allievi greci più promettenti dell'*Institut Français* di Atene¹⁵, erano stati chiamati a imbarcarsi per arrivare dapprima al porto di Taranto e da lì proseguire via treno attraverso l'Italia e la Svizzera per raggiungere finalmente Parigi.¹⁶ L'immaginario greco è stato fortemente segnato da questo avvenimento perché la maggior parte dei passeggeri divennero personalità importanti e seppero arricchire il panorama francese grazie alla loro effervescenza e a contributi mai banali. Questa esperienza ha agito in modo diverso sulla produzione di molti di loro¹⁷. E sebbene molti studiosi abbiano parlato di

¹³ Per maggiori informazioni su *SouB* si vedano Gottraux (1997), *Le groupe de la revue Socialisme ou Barbarie* in Poirier (2020), p.15, *L'alternativa socialismo o barbarie* in E. Profumi, (2010), pp.16-25, *Socialisme ou barbarie* un laboratoire politique, in Caumières, Tomès, (2017), p.15-19.

¹⁴ « Je n'ai cessé de répéter que la démocratie athénienne ne peut être pour nous qu'un germe, nullement un modèle, il faudrait être fou pour prétendre que l'organisation politique de 30.000 citoyens puisse être copiée pour organiser 35 ou 150 millions de citoyens, et celui qui a parcouru, même en diagonale, *Sur le contenu du socialisme* (1957) ou *La source hongroise* (1976) devrait s'apercevoir que cette folie n'est pas la mienne », (CL V, p.77, oppure CL VI, p. 176).

¹⁵ Sull'importante ruolo svolto dall'*Institut Français* di Atene (IFA) si veda Flitouris (2005), pp 37-52. Risultano interessanti anche i vari metodi e le strategie educative (in alcuni casi di mera propaganda e riforma- nella fattispecie quello tedesco ed italiano) messe in atto dai vari istituti ed enti stranieri presenti in territorio greco prima e durante il secondo conflitto mondiale. Ciò è anche spia dell'importanza riservata all'educazione in Grecia perfino nella contemporaneità. L'istituto francese raggiungerà importanti traguardi: diventerà il primo centro culturale del paese grazie al favore della popolazione e ad un certo rispetto e ingerenza anche da parte delle forze nemiche. Il sistema scolastico francese, d'altronde, oltre ad essere all'epoca il migliore d'Europa contribuì ad una grande diffusione della cultura francese in aree "deboli" dell'Europa centro-orientale. (Cfr., *Ivi*, p. 38).

¹⁶ Si veda Dosse (2018), pp. 39- 42, nel paragrafo *La «Nef des Grecs» et les débuts de la vie parisienne* il viaggio della Mataroa è definito come «luogo della memoria».

¹⁷ La prima esule a parlare di questa esperienza fu Mimica Cranaki in un articolo per la rivista di Sartre *Les Temps Modernes*, Revue Mensuelle, 6e année, n. 58 (Août 1950). Dalla sua esperienza personale elaborerà concetti come *nostos* e *xenos*. Castoriadis cita Cranaki, sua vecchia compagna d'università e Nelly Andrikopoulou

questa occasione come di esilio, riferendosi forse al sentimento di molti intellettuali — soprattutto scrittori — dell’epoca, crediamo che, almeno storicamente, sia più adatto ricondurre l’avvenimento in seno al più generale fenomeno della diaspora intellettuale greca. Come notano Lalagianni e Paparoussi, già dal XIX secolo l’Europa e l’America avevano rappresentato dei poli altamente attrattivi, grazie alla crescita economico-industriale, per la classe proletaria, per la manodopera, ma il XX secolo segnerà l’epoca di una specifica diaspora intellettuale e politica «sia per scelta deliberata, sia per necessità, caso che include il periodo di instabilità e di persecuzioni politiche che hanno caratterizzato la nazione greca».¹⁸

Castoriadis non parla dell’episodio della partenza che in pochissime occasioni, perlopiù in colloqui privati e non ne scriverà, seppure abbia affermato l’esigenza di affidare questa storia alla scrittura, dunque alla memoria, senza tuttavia correre il rischio di mitologizzarla. La partenza di Castoriadis non può ascriversi al registro del vero e proprio esilio. Sebbene egli fosse ricercato e in serio pericolo di vita, la partenza rappresenta un bivio imprescindibile, una opportunità di crescita e perfezionamento dei suoi studi presentatasi al momento giusto.¹⁹ Come

considerandole importanti per la sua formazione musicale in una intervista in cui farà anche un breve accenno all’esperienza sulla Mataroa, consultabile al seguente link <http://www.castoriadis.org/fr/readArchives.asp?catID=2&textID=79>. Castoriadis resterà amico di entrambe anche dopo la partenza. Avrà uno scambio epistolare con Cranaki per tutta la vita. L’esperienza dell’esilio sarà un tema ricorrente anche nel pensiero di altri esuli come ad esempio Kostas Axelos, cofondatore, insieme a Vincent Descombes della rivista *Arguments*, Nelli Andrikopoulou e André Maspéan (pseudonimo di Virgilios Solomonidis, autore di *L’homme au girofle*). Una panoramica del viaggio e dei suoi protagonisti è offerta nell’articolo di Antonakou (2020), pp. 77-133 e nel documentario *Ματαρόα: Το ταξίδι συνεχίζεται...* (Mataroa: il viaggio continua...) presentato al XXI Festival di Salonicco nel 2019. Il mito è stato ripreso, come segnala anche Dosse, in F. Bordes, *Exil et création. Des penseurs grecs dans la vie intellectuelle française*, contributo in Jollivet, Premat, Rosengren (2011), pp. 67-77. Si vedano anche Pelias (2016); Panourgíá (2009), p. 77, p. 242; l’articolo *Mataroa, le bateau du fol espoir*, *Libération*, 23 Novembre 2016 il cui esordio è molto significativo « En 1945, alors que la Grèce est au bord de la guerre civile, ce navire évacue vers la France près de 200 étudiants et intellectuels. Souvenir d’une solidarité disparue ». La figlia di Castoriadis, Cybele, ha recitato nello spettacolo “Mataroa, la mémoire trouée”, tenutosi dal 10 al 28 dicembre 2014 al Théâtre du Soleil di Parigi du 10 au 28 décembre 2014.

¹⁸ Lalagianni, Paparoussi, *La diaspora néo-hellénique en Europe: le cas de Margarita Lympiraki*, in Efstratia Oktapoda-Lu (2006), p. 164.

¹⁹ È proprio Castoriadis ad affermare di non dover mitologizzare l’esilio nel documentario per l’emittente France 2, *Cornelius Castoriadis: un titan dans le labyrinthe*. Ricordiamo che Castoriadis aveva regolarmente vinto una borsa di studio. Riteniamo, dunque, che la scelta di partire sia un po’, come afferma Axelos: « Having a trilingual education- greek, french, german- when I had to leave Greece, dominated by the Right, at the end of 1945, there was no choice. To undertake advanced studies in philosophy one must know the language in which one is working. Not speaking English, and with Germany in smoking ruins, this left only France. In addition, the *Institut français* of Athens, of which was a student, had organized a system of bursaries that allowed me to leave with a group of comrades, Elden (2005), p. 25. Inoltre, riteniamo che a fomentare per certi versi il mito della nave sia stato involontariamente lo stesso governo greco che *illo tempore* aveva condannato Roger Milliex, membro in vista della società greca e presidente dell’istituto francese di Atene, per aver fatto espatriare studenti comunisti. Cfr., Dosse (2018), p. 44. Non è da escludersi nel trasferimento in Francia di Castoriadis una motivazione derivante dalle idee circolanti tra i troskisti greci nel 1944. Come si legge nell’articolo di Hen (2016), p.22. Nel ‘44 nonostante i troskisti greci mettano in guardia dalla presenza inglese e denunciino il governo d’unità nazionale, essi «sont optimistes et croient que la fin imminente de la guerre va ouvrir des situations révolutionnaires partout en Europe. Ils croient même qu’elles se développent déjà à Paris, et même à Hambourg. Ils prévoient que les

egli stesso avrà modo di confessare il suo rapporto con la Grecia resterà ambivalente. Interrogando i riferimenti alla terra natia che Castoriadis semina nelle sue opere, si ha l'impressione che la Grecia assuma per lui aspetti diversi. Si potrebbe affermare che nell'immaginario del filosofo esista una Grecia che è innanzitutto *germe* fecondante la riflessione sull'autonomia e l'intero pensiero occidentale. In alcuni – a dir la verità, pochi punti delle opere, tuttavia, affiora anche una visione più “estetica”, più pura proprio perché dovuta all'idealizzazione del ricordo personale.²⁰ Le descrizioni si fanno più distese, la rievocazione è immaginifica; la visione della Grecia si fa scrigno «degli archetipi, del mare, degli alberi, del cielo, [di] un certo rapporto del corpo allo spazio e di altri corpi alla natura».²¹ È un ideale intatto, come il ricordo di una madre per il figlio. Accanto a ciò tuttavia, vi è anche una Grecia contemporanea stanca, assopita e inerme, il cui popolo sembra non capire che «come ogni altro (popolo) – è responsabile della sua storia e di conseguenza è anche responsabile della situazione in cui si trova oggi».²² La mancanza di responsabilità *storica e politica* nella società greca e in generale, è sostituita da una tendenza che ha preso sempre più terreno nella modernità: l'attrazione per la società dei consumi e l'anestetizzazione del pensiero critico. Una vera inversione della rotta a questo livello, tuttavia, non potrebbe avvenire localmente secondo

communistes vont être un des plus solides piliers du rétablissement de l'ordre capitaliste, mais, du coup, ils n'anticipent pas la guerre civile qui va éclater un mois plus tard dans les rues d'Athènes [...] Quand éclate la guerre civile en décembre 1944, il semble qu'ils aient cherché à prendre part aux combats aux côtés de l'EAM. Mais beaucoup ont été tués par les staliniens de l'OPLA (milice politique du KKE), et ils ont dû probablement passer plus de temps à essayer de se protéger du parti qu'à combattre les troupes britanniques et grecques ; ils étaient trop faibles pour produire de la propagande dans une telle situation de guerre civile ouverte ». Ricordiamo che nel dicembre 1944 Castoriadis venne arrestato una seconda volta. Quindi la partenza in Francia diviene la scelta più saggia anche per preservare la sua esistenza come fa presente anche Poirier (2020/2), pp. 17-19.

²⁰ Si veda, ad esempio la descrizione di Atene all'epoca dell'infanzia di Castoriadis, paragonata ad una città di medie dimensioni del Sud Italia con magnifici paesaggi, edifici neoclassici e viali in cui si poteva discorrere con le persone., Castoriadis, C. Agora International Interview Cerisy Colloquium 1990 disponibile al seguente link <http://agorainternational.org/enccaiint.pdf>. Questa intervista rappresenta una importante testimonianza autobiografica di Castoriadis ormai settantenne.

²¹ Castoriadis, C. *Considérations sur la Grèce moderne*, in *Le mouvement grec pour la démocratie* directe-première partie, Brochure n°18, Collectif Lieux Communs, Septembre 2011, p. 20, brochure al link <https://collectiflieuxcommuns.fr/?536-considerations-sur-la-grece&lang=fr>. Un tale modello di Grecia fa capolino nella rievocazione offerta, ad esempio nell'Introduzione a CL I.

²² *Ivi*, p. 19. Anche Axelos riflette sulla Grecia moderna e la sua riflessione va oltre il piano politico, giunge alla consapevolezza della mancanza di una vera identità moderna per la Grecia, a dispetto degli altri Paesi europei. Lo scarto rispetto al suo passato è un pesante fardello; la Grecia è considerata non all'altezza della sua eredità. Tra i problemi principali Axelos elenca un certo provincialismo, la mancanza di slancio e una paura metafisica le impedirebbe di arrivare alla modernità, per questo afferma «il faut qu'elle suive un long chemin. Ce chemin est justement la méthode dont le rythme est dialectique. Par contre, les Néohellènes réfléchissent et ne pensent pas, parlent beaucoup et n'ont pas de langage constitué, questionnent et répondent, mais sans aucune continuité ; ils marchent sur une route, mais ne s'achèment pas. Se mettront-ils à l'école de la pensée et, dépassant la pensée, acquerront-ils aussi une mémoire?», (Axelos (1954), p. 51).

Castoriadis, ma solo su scala internazionale, dalla creazione di un fronte comune dei paesi²³. L'idea di rivoluzione, ancora viva, si ergerebbe proprio contro questo modello che inebetisce i paesi occidentali e il mondo intero. Alla domanda posta nel corso di un'intervista sul suo rapporto personale con la terra natia e la sua partenza « Avez-vous déjà pensé à ce qu'aurait été votre évolution si vous n'aviez pas quitté la Grèce ? », Castoriadis risponderà : « Si je n'avais pas quitté la Grèce, l'est évident que je n'aurais pas accompli ce que j'ai pu accomplir ; car cela c'est justement en partant de Grèce que je l'ai fait. Je ne veux pas dire que la Grèce m'aurait forcément dévoré, mais ce n'est pas loin de ce que je ressens... ».²⁴ L'aver appreso sin da piccolo a padroneggiare la lingua francese, ha sicuramente influito positivamente al momento dell'impatto con il nuovo mondo in cui era venuto a trovarsi.²⁵ Inoltre, come chiarisce Myrto Gondicas, questa partenza non ha mai costituito un esilio e non aveva nulla di nostalgico per Castoriadis, essendo egli un internazionalista convinto e sentendosi fortemente europeo. Crediamo che, per Castoriadis, possa in qualche modo valere quanto da lui detto in memoria del suo amico Aghis Stinas durante il suo discorso nell'occasione del memoriale di quest'ultimo: «la sua attenzione è stata sempre rivolta verso i movimenti di tutti i popoli, perché [per Spyros] internazionalismo non era un'ideologia, ma la sua stessa natura».²⁶ Possiamo immaginare che parimenti alla gran parte degli scrittori greci di questa generazione, Castoriadis abbia deciso di scrivere nella lingua del nuovo paese non solo per necessità, ma anche come gesto di denuncia, ricoprendo il francese da secoli il ruolo di lingua veicolare dell'ideale umanista.²⁷ Venuti da una parte del mondo che per l'immaginario dell'epoca gravitava nell'orbita dell'Oriente ed era teatro di guerra falcidiato dallo scontro tra l'Ovest (Usa e Inghilterra) e l'Est (Unione sovietica e anche partito comunista greco), scappati da un paese che si trovò ad avere due guerre civili in meno di dieci anni (negli anni 40'), questi intellettuali

²³ Cfr., Castoriadis, *Considération sur la Grèce moderne* (2011), p. 23. Qui viene anche riconosciuto un lato positivo: lo spirito vivo degli studenti greci che Castoriadis ha incontrato in varie occasioni, soprattutto in Grecia e nei quali ritrova la capacità di farsi un'idea sui loro professori, sull'Università e sullo Stato. Ricordiamo che si deve a Stinas la traduzione di alcune opere e la diffusione del pensiero di Castoriadis in Grecia.

²⁴Ivi, p. 21. Secondo Poirier sarebbe erroneo pensare che l'esperienza di esilio di Castoriadis non sia stata decisiva per la costituzione della sua personalità intellettuale, anche se si può ipotizzare che essa ha potuto rinforzare una originalità ed un rifiuto del conformismo già ben marcato Cfr., Poirier (2019) in p. 22.

²⁵ Nel colloquio di Cerisy del 1990, Castoriadis racconta che il padre, Cesar, abbia voluto che apprendesse, sin dall'infanzia la lingua francese. Il padre aveva vissuto per alcuni anni in Francia, e viene descritto come «un democratico volteriano ferocemente anticlericale e antirealista». Cesar, aveva ingaggiato come istitutrice per il figlio Maximine Portas, nata da padre greco e madre inglese ma cresciuta in Francia, che conduceva ad Atene anche le sue ricerche per una doppia tesi di dottorato sulla matematica e sul Teeteto di Platone. Diventerà Savitri Devi si veda Dosse, (2018), p. 18. Si ascolti anche il documentario per l'emittente France 2, *Cornelius Castoriadis: un titan dans le labyrinthe*.

²⁶ Castoriadis, *Obituary for Agis Stinas* in Karalis (2014), pp. 59-60.

²⁷ Cfr., Oktapoda- Lu (2006), p.396.

testimonieranno con netto anticipo l'antagonismo e la corruzione dei regimi totalitari e cercheranno di salvaguardare l'idea di rivoluzione e di democrazia.²⁸

1.1.3 *Quelle figure pour le philosophe ?*

Sono molte le immagini che sono state accostate alla figura di Castoriadis nel corso degli anni. Tra le più belle e calzanti emerge sicuramente quella di *apatride*, proposta da Klimis. Tale figura, a differenza del nomade e del sedentario tratteggiati da Deleuze, «n'est chez lui nulle part car il a été déraciné. Sans feu ni lieu, l'apatride est donc celui qui est toujours déplacé. Dès lors, le paradigme du penseur apatride pourrait être Socrate, méridien atopique de la cité, toujours planté au milieu de nulle part, au cœur du labyrinthe, tenu seulement par les aériennes racines de ses pensées».²⁹ Vidal-Naquet paragona Castoriadis allo straniero venuto da Elea ad Atene descritto da Platone « maître d'une vérité que ne voulait pas étouffer mais promouvoir la liberté ».³⁰ Non si può raccogliere del tutto il senso di una esperienza, se non istantaneamente e, soprattutto, tramite qualcosa che la trapassi come la metafora. Questo grumo di senso racimolato e appena intuito è forse indistinguibile da cosa, per noi, una figura rappresenti e dal modo in cui essa rinvigorisca la nostra ricerca con stimoli sempre nuovi e ricchi di un contenuto veritativo a volte inspiegabile.

Vale per Castoriadis ciò che vale per qualsiasi altro pensatore: è inutile cercare di racchiudere il pensiero di un filosofo in una struttura paradigmatica, fare del suo pensiero un angusto sistema, la mappa di un labirinto e trasformare il pensatore stesso nella creatura mitologica o chimerica che lo abita. Cercando di arrivare al cuore, alla stanza in cui aspettiamo di trovare risposte come premio o una bestia sacra, rischiamo di errare ed *errare* lungo interminabili cunicoli.³¹ Le immaginarie pareti della "struttura" castoriadisiana sono state volutamente

²⁸ Cfr., Premat (2004), p. 105.

²⁹ Klimis, (2020), p. 24.

³⁰ Vidal-Naquet, in *Préface* a Castoriadis (1999), p.13.

³¹ Incrociamo qui due "luoghi" -comuni al pensiero di Castoriadis ed Axelos- che sebbene differenti, restituiscono perfettamente un certo modo di intendere e vivere la vita umana. La "condanna" all'erranza sostanzia la vita dell'uomo moderno, quanto la figura del labirinto che si apre pensando. Un errare duplice, ma che schiude

lasciate aperte da tempo e da più lati, perché altri vi si avventurino e le rimodulino, perché lo interrogino, elucidino e reinterpretino. Non troveremo forse niente al centro, ammesso che ve ne sia uno e che riuscissimo a guadagnarlo, se come Teseo cerchiamo il nostro Minotauro. Il filosofo abita mura sottili e labili, di parole concentriche che ci permettono di vedere il labirinto ergersi proiettato nelle nostre menti più che nei libri e cercando di trasmettere un metodo, un orientamento più che di dare risposte. Il senso, oltre l'abisso cui siamo condotti, stava probabilmente immediatamente prima dell'entrata, nell'accettare la sfida: *hic Rhodus, hic salta*; e non si è più uguali. Quel che muta costantemente, quello cui cerchiamo di far fronte con risposte, non può che ricondursi ad una sola e, più che mai attuale domanda, che accompagna i nostri passi incerti: *ti draso?*³² E questo non è mai un interrogativo innocuo, asettico, unilaterale e areatile perché, seppure spesso sconosciuto, emerge inevitabilmente al bivio tra la nostra psiche e il social-storico in cui viviamo e che ci attraversa. L'interrogativo "tragico" che ci accompagna ci mostra sia la cifra della nostra responsabilità, il bisogno di far chiarezza rispetto a moventi, ragioni e azioni sia l'inevitabile mutevolezza del divenire in cui non v'è certezza della riuscita dei nostri atti, né totalmente presa sulle loro premesse o sulle loro ricadute. Passato volta per volta sotto tante lenti (marxismo, psicanalisi, filosofia) l'enigma, la sfida del labirinto, è un tentativo continuo di focalizzare una prassi, il modo in cui agiamo e pensiamo non tanto per cambiare la realtà, quanto per crearla, per dare spinta ad un'incessante inizio che parta da noi, ci coinvolge e si riverbera impercettibilmente sul mondo.³³ Non ha sicuramente torto

significati suggestivi. Per il tema dell'erranza di veda soprattutto il volume *Réponses énigmatiques*, di Axelos, mentre, per una visione generale del pensiero di questo autore si rimanda a Lauxerois (2010).

³² È questa l'espressione proferita da Oreste nelle *Coefore*, vv.899 ma che accompagna anche, ad esempio, la Medea (vv.1021-1041). Oreste agisce perché il dio glielo ordina ed è sollecitato dal suo amico. Medea sa di compiere un gesto efferato verso i suoi figli, ma il *thymos* prevale e quindi decide di ucciderli. In entrambi i casi, proprio come accade per l'Antigone l'agire si trova intrappolato nella polarità tra condizioni "esterne" introiettate (società, leggi della città o divine nel caso di Oreste) e "interne" (*thymos*, le passioni, per Medea). Le azioni di Antigone e Creonte portano Castoriadis a qualificarli come apolidi, incapaci di "tisser ensemble" Cfr., CL VI, pp. 30-41 Questa cecità è dovuta al loro *monos phronein* che, alla luce dell'interpretazione castoriadisiana potrebbe essere assimilabile psicoanaliticamente ad una spinta monadica, ricollegabile all'incapacità di riconoscere l'alterità "ad un certo altro" che non abbia legami di sangue col diretto interessato. Il problema di Creonte e Antigone è probabilmente il non essersi neppure posti la domanda: *ti draso*, o di averla elusa senza prenderla in considerazione. Non hanno intravisto un bivio, la "biforcazione" che dava mostra di un'alternativa e hanno agito andando ognuno per la propria strada. Quando Castoriadis dice che la democrazia è un regime tragico è perché nella prassi democratica subentra il dare conto della propria azione. Ma questo dar conto della propria azione è necessariamente preceduto da questa domanda, ugualmente tragica, del *ti draso*. Nel momento in cui ci si chiede cosa fare, le alternative e i limiti dell'agire iniziano a farsi strada insieme ai dubbi e alle domande. L'interrogazione stessa è già di per sé un agire dal carattere pratico che interpella tutte le istanze presenti nel singolo, anche quelle che parrebbero latenti, il nostro Immaginario (mai totalmente privato) e quello sociale che ci compenetra e di cui la società si sostanzia.

³³ E questo è un comune intento a psicanalisi, politica e filosofia oltre a descrivere un manifestarsi del mondo (l'ideale di rivoluzione in Marx e il continuo riferimento alla sua forza creativa Luxembourg); la filosofia di Kant ed Hegel (malgrado quel che pensa Marx della filosofia fino ai suoi tempi), la psicanalisi freudiana e lacaniana (*Wo es war soll ich werden*, in una interpretazione in cui l'Io diviene istanza mediana capace di *tisser ensemble* le

Descombes nell'avvicinare a Castoriadis l'immagine di un redivivo Prometeo soprattutto perché, nel farlo, pare andare proprio nella direzione opposta a quanto affermato da Cioran in *Un apolide metafisico*. È proprio dalla sottrazione ad una statica e ferina esistenza, dalla inevitabile "compromissione" con la storia, dall'emersione di elementi quali "orgoglio e ambizione" – figure valoriali e/o significazioni immaginarie scoperchianti il vaso della cultura –, che si apre all'uomo la vera multidimensionalità sociale della singola vita e quel che impropriamente chiameremo esistenza comune. L'uomo cede e sempre cederà alla «tentazione prometeica», e in questo non si maledirà certo Prometeo, «il grande incitatore» che secondo Cioran «come tutti i benefattori, mancava di perspicacia, era un ingenuo». Dietro questo atto mitologico e primordiale è racchiusa infatti l'apertura del circolo identitario. Spaccato il guscio alla monade, conferita sostanza a delle pallide ombre, l'uomo non ha più riparo da sé stesso e dall'abisso esterno dell'a-senso. Inizia una ricalibrazione per l'Immaginario capace di dischiudere il mondo, la visione di questo. Ma i doni fuoriusciti da quel processo casuale quanto necessario che abbiamo inteso come uno scoperchiamento del vaso della cultura, aprono l'uomo alla conoscenza, alla vita e spingono alla capacità di cercare i mezzi adatti ad affrontarla, nonché al bivio: coprire l'origine oppure stare sull'orlo dell'abisso coscienti del limite entro cui è possibile agire.

Allora bisognerà scegliere se attestarsi sul crinale della fattuale mancanza e miseria umana oppure, a partire dal riconoscimento di questi limiti, abbracciare uno spirito diverso, in cui non ci resta che creare inesorabilmente.

L'epiteto di titano dello spirito risulta appropriato dal momento che Castoriadis non ha esibito davanti ai nostri occhi la mappa dei dominî umani cercando di indicare la pista; piuttosto, ha cercato di dire che non era agli dèi e al cielo che bisognava rubare la fiamma poiché essa risiede già nella mente degli uomini, come materiale piroclastico dell'immaginario, quindi nelle forme assunte dalla società e nell'individuo stesso che è frammento di ordine e caos. Tale fiamma va perennemente scoperta e riconquistata, alimentata nel duplice ruolo di luce rischiarante sofismi e illusioni e di fuoco che divampa a partire dalle nostre idee, dalle leggi che, in un contesto come l'autonomia, ci daremmo perché riteniamo giuste. In fin dei conti, se dovessimo dare il nostro personale contributo al fitto mosaico di figure che si affollano attorno alla figura intellettuale e alla persona di Castoriadis, riteniamo che la più appropriata sia quella che ha

rivendicazioni di Es e Super-Io). Ciò è dovuto probabilmente al fatto che il pensiero, in qualunque modo lo si espliciti è un campo libero di simulazione del possibile, di immaginazione del possibile e quindi, eventualmente, di messa in atto, previa deliberazione, del possibile oltre che un tentativo di ripensamento e visione del reale.

scelto per dare un nome al suo percorso, al suo progetto; un uomo il cui nome coincide col suo pensiero e con la sua opera: Dedalo.

Dedalo è il luogo labirintico in cui si incontrano l'ordine e l'abisso e in cui si fa esperienza di entrambi i versanti. Dedalo, come un uomo provvisto di una intelligenza multiforme, in grado di realizzare quel che ha immaginato e progettato. D'altronde, come insegna Castoriadis stesso, il mito celebra perfettamente quel che è l'umano e le sue potenzialità.

1.1.4 *Gare de l'Est*

Arrivato in treno a Parigi, all'uscita da *Gare de l'Est* il panorama storico-politico che si presentava agli occhi di Castoriadis era quello di un paese in ricostruzione³⁴, ma con una atmosfera viva, ben diversa da quella presente in patria. « Un élégant petit enfer que la ville Lumière », suggerirà Mimika Cranaki.³⁵ La Francia era diventata il crocevia importante per gli intellettuali dissidenti di tutta Europa, soprattutto per quanti fuggivano dai soprusi di regimi autoritari e fascisti. Gli avvenimenti del 1940 e il ruolo della Resistenza durante la Seconda Guerra mondiale ebbe come risultato la caduta in discredito della politica tradizionale, degli intellettuali liberal-borghesi e l'affermazione del partito comunista che nel 1945 aveva ricevuto cinque milioni di voti, mentre, nel 47' poteva vantare 900.000 adesioni. Ben presto, il vuoto teorico del periodo post-bellico si riempì di dibattiti sulla trasformazione sociale e il comunismo conobbe il periodo di maggior prestigio.³⁶ L'atmosfera filosofica francese era allora, internamente monopolizzata dall'esistenzialismo di Sartre³⁷ – il 1945 è anche l'anno di pubblicazione di *L'essere e il nulla* – e dalla fenomenologia di Merleau-Ponty, ovvero da quegli

³⁴ Vidal-Naquet nella Prefazione a Castoriadis (1999), p.13, paragona l'arrivo di Castoriadis a Parigi alla venuta dello straniero di Platone da Elea (Velia) nella Magna Grecia ad Atene, entrambi maestri di verità e, di conseguenza, anche promotori di libertà.

³⁵ Cranaki, M., *Journal d'exil*, in La rivista di Engramma 174, luglio/agosto 2020, p. 313.

³⁶ Cfr. Memos (2014), pp. 18-19.

³⁷ Pelias (2016), p. 64, link: <https://radicalimagination.institute/wp-content/uploads/2017/02/pelias-2016.pdf> descrive nel seguente modo l'atmosfera filosofica del tempo «dominated by two major currents of thought, Sartrean Existentialism and its parallel in Kojève's philosophical anthropology and on the other hand, the textual practice and dedicated Hegelian pedagogy of Jean Hyppolite, the French intellectual milieu was situated between German metaphysics, Soviet Marxism (the Parti Communiste Français avatars) and American Pragmatism. Two journals were prominent in the tradition of critical and transformative thought, *Les Temps Modernes* and *Critique* (headed by Georges Bataille). In terms of Leftist practice, the post-1945 parisian ethos was the greatest testament to the radical imagination since the great period of creative activity and practice in the Soviet Union from 1917-1924».

eredi della generazione cosiddetta delle *Trois H* (Hegel, Husserl, Heidegger) che avevano occupato la scena immediatamente prima della seconda guerra mondiale,³⁸ e dal marxismo dall'altra. Anzi, si potrebbe addirittura affermare che lo studio di Hegel sia stato propedeutico ad una maggiore comprensione del marxismo. Secondo Memos:

In this context the philosophy of Hegel and its radical interpretation supplied by Kojève and Hyppolite facilitated the study of Marx's early writings and generated a genuine interest in his own theorizing. It should be noted here that with the exception of his political and historical writings and his *Capital*, which appeared in French during the nineteenth century, the whole body of Marx's writings was translated into French between 1927 and 1967.³⁹

Se, da una parte, l'impossibilità per il vasto pubblico di accedere alle opere di Marx nella loro interezza ha rallentato lo sviluppo del marxismo in Francia, dall'altra, la pubblicazione degli scritti giovanili, darà nuova linfa all'investigazione con la conseguente messa in luce di concetti come *praxis* e alienazione. Eppure, ciò non sarà del tutto propizio a Castoriadis, la cui critica colpiva al cuore la condotta dell'unione sovietica e, in seguito, le teorie di Marx; il suo operato non poteva dunque essere apprezzata né dai marxisti, né e dai comunisti che lo relegheranno ai margini della vita intellettuale.⁴⁰ In riferimento alle circostanze di questo periodo, Lefort affermerà:

Le moins qu'on puisse dire est qu'elles [les circonstances] n'étaient guère favorables à un exercice serein de la réflexion politique. Qui n'a pas connu la terreur idéologique que faisait peser sur la gauche le Parti communiste dans les années d'après-guerre, qui ne sait comment s'agglutinaient autour du stalinisme les écrivains progressistes, ne soupçonne pas la difficulté qu'il y avait alors à parler de régime bureaucratique ou de totalitarisme et à franchir les murailles du marxisme-léninisme pour découvrir la pensée de Marx. J'entretenais, il est vrai, des liens étroits avec Castoriadis qui avait, le premier, posé les fondements d'une critique rigoureuse de la société bureaucratique. En dépit de divergences, et de plusieurs ruptures, notre collaboration demeura féconde. [...] Au-delà de ses frontières nos travaux respectifs étaient ignorés ou délibérément passés sous silence. [...] Un tel climat n'incitait ni à la prudence dans l'interprétation ni surtout à

³⁸ Cfr. Descombes (1979), p. 21.

³⁹ Memos (2014), pp.20

⁴⁰Cfr. *Ivi*, pp. 21-22. Per una ricostruzione del contesto storico, politico e filosofico si veda anche il saggio di M. Iofrida, *Marx in Francia*, presente in Petrucciani (2015), pp. 43-76. Secondo Iofrida esistono dei caratteri originali che connotano la cultura politica e filosofica francese a partire dal 1870 e che hanno giocato un ruolo fondamentale nella ricezione del pensiero di Marx, anticipandone anche alcuni aspetti che ne avrebbero segnato il declino.

l'audace qui eût été nécessaire pour une remise en question de la problématique de Marx et pour déraciner le mythe de la révolution prolétarienne.⁴¹

Nel corso del secondo capitolo ci preme fare luce sul modo in cui l'esperienza politica militante, iniziata in patria e proseguita attivamente in Francia, possa congiungersi ad un unico flusso la cui corrente porta con sé tracce di esperienze, viaggi, reportage, dispute, corrispondenze, analisi, senza dimenticare le relazioni umane. Quel che ne risulta, al di là dell'intenso vissuto, sono una serie di elementi propedeutici alla successiva produzione teorica, nonché un tentativo mai pago e costante di articolazione unisona di prassi e teoria, sul piano personale e dell'opera. Questo tentativo si nutre di un accurato studio teorico, ma non isolato o solitario; la figura dell'intellettuale in ritiro nella sua torre d'avorio è quanto di più lontano da ciò che Castoriadis abbia voluto essere. A testimonianza di ciò, è lui stesso a sostenere più volte che l'intellettuale è colui il quale esorbita il suo campo di investigazione in nome di una funzione critica di più ampio respiro e condotta tanto sulle rappresentazioni quanto sull'organizzazione d'insieme della società.⁴² Chiunque eserciti una tale funzione non solo è già proiettato più o meno consapevolmente nel campo della filosofia e, di conseguenza, della ricerca della verità o di quella che pare essere verità, ma assume – consapevolmente o meno –, un compito ulteriore: cercare di regolare il proprio modo di pensare e agire – in vista o alla luce – della creazione di una propria idea sulle cose.⁴³ Tutto ciò non può svolgersi lontano dalla realtà sociale giacché sono le stesse forme di questa ad attraversarci, plasmarci, influenzare le nostre idee, le nostre creazioni e i nostri concetti. L'inesausto percorso dell'intera storia della filosofia ha avuto inizio in Grecia antica ed è giunto, attraverso innumerevoli peripezie, ai giorni nostri attraverso un filo di Arianna che vede, all'ingresso del labirinto Socrate; il gomito che ha in mano si dipana per secoli, coinvolgendo altre personalità: Montaigne, Descartes, e Kant⁴⁴ e chiunque sia capace di afferrarne un lembo. All'esordio della vita di Castoriadis si è soliti individuare l'esperienza militante e non nutriamo alcun dubbio che essa abbia giocato un ruolo fondamentale. Sebbene fosse innegabile il fatto che Castoriadis abbia rappresentato il principale animatore dell'impresa

⁴¹ Lefort (1979), pp. 8-9.

⁴² « Cette mise en question, cette interrogation sans fin ne peut pas être l'œuvre d'un individu isolé ; si elle l'était, elle serait complètement étouffée. Elle est toujours allée de pair avec un mouvement de la société remettant en cause l'ordre établi, le pouvoir et les idées dominantes », (*Intellectuels et conformisme*, EP IV, p. 323).

⁴³ L'affermazione di Castoriadis può essere intesa come massima valida ben oltre il campo filosofico e che invita ad esercitare una funzione che non è solitaria ma conscia della potenzialità creativa e della capacità critica di ogni singolo- e che non può essere isolata, priva di influenze o come una tabula rasa, data l'esistenza in noi di un immaginario sociale- «Je philosophe, cela veut dire. J'ai décidé de penser pour moi-même et librement. Je cherche ce qui est ou me paraît vrai- et périssent l'Église, l'État, les autorités, les universités, les médias, et le consensus », *Ivi*, p. 324.

⁴⁴ Cfr., *Ivi*, p. 323.

social-barbarica, grazie alle sue capacità direzionali, alle vaste competenze, alla sua attitudine ad avere una visione d'insieme e al suo carisma, non è da sottovalutare ciò che gli altri hanno rappresentato per Castoriadis stesso e l'apporto da loro dato all'impresa. Considerata naufragata la possibilità di rinnovamento del PC, dell'Internazionale, e delle organizzazioni sindacali, il fine dell'operato di Castoriadis e del movimento era consacrato allo sforzo di comprendere e rendere comprensibile a tutti la realtà in cui erano immersi. Dalla conoscenza dei fatti e dalla loro interpretazione, si poteva cercare di cambiare gli eventi, ribaltare la subalternità del proletariato e col tempo di ogni categoria soggetta a repressione e sfruttamento. La creazione di nuove forme di organizzazione, di analisi, di modulazione dell'agire in vista di una rivoluzione tende col tempo verso una forma di autonomia più ampia e significativa. Non è un caso che per raggiungere un tale obiettivo, si sia scelto uno strumento "popolare" come la rivista. Certo, i social-barbarici non hanno inventato nulla di nuovo, ma sicuramente è innegabile l'originalità del metodo d'inchiesta. Lo scambio passava attraverso la scrittura di articoli, la condivisione di esperienze, la discussione, i tentativi di creare nuove adesioni e di coinvolgere i lavoratori e gli intellettuali in vista di un fine comune. Se un tale esperimento sia andato a buon fine o meno dipende soprattutto dal punto di vista di chi lo giudica e dai criteri che usa. La parabola social-barbarica non è certamente stata un idillio e si è conclusa relativamente presto. I fattori che però è necessario valutare, oltre all'operato, sono senz'altro il periodo storico, il metodo tramite cui Castoriadis ha condotto le sue analisi ed infine il lascito di questo genere di fenomeno. Da qui, se lo si vorrà, si potranno trarre elementi per portare avanti non solo una ricerca che trapassa l'esperienza del gruppo in sé, per confluire nel percorso successivo di Castoriadis, ma anche l'aspirazione continua verso un cambiamento di traiettoria che ricompare a più ondate, senza mai concludersi. Si tratta più specificamente della creazione di cambiamenti minimi o maggiori, a livello locale o su scala nazionale riguardanti la possibilità di tracciare un progetto di emancipazione e di autonomia dell'intera società quanto dei singoli esseri umani. Gli stravolgimenti e il passare del tempo possono aver mutato i bisogni, il tenore di vita, il benessere, e in molta parte anche le società, ma permangono alcune condizioni di ingiustizia, violenza, mistificazione e divisione che si rifanno sempre al dualismo tra dirigenti ed esecutori, governanti e governati, e questo non può esser mascherato neppure dalla letargia della nostra epoca. Il desiderio di cambiamento, la spinta alla creazione risulta ancora viva, sebbene intrappolata nelle maglie del capitalismo.

Il nostro contributo mira all'articolazione di un percorso che non solo vuole rendere visibile il peso ed il carattere etico della speculazione di questo autore, ma anche le difficoltà gravanti su

un tema proteiforme come l'etica stessa. Tutto ciò esula dal perimetro limitato dell'elaborato in sé e si rivolge ad un campo più ampio che è la situazione attuale, cui la filosofia di Castoriadis può fornire sicuramente dei validi strumenti di interpretazione. Siamo convinti che la necessità di cambiamento non possa non darsi se non ammettendo anche il bisogno di andar creando un *habitus*, non in senso assoluto o dogmatico ma un modo di fare e pensare che perfora tanto il pensiero quanto l'agire unendoli, nonché uno spazio autentico in cui abitare. Tentare di percorrere la strada maestra di un pensiero, disseminata di quelli che – non senza difficoltà — vogliamo chiamare frammenti di *ethos* è il nostro principale intento.

Questi frammenti, costituiti da riferimenti, cenni, idee che Castoriadis cerca parzialmente di elaborare quando addirittura non ne rimanda la spiegazione, costituiscono un anello che gravita attorno agli aspetti più importanti del suo pensiero: la politica, l'educazione e la psicanalisi. L'elemento etico rappresenta un ingrediente fondamentale – almeno quanto il *nomos* ed il desiderio – pur apparendo a volte “inconscio”, saturnino e oscuro, altre volte sottovalutato dagli studiosi e da Castoriadis stesso; tuttavia, tale aspetto può contribuire a sostanziare l'articolazione del pensiero sull'autonomia e a rendere più pieno il senso di quest'ultima come pratica, specialmente in un'epoca di dispersione come la nostra. Tutto questo perché riteniamo che nell'analisi della società che ci circonda e di quelle passate, sia fondamentale rintracciare ciò che permette la diffusione e il permanere di certi modi di fare, consuetudini, valori e disvalori e perché in fondo, siamo convinti che non si dia *nomos*, politica, rapporto analitico e educativo, e pratica senza che un *ethos* ne attraversi i campi e viceversa.

1.2.1 La militanza in Grecia e l'incontro con Stinas

Sin da giovanissimo, Castoriadis mostrerà un interesse politico che va al di là dello stesso principio di autoconservazione, infatti sarà più volte arrestato, interrogato e arriverà a rischiare la sua stessa vita.⁴⁵ Già prima dell'arrivo dei tedeschi Castoriadis era al fianco dei troskisti. Con

⁴⁵ Castoriadis scappa due volte alla cattura da parte dei nazisti, è vittima di violenze da parte dell'EPON (organizzazione giovanile unita pan-ellenica) ed è arrestato per ben due volte; una prima volta sotto il regime Metaxas e una seconda volta dalle forze di destra durante i fatti del dicembre del '44 che per fortuna non si rendono conto, pur interrogandolo, di avere tra le mani uno dei personaggi in cima alla lista dei ricercati. Cfr. Dosse (2018) p. 28-33. In CL IV, p.96. Castoriadis ripercorre in una intervista con Olivier Morel del 18 giugno 1993, la parabola

dei giovani compagni ricostituirà l'OKNE, dissolta dal dittatore Metaxas e nel 1941 sarà tra i fondatori della rivista *Nea Epokhi* (Tempi Nuovi) la cui linea, oltre ad essere ostile agli occupanti, si dimostrerà avvisa al partito comunista greco (KKE).⁴⁶ Alla fine del 1942, inizi del 1943 risale il primo incontro tra Castoriadis e una delle persone più importanti per la sua formazione politica: Aghis Stinas.⁴⁷ Tra i due vigerà un rapporto di stima reciproca sin dai tempi dall'adesione del giovane Castoriadis al giornale dell'UCI (Unione Comunista Internazionalista) di Stinas, *Ergatiko Metopo* (fronte operaio)⁴⁸. Il rigetto dell'Urss da parte di Castoriadis era già in fase di maturazione all'epoca, e si inasprirà a causa di un susseguirsi di fatti gravi che lasciano poco spazio all'interpretazione e alla copertura delle difese dell'ideologiche.⁴⁹ Ricordando quel periodo, affermerà in seguito:

J'ai rapidement découvert que le Parti communiste n'avait rien de révolutionnaire, mais était une organisation chauvine et totalement bureaucratique (on dirait aujourd'hui une microsociété totalitaire). Après une tentative de "réforme" avec d'autres camarades, qui évidemment a rapidement échoué, j'ai rompu et j'ai adhéré au groupe trotskiste le plus à gauche, dirigé par une figure inoubliable de révolutionnaire, Spiros Stinas. Mais là aussi, en fonction aussi de lectures de quelques livres miraculeusement préservés des autodafés de la dictature (Souvarine, Ciliga, Serge, Barmine - et évidemment Trotsky lui-même, qui visiblement articulait à, b, c mais ne voulait pas prononcer d, e, f), j'ai vite commencé à

della sua militanza e cita per ringraziarli, alcuni suoi compagni che all'epoca del regime di Metaxas, benché torturati, non fecero il suo nome.

⁴⁶ Cfr. Dosse (2018), p. 25, ma anche la lettera in risposta a Kan Eguchi, saggista e traduttore giapponese, autore di una biografia critica di Castoriadis in giapponese nel 1988, in cui Castoriadis riassume le tappe principali della sua vita dalla nascita sino all'arrivo in Francia, in E.P. VII, pp. 344-346. Per la ricostruzione del periodo storico si veda anche Panourgíá (2009), in particolare i capitoli 3, 1944-45 'The battle of Athens, 4, 1944-45 White terror e 5, 1946-47 *Emphylios*. Tuttavia, non siamo molto in linea con quanto l'autrice afferma in Ivi, n.34, p.34 su Arendt e Castoriadis.

⁴⁷ E non solo politica, dal momento che per la morte di Stinas, Castoriadis invierà una corona di fiori con su scritto «στον οιονεί πατέρα μου», To my Half-father (in italiano: "al mio mezzo/quasi padre"), questa informazione si trova nell'articolo in inglese di Arabadzhieva (2016), p. 68. Disponibile al seguente link: <https://academicpublicationsdotnet.files.wordpress.com/2016/05/vol-1.pdf> ma che la studiosa trae da Γιώργος Οικονόμος, «Χαρακτηριστικοί σταθμοί στη ζωή του Κ. Καστοριάδη», <<Νέα κοινωνιολογία>>, τεύχος 43 (χειμώνας 2006). Karalis sottolinea come all'allontanamento di Castoriadis dal padre a seguito della morte della madre, sia seguito l'avvicinamento a figure carismatiche come Stinas e Despotopoulos, due figure paterne che hanno contribuito alla sua maturazione. Cfr., Karalis (2014), p. 10.

⁴⁸ Rivista dell'UCI (Unione Comunista Internazionalista), il gruppo fondato da Stinas riconosciuto come unica sezione internazionalista di Grecia dalla Lega Comunista Internazionalista), almeno fino a quando nel 1938, al Congresso di fondazione della IV internazionale di Périgny (vicino Parigi) non si dichiarò l'OCI (Organizzazione unificata dei comunisti internazionalisti di Grecia creato da Pandelis Pouliopoulos) ai tempi guidata da Pablo (alias Michael Raptis), movimento consociato dell'UCI. Tuttavia, le rivalità tra i due movimenti non si risolveranno mai. Cfr. Peregalli (2002), pp. 21-22. Stinas parla del giornale nelle sue *Mémoires*, p.78., affermando: « Its voice, the voice of revolution, resounded in all the working-class districts of Athens, Piraeus, and Thessaloniki. A voice loud and clear», Ivi, p. 78, consultabili parzialmente al seguente link https://libcom.org/files/stinas_mem_en_v0_95.pdf.

⁴⁹ Cfr. Dosse (2018), pp. 31-35, ma si veda anche Poirier (2019) p. 14.

penser que la conception trotskiste était incapable de rendre compte aussi bien de la nature de l'URSS que de celle des partis communistes. La critique du trotskisme et ma propre conception ont pris définitivement forme pendant la première tentative de coup d'Etat stalinien à Athènes, en décembre 1944. Il devenait en effet visible que le PC n'était pas un "parti réformiste" allié de la bourgeoisie, comme le voulait la conception trotskiste, mais qu'il visait à s'emparer du pouvoir pour instaurer un régime de même type que celui existant en Russie — prévision confirmée avec éclat par les événements qui ont suivi, à partir de 1945, dans les pays d'Europe orientale et centrale.⁵⁰

La linea comunista internazionalista sostenuta da Stinas non troverà ampio riscontro nella popolazione greca in un momento in cui l'ELAS era riuscita a controllare gran parte del territorio greco e in molti, tra intellettuali e artisti operano per la cosiddetta *French way*. Anche se nel dopoguerra erano venuti meno gli interessi della Francia in Grecia, proseguirà un fruttuoso legame culturale tra i due paesi.⁵¹ Che l'attività svolta in questo periodo abbia avuto un influsso tale da determinare la costituzione di un futuro movimento – quello che sarà poi *Socialisme ou Barbarie* – è testimoniato dallo stesso Castoriadis: «the ideological sequel to this story is none other than the history of ideas of *Socialisme ou Barbarie*, which Spyros espoused from the beginning till the end, as well as in all other gradual changes and revisions of classical Marxism that took place in the journal and in my writings».⁵² Possiamo ipotizzare che lo stesso nome della rivista/movimento "*Socialisme ou Barbarie*"⁵³ designi, almeno da parte di Castoriadis, una prosecuzione coerente del percorso politico iniziato in patria, oltre che un contributo a un *topos* del marxismo che il gruppo ha provveduto a portare avanti. Il gruppo di Stinas, come egli stesso afferma, si riconosceva negli ideali e nel solco del movimento spartachista: «We had been the only political group in the whole world who, in conditions infinitely more difficult and more dangerous than in 1914- 1918, had continued the heroic

⁵⁰ Si veda Castoriadis *Un monde à venir. Entretien avec Olivier Morel*, La République des Lettres, Paris 2012, pp. 4-5, consultabile al seguente link <http://www.costis.org/x/castoriadis/mondeavenir.htm>

⁵¹ Cfr., Keridis (2009), p. 74.

⁵² Castoriadis, *Obituary for A. Stinas*, in Karalis (2014), p. 63. Si è tenuto conto anche dello Scritto *Spiros Stinas* in EP IV, pp. 339-346, tradotta dal greco da Zoe Castoriadis e da M. Gondicas.

⁵³ A supporto della tesi che qui possiamo soltanto abbozzare, riportiamo anche la dedica di Stinas al suo libro *Memoires* del 1990 «To those who in the hellish nightmare of the second world imperialist war when the socialist ideal had sunk in an ocean of nationalist hate found the strength to struggle against the current, to boldly reveal the fraud of the antifascist war, that war of bandits the stuffed against the starving for the sharing out of the world, to fight without hesitation for the peoples to cease their fratricidal combat and turn against their exploiters and who, isolated, and only here, in Greece in terrible conditions when death struck at each step have continued the heroic tradition of Luxemburg and of Liebknecht, with the most profound emotion I dedicate these Memoirs». Questo riferimento accorato alla tradizione socialista di Luxemburg e Liebknecht aggiungerebbe un ulteriore tassello al tentativo di ricostruzione della genealogia del titolo *Socialisme ou Barbarie* espresso precedentemente in un mio articolo Arcuri (2018), pp. 183-184.

tradition of Luxemburg and Liebknecht».⁵⁴ Quanto alla sua composizione, l'UCI era composto da individui di varia estrazione: vecchi militanti proletari, evasi dalle carceri o dai campi di prigionia, militanti che avevano abbandonato le loro vecchie fazioni e, soprattutto, molti studenti tra cui Castoriadis, all'epoca ventitreenne iscritto alla facoltà di diritto di Atene.

tutti gli altri membri dell'UCI erano giovanissimi. Alcuni di loro non ancora ventenni erano passati con entusiasmo e abnegazione dall' EPON (Organizzazione Unita Panellenica della Gioventù, alle dipendenze dell'EAM) e dai banchi di scuola ai ranghi internazionalisti, con piena coscienza di quanto facevano e dei rischi che correvano. Pur vivendo nella clandestinità più assoluta, la vita interna del gruppo era regolata democraticamente da assemblee settimanali, nelle quali si relazionava intorno all'attività svolta e si prendevano delle decisioni per il futuro. Le risoluzioni erano il risultato di intensi dibattiti collettivi ed erano applicate da tutti, senza distinzioni né eccezioni. Quando i militanti aumentarono, rendendo praticamente impossibili le assemblee clandestine, furono regolarmente convocate conferenze rappresentative precedute da liberi dibattiti. Vi era un comitato di redazione per il giornale e tutti i membri potevano pubblicarvi i loro articoli.⁵⁵

Ma fu soprattutto la figura umana di Stinas, ad influenzare Castoriadis che dirà di esser rimasto colpito, sin da subito e come mai prima d'allora, «dalla sua acutezza, dal coraggio e dall'intransigenza del suo pensiero politico».⁵⁶ Soprannominato in seguito “il monaco rosso” per via della sua incrollabile fede nell'idea e per la vita frugale cui volontariamente si sottoponeva pur avendo vissuto anni di torture, arresti e prigionie (sull' isola di Egina e Acronafplia),⁵⁷ Stinas offre di sé l'immagine di un *leader* carismatico, non rigidamente inquadrato, il cui operato non sottostà agli inflessibili *diktat* di partito, a differenza di molte altre figure dell'epoca. In un passo di *Mémoires*, infatti, Stinas parla di come la sola teoria non

⁵⁴ Si veda Stinas, *Mémoires*, p.79 Estratti consultabili al link https://libcom.org/files/stinas_mem_en_v0_95.pdf

⁵⁵ Peregalli (2002), pp. 54-55. Lo studio accurato di Peregalli, svolto soprattutto tramite la consultazione di fonti in lingua francese (dovuta alla difficile reperibilità di fonti greche) è, ad oggi, unico nel suo genere e rappresenta un testo imprescindibile.

⁵⁶ *Ivi*, p. 20. Karalis, in *Introduction to Cornelius Castoriadis' early essays*, nel volume *Cornelius Castoriadis and Radical Democracy* (2014) parla dell'influenza di una *shadowy presence* accanto a quella fondamentale di Stinas e che ha influito sulle idee politiche di Castoriadis, si tratta di Pantelis Pouliopoulos (1900-1943). Leader del partito comunista greco a soli ventiquattro anni, ne fu espulso nel 1927. Da allora rappresentò la fazione trotskista contro la bolscevizzazione del partito. Tuttavia, ebbe degli screzi sia con Trotsky che con Stinas a causa dell'idea del disfattismo rivoluzionario di quest'ultimo. I punti del pensiero di Pouliopoulos che avrebbero maggiormente influenzato il pensiero giovanile di Castoriadis e in parte quello successivo secondo Karalis sono la critica antistalinista, l'immagine dello stato come meccanismo impersonale e la sua teoria marxista di una società rivoluzionaria basata su una riconfigurazione dell'economia e del ruolo dello stato. Per maggiori dettagli si veda *Ivi*, pp. 5-7.

⁵⁷ Per un resoconto della prigionia e dell'operato di Stinas si veda Peregalli (2002), in particolare pp.25-27.

basti, ma occorra un agire comune, un vero movimento formato da individui in carne ed ossa, in grado di sprigionare⁵⁸ una “forza creativa” e cambiare le cose.

knowledge of Marxism is not sufficient to make a fighter capable of assisting the masses, in a positive manner, in the struggle for their emancipation. Marx's economic theories and the materialistic perception of history do not bother the capitalists in the slightest. How many people regard themselves as Marxists today? Even the bloodthirsty hangmen of Ethiopia. Only the movement itself teaches and edifies both the fighters and the masses. That which the movement itself offers not as fact but as a creative force, you will not find in either "Capital" or "philosophy".⁵⁹

Stinas non sancisce la capitolazione della teoria, ne denuncia, piuttosto, la lontananza dalla realtà affermando la necessità di un legame di questa con la pratica, col movimento. Una tale unione, infatti, eviterebbe alla teoria di dimenticare il suo vero scopo: la liberazione delle masse. Il legame della due componenti deve esprimersi concretamente nell’operato di un movimento che sia forza creativa. Prima della sua partenza dalla Grecia, più precisamente nel febbraio del 1945, Castoriadis comporrà uno dei primi scritti di cui si conosca traccia, intitolato *Onze thèses provisoires sur la question russe*, rivolto molto probabilmente a Stinas e concernente le tesi del suo gruppo.⁶⁰ Lo studio teorico e l’esperienza maturata sul campo gli avevano permesso di abbozzare uno schema preciso di critiche rivolte al regime russo. Il contenuto estremamente coinciso di tali critiche che toccano il piano politico, economico e sociale dell’Urss, rappresentano una prima base non solo alla sua futura critica, ma anche alla prassi politica. Le idee di fondo rimarranno sostanzialmente invariate, ma verranno accuratamente approfondite e ampliate nelle loro varie parti nella fucina di *SouB*. Al di là dell’insorgenza della nuova classe burocratica a discapito del proletariato, la stolidità dei seguaci dello stalinismo in Russia e nelle aree in cui cercava di mantenere una relativa influenza (tra cui la Grecia), è considerata come il vero intralcio ad ogni possibilità di rivoluzione reale nel mondo. Un apparato

⁵⁸ Stinas, *Mémoires*, p.360.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ Probabilmente, il fatto che le tesi siano undici potrebbe essere un riferimento alle undici *Tesi su Feuerbach* di Marx (1845) che inaugurano la filosofia della praxis. Se l’undicesima e celebre tesi di Marx recita «I filosofi hanno solo interpretato il mondo in modi diversi; si tratta però di mutarlo», per Castoriadis, in ottemperanza all’insegnamento di Marx, il dovere coincide con l’analisi del reale, l’acquisizione di una coscienza proletaria e con la rivoluzione. « C’est un devoir essentiel du prolétariat révolutionnaire de le combattre (le stalinisme) dans le pays bourgeois par toutes les formes de lutte contre le capitalisme et, en URSS, au moyen du défaitisme révolutionnaire. C’est un devoir essentiel des partis révolutionnaires et de la IV Internationale de clarifier pour la conscience prolétarienne la question de l’URSS et du stalinisme international et d’organiser contre eux une lutte révolutionnaire implacable».

farraginoso stava soffocando non solo la fiamma di ogni tentativo di rivoluzione, ma qualsiasi modo di pensare, agire che non fosse allineato. Oltre al peso politico che la direzione stalinista cercava di imporre in ogni paese, veniva concretizzandosi anche la possibilità che si diffondesse un “modello” culturale sbagliato e già dilagato in Russia a proposito del quale Castoriadis parla in questi termini: «la culture soviétique est l'exemple hideux d'un simplisme et d'un dogmatisme brutaux, d'un analphabétisme qui efface toute l'histoire intellectuelle de l'humanité, et de l'abolition systématique de toute trace de liberté et de créativité intellectuelle, scientifique ou artistique».⁶¹

Le lucide analisi di Stinas e Castoriadis e le loro rispettive previsioni sulla situazione storico-sociale greca, eccetto per il breve dissidio tra il 1945 e il 1946,⁶² saranno sempre perlopiù convergenti. Stinas manifesterà un sincero apprezzamento e supporto per le iniziative di *SouB*, al punto che sceglierà di consumare l'ormai inevitabile rottura con il trotskismo greco nel 1947

⁶¹ EP V, p.586, in particolare si tratta della sesta tesi.

⁶² É lo stesso Castoriadis a parlarci di questa differenza di opinioni in *Obituary for Agis Stinas*. Pare che Stinas avesse affermato in un articolo che gli avvenimenti della Dekemvriana erano frutto di una azione militare eco di certe tendenze di alcuni ufficiali dell'esercito comunista, mentre Castoriadis parla dell'avvenimento, in modo enigmatico, come «apocalisse, non di Giovanni, ma di Josef, anzi no...di Nicholas», riferendosi a Stalin e a Nikos Zachariadis, leader del partito comunista greco che all'epoca era ancora prigioniero nel campo di Dachau e che ritornerà nel 1945 contribuendo col suo zelo rivoluzionario alla terribile guerra civile greca del 1947-49 (questo periodo storico è chiamato Secondo round o Terrore Bianco). Da ciò si dovrebbe dedurre che per Castoriadis tali disordini sarebbero stati frutto della tattica stalinista. Moltissimi partigiani stalinisti, d'altronde, erano a capo dei Comitati di resistenza, Cfr. EP V, pp.263-264. Per *Dekemvriana* si intende solitamente la serie di scontri intercorsi ad Atene tra il 3 dicembre 1944 e l'11 gennaio 1945 tra le forze di resistenza greche (EAM, ELAS, KKE) e l'esercito britannico, sostenuto dal governo greco, dalla polizia della città e dall'organizzazione di estrema destra “X” guidata da G. Grivas. Il 3 dicembre, secondo la versione ufficiale, la folla dei manifestanti pro-EAM viene colpito dai colpi della polizia su ordine di Agelos Evert, facendo 28 morti e 148 feriti.(Cfr. *Dekemvriana, one of the saddest days in Greece's history*, disponibile al seguente link <https://greekcitytimes.com/2018/12/03/commemorating-dekemvriana-when-first-shots-are-fired-in-athens/>) N. Panourgia, sostenendo tale ricostruzione degli avvenimenti (si vedano anche R. Clogg, *A concise history of Greece*, Cambridge University Press 1992, pp. 136-138; Peregalli 2002, p. 78; A. Moscato, *Rivoluzione e guerra civile in Grecia II*, consultabile al seguente link http://2000ww.antoniomoscato.altervista.org/index.php?option=com_docman&Itemid=47) sconfessa l'ipotesi castoriadisiana (non cita quella di quella di Stinas). Per un resoconto più dettagliato, che tenga conto delle varie forze internazionali in Grecia all'epoca e che sembrerebbe andare verso le posizioni di Castoriadis o Stinas, Cfr. Iatrides (1972), pp.190-191. Iatrides fa presente che gli spari non sono provenuti dalla polizia ma dalla folla, cui la polizia ha poi risposto, inoltre cita un passo dei *Memoires* di Macmillan, in cui il politico inglese afferma: “there was strong reason to believe that the fatal shots were in fact fired by a Communist agent provocateur”, *Ivi*, p. 191, n.86. Tuttavia, come si evince da Hassiotis (2015), pp. 274-275, non è ancora chiara la dinamica dei fatti data la matrice conflittuale dei resoconti forniti da ambo le parti. Tuttavia, consultando “Agis Stinas” in EP IV, Castoriadis lasciando da parte la storia confusa e non molto chiara della battaglia di Atene e del modo in cui è stata combattuta, pare collocare il disaccordo tra lui e Stinas su un altro piano (meno evidente in *Obituary*). Per Stinas la colpa era di un movimento militare con tendenze putchiste diffuse nell'ELAS, per Castoriadis invece fu una vera e propria «révélation» e aggiunge «inassimilables dans le cadre de l'histoire non seulement trotskiste ou léniniste, mais même, finalement, marxiste, ils montraient la direction que prenait le stalinisme. C'était une confirmation du caractère ridicule des positions trotskistes. Peu de temps après Spiros a abandonné cette position, et nous étions à nouveau d'accord », (EP IV, pp. 345-346). Il problema era dato dall'interpretazione del termine “apocalisse”, révélation, con cui Castoriadis intendeva dire che al di là dei fatti, quelle stragi erano il chiaro segnale del marciame dello stalinismo non meno di quel che sarebbe avvenuto.

e diventare il principale sostenitore delle tesi social-barbariche, e di un gruppo inglese, *Solidarity*, che da SouB trarrà ispirazione.⁶³ Ma il legame intellettuale tra i due si cementserà soprattutto attorno ad una serie di domande comuni divenute poi la persistente ossessione di Stinas. Dapprima quest'ultimo si riconoscerà incapace di capire come leninismo e bolscevismo – non strettamente legati ad un ideale “puro” di rivoluzione – si fossero diffusi così ampiamente,⁶⁴ mentre Rosa Luxemburg fosse rimasta una voce isolata. In secondo luogo, risulterà inspiegabile a Stinas come una teoria contenente elementi senz'altro positivi come quella di Marx, sia stata così facilmente piegata dalla burocrazia al punto da farne emergere gli aspetti più negativi. In fin dei conti, Castoriadis risponderà con il suo intero operato oltre che nel seguente modo

I think that I answered them to the extent that such a question can be answered. In brief, I answered as follows: that Marx himself and Marxism had been deeply conditioned by the influence of the capitalist imaginary of their time; that all these capitalist elements are integral parts of Marx's work; that all such elements allowed a certain development of ideology for both the Social-Democrats and the Bolsheviks; also that (I have already suggested this in a text entitled *Proletariat and Organization*, published in 1958) the working class themselves had allowed the infiltration of social imaginary significations from capitalism, and had started to believe in their leaders, the specialists, and, consequently, that they allowed the establishment of a bureaucracy which supposedly represented the workers.⁶⁵

Stinas dimostra, tuttavia, una certa resistenza a voler capire i reali motivi per cui la maggioranza dei movimenti rivoluzionari della storia avessero fallito il bersaglio e avessero prodotto un così pesante *déraillement*(deragliamento). Per Castoriadis la causa non era imputabile, come era stato sempre fatto, a nemici esterni; questa volta non si trattava di incolpare dei barbari alla

⁶³Cfr. *From Acronauplia to Nezero Greek Trotskyism From the Unification conference to the Executions*, Encyclopedia of Trotskyism on-line: Revolutionary History, al link <https://www.marxists.org/history/etol/revhist/backiss/vol3/no3/acrocamp.html>.

⁶⁴ Anche Furet in si fa una domanda analoga, più di preciso sul “fascino irresistibile dell'Ottobre”: «Che cosa c'è di tanto affascinante nella rivoluzione? L'affermazione della volontà nella storia, l'invenzione dell'uomo da parte di sé stesso, simbolo dell'autonomia dell'individuo democratico. Gli eroi di questa riappropriazione di sé, dopo tanti secoli di dipendenza, erano stati i francesi della fine del Settecento; ora li sostituiscono i bolscevichi. È una successione imprevista, insolita non solo per la nuova dignità d'una nazione rimasta sempre ai margini della civiltà europea, ma anche perché Lenin fa la Rivoluzione d'ottobre in nome di Marx, nel paese meno capitalista tra quelli d'Europa. Anche se in un senso opposto, la contraddizione tra la fede nell'onnipotenza dell'azione e l'idea delle leggi della storia può essere proprio quello che dà alla Rivoluzione d'ottobre parte della presa che esercita sugli animi: al culto della volontà, eredità giacobina passata attraverso il filtro del populismo russo, Lenin aggiunge le certezze della scienza tratte dal Capitale. La rivoluzione recupera nel suo arsenale ideologico quel surrogato di religione che era tanto mancato in Francia, alla fine del XVIII secolo. E combinando a disprezzo della logica questi due modernissimi elisir, prepara una pozione tanto forte da inebriare generazioni di militanti», Furet (1995), p. 77.

⁶⁵ Castoriadis, *Obituary for A. Stinas* in Karalis (2014), p. 63.

frontiera, ma era, piuttosto, da ricercarsi nel movimento stesso, o per meglio dire, nell'incapacità degli aderenti ad assumersi la responsabilità che la realizzazione di una società socialista e autonoma richiede.

and we ourselves today wouldn't be able to think that real socialism, namely an autonomous, self-governed, and self-instituted society, together with the movement that envisages such a society, were not endangered so much by external enemies but by the very tendency of people to believe in their leaders and experts, resign, withdraw, and cease the struggle to realize their very autonomy within a collective autonomous movement.⁶⁶

A questa spiegazione, di certo, una personalità estremamente combattiva, volitiva e la cui intera esistenza era stata spesa in funzione di un ideale – quale quella di Stinas – pur comprendendone le ragioni, non poteva rassegnarsi.

1.2.2 La tendenza Chaulieu-Montal

Con il trasferimento in Francia l'attivismo di Castoriadis confluirà nella creazione insieme a Claude Lefort nell'agosto del 1946 di una tendenza in seno alla *Quarta Internazionale* trotskista denominata *Chaulieu-Montal*, dallo pseudonimo che i due si erano dati.⁶⁷ Ottenendo 50 voti al IV congresso del PCI nel 1947, Castoriadis – all'epoca entrato nel PCI (*Partito comunista internazionalista*) un anno prima e conosciuto sotto lo pseudonimo di Chaulieu – acquista uno dei cinque mandati riservati alla sezione del partito francese oltre a diventare uno dei due rappresentanti della minoranza.⁶⁸ L'obiettivo della tendenza è esplicito nella lettera ai militanti

⁶⁶ *Ivi*, pp. 64-65.

⁶⁷ Castoriadis agirà per molto tempo sotto pseudonimi, poiché la cittadinanza francese gli verrà riconosciuta solo nel 1970 e lo farà per paura di una possibile espulsione (si veda Prat 2017, p.28). Gli pseudonimi sono i seguenti: Chaulieu a partire dal 45, Pierre Cardan a partire dal 1959; il motivo si trova in F. Dosse, (2018), p. 114, Barjot (ad uso esclusivamente interno al gruppo SouB, come si legge in *Ivi*, n.44, p.114, Jean- Marc Coudray (a partire dal 68'), Jean Delvaux (nell'articolo *Les classes sociales de M. Touraine*, *Socialisme ou Barbarie*, n°27; Avril-Mai 1959, p. 36., Marc Noiraud (insieme a Gérard Noiraud nell'articolo *L'éducation sexuelle en U.R.S.S; Socialisme ou Barbarie*, n°34, Mars- Mai 1963). Inoltre, per evitare ulteriori problemi burocratici, dirà spesso, in documenti ufficiali, di essere nato ad Atene anziché a Istanbul, come segnalato, ad esempio in una copia del suo curriculum vitae inviato per la candidatura ad un seminario a Nanterre (dove insegnerà per due anni), in EP VIII, pp. 348, n.2.

⁶⁸Cfr., Gottraux (1997), p.25.

del PCI e del IV congresso della IV internazionale.⁶⁹ È chiaro sin da subito che l'ineluttabile rottura si consuma attorno all'incapacità, da parte dei membri della suddetta tendenza, di uniformarsi al ritmo dell'Internazionale, di questa «macchina che gira a vuoto»⁷⁰ ed è inconsapevole o incurante di ripercorrere una dinamica senza altro scopo se non quello di avallare il potere debordante dell'*enclave* stalinista, svuotando il portato ideologico della tradizione marxista e rivoluzionaria. La tendenza, dunque, rivendicherà il compito di creare una futura *organizzazione rivoluzionaria proletaria autonoma* distaccandosi dall'Internazionale. Quest'ultima non poteva neppure definirsi meramente in crisi⁷¹ giacché non si era neppure posta il problema della necessità di un percorso di analisi in grado di rendere chiari eventuali errori che comunque continuava a perpetuare in nome di una falsa ideologia. Al contrario, se all'interno della Quarta Internazionale si fosse davvero riflettuto sulle conseguenze della Terza Internazionale e considerato veramente l'urgenza della lotta allo stalinismo- ipotizza Castoriadis al tempo- si sarebbero potute gettare le basi per il costituirsi di una organizzazione davvero autonoma, nonché porre questa stessa analisi come suo fondamento.⁷² Mentre la Seconda Internazionale aveva tradito le masse per via dell'incapacità di emanciparsi dal capitalismo, la Terza aveva optato per un altro *partner in crime*, ovvero la burocrazia russa e la schiera dei suoi vari embrioni radicati nel grembo di tutti quei paesi sotto l'influenza sovietica.⁷³ In *La situation française et la politique du PCI*, Castoriadis delinea un quadro chiaro e schematico della situazione sia per quanto riguardava la politica internazionale che il caso francese. I tre fattori storici principali l'imperialismo, lo stalinismo e il proletariato rivoluzionario erano inconciliabili, dunque, non restava che la borghesia a governare in una Europa occidentale in piena crisi economica e politica alla fine della guerra, e non poteva farlo

⁶⁹ La lettera del 28 febbraio 1959, appare nel primo numero di SouB, pp.90-101 e in EP V, pp. 115-133. Tale lettera non è che il frutto di analisi accurate e proposte che si erano succedute nel corso dei vari congressi e conferenze del PCI e dell'Internazionale come si evince in *Ivi*, p.115. Si veda, ad esempio, il *Rapport politique pour le Ve congrès du PCI* della primavera del 1948., ritroviamo nel paragrafo III, iconicamente intitolato *Le sens de l'alternative Socialisme ou Barbarie* significativo perché è proprio dopo tale Congresso che la tendenza Chaulieu- Montal lascerà il PCI e fonderà SouB. Un abbandono provvidenziale poiché qualche giorno dopo la fine del congresso sarebbe arrivata la rottura tra il Komintern e Tito, Cfr. EP VIII, pp. 360-414.

⁷⁰ Si veda *Lettre ouverte aux militants du PCI e de la IV internationale*, EP V, pp. 118.

⁷¹ Il motivo è in queste righe « parler de crise serait supposer l'existence d'un organisme qui fonctionne entre les crises, tandis que la caractéristique essentielle du trotskisme a été l'incapacité d'atteindre le niveau d'une organisation constituée, l'incapacité radicale de parvenir à l'existence », *Ivi*, pp. 118-119.

⁷² *Ivi*, p. 119. L'inclinazione che sembra virare in campo psicoanalitico è qui da noi ricercata per rendere evidente, in primo luogo, l'esistenza di un "metodo analitico" di Castoriadis che caratterizzerà le sue opere non meno che i "mestieri" svolti nel corso della sua vita.

⁷³Cfr. *La situation française et la politique du PCI*, EP I, p.347.

se non attraverso governi di coalizione.⁷⁴ Dal punto di vista oggettivo,⁷⁵ si aveva quindi una crisi profonda del regime capitalistico senza però poter approdare ad una aperta rivoluzione. Gli elementi scatenanti la crisi economica erano stati, secondo l'analisi di Castoriadis, essenzialmente due: la sproporzionalità cresciuta tra i diversi paesi, causata dall'impennata del volume della produzione (rispetto ai livelli del periodo pre-guerra) con una conseguente rottura dell'equilibrio economico mondiale e la decomposizione del mercato globale risultata sempre dalla suddetta sproporzione tra i paesi. A livello politico, la strategia del piano Marshall messa in atto dagli USA, lungi dall'essere un supporto economico, rappresentava una vasta operazione di influenza sui paesi dell'Europa occidentale, giudicata tuttavia insufficiente, mal ponderata e destinata a fallire. Sul versante opposto, invece, giacevano più o meno inermi di fronte al potere stalinista i cosiddetti *pays du glacis*. Questi paesi, sebbene sottoposti ad enclaves staliniste e parassitati economicamente dall'URSS, non godevano di piani di aiuti in vista di una normalizzazione della situazione, come accadeva al di là della cortina di ferro, e le loro economie al pari di quella russa, erano destinate al tracollo, sebbene in maniera diversa da quelle di USA e dei paesi sotto la sua egida.⁷⁶ Restava quindi da capire come rendere la situazione propizia per il proletariato e chi doveva assumersi la responsabilità di far progredire la coscienza di classe. Il punto più complesso del problema, tuttavia, rimaneva sul piano soggettivo-di classe, in quanto non si riusciva ad avere una reale e giusta percezione della coscienza delle masse dei lavoratori, del carattere delle loro illusioni nonché della natura e degli effetti del loro legame nei confronti dei partiti "traditori" gravitanti nell'orbita filostalinista. Le elezioni del 1945 in Francia avevano visto una importante vittoria del PC. Un tale spostamento delle masse verso il comunismo non era frutto dell'esistenza di una coscienza rivoluzionaria pura e delle illusioni su un presunto carattere rivoluzionario dello stalinismo, come voleva la

⁷⁴ Le posizioni dei suddetti tre fattori venivano ad essere ancora di più inasprite in *La crise du capitalisme mondial et l'intervention du Parti dans les luttes*, uno scritto d'epoca successivo, secondo cui la politica di ciascuno dei tre fattori era così distante quanto agli interessi da quella degli altri che la vittoria di uno, avrebbe significato l'estinzione degli altri due. Ad aggiungere difficoltà stava il fatto che ad ogni tentativo di offensiva e quindi di messa in questione del sistema mondiale di sfruttamento da parte del proletariato, imperialismo e stalinismo avrebbero costituito un fronte nemico coeso in quanto fazioni basate sullo sfruttamento, (cfr. EP VIII, pp.616-617).

⁷⁵ Su questa separazione tra oggettivo e soggettivo si veda la lettre à Yannis Kontoyannis del 12 maggio 1947, nella sezione *Correspondances*, di EP VII, (quindi di poco successiva alla stesura di *La situation française et la politique du PCI*), p. 209, in cui Castoriadis afferma « ce qui nous appellons "objectif" e "subjectif" dans le social ne sont que deux aspects de la même activité humaine, aspects dont les manifestations sont directement et profondément liées. Mais penser, ici comme partout, signifie séparer pour unir. Distinguons par conséquent les facteurs objectifs (c'est-à-dire la situation économique et politique du régime) des facteurs subjectifs (existence d'une classe d'hommes qui veulent et peuvent renverser ce régime et le remplacer par un autre plus progressif) ».

⁷⁶ Per una accurata descrizione delle economie di USA e del Piano Marshall, dell'URSS, dei paesi della cortina di ferro (*pays du glacis* in gergo trotskista) si rimanda a *La crise du Capitalisme mondial et l'intervention du Parti dans les luttes* in EP VIII, pp. 605-614, per la situazione francese si veda *Ivi*, pp. 621-626.

tendenza Frank e non era dovuto neppure al crollo e alla depoliticizzazione della coscienza nel proletariato, come affermava la linea degli “antistalinisti volgari” (Lucien e Guérin)⁷⁷, ma era frutto di quella che Castoriadis denomina *doppia ambiguità o ambiguità fondamentale*. Se, da un lato, si era potuto produrre un certo superamento cosciente del capitalismo da parte delle masse e ciò era ravvisabile nel successo del PCF, dall’altro, queste ultime non si rivolgevano automaticamente contro la rivoluzione, ma si adattavano alla situazione ed erano sensibili al messaggio dell’ideologia stalinista, (anche perché supportata dal PCF) proprio perché bisognose di un referente. I fatti, dunque, contraddicevano due idee fondamentali a livello oggettivo cioè che non esisteva un diretto legame tra economia e politica che consentiva ad una situazione oggettivamente rivoluzionaria di diventare automaticamente una reale situazione rivoluzionaria né, tantomeno, si *dava automatismo* nella storia in base al quale si sarebbe passati direttamente dal capitalismo alla rivoluzione.⁷⁸ Sul piano soggettivo restava l’ambiguità inerente ad uno stallo della classe operaia. L’accettazione incosciente della burocrazia e il lavoro stalinista mirante a depotenziare il movimento nella sua stessa natura, quindi a prosciugare la spinta rivoluzionaria del proletariato, non potevano che culminare nel disfattismo totale. Urgeva, a questo punto, l’azione di un partito rivoluzionario con una politica coerente e in grado di rispondere ai problemi del proletariato.⁷⁹

Il ne s’agit pas seulement de démasquer une direction prâitre, il s’agit de lutter contre un véritable corps social, il s’agit de trouver des mots d’ordre et des moyens de lutte qui permettent de dresser la classe ouvrière contre le stalinisme et qui ne puissent pas être repris e déformés par celui-ci. Il s’agit de créer la brèche entre le prolétariat et la couche bureaucratique ; de faire apparaître l’irréductible opposition d’intérêts qui les sépare. Cette œuvre ne peut pas être la tâche d’une seule tendance ; c’est l’ensemble du parti et surtout ses éléments prolétariens qui doivent participer à l’élaboration d’une tactique nouvelle sur la base de leur expérience dans les usines. Nous ne faisons ici que tracer les grandes lignes de la nouvelle orientation.⁸⁰

⁷⁷ Il mito del basso livello della coscienza di massa (di Lucien e Guérin) e quello della coscienza rivoluzionaria pura di Lambert e Frank, devono essere ugualmente sfatati e rappresentano per Castoriadis degli eccessi di valutazione rispetto alla coscienza di massa dell’epoca. Sul quadro internazionale, tuttavia, il mito più grande da sfatare resta lo stalinismo, tenuto in piedi dalle sue illusioni. Queste ultime non sono la causa della sua forza, bensì l’effetto. Nessuna illusione delle masse crea la storia (come vuole la teoria idealista piccolo-borghese della IV internazionale), ma i fattori storico-sociali, cfr. EP I, p.347. Sulla posizione Frank si veda anche il paragrafo III *Le stalinisme en France*, in *La crise du capitalisme mondial...* in EP VIII, pp. 631-33.

⁷⁸ Cfr. EP I, pp. 336-337.

⁷⁹ Cfr. *Ivi*, p. 349.

⁸⁰ Cfr. *Ivi*, p. 350.

Il tentativo di cambiamento di traiettoria auspicato dalla tendenza Chaulieu-Montal ed il loro appello cadrà nel vuoto, per questo il percorso di Castoriadis e Lefort prenderà ben presto un'altra strada.

1.2.3 *Socialisme ou Barbarie*

L'uso reiterato di aggettivi o termini inerenti al campo dell'autonomia nella lettera e negli scritti/articoli di Castoriadis in questo periodo testimonia la volontà di affrancamento da un'ortodossia considerata sterile e mistificatrice e il desiderio di non essere più meri testimoni dell'«incapacità più profonda» del trotskismo. Ma soprattutto, tale uso indica la volontà di superare il fallimento dell'Internazionale e di farsi interpreti del reale insegnamento di Marx.⁸¹ In vista di ciò e a seguito della rottura col PCI del 1949, la tendenza *Chaulieu-Montal* si trasformerà nel gruppo che risponde al nome di *Socialisme ou Barbarie (SouB)*. Dal 1949 al 1965 questo produrrà l'omonima rivista come mezzo per la critica e l'orientamento rivoluzionario.⁸²

Nei suoi quaranta numeri *SouB* indirizza il suo impegno in direzione di una collaborazione tra intellettuali, operai, studenti e persone di varia estrazione sociale con un taglio ben diverso da altre riviste del tempo. Dopo la rottura con la IV Internazionale, tuttavia, i membri del gruppo continueranno ad essere additati come trotskisti o addirittura ultra-troskisti; fatto, quest'ultimo, dovuto secondo Prat ad un *qui pro quo* creato da Simone De Beauvoir che, nella sua replica alle *Avventure della dialettica* intitolata *Merleau-Ponty e lo pseudo-sartrismo*, parlerà di Lefort e

⁸¹ « Nous ne pensons nullement qu'être marxiste signifie faire par rapport à Marx ce que les théologiens catholiques font par rapport aux écritures. Être marxiste signifie pour nous se situer sur le terrain d'une tradition, poser les problèmes à partir du point où les posaient Marx et ses continuateurs, maintenir et défendre les positions marxistes traditionnelles aussi longtemps qu'un nouvel examen ne nous aura pas persuadés qu'il faut les abandonner, les amender ou les remplacer par d'autres correspondant mieux à l'expérience ultérieure et aux besoins du mouvement révolutionnaire», in *Présentation du premier numéro de la revue Socialisme ou barbarie*, EP I, p. 66. Da un documento in EP VIII, *Cycle de conférences sur le Capital*, apprendiamo che SouB aveva organizzato delle riunioni dedicate all'approfondimento teorico del Capitale di Marx (1951) e ad una non precisata opera di Lenin (1950). Una tale importanza alla teoria era dovuta ad un duplice aspetto, da un lato si doveva contribuire all'ideologia rivoluzionaria, dall'altra si dovevano arginare le mistificazioni di cui il marxismo è stato sempre oggetto. *Ivi*, p. 689-690.

⁸² Cfr., Caumières (2007), p. 13. Si rimanda anche alla voce *Socialisme ou Barbarie*, scritta da C. Boukalas e presente in Ness (2009), p. 3062 e anche alla voce Castoriadis presente in *Ivi*. 621-623.

“dei trotskisti” riferendosi al gruppo di SouB.⁸³ Sin dal primo numero di *SouB* è chiara una presa di coscienza – non a caso i toni ricordano quelli del *Manifesto*⁸⁴ –, che non lesina critiche sia a stalinismo sia al lassismo troskista.⁸⁵

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, à définir le stalinisme et en général la bureaucratie « ouvrière », à caractériser la Troisième Guerre mondiale, à poser enfin de nouveau, en tenant compte des éléments originaux créés par notre époque, la perspective révolutionnaire. Dans des questions de telle envergure, il ne peut s'agir ni d'orgueil ni de modestie.⁸⁶

I social-barbarici attiveranno dei cortocircuiti su più piani di cui l'ultimo e il più importante coinciderà con l'approdo di Castoriadis alla critica generale del marxismo. Il primo piano è quello del crocevia tra i due storici fronti attraversati da una comune tendenza burocratica che, seppure in forma diversificata, è in grado di apportare dei mutamenti significativi alla natura e alla struttura politica economica e sociale dell'URSS quanto ai paesi del blocco occidentale. Il secondo cortocircuito fa riferimento alla critica della tradizione cioè di Lenin e Trotsky, per estendersi in seguito allo stesso Marx e al marxismo. A Trotsky e ai suoi epigoni⁸⁷ è riservata una critica pungente. Il trozkismo si era innanzitutto reso colpevole di aver adottato una propensione riformista nei riguardi della burocrazia stalinista, nel tentativo di mantenere in piedi un mito – quello del periodo eroico del bolscevismo – deceduto da un pezzo.⁸⁸ Il terzo

⁸³ Cfr., Prat (2012), p.21. Lo stesso Axelos, che era stato un marxista ortodosso durante gli esordi politici in Grecia imbarcatosi sulla Mataroa con Castoriadis e Papaïannou, pur ritenendo *SouB* la rivista con cui *Arguments* ebbe il maggior numero di contatti, riferirà come fosse opinione diffusa l'idea che il gruppo non sarebbe andato lontano perché troppo troskista o meta-troskista, Cfr. K. Axelos (2014), pp. 66-67. Bisogna dire che la critica che Axelos fa a SouB, probabilmente aveva più a che fare con un passato ingombrante. Descombes ricorda infatti che Axelos faceva parte di quello stesso comitato centrale che tra il 1944 e 45 decise l'eliminazione fisica di alcuni trotskisti, tra cui lo stesso Castoriadis. Malgrado Axelos abbia manifestato il suo rammarico per questo, Castoriadis non accetterà di collaborare con lui alla rivista *Arguments*. Cfr., Morin (2020), p.267. La critica antistalinista di Axelos, del resto, ha una entità ben più modesta rispetto a quella di Castoriadis e Papaïannou. Cfr. Poirier (2020/2), p.21.

⁸⁴ Cfr., EP V, p.20.

⁸⁵ SouB n 1, p.1.

⁸⁶ EP V (1945-1997), p.64.

⁸⁷ Può darsi che questo riferimento non sia casuale. In uno stesso scritto di Trotsky per la rivista *Vestnik* il 21 Aprile 1923 compare questa parola; più precisamente Trotsky sta facendo una critica ad quei marxisti che «hanno trapiantato il metodo formalista nel terreno del materialismo dialettico; che è arrivato a ridurre il compito alla confezione di classificazioni e definizioni più precise e a dividere vuote astrazioni in quattro parti altrettanto vuote; in breve hanno adulterato il marxismo con le maniere elegantemente indecenti degli epigoni di Kant. Per la verità è una sciocchezza affilare e riaffilare senza fine uno strumento, temprare l'acciaio marxista, quando il compito è applicare lo strumento per lavorare sulla materia prima». Si veda il link <https://www.marxists.org/italiano/trotsky/1923/curva-sviluppo.htm>.

⁸⁸ SouB n°1, p. 1, mon anche *Présentation du premier numéro de la Revue Socialisme ou Barbarie*, EP V, p.63. Ritroviamo critiche a Trotsky e alla sua “costruzione mitologica” anche in EP II, pp. 22-23.

cortocircuito si situa nel quadrante della politica e dei movimenti politici del tempo, in primis dell'Internazionale,⁸⁹ e si concretizza nella rottura con quest'ultima e poi con una serrata critica soprattutto al PCF e alla CGT.⁹⁰ Il fatto di aver affermato nella lettera al PCI che i membri della tendenza erano i soli in grado di rispondere e continuare l'analisi del movimento rivoluzionario contemporaneo e che molti militanti del suddetto partito si sarebbero poi, di fatto, ricreduti,⁹¹ costituiva senz'altro un'arma a doppio taglio. Se da un lato si mostravano vigorosamente gli intenti del gruppo, il suo potenziale creativo, e l'invito ad unirsi alla loro impresa, dall'altra l'impetuosità poteva facilmente alienarne le simpatie. D'altronde ci sarà sempre una sorta di canone inverso in *SouB* – che è un po' la cifra di ogni nuovo movimento in cerca di una base – consistente da un lato, nel tentativo di aprire alle forze rivoluzionarie disperse, dall'altro di attestarsi sulle proprie posizioni per legittimarsi e tutelare la propria identità. Come nota bene Gottraux, *SouB* si rifiuterà «di intonare i ritornelli spontaneisti di flirtare con le concezioni anarchiche restringendo il suo spazio di espressione e di azione e rinforzando, allo stesso tempo, le sue ragioni d'essere».⁹² Sostanzialmente, *SouB* non riuscirà del tutto a instaurare un vero dialogo, o perlomeno uno duraturo, con le (altre) cosiddette micro-fazioni «ultra-gauchiste» che

⁸⁹ Nella sezione *Correspondances* di EP VII, pp. 215-216. troviamo una lettera a Natalia Sedova, la vedova di Trotsky, datata 28 maggio 1949, in cui Castoriadis chiede un giudizio sul primo numero di *SouB*, nonché sulle posizioni e l'operato del gruppo e spera nel supporto di questa. D'altronde era stata la stessa Natalia a denunciare la crisi del PCF e a dire, nella lettera (*Open letter to the International Communist Party, French section of the Fourth International*), scritta il 24 aprile del 1946 e comparsa nel giugno 1947 insieme a B. Peret e a G. Munis «Once mores: fidelity to Trotskyism is not the literal repetition of what Trotskyism said yesterday, even supposing it were not distorted in a right-wing manner. Fidelity to Trotskyism is the firm, sincere, and courageous rectification of some of the assertions it made yesterday. The revolution also is revolutionary; it requires shifts, modifications, and radical negations of its own former assertions. Yes, the revolution is also revolutionary! ». Da notare come *La situation française et la politique du PCI* si chiuda con una stessa frase riportata nella suddetta lettera di Natalia: «la crise de l'humanité reste toujours la crise de la direction révolutionnaire », EP I, p.362 e « “The crisis of humanity” we repeat a thousand times with L.D. Trotsky, “is a crisis of revolutionary leadership” ». La lettera è consultabile a questo link <https://www.marxists.org/archive/sedova-natalia/1947/06/openletter.html>

⁹⁰ La critica alla CGT è già ravvisabile in EPI, p.356, nel paragrafo 4°, *Pour une attitude nette face à la CGT*, considerata «le pire frein des luttes». Castoriadis avverserà sempre i sindacati e vedrà sempre nei Comitati di Lotta auto-organizzati e gestiti dagli operai il vero trampolino di lancio per la rivoluzione e per l'autonomia operaia. Come sottolinea Castoriadis, dagli scioperi della Renault del '47, si doveva trarre una lezione : « pour la constitution des Comités de lutte nous ne devons pas [...] nous nous adresser à des dirigeants d'autres organisations, mais à la base ouvrière ». É in germe, qui, una dinamica che si riverbererà su più piani del pensiero e che ha alla base il rifiuto della rappresentanza e la presa in carico della responsabilità diretta del proprio operato. Responsabilità che si esplica a livello conoscitivo -poiché richiede l'analisi della situazione reale, la delimitazione di una visione dei fatti) e pratico (bisogna agire coscientemente per cambiare le cose, con “cognizione di causa” come sottolineerà in CS III e poi parlando del *logon didonai*. Per questo Castoriadis è contro tutto ciò che esula la persona dal dover compiere questa ricerca, dal dover avere una chiara idea sulle cose: direzione fortemente centralizzata, burocrazia, sindacati, democrazia rappresentativa e perfino i comitati etici.

⁹¹ Cfr., Gottraux (1997), p. 23. A differenza di Gottraux non rileviamo in *SouB* alcuna “affermazione paternalistica”, o perlomeno niente di più o di meno di quanto ci si possa aspettare da un movimento in rotta con l'Internazionale. È innegabile che i toni della polemica siano accesi, ma ciò probabilmente è dovuto in primis al fatto che si trattava di una fazione dichiaratamente rivoluzionaria. Inoltre, non va dimenticato che Castoriadis e Lefort avevano meno trent'anni all'epoca.

⁹² *Ivi*, p. 35.

galleggiavano «nel naufragio universale della IV Internazionale».⁹³ Laddove si fosse riusciti a superare finanche lo scoglio dell'accusa per la presunta mancanza di contenuti ideologici e politici di un movimento,⁹⁴ ci si incagliava presto in divergenze di natura pratica o teorica oppure nell'impossibilità di rinunciare persino ad aspetti ritenuti secondari delle rispettive posizioni (come nel caso dei bordighisti della FFCG).⁹⁵ Il problema della frammentazione, d'altronde, impedì all'epoca a molti gruppi di creare un fronte unico contro lo stalinismo e di costituire una valida alternativa. Nonostante ciò, è innegabile l'impegno profuso da parte di Castoriadis in vista della crescita del movimento e per la diffusione delle idee social-barbariche oltre che delle sue posizioni politico-intellettuali post-scissione. Dalla pubblicazione di alcune delle innumerevoli lettere scritte da Castoriadis nel corso della sua vita, si può dedurre non solo l'abilità con cui intratteneva un proficuo e vivace scambio politico e intellettuale nonostante la mole di studio e lavoro, ma anche l'attività diplomatica volta a tessere relazioni politiche che arrivavano oltreoceano. Oltre allo scambio epistolare con Claude Lefort, diradatosi con gli anni, abbiamo traccia di una prima lettera dai toni accesi per le tendenze staliniste di un connazionale (Kontoyannis, 12 mai 1947), il che farebbe anche pensare ad un più ampio scambio intrattenuto

⁹³ Cfr., EP V, p. 72. Per elucidare le ragioni dello scontro ideologico con anarchici, consiliaristi e bordighisti si veda *Ivi*, pp. 72-73.

⁹⁴ Il riferimento è alla concezione anarchica, come teoria e come movimento (la critica è unica). In *Le parti révolutionnaire*, EP I, p.391 in virtù della quale «molteplici concezioni opposte e contraddittorie si piazzano sullo stesso terreno, hanno praticamente lo stesso valore. [...] la storia e la spontaneità delle masse decideranno» un tale comportamento, tuttavia, non fa che avallare l'ascesa al potere della burocrazia. Non è un caso che in *Phénoménologie de la conscience prolétarienne*, nel paragrafo *La singularité de la conscience anarchiste*, in EP I, pp. 369-370, Castoriadis ne faccia una figura del momento della singolarità che sebbene serva a mantenere la totalità immediata della rivolta (totalità aggirata dal riformismo) ha come inconveniente di sostituire l'individuo alla classe e quindi il fine della rivoluzione appare individualmente realizzabile già nell'alienazione capitalistica e, in secondo luogo, anche quando riesce a sbarazzarsi della cappa individualistica e diventa anarchismo comunista, presentando il fine come uno scopo immediato nella sua totalità dimentica la mediazione, quindi non raggiunge un "per sé", auto-destinandosi alla rivolta immediata. Sebbene tale scritto non fondi le analisi politiche di Castoriadis, come nota Escobar in *Castoriadis, écrivain politique* (I), EP I, p. 26. non di meno lo riteniamo utile sia per dimostrare il legame binario tra filosofia e politica nella pratica di Castoriadis, sia per elucidare le concezioni sulle altre correnti politiche del tempo nonché sulla questione della rivoluzione e del partito rivoluzionario che sarà ripresa, in termini politici in *Le parti révolutionnaire*. Inoltre, tale scritto volto a conciliare Hegel e Marx (si badi allo stile), pur tenendo in conto la situazione politica, economica e sociale dell'epoca, rappresenta la prova più lampante di come la vita di Castoriadis non possa essere divisa nel periodo della militanza e quello più propriamente filosofico. Siamo quindi d'accordo con quanto affermato in Klimis (2020), p.37 n.2.

⁹⁵ *Soub* tenta di aprire a due gruppi rivali di bordighisti: *Gauche Communiste de France* (GSF) e *Fraction Français de la gauche communiste* (FFGC). Solo il secondo gruppo si mostrerà più conciliante in virtù della considerazione che aveva del lavoro svolto dalla rivista, ma ci sarà comunque disaccordo per l'accoglienza dei nuovi membri (soprattutto da parte di Lefort) e una certa divergenza di opinioni. (Cfr., Gottraux (1997), p. 36-39). Si veda a tal proposito anche il tentativo di unificazione dei due gruppi su un terreno comune espresso in *La vie du groupe*, *SouB*, n°7 août-sept. 1950, pp. 82-94 e il paragrafo. L'annessione a *SouB* di nuovi elementi, come ad esempio Alberto Vega, il quale si schiererà dalla parte di Castoriadis nella disputa sulla direzione del gruppo pur portando avanti una posizione tutto sommato bordighista del potere del partito, non poteva non acuire ancora di più la frattura in seno a *SouB* tra Castoriadis e Lefort di cui si parlerà in seguito.

con movimenti greci.⁹⁶ Da una delle lettere del 1961 nello scambio epistolare intrattenuto con Ken Weller e Christopher Pallis, militanti di *Solidarity*, apprendiamo, ad esempio, che il movimento stava lavorando per cercare di creare un gruppo in Belgio, a seguito degli scioperi del 1960-61 e richiedeva l'invio di un delegato inglese.⁹⁷ Sempre nello stesso documento, si parla di una riunione a Milano (14-15 Gennaio 1961) con dei rappresentanti italiani di gruppi della stessa città, di Torino, Cremona e Piacenza,⁹⁸ e una successiva riunione a Bruxelles come tappe fondamentali per la creazione di una piattaforma comune di piccoli gruppi militanti che doveva costituire una alternativa nel panorama della sinistra dell'epoca. Fondamentale è lo scambio di lettere del 1954 tra il leader olandese e teorico del comunismo dei consigli, Anton Pannekoek e Castoriadis, e la loro diversa presa di posizione sulla questione della natura della Rivoluzione Russa e la concezione del ruolo di partito.⁹⁹ Sul versante Atlantico, lo scambio

⁹⁶ I curatori stessi ci avvisano dell'esistenza di questa corrispondenza che tuttavia non è ancora stata tradotta Cfr. E.P. VII, p.31.

⁹⁷ Cfr. *Ivi*, pp. 235-236. Riteniamo questa lettera fondamentale per un altro motivo. In Gottraux (1997), p. 250 l'autore probabilmente specula troppo sul fatto che Castoriadis si sia avvalso dell'appoggio di *Solidarity* per portare una offensiva alla fazione del gruppo e consolidare la propria posizione. Alla luce dei legami che Castoriadis cercava di intessere, ci pare un abuso ritenere che l'unica motivazione che lo spingesse all'esterno fosse il bisogno di sostegno per affermare la sua tendenza, piuttosto che la volontà di creare una piattaforma internazionale di forze antistaliniste. Per gli scioperi del Belgio si veda *La signification des grèves belges*, in EP, II, pp. 393-397, in cui si preannuncia anche la creazione di un gruppo belga grazie al supporto di Potere Operaio.

⁹⁸ Il principale contatto italiano di SouB era Danilo Montaldi, si veda Gottraux (1997), pp. 247-248, oppure la Prefazione di P. Bellocchio a Montaldi,(2018), ma soprattutto l'intervento del Centro d'Iniziativa Luca Rossi di Milano alla Giornata di studio "*Danilo Montaldi e la cultura di sinistra del secondo dopoguerra*" organizzata dall'Istituto Universitario Orientale(Dipartimento di Filosofia e Politica), dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici e dall'Istituto Ernesto de Martino di Napoli, 16 dicembre 1996 e disponibile al link <http://www.autprol.org/public/news/doc000326801011996.htm> poiché offre una importante panoramica dell'epoca, un giudizio sull'esperienza e la ricezione di SouB in Italia, sui suoi animatori, sui rapporti con Unità proletaria e altri movimenti italiani, inoltre, fa il punto sulla traduzione e sulla pubblicazione e diffusione di alcuni scritti di Castoriadis e Lefort in Italia. Oltre a Montaldi, è segnalato dai curatori in EP II, p. 17, anche Raniero Panzieri, il quale cita in nota "Capitalismo e socialismo", una traduzione in "quaderni di unità proletaria n°3, di Paul Cardan nel suo *Sull'uso capitalistico delle macchine*, Quaderni rossi, n°1, 1961, p. 68. Consultabile al seguente link <https://storiainretesite.files.wordpress.com/2017/07/r-panzieri-sulluso-capitalistico-delle-macchine-nel-neocapitalismo.pdf>. Secondo Mangano, SouB non è ricollegabile al neo-marxismo di Panzieri o di Montaldi per via del suo distacco dalla classe operaia maturato negli scritti degli anni '60 ma esprime una cultura di sinistra nuova e di segno diverso rispetto a quella che era la sinistra italiana all'epoca (si riferisce a operaismo, movimentismo e maoismo) Si veda Mangano, *Castoriadis ed il marxismo*, in Busino (1989), p.61. Una nutrita bibliografia in italiano con traduzione di molti scritti di Castoriadis di questo periodo e dei successivi è consultabile su <http://www.agorainternational.org/it/italianworks.html>.

⁹⁹ È Cajo Brendel, membro del movimento olandese Spartacus di ritorno da Parigi a portare a Pannekoek i primi 11 numeri di SouB nel 1953. Da una prima lettera a Brendel, Pannekoek parla di SouB come un gruppo non lontano dalle loro posizioni. Tuttavia, ravvisa in quanto dice Chaulieu una strana dissonanza: da un lato, «Il y a des divergences. Ils ne sont pas libérés du virus bolchevique inoculé par Trotsky: le virus de l'avantgardisme du parti révolutionnaire», dall'altro, nell'ultimo numero insiste sulla gestione della produzione da parte degli stessi operai — cosa che lo porterebbe nell'orbita del comunismo dei consigli. Cfr. Pannekoek, A., Chaulieu, P., *Correspondance 1953-54*, Echanges et Mouvement, Paris 1999, p.8-9. Pannekoek decide allora di scrivere a Chaulieu. La prima risposta di Castoriadis è contenuta in EP I, *Réponse au camarade Pannekoek (1954)*, pp. 101-107, la seconda lettera non è riportata ma è consultabile in inglese al seguente link <https://viewpointmag.com/2013/08/06/further-letters-between-cornelius-castoriadis-and-anton-pannekoek/>. Si consiglia la consultazione della sezione *Documents sur la Réponse* pp. 121-126, sia per chiarire meglio il *qui pro*

intrattenuto con Ria Stone (pseudonimo di Grace Lee Boggs), che Castoriadis incontra per la prima volta al II Congresso della IV Internazionale, nel 1948, e rimasta a Parigi per sei mesi,¹⁰⁰ permetterà il confronto con una realtà diversa, caratterizzata all'epoca dall'ascesa dei movimenti contro la segregazione razziale o come il femminismo. Scritti come *La reconstruction de la société* (SouB, n°1 e 8) di Boggs e *l'ouvrier américain* di Paul Romano, getteranno luce sull'aspetto della lotta di classe negli USA. Sul fronte interno al gruppo, gli anni '50 iniziano con un dissidio tra i due fondatori, che diventerà scissione definitiva allorquando, nel 1958, Claude Lefort, seguito da uno sparuto numero di compagni deciderà di formare l'ILO (*Informations et liaisons ouvrières*).¹⁰¹ Se gli anni tra il 1948 ed il 1952 avevano testimoniato il rifiuto degli operai di seguire i dettami della burocrazia ma contrapponendo a questo sentimenti di apatia e inerzia, l'ondata di scioperi intercorsa negli anni 50 sembrano

quo intercorso tra i social-barbarici da un lato e Cajo Brendel e Henri Simon, membro di SouB nonché curatore della suddetta versione del carteggio per *Echanges et Mouvement*, sia per un altro fattore che ci sembra importante. Come emerge dal verbale della riunione del 2 settembre 1954, Castoriadis ha letto la sua seconda risposta a Pannekoek la quale «marque notre avis défavorable à la publication dans la revue d'un article de [sur] Rubel traitant de l'éthique marxiste...». Nella seconda lettera (R2) di Castoriadis fa presente a Pannekoek che SouB non poteva pubblicare la parte in cui Pannekoek criticava Rubel per il semplice fatto che il libro non era stato ancora pubblicato: «As for your article against Rubel, we thought that it would be very difficult to publish a critique of a book which has not yet appeared in public. Rubel's thesis really only exists as a typed manuscript, the public (including us) only knows it from the report done on it in *Le Monde*, by Jean Lacroix if I'm not mistaken, who must have only attended the oral discussion of the thesis on the day of its defense, and not really read it; in any case, it seems to me difficult to do a critique of a book from a newspaper report. It is true that Rubel has already revealed his conception, which as you very correctly say is not new, in his introduction to Marx's *Pages choisies* [Maximilien Rubel, *Marx: Pages choisies pour une éthique socialiste*, M. Rivière, Paris 1948]; but, since he takes the trouble to write a book on the question, people rightly think that we should wait to see the development of his position and the arguments that accompany it. Since for the moment, we are practically going to battle over a vocable...». Dubitiamo che Castoriadis non abbia letto quella che era stata la tesi di Rubel e che questo non abbia agito sul suo pensiero, stabilire quanto questo abbia agito, è più difficile. Per una visione critica totale delle posizioni di Castoriadis e Pannekoek si rimanda comunque a Memos (2011), pp. 525-544.

Moltissimi scritti, tra cui quelli inerenti a SouB, sono consultabili on-line al seguente link <https://www.marxists.org/archive/pannekoek/index.htm>.

¹⁰⁰Si vedano gli interventi comuni alla IV Internazionale : Chaulieu, Bergson (Grace Lee Boggs), *Résolution sur les tâches et la construction de l'IVe Internationale*, in *Les Congrès de la IVe Internationale (manifestes, thèses, résolutions)*. Tome 3: *Bouleversements et crises de l'après-guerre (1946-1950)*, La Brèche-PEC, Paris 1988, pp. 127-130, disponibile al link <http://bataillesocialiste.wordpress.com/documents-historiques/1948-04-la-question-russe-castoriadis-lee-boggs>; *Motion sur le Programme de transition en ce qui concerne le stalinisme* in *Ivi*, pp. 152-54 e *Résolution sur la question russe*, *Ivi*, pp. 209-211, disponibile anche al link <http://bataillesocialiste.wordpress.com/documents-historiques/1948-04-la-question-russe-castoriadis-lee-boggs>.

L'esperienza a Parigi, con riferimento a Chaulieu, è ripercorsa dalla stessa Ria Stone, in Boggs, G.L., *Living for change: an autobiography*, University of Minnesota Press, Usa 2016, in cui si può leggere un riferimento a Castoriadis in *Ivi*, pp. 65-66. Alcuni dei suoi interventi sono consultabili alla pagina Grace Lee Boggs Archive disponibile al seguente link <https://www.marxists.org/history/etol/writers/boggs/index.htm>.

¹⁰¹ Cfr. Poirier (2020) libro, p. 17. La scissione, dovuta essenzialmente ad una divergenza di opinioni in merito alla direzione politica e al concetto di rivoluzione, influenzerà il pensiero a venire di Lefort. Sia nella critica al marxismo determinista e ortodosso, che in quella allo stesso Castoriadis, Lefort sembra voler scongiurare ogni pretesa di una visione globale sulla storia e sulla società; in questo, infatti, affonderebbe le sue radici il progetto di potere che vedrebbe nel proletariato il “mezzo” per giungere alla rivoluzione ma che condurrebbe, nei fatti, allo stato totalitario, (*Ivi*, p.18).

davvero preparare la svolta. Dagli scioperi a Saint Nazaire e Nantes in Francia, quanto quelli inglesi e statunitensi¹⁰² si aveva l'impressione che gli operai fossero finalmente giunti al rifiuto degli organismi intermedi; né i sindacati né la burocrazia potevano in alcun modo rappresentarli, anzi ignoravano deliberatamente i loro interessi perseguendo i propri. Questi anni, che potrebbero essere considerati come un periodo mediano tra la prima fase della militanza e l'addio al marxismo porteranno all'elaborazione di contenuti animati da una continua spinta intorno alla definizione del progetto social-barbarico. Scritti come *Le contenu du socialisme* e *Proletariat et organisations* avevano cercato di materializzare l'idea di organizzazione verso cui Castoriadis voleva orientare il gruppo. Parallelamente SouB sottolinea ancora più concretamente la sua vocazione pratica e politica decidendo di dar vita a due organi collaterali: *Pouvoir Ouvrier* e il *Bulletin étudiant*. Il coinvolgimento di studenti ed operai mirava a sormontare nella pratica la storica divisione tra lavoro manuale e intellettuale. L'organizzazione pareva avere il vento a favore, dal momento che delle cellule iniziavano a vedere la luce anche Parigi e si era arrivati a tenere assemblee plenarie e un piccolo numero di conferenze nazionali. In questa fase sarà soprattutto Lyotard ad opporsi a Castoriadis e a dar vita a quell'*anti-tendance* minoritaria che contesterà quanto scritto in *Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne* e che portava il movimento davanti alla necessità di rivedere le proprie posizioni. Da ciò nascerà una nuova scissione che vedrà Lyotard accaparrarsi la gestione di *Pouvoir Ouvrier*, mentre Castoriadis rilanciava con la pubblicazione di *Ce qui signifie le socialisme*. SouB aprirà le porte anche ad interventi esterni da parte di intellettuali non iscritti, dando loro spazio tra le colonne della rivista e nel quadro dell'omonimo Circolo che tra il 1964-65 vedrà la partecipazione di personalità quali Edgar Morin, Lefort, Daniel Guérin, Michel Crozier, Serge Mallet. Questa strategia era volta a rilanciare SouB verso un pubblico più ampia rispetto a quella dell'estrema-sinistra in cui era collocata nonché al tentativo di attuare quel superamento tra il lavoro intellettuale e manuale predicato da Castoriadis.¹⁰³ La rottura definitiva con il marxismo si concretizzerà negli ultimi quattro numeri di SouB, scritti che andranno a formare *Marxisme et théorie révolutionnaire*, prima parte di *l'Institution Imaginaire de la société* (1975). L'ultimo numero della rivista apparirà nel 1965, mentre l'esperienza social-barbarica vera e propria si concluderà con l'assenso della maggioranza dei riuniti in votazione, l'11 maggio del 1967. Le ultime parole di Castoriadis

¹⁰² Fanno parte di questo periodo gli articoli di inchiesta come *Les grèves sauvages de l'industrie automobile américaine*, *Les grèves des dockers anglais*, *les ouvriers face à la bureaucratie* e *les grèves de l'automation en Angleterre*, raccolti in *La question du mouvement ouvrier*, EP I, pp. 127-193.

¹⁰³ Cfr. Gottraux, (1997), p. 160.

affermano la certezza che ognuno avrebbe continuato a riflettere e agire nel campo che gli era proprio in funzione di tutta l'esperienza maturata in SouB, di tutte le certezze e delle interrogazioni che erano emerse grazie all'opera collettiva del gruppo. La ricomposizione del movimento che egli stesso aveva auspicato qualora se ne sarà presentata l'occasione, non avrà tuttavia luogo.

Se questa esperienza si era conclusa, non poteva dirsi altrettanto della speculazione di Castoriadis. Nel corso degli anni '60, infatti, l'interesse verso la psicanalisi lo spingerà sia a iniziare un percorso analitico e a frequentare i famosi seminari di Jacques Lacan. Grazie all'invito di Lefort, a partire dal '63, Castoriadis verrà invitato a prender parte agli incontri del CRESP (*Circle de Recherche et d'Élaboration Social et Politique, ex Circle Saint-Just*). Probabilmente, come manifesta in una lettera a Lefort, aveva in mente di compiere l'iter per insegnare in accademia.¹⁰⁴ Ma questa apertura di Castoriadis al fermento culturale era già ravvisabile dai riferimenti piuttosto inusuali per una rivista di militanti. Come nota Gottraux, in *Marxisme et théorie révolutionnaire*,

L'économie du texte, certes toujours liée à un questionnement politique s'apparente cependant à celle des débats d'idées propres au champ intellectuel. La critique du marxisme se construit principalement au travers d'une réflexion philosophico-politique. Celle-ci s'appuie sur un ensemble de connaissances très largement cités qui, outre les classiques de la politique, vont de Jacques Lacan à Claude Lévi- Strauss en passant par Max Weber, Emmanuel Kant ou encore Bronislaw Malinowski. [...] Ces diverses indications montrent bien que l'orientation du groupe s'éloigne significativement de celle de la période précédente marquée par une volonté d'insertion militante. Il ne dispose en effet plus d'un organe de propagande et ses interventions extérieures prennent de plus en plus le chemin de la diffusion d'idées et la forme de la confrontation intellectuelle¹⁰⁵

¹⁰⁴ Vedi Ep VII, *Correspondences*.

¹⁰⁵ Gottraux (1997), p.162.

1.2.4 Critica, orientamento e direzione del gruppo

La speculazione di Castoriadis, Lefort e del gruppo si volgerà in direzione di un approfondimento di quella seconda ipotesi che lo stesso Trotsky aveva ventilato e a cui probabilmente non aveva fin troppo creduto nel 1939 in *Défense du marxisme*. Trotsky prevedeva infatti che nel caso in cui la rivoluzione proletaria non avesse portato al rovesciamento della burocrazia in Urss e la resurrezione della democrazia sovietica su basi più importanti di quelle del 1918, l'incapacità direzionale del proletariato di diventare una vera classe dirigente avrebbe potuto portare una nuova classe sfruttatrice sulla scena, risultato della burocrazia bonapartista e fascista. Questo regime sarebbe stato sicuramente decadente e si sarebbe dovuto, a quel punto guardare retrospettivamente all'URSS come al precursore di un nuovo regime di sfruttamento su scala internazionale.¹⁰⁶ Castoriadis descriveva in questi termini duri lo stato di salute di un presunto socialismo:

Le « socialisme » semble être réalisé dans des pays qui englobent quatre cents millions d'habitants, et ce « socialisme » -là apparaît comme inséparable des camps de concentration, de l'exploitation sociale la plus intense, de la dictature la plus atroce, du crétinisme le plus étendu. Dans le reste du monde, la classe ouvrière se trouve devant une détérioration lourde et constante de son niveau de vie depuis bientôt vingt ans ; ses libertés et ses droits élémentaires, arrachés au prix de longues luttes à l'État capitaliste, sont abolis ou gravement menacés. [...] La classe ouvrière est organisée, dans la plupart des pays, dans des syndicats et des partis gigantesques, groupant des dizaines de millions d'adhérents ; mais ces syndicats et ces partis jouent, toujours plus ouvertement et toujours plus cyniquement, le rôle d'agents directs du patronat et de l'État capitaliste, ou du capitalisme bureaucratique qui règne en Russie ».¹⁰⁷

Sia i rappresentanti dello stalinismo sia quelli del capitalismo occidentale contribuivano a sostenere l'idea erronea che in Russia si fosse realizzato il socialismo. A Stalin «l'etichetta socialista» serviva a nascondere l'abominevole sfruttamento perpetrato dalla burocrazia ai danni del proletariato, mentre all' Occidente serviva un nemico e la Russia ne era il volto

¹⁰⁶ Cfr. Prat (2012), p.21. Per il riferimento ivi indicato si veda Trotsky, *In difesa del marxismo* (1969), pp. 44-46. Per la critica di Castoriadis a Trotsky si veda anche EP II, *Sur le contenu du socialisme* I, pp.22-23.

¹⁰⁷ Castoriadis, *Socialisme ou barbarie (SB)*, in EPV, p 71, oppure in SouB I (mars 1949) o in J. Amair, H. Bell, P. Brune, C. Castoriadis, et al. (2007), pp. 20-21.

spregevole.¹⁰⁸ Urgeva, dunque, una fitta analisi delle condizioni che sin dai primordi avevano preparato il terreno per la coltura e la proliferazione dell'apparato burocratico-stalinista a partire dalla quale far intraprendere al proletariato il difficile compito di ridestare la propria coscienza. Riprendendo un motto di Marx, Castoriadis afferma : ¹⁰⁹

De même que, une fois que l'on connaît un homme, l'idée qu'il a de lui-même est un élément essentiel de sa psychologie qu'il faut analyser et lier au reste pour avancer dans la connaissance que l'on a de lui, de même, une fois que l'on a analysé l'état réel d'une société, l'image que cette société se donne d'elle-même dans son droit, etc., devient un élément important pour une connaissance plus poussée. Dans un langage plus précis, si nous avons dit que le droit est à la fois une forme adéquate et une forme mystifiée de la réalité économique, il nous faudra l'examiner dans le cas russe dans ces deux fonctions, et voir comment la propriété étatique universelle sert à la fois de masque des rapports de production réels et de cadre commode pour le fonctionnement de ces rapports. Cette analyse sera reprise plusieurs fois plus loin, et à vrai dire ce n'est que l'ensemble de cet ouvrage qui donne une réponse à cette question.¹¹⁰

A ben vedere, sia Lenin sia Trotsky erano stati vittima di due errori di valutazione: il primo rispetto alla classe operaia, e da ciò derivava il ruolo di guida che il partito bolscevico si era arrogato, il secondo rispetto alla burocrazia, ritenuta «una escrescenza parassitaria di uno stato operaio», tutt'al più era un fenomeno momentaneo che si sarebbe eclissato poiché non rappresentava una vera classe sociale le cui condizioni di esistenza fossero «il risultato di esigenze di produzione profondamente radicate all'interno del sistema».¹¹¹

In entrambi i casi si trattava di enucleare la complessa dinamica del potere e articularla assieme a quella dell'economia. In *La rivoluzione tradita*, Trotsky mancava un punto fondamentale cioè una corretta e approfondita analisi dei rapporti di produzione in Russia; analisi che avrebbe potuto rivelare l'estrema condizione di sfruttamento degli operai perpetrata dalla burocrazia sovietica. Già Marx, nel terzo libro del *Capitale* affermava che i rapporti di produzione di un'epoca si manifestavano attraverso la gestione della cooperazione degli individui in vista di

¹⁰⁸ Cfr. *Les rapports de production en Russie*, EP V, p. 136.

¹⁰⁹ Sicuramente alla luce di revisione posteriore di *Les Rapports de production en Russie* del 1973 che lega l'esperienza dell'analisi politica di questo periodo al successivo percorso psicanalitico

¹¹⁰ *Ivi*, p. 150. Tra i riferimenti analitici è interessante notare come Lefort, in un articolo per Temps Modernes, n°39, 1948/49, reputi il libro di Trotsky su Stalin alla stregua di un "atto mancato" in cui Trotsky avrebbe voluto provare a definire lo stalinismo ma non riuscendoci e dando vita a una serie di incongruenze, contraddizioni e anche silenzi. Cfr. *La contradiction de Trotsky*, in Lefort (1979), p. 36-37.

¹¹¹ Cfr. Trotsky Lettera a J.P. Cannon del 1939, pp. 44-45 disponibile al link http://files.spazioweb.it/aruba27963/file/bruno_rizzi_sei_lettere_a_lev_trotsky_dicembre1938-luglio1939.pdf

un risultato produttivo e nella ripartizione del prodotto — risultato dell'attività produttiva — , a partire da disposizioni regolanti le condizioni di produzione.¹¹² L'evoluzione di tali rapporti nel percorso della storia umana era particolarmente significativa poiché aveva sancito il susseguirsi di modelli societari diversi. Il primo e fondamentale momento del processo economico ad essere sorto in un modello societario arcaico-tribale non poteva non essere quello della ripartizione, la cui importanza risiedeva soprattutto nella regolamentazione specifica delle consuetudini di una società dei primordi. Con l'avvento della divisione della società in classi, si produsse una divaricazione: la disposizione delle condizioni della produzione, la terra, i mezzi, gli strumenti di lavoro diventavano proprietà di una classe dominante e questa organizzazione veniva ben presto socialmente regolamentata tramite leggi. Aveva così origine lo schiavismo in cui la ripartizione del prodotto veniva occultata nel rapporto produttivo immediato e possessivo del padrone e dello schiavo: la divisione del ricavato del raccolto in sementi da conservare e parte riservata allo schiavo, non era una ripartizione della produzione, ma una organizzazione della produzione stessa, inoltre la conservazione vitale dello schiavo veniva a valere quanto quella di un qualsiasi capo di bestiame. Tra i membri della classe dominante la ripartizione del prodotto risultava invece dalla ripartizione iniziale delle condizioni della produzione, lentamente trasformate dal meccanismo di scambio e dall'apparizione embrionaria di una legge di valore. La società capitalista sancisce il culmine in cui i momenti del processo economico- disposizione delle condizioni di lavoro, gestione, ripartizione, scambio, consumo ecc.- arrivano ad autonomizzarsi e ricoprire il ruolo di oggetti specifici di riflessione. I capitalisti della classe dominante nella società moderna, tuttavia rappresentano lo stadio più evoluto dell'organizzazione della produzione poiché sono «agenti personali e coscienti» della ripartizione del prodotto sociale. Finché tuttavia la gerenza della organizzazione della produzione sarà aliena a quelli che sono i veri e propri produttori, l'intera dinamica dicotomica dei rapporti di produzione è destinata a ripetersi perpetuamente vedendo da un lato dei dirigenti e dall'altra degli esecutori. Dal punto di vista della classe sfruttata il carattere di classe dell'economia si manifestava essenzialmente nella produzione, nell'alienazione umana e attraverso la subordinazione di una classe al soddisfacimento dei bisogni di quella dominante. Nella ripartizione è la classe dominante ad appropriarsi della differenza tra il costo della sua forza lavoro e il prodotto del suo lavoro. Se la dinamica dei rapporti di produzione nei paesi capitalisti aveva luogo tra dirigenti e operai, nell'economia

¹¹² EP V, p. 162.

russe essa era invece rappresentato dal binomio operai-apparato statale. Era la burocrazia, in URSS, a disporre qui della totalità dei mezzi di produzione escludendo i lavoratori, e la proprietà non era privata — come per il capitalismo —, ma formalmente collettiva e nazionalizzata. Il possesso dei mezzi di produzione quanto di quelli di coercizione significava allora l'autorità indiscussa della burocrazia non solo sul piano lavorativo, ma anche sulle stesse esistenze degli operai cui non rimaneva nulla se non di vendere la loro forza lavoro. Ma se nel capitalismo occidentale l'opposizione tra le leggi economiche di mercato da un lato, e la lotta di classe dall'altra, potevano far sperare in condizioni di vita migliori, regolamentate da contratti per i lavoratori che comunque potevano ribellarsi e scioperare per eventuali sperequazioni, in Russia ciò non avveniva; non vi erano limiti allo sfruttamento del proletariato da parte della burocrazia. Marx aveva evidenziato come gli operai nella società capitalista fossero formalmente liberi e come la loro libertà giuridica risiedesse nel fatto che la vendita della forza lavoro non si realizzasse nelle condizioni dettate dal capitalista ma a seguito delle leggi e della situazione del mercato da un lato e dai rapporti di forza tra le classi dall'altro. Per l'operaio russo non esistono condizioni di vendita del lavoro, o meglio,

Ces conditions sont exclusivement dictées par la bureaucratie, autrement dit elles sont déterminées uniquement par le besoin interne croissant en plus-value de l'appareil productif. L'expression « vente » de la force de travail n'a ici aucun contenu réel : sans parler du travail forcé proprement dit en Russie, nous pouvons dire que dans le cas du travailleur russe « normal », « libre », celui-ci ne dispose pas de sa propre force de travail dans le sens où il en dispose dans l'économie capitaliste classique. L'ouvrier ne peut, dans l'immense majorité des cas, quitter ni l'entreprise où il travaille, ni la ville, ni le pays. Quant à la grève, on sait que sa conséquence la moins grave est la déportation dans un camp de travail forcé. Les passeports intérieurs, les livrets de travail et le MDV rendent tout déplacement et tout changement de travail impossibles sans l'assentiment de la bureaucratie. L'ouvrier devient partie intégrante, fragment de l'outillage de l'usine dans laquelle il travaille. Il est lié à l'entreprise pire que ne l'est le serf de la terre ; il l'est comme l'est l'écrou à la machine.¹¹³

Altro aspetto centrale della riflessione del gruppo, oltre all'analisi della burocrazia, sarà la discussione sulla la creazione di un movimento politico. Sarà proprio su quest'ultimo aspetto che inizieranno a nascere delle tensioni e si creeranno due fazioni principali, gravitanti

¹¹³ *Les rapports de production en Russie*, EP V, p.182.

rispettivamente attorno a *Chaulieu* e *Montal*.¹¹⁴ Il problema della direzione da parte del partito, aveva rappresentato la causa principale della degenerazione ideologica e burocratica della Rivoluzione Russa. Nella creazione di un organismo di direzione è infatti riprodotta, *in nuce*, la stessa dinamica soggiacente al capitalismo ovvero la divisione tra dirigenti ed esecutori. In chiave sovietica, i due attori in campo erano stati il Partito bolscevico che era andato col tempo a costituire un apparato sempre più centralizzato e burocratizzato ed il proletariato. Una simile dinamica rischiava, sebbene su scala minore, di riverberarsi anche sul gruppo allorquando Castoriadis, appoggiato dalla maggioranza, premerà sempre di più per dar vita ad una vera e propria organizzazione politica. Nel 1950 l'annessione di uno sparuto numero di bordighisti della FFGC tra cui Véga, sostenitore delle posizioni di Castoriadis, aveva provocato malcontento nel movimento: si temeva soprattutto che i nuovi venuti potessero portare germi di burocratizzazione. Tra i contrari all'annessione vi era anche Lefort, il quale, sotto lo pseudonimo di Montal, in *Le prolétariat et le problème de la direction révolutionnaire*, manifesterà una netta divergenza rispetto a Chaulieu e alla maggioranza dichiarandosi contrario all'esistenza di una direzione. Sia dall'esperienza russa dello scioglimento dei soviet di Pietrogrado, sia l'egemonia del partito bolscevico avrebbero dovuto insegnare che se il partito fosse assurto a detentore della verità, avrebbe poi certamente cercato di imporla e affermare sempre di più il suo potere; se esso aveva funto da direzione del proletariato prima della rivoluzione, era lecito pensare che avrebbe perpetrato lo stesso comportamento in seguito. Né Lenin né Rosa Luxemburg, nelle loro visioni della direzione rivoluzionaria avevano saputo rinunciare a questa funzione direttiva secondo Lefort, sebbene, nel primo caso, era ben visibile la divisione tra partito e proletariato, mentre nel secondo si cercava di prefigurare una organizzazione rivoluzionaria all'interno della stessa classe.¹¹⁵ In tempi moderni, nulla avrebbe osteggiato la possibilità del proletariato di insorgere anche grazie alla formazione di una avanguardia, tuttavia, il ruolo che essa avrebbe assunto era sempre secondario e di supporto rispetto all'ordinamento che la classe stessa avrebbe maturato in vista della rivoluzione. Il

¹¹⁴ Tali tensioni porteranno presto alla formazione di due fazioni: la prima e più numerosa si concentrava attorno a Castoriadis e alla sua idea di costituire una organizzazione di avanguardia o direzione dotata di programma- ma non così programmatica come la definisce Poirier, se si considera che Castoriadis è fortemente influenzato dalla Luxemburg-, l'altra facente capo a Lefort, con un numero più modesto di aderenti, che voleva un organo che animasse uno spazio di critica e riflessione, senza sostituirsi all'azione autonoma della classe operaia e a cui restava il compito di delineare i propri obiettivi di lotta contro la dominazione burocratica. Cfr. Poirier (2020) p.16, si veda anche Gottraux (1997), pp.50-53.

¹¹⁵ Cfr. Lefort, *Le prolétariat et le problème de la direction révolutionnaire* in ANTH. SouB, p. 204-205. L'articolo si trova in SouB n°10, pp.22-27.

compito di SouB era quello di affiancarsi e fondersi con il raggruppamento d'avanguardia, mettersi al servizio della classe e non in testa ad essa.¹¹⁶

La risposta di Castoriadis arriverà in *La direction prolétarienne* (1952). Lefort veniva tacciato di misticismo messianico poiché delegava alle masse il compito di pervenire alla risoluzione dei loro problemi. In tal modo, tuttavia, si rinunciava a quell'attività collettiva e razionale, a quell'aspetto cosciente dell'attività costituito dal tentativo continuo di organizzazione e pianificazione in vista della rivoluzione.¹¹⁷

Già in *Le parti révolutionnaire* (1949), Castoriadis aveva cercato di dimostrare come un più concreto impegno rivoluzionario era l'unico mezzo per superare l'*impasse* in cui il gruppo di *SouB* era venuto ben presto a trovarsi e che a lungo sarebbe risultato fatale; tale *impasse* riguardava la messa in questione da parte di una sparuta minoranza di elementi quali «la disciplina dell'azione, la necessità di una direzione effettiva nel gruppo e del legame tra programma della rivoluzione e le sue forme di organizzazione»¹¹⁸ e che depotenziavano di fatto l'impresa social-barbarica. Bisognava quindi scegliere se essere una organizzazione rivoluzionaria o il semplice «comitato redazionale di una rivista più o meno accademica»¹¹⁹, ruolo certamente importante, ma non decisivo poiché faceva di *SouB* un mezzo tra tanti e soprattutto non facentesi carico di una responsabilità fondamentale:

Dans la mesure où là l'on admet que l'activité politique révolutionnaire est dans la période actuel la forme suprême de la lutte de l'humanité pour son émancipation, on reconnaît par là même que la première tâche qui s'impose à tous ceux qui ont pris conscience de la nécessité de la révolution socialiste est de se grouper pour préparer collectivement cette révolution. De là découlent inévitablement les traits fondamentaux de toute action politique collective permanente, à savoir : la base de la cohérence de toute action collective, c'est-à-dire un programme historique et immédiat, un statut de fonctionnement, une action constante vers l'extérieur.¹²⁰

La negazione del carattere politico del gruppo, infatti, avrebbe ben presto esaurito la sua stessa ragion d'essere. A differenza di quanto affermava Lenin secondo cui era il partito a dover introdurre dal di fuori una coscienza politica nel proletariato,¹²¹ Castoriadis più in linea con

¹¹⁶ *Ivi*, p. 208-209.

¹¹⁷ EP I, p. 395.

¹¹⁸ *Ivi*, p. 380.

¹¹⁹ Cfr *Ibidem*.

¹²⁰ EP I, p.381

¹²¹ É opportuno sottolineare, tuttavia, come fa Liguori in *Luxemburg* (2019), p. 24 che «Lenin era accusato- con una forzatura polemica, ma anche non senza ragioni- di concepire il partito come coscienza esterna, separata dalle

Luxembourg¹²² vede un'alternativa alla degenerazione e al terrore (o alla ricaduta nell'*approfondimento*, come lo chiama nella *Phénoménologie*¹²³ e quindi alla restaurazione del capitalismo o di un regime alternativo burocratico), proprio nella comprensione di un'antinomia fondamentale insita nell'attività rivoluzionaria sin dagli esordi del marxismo. Questa antinomia è il portato di due aspetti apparentemente contraddittori che stanno alla base di ogni esperienza rivoluzionaria. Da una parte infatti, l'analisi scientifica della società e la considerazione delle prospettive future, rendono necessaria la programmazione e quindi la direzione e il coordinamento da parte di un partito inteso come organismo collettivo,¹²⁴ dall'altra, sussiste un fattore «originale e imprevedibile» che si esprime nella sollevazione di milioni di individui, una forza decisiva che Castoriadis, in *La direction prolétarienne*, definisce «cosmogonica».¹²⁵ In altre parole, l'attività rivoluzionaria si tiene sullo sviluppo di due poli apparentemente antinomici e separati, ma in realtà co-sostanziali ed interrelati, capaci di realizzare un cambiamento solo in virtù della loro vicendevole co-implicazione su un terreno comune.¹²⁶ La

masse, in un rapporto intrinsecamente duale. Sottostimando completamente il fatto che la concezione organizzativistica del capo bolscevico era anche il riflesso della terribile situazione in cui il suo partito doveva lottare, nella Russia zarista, senza alcuna agibilità politica o garanzia democratica, perennemente sottoposto alla dura azione repressiva della polizia e degli altri potenti apparati repressivi dello Stato».

¹²² È opportuno riportare il passo della Luxembourg citato da Castoriadis «[...] la tâche de la social-démocratie ne consiste pas seulement dans la préparation technique et dans la conduite de ces grèves, mais- et surtout- dans la direction politique du mouvement entier. La social-démocratie est l'avant-garde du prolétariat la plus éclairée, celle qui possède le plus la conscience de classe. Elle ne doit ni ne peut attendre avec fatalisme et les mains croisées l'apparition de la situation révolutionnaire, attendre jusqu'à ce que le mouvement spontané du peuple puisse descendre du ciel. Au contraire, dans ce cas comme dans les autres, elle doit rester à la tête du développement des choses et tâcher d'accélérer ce développement », EP, I, p.384.

¹²³ Si veda *Phénoménologie de la conscience prolétarienne*, in *Ivi*, p. 367

¹²⁴ La definizione precisa dell'idea di partito è la seguente « le parti révolutionnaire est l'organisme collectif, fonctionnant selon un statut déterminé et sur la base d'un programme historique et immédiat qui tend à coordonner et diriger les efforts de la classe ouvrière, pour détruire l'état capitaliste, installer à sa place le pouvoir des masses armées et réaliser la transformation socialiste de la société », (*Ivi*, p. 381).

¹²⁵ Cfr. *Ivi*, p. 395, ossia Soub n 10 (juillet 1952), questo concetto riteniamo sia una rielaborazione più precisa di quanto Castoriadis aveva in parte espresso in *Le parti révolutionnaire*, *Ivi*, pp. 382-383, a proposito del ruolo del comitato di lotta, definito come organismo di fabbrica comprendente elementi d'avanguardia. Questi comitati saranno legittimi nella misura in cui realizzeranno su scala nazionale e internazionale gli obiettivi delle linee del programma del partito. Saranno formazioni permanenti non nel senso statico, ma dinamico cioè sorgeranno ogni qual volta che degli operai riterranno opportuno riunirsi in funzione antiburocratica. Tali comitati costituiranno anche il *milieu* vitale del partito in quanto avanguardia. Tuttavia, dei comitati di lotta privi di programmi predefiniti e senza quindi una visione razionale della direzione da seguire, rischiano di ridursi a embrioni di organismi sovietici e a burocratizzarsi perché privi di una coscienza rivoluzionaria.

¹²⁶ L'uso di un termine appartenente al campo della logica rappresenta la cogenza dei due fattori in vista del fine rivoluzionario. È però da tener presente, come sottolinea Liguori che il soggetto rivoluzionario è individuato dalla Luxembourg principalmente nelle masse, artefice di «atti creativi della lotta di classe», pur non smentendo l'importanza del partito come direzione socialdemocratica «conservatrice». Inoltre, va tenuto debitamente in conto che la Luxembourg paragona la massa all'inconscio e la direzione al conscio e che quindi «la logica del processo storico obiettivo precede la logica soggettiva dei protagonisti». In tal caso, risulterebbe corroborata la tesi Castoriadisiana secondo cui c'è bisogno di una direzione che canalizzi l'energia cosmogonica in una certa direzione, così come c'è parimenti bisogno di una forza che, sprigionandosi, sovverta i vecchi schemi per instaurare del nuovo. Cfr. Liguori in Luxembourg (2019), p. 25.

formazione di una direzione dà senso e profondità di visione al movimento rivoluzionario, preparandolo agli sviluppi futuri e, proprio in virtù di ciò, quest'ultima è tenuta a dare una solida base teorica (ideologia) nonché pratica (fungendo da esempio). Il proletariato, coadiuvato dal fondamentale organo dei Consigli operai, plasmerebbe la realtà rivoluzionaria *in fieri* rivelando un contenuto creativo i cui prodotti ed esiti risultano impossibili da stabilire *a priori*, poiché il contenuto di ogni rivoluzione eccede ogni analisi dal momento e «il consiste à poser de nouvelles formes de rationalité historique».¹²⁷ Nella fattispecie, il gruppo *SouB* era chiamato all'assunzione di un ruolo storico finalizzato alla “direzione” nella misura in cui contribuiva all'elaborazione di una ideologia rivoluzionaria, alla creazione di un programma il più possibile fedele alle aspirazioni e ai bisogni del proletariato e, parallelamente, a un lavoro educativo.¹²⁸

In altre parole si dovevano evitare le derive dettate da due concezioni fuorvianti della rivoluzione: quella leninista, della «coscienza inculcata dall'esterno» e quella della «spontaneità pura» (anarchici), tenendo presenti due aspetti cardinali: in primo luogo il rapporto tra le parti ed il tutto (il rapporto binario tra la frazione della classe e l'insieme della classe) e poi la temporalità tesa tra un presente in cui l'avanguardia si costituisce e crea un programma iniziando da subito l'ascesa rivoluzionaria e la sensibilizzazione nei confronti dell'avvenire costituito dall'entrata in scena della massa.¹²⁹ Si potrebbe opporre che la concezione castoriadisiana, risenta a volte dello stesso spontaneismo di cui è tacciata la posizione luxemburghiana rispetto alle masse, se non fosse per l'idea che Castoriadis ha di partito; ma questo è vero nella misura in cui i due pensatori hanno una idea precisa di questo presunto “spontaneismo”. I punti in comune sarebbero vari: dalla considerazione della spontaneità come

¹²⁷ EP I, p. 396.

¹²⁸ Cfr. *La direction prolétarienne*, *Ivi*, p. 405. Non è un caso se l'organizzazione di *SouB* prevedeva ogni mese due assemblee plenarie e due riunioni di “educazione”, ma si veda anche *Ivi*, p. 397 in cui si afferma «Le problème de la direction révolutionnaire se présente comme un nœud de contradictions. Le processus révolutionnaire se présente sous la forme d'une infinité de personnes engagées dans une infinité d'activités ; à moins qu'on ne fasse appel à la magie, il est impossible que ce processus aboutisse à ses buts sans une direction au sens précis de ce terme ; c'est-à-dire sans une instance centrale qui oriente et coordonne ces multiples actions, choisit les moyens les plus économiques pour atteindre les objectifs assignés, etc. D'autre part, le but essentiel de la révolution est la suppression de la distinction fixe et stable- et de toute distinction en fin de compte-entre les dirigeants et les exécutants. Il y a donc nécessité de la direction, comme il y a aussi nécessité de suppression de la direction. [...] Si l'on admet que la fonction de la direction ne peut pas être immédiatement supprimée la conclusion en découle facilement : c'est le prolétariat lui-même qui doit être sa propre direction. La direction de la classe ne peut donc pas être distincte de la classe même. Mais d'une autre côté, il est évident que la classe ne peut pas être immédiatement et directement sa propre direction [...] puisque de toute façon en fait la classe n'est pas sa propre direction et ne l'a pas été au cours de son histoire. Si donc le processus révolutionnaire commence dans la société capitaliste, si la lutte de classe explicite a une valeur positive et doit être menée d'une manière permanente, ce ne peut être qu'une fraction de la classe, un corps relativement distinct qui peut et qui doit en être la direction. La direction de la classe ne peut donc pas ne pas être distincte de la classe elle-même »

¹²⁹ Cfr. EP I, p. 385.

auto-organizzazione e non violenza, allo sforzo di vedere il ruolo dell'organizzazione politica lontana da un'ottica burocratica quanto militare.¹³⁰ Ma non solo, intendendo tale spontaneità oltre che come esperienza di vita pubblica e di emancipazione della schiavitù economica, come la sola in grado di porre la questione del regime politico appropriato da parte del popolo,¹³¹ in parte verrebbero a chiarirsi anche importanti considerazioni castoriadisiane posteriori. Si pensi, ad esempio, quanto questo determinato tipo di spontaneità somigli a quella nozione di "istituente" che potrebbe avere sotterraneamente ispirato, e a come questa possa contribuire a mantenere aperti e sgombri i canali del suddetto potere da eventuali scorie totalitarie, dogmatiche e mistificatrici confidando nella ragione e nella presa di coscienza da parte del proletariato, all'epoca e da parte degli individui in seno alla società contemporanea. Ma c'è di più, e precisamente se si considera quanto afferma Lebovici in merito a Luxemburg:

[...] sa conception de la spontanéité de l'action politique conduisait Rosa Luxemburg à refuser de poser le rapport entre organisation politique et mouvement populaire dans les termes une direction et une domination est une organisation politique est jamais rien autre un acteur politique parmi autres en ce sens que son action est soumise aux conditions de toute action savoir être toujours située ici et maintenant. En raison de cette limitation essentielle ni organisation ni personne n'agit jamais sur histoire mais plutôt dans histoire ou historicité est pourquoi le rapport entre le parti et les masses n'est pas pensé comme un rapport tête/exécutants mais comme le rapport de deux organismes animés chacun un *pouls* qui doit *battre à l'unisson*. Cette union ne saurait se réaliser si organisation est conçue comme le dépositaire unique de toute la capacité action du peuple qui serait une masse inorganisée ou un *magma amorphe* mais seulement si le *sang circule entre le noyau organisé et la masse populaire*. Nous avons donc deux organismes ce qui suggère d'organisation dans les deux sphères (et pas seulement dans celle du parti) le rôle du parti étant pas organiser une masse amorphe qui ne le serait pas mais accorder son rythme celui d'organisme populaire. Cet accord ne peut se faire que si organisation ne se conçoit pas comme étant une autre nature que le mouvement social ; elle doit toujours garder en mémoire qu'elle est « un produit de la lutte » et non elle la produit. *La conception rigide et mécanique de la bureaucratie n'admet la lutte que comme un résultat de l'organisation parvenue un certain degré de sa force. L'évolution dialectique vivante au contraire fait naître organisation comme un produit de la lutte* ».¹³²

¹³⁰ Cfr. Lebovici (1991), pp. 59-80; *Ivi*, p. 63.

¹³¹ Cfr., *Ivi*, p. 64.

¹³² *Ivi*, pp.72-73. Le espressioni in corsivo sono citazioni di Luxemburg che abbiamo riportato perché pensiamo ricompiano nel gergo castoriadisiano.

La netta presa di posizione di Castoriadis rispetto all'orientamento di SouB, proveniva dalla consapevolezza che il proletariato non era nelle condizioni di autoregolarsi perché in obiettive condizioni di svantaggio quanto a conoscenze e mezzi politici, economici e sociali; e ciò era evidente dalle analisi condotte dal gruppo quanto dalle cocenti sconfitte che avevano costellato la storia del proletariato. Per questo sorgeva il bisogno di un gruppo inteso come «organismo universale, minoritario, selettivo e centralizzato», unico agente in grado di mettere in fermento il proletariato e le altre classi.

L'accomplissement de cette tâche, la victoire de la révolution [...] imposent au prolétariat et à son avant-garde des tâches de rationalisation, de connaissance de la société actuelle dans son étendue, de comptabilisation et d'inventorisation, de concentration et d'organisation sans précédent. Le prolétariat ne pourra ni vaincre, ni même lutter sérieusement contre ses adversaires-adversaires qui disposent d'une organisation formidable, d'une connaissance complète de la réalité économique et sociale, de cadres éduqués, de toutes les richesses de la société, de la culture et la plupart du temps du prolétariat lui-même. Que si lui dispose d'une connaissance, d'une organisation de contenu prolétarien, supérieurs à celles de ses adversaires les mieux équipés sous ce rapport. De même que sur le plan économique, notre lutte contre la concentration capitaliste ne signifie pas le retour vers une multitude de producteurs indépendants, comme le voulait Proudhon, mais le dernier pas dans la voie de cette concentration en même temps que la transformation radicale de son contenu. De même sur le plan politique notre lutte contre la concentration capitaliste ou bureaucratique ne signifie nullement un retour vers de formes plus fragmentées ou plus « spontanées » d'action politique, mais le pas ultime vers un pouvoir mondiale, en même temps que la transformation totale du contenu de ce pouvoir. Il ressort de l'évidence la plus élémentaire que la réalisation de pareilles tâches ne s'improvise pas. Une longue et minutieuse préparation est absolument indispensable.¹³³

Se i mezzi del direttivo dovevano essere la lotta ideologica e l'azione esemplare,¹³⁴ non poteva non essere delineato un programma. Per far questo si doveva mettere da parte la divisione tra lavoro manuale ed intellettuale. Si doveva, invece, lavorare proprio verso l'acquisizione di una

¹³³ In *Le parti révolutionnaire*, EP I, p. 386.

¹³⁴ La lotta attraverso le idee unita all'esempio è anche ciò che forma la cosiddetta "coercizione ideologica" ossia l'unico mezzo che assicuri l'accordo tra una direzione e la classe. Possiamo notare come l'accordo tra le due parti sia qui sancito da un legame eminentemente sociale « une direction révolutionnaire donc, en régime d'exploitation, ne peut avoir d'autre sens que celui-ci : un corps qui décide de l'orientation et des modalités d'action de la classe ou de fractions de celle-ci, et s'efforce de les lui faire adopter par la lutte idéologique et l'action exemplaire », Cfr. *Ivi*, p. 402.

autonomia vera; era questo il compito precipuo che l'avanguardia doveva avere, senza alcuna velleità rispetto alla gestione diretta del potere e soprattutto fungendo da piattaforma per l'educazione di militanti ed operai, per la fusione di operai ed intellettuali in vista di un fronte comune:

Le simple fait que des ouvriers plus ou moins spontanément et pour répondre à des problèmes que pose la lutte des classes, se constituent en organismes ou entreprennent des actions déterminées, aussi énorme que soit son importance, ne suffit pas pour définir ces organismes ou ces actions comme « autonomes » au sens complet de ce terme. Pour s'en persuader, il suffit de prendre le cas le plus important qui se présente avec l'apparition, à une large échelle, d'organismes de double pouvoir (Soviets, Comités d'Usines, Milices, etc.). Non seulement l'expérience du passé, mais l'analyse de tout avenir possible montrent qu'au moment de leur constitution et pendant toute une période ces organismes sont directement ou indirectement dominés ou décisivement influencés par des organisations politiques historiquement hostiles au pouvoir prolétarien [...] La question de l'autonomie des organismes et de l'action de la classe est identique à la question du contenu idéologique et politique de la base programmatique de ces organismes et de cette action. Si un degré relatif d'autonomie s'exprime dans toute forme d'organisation prolétarienne, si les Comités de lutte, en traduisant la prise de conscience antibureaucratique, représentent un degré plus développé de cette autonomie, si les Soviets englobent dans une conscience qui tend à devenir complète la grande majorité de la classe, il ne faut cependant jamais oublier que seuls sont autonomes, au sens véritable et plein de ce terme, les organismes et les actions qui expriment concrètement et parfaitement les intérêts historiques de la classe, à partir d'un mode d'organisation prolétarien. Seuls de tels organismes peuvent être valablement la direction incontestée de la classe.¹³⁵

Sulla base di una tale definizione di autonomia, occorre dunque creare un programma il cui contenuto non fosse separabile, bensì equivalente al metodo stesso di lotta e in cui ci fosse una solida preparazione degli aderenti, oltre che una comune visione di insieme. In altri termini, bisognava coniugare teoria e pratica nell'immediato presente.

La solution ne peut consister à limiter l'activité du parti à une sphère d'élaboration théorique ou à un rôle d'orientation politique. Toutes les analyses du groupe sont fondées précisément sur l'idée que les tâches théoriques, politiques et pratiques non seulement sont étroitement liées

¹³⁵ *Ivi*, p. 390.

comme les marxistes l'ont montré dans le passé, mais qu'elles sont devenues, à proprement parler, identiques, c'est-à-dire les différentes formes d'une même réalité. Prendre politiquement position sur tel problème qui intéresse la classe ouvrière, c'est en même temps indiquer une attitude pratique à adopter dans telle situation. [...] opérer une division artificielle entre les deux domaines c'est faire un retour en arrière. [...] l'identité du pratique, du politique et l'idéologique est en un sens éminemment progressif et signifie un murissement de la conscience du prolétariat.¹³⁶

Quel che aveva provocato in Russia una vera e propria cancrena del movimento rivoluzionario era stato il non aver riconosciuto la forza dell'appoggio delle masse dopo la sollevazione. Non era dunque stata la rivoluzione che, in Russia, aveva prodotto il totalitarismo ma il colpo di stato dei bolscevichi, un fenomeno assolutamente differente,¹³⁷ dirà Castoriadis in seguito. Se per il leader olandese Pannekoek¹³⁸ si era trattato di una rivoluzione borghese seppur realizzata dalla classe operaia, Castoriadis non è così d'accordo nel liquidare il ruolo effettivo di questo avvenimento storico. La rivoluzione è stata frutto dell'attività autonoma delle masse, della presa in carico della situazione storica e politica accompagnata dall'urgenza di un cambiamento da parte del proletariato che ha effettivamente agito sul suo divenire- almeno in un primo momento. Il problema è subentrato ad opera della degenerazione (*dégénérescence*) imputabile alla tendenza gestoria del potere, dimentica della forza creativa delle masse che si intendeva guidare e quindi alla necessità di inquadrare gli individui grazie ad un'operazione burocratizzatrice e senza speranza di autonomia. Ecco perché non si è avuta secondo Castoriadis una degenerazione dello stato operaio in sé ma una degenerazione burocratica.

¹³⁶ *La vie de notre groupe*, Ivi, p. 411. Il seguente passo è tratto dalla nota che precede “le parti révolutionnaire di Castoriadis nel secondo numero di SouB.

¹³⁷ Cfr. CL III, p.201. Si veda anche il n° 27 di SouB in cui Castoriadis afferma « La *dégénérescence* de la révolution russe n'a été rien d'autre que ce retour au pouvoir exclusif d'une couche particulière » e ancora : « Comprendre la *dégénérescence* des organisations, c'est comprendre comment une bureaucratie a pu naître du mouvement ouvrier ».

¹³⁸ Si veda la breve ricostruzione della parabola del socialismo in Olanda con riferimento anche a Pannekoek come suo esponente di spicco nel saggio di Hobsbawm, *La cultura europea e il marxismo*, in AA. VV. *Storia del marxismo*, vol. II, *Il marxismo nell'età della seconda internazionale*, Einaudi, Torino 1979, pp. 62-106.

1.2.5 Aspettando la *nouvelle vague*: gli elementi per una trasformazione della coscienza operaia

Le ondate di scioperi che si susseguirono nel corso degli anni '50, i sollevamenti in Polonia e Ungheria, i cambiamenti politici e la questione algerina avevano dato l'impressione dell'inizio di una nuova fase per il proletariato a partire dal 1953, mirante a liberarsi da ogni residuo negativo delle vecchie rivoluzioni per poter lasciare spazio alle aspirazioni e agli obiettivi dei lavoratori in lotta contro l'organizzazione burocratica.¹³⁹ Le proposte di Castoriadis, tenendo conto dei mutamenti politico-sociali del tempo, costituivano il tentativo realistico di quella che definisce una «*foule de militants d'avant-garde*»¹⁴⁰ di diffondere un contenuto rivoluzionario autentico. Appartengono a questo periodo la serie di scritti contenuti in *La question du mouvement ouvrier*, in cui è ravvisabile una critica al modello di razionalizzazione weberiano in connessione alle istanze lukacsiana di *Storia e coscienza di classe* nonché agli apporti di Adorno e della scuola di Francoforte.¹⁴¹ Lo scopo, tuttavia, è soprattutto dare delle linee guida per il contenuto e l'organizzazione pratica del movimento rivoluzionario. A discapito di quel che si possa pensare, il contenuto del socialismo non è un programma, non è qualcosa che la teoria possa anticipare ma è l'attività creatrice delle masse. Tale attività creatrice coincide con quella stessa coscienza delle masse che un movimento come SouB mirava a ridestare con una politica rivoluzionaria. Come spiega Castoriadis :

¹³⁹ Cfr. *Prolétariat et organisation*, EP II, p.301

¹⁴⁰ *Sur le contenu du socialisme I*, Ivi, p. 19.

¹⁴¹ Cfr., Magnano, *Castoriadis ed il marxismo* in Busino (1989), p.63. Tuttavia, Castoriadis va oltre Lukács specialmente per quanto riguarda la visione della coscienza di classe : « (pour Lukács) le prolétariat incarne la vérité objective de l'histoire car son action doit la transformer en sa prochaine étape nécessaire ; et il effectue cette transformation sans vraiment savoir ce qu'il fait. Ce savoir de soi ne pourra venir que par la révolution et après celle-ci. Ce tour de passe-passe par lequel un objet muet se transforme en sujet absolu relève de l'hégélianisme ; c'est un idéalisme et même un spiritualisme absolu, qui pose la raison achevée et totale- qui s'ignore elle-même, n'est pas conscience de soi, donc n'est pas sujet historique concret-dans les « choses elles-mêmes » (et le prolétariat est chose sous le capitalisme, car pour Lukács le prolétaire est effectivement réifié, le capital réussit à transformer l'ouvrier en chose). Dans cette conception, «la praxis du prolétariat » a simplement pris la place de l'Esprit absolu de Hegel. Ce premier essai est écrit en pleine montée révolutionnaire en Russie et Allemagne, en 1919. Mais une conscience qui n'est pas conscience de soi ne peut pas transformer l'histoire, le prolétariat n'arrive pas à se saisir lui-même du pouvoir en Europe, ni à le garder en Russie, et c'est une autre conscience de soi qui émerge, souveraine : le parti bolchevique. Lukács écrit alors (en septembre 1922) les « Remarques méthodologiques sur la question de l'organisation », dans lesquelles le Parti apparait comme la conscience en acte de classe ». Comme toujours, le spiritualisme doit bien finir par trouver le sujet historique concret en lequel s'incarnera une transcendence qui sans cela resterait ce qu'elle est : un fantôme. Dieu devient alors l'église catholique, l'Esprit absolu anime la bureaucratie prussienne, et la « praxis du prolétariat » devient la pratique de la III Internationale déjà zinoviéviste », EP II, p.459-460.

La fin et le moyen à la fois de la politique révolutionnaire est de contribuer au développement de la conscience du prolétariat dans tous les domaines, et particulièrement là où les obstacles à ce développement sont les plus grands : sur le problème de la société comme tout. Mais la conscience n'est pas enregistrement et reproduction, apprentissage d'idées apportées de l'extérieur, contemplation de vérités toutes faites. Elle est activité, création, capacité de production. Il ne s'agit donc pas de « développer » la conscience par des leçons, quelle que soit la qualité du contenu et des pédagogues ; mais de contribuer au développement de la conscience du prolétariat en tant que faculté créatrice.¹⁴²

Non si trattava di formulare e trasmettere asetticamente al proletariato una corretta teoria, quanto piuttosto di aiutarlo a metabolizzare quegli elementi provenienti dalla sua stessa esperienza storica e quotidiana, ma non debitamente tenuti in conto, riconosciuti, pensati e discussi per mancanza di mezzi. L'obiettivo della politica rivoluzionaria consisteva principalmente nel riuscire a far capire ad individui singoli, intrappolati nelle gabbie imposte dalla divisione di classe, quanto i problemi di carattere generale potessero riguardarli da vicino e, parallelamente, quanto i conflitti che costellano le esistenze di tutti loro avessero, in fondo, la stessa radice di quelli che dividono la società.

Nous disons que si l'expérience du prolétariat ne le porte pas automatiquement, immédiatement, directement et toujours vers les problèmes universels, il y a incontestablement une liaison organique entre l'expérience du prolétariat dans l'entreprise et dans sa vie quotidienne et les problèmes concernant la société globale. Nous disons qu'il est possible, à partir de cette expérience du prolétariat relative au tout de la société. Nous disons que non seulement ce n'est pas violer le prolétariat, mais au contraire contribuer au développement des virtualités qui se constituent organiquement en lui, que de mettre avant ses yeux, d'une nouvelle façon et dans un nouveau langage, au mieux de nos capacités, l'expérience la plus globale de la société, le projet le plus radical de sa transformation. Cela suppose évidemment une transformation également radicale de la théorie révolutionnaire elle-même, de son mode d'élaboration et d'exposition, de la conception de ce qu'est la politique et de ce qu'est un militant. Cette transformation est la tâche vraiment originale (beaucoup plus que toute modification dans le contenu des idées, aussi importante que celle-ci puisse être) devant laquelle nous place en tant que révolutionnaires la société contemporaine.¹⁴³

¹⁴² EP II, p. 304.

¹⁴³ *Ivi*, p. 349-350.

Il ruolo degli intellettuali, come quello dell'intera organizzazione, era rivoluzionario nella misura in cui veniva ad essere una componente che potrebbe definirsi quasi "maieutica"¹⁴⁴ rispetto alla coscienza di classe, ma organicamente fusa con l'esperienza operaia. All'organizzazione rivoluzionaria spettava la formulazione di una prospettiva che fungesse da catalizzatore per la cristallizzazione delle volontà dei lavoratori e senza l'aiuto della quale, non si sarebbe mai giunti ad una chiarezza necessaria all'azione.¹⁴⁵ Per contravvenire allo storico monopolio della teoria da parte degli intellettuali o delle organizzazioni tradizionali che avevano preteso di educare gli operai arrivando a farne degli intellettuali di seconda scelta e perpetuando la divisione tra i ruoli,¹⁴⁶ si opponeva la cooperazione tra le esperienze, la mobilitazione delle capacità di ambo le parti per creare una conoscenza dei fatti più approfondita e non unilaterale, una pratica guidata e rischiarata dall'orientamento di una teoria, quindi una prassi rivoluzionaria in sé coerente. Ciò nonostante, era necessaria una elucidazione dei termini e quindi una spiegazione di cosa si intendesse per teoria, attività e organizzazione rivoluzionaria. Tale procedimento era funzionale non solo a chiarire l'orientamento militante generale, ma anche a dimostrare quanto questi elementi, separati nella logica e nella realtà, si condensassero in un unico agire in vista del superamento definitivo imposto dalla rivoluzione.¹⁴⁷

Le socialisme n'est pas une théorie juste s'opposant à des théories fausses ; c'est la possibilité d'un monde nouveau qui se lève des profondeurs de la société et qui met en question jusqu'à la notion même de théorie, le socialisme n'est pas une idée correcte. C'est un projet de transformation de l'histoire. Son contenu est ceux qui sont la moitié du temps les objets de l'histoire en détiennent intégralement les sujets- ce qui serait inconcevable si le sens de cette transformation était détenu par une catégorie spécifique d'individus.¹⁴⁸

Ma per facilitare le condizioni di ascesa del socialismo, come affermato nello scritto *Sur le programme socialiste* del 1952, era necessario prendere le distanze dallo stalinismo che perseguendo un modello efferato di nazionalizzazione e dittatura aveva frainteso cosa veramente Marx intendesse con il termine nazionalizzare, ovvero porre fine allo sfruttamento

¹⁴⁴ Il termine "maieutico" sottolinea non solo la ricerca continua e il tentativo di sollecitare la coscienza operaia, ma anche la ricerca di un dialogo che, sebbene condotto con mezzi e modalità ben diverse da quello socratico, non partiva dalla pretesa di un "contenuto" già acquisito e da diffondere, ma era continuamente da stabilire, come gli scritti di Castoriadis dimostrano.

¹⁴⁵ Cfr., *Bilan*, Ivi p. 261.

¹⁴⁶ Cfr., *Ivi*, p. 308.

¹⁴⁷ Cfr., *Ivi*, 344.

¹⁴⁸ *Sur le contenu du socialisme I*, Ivi, p. 36.

borghese. Parallelamente si doveva prestare attenzione a non ricadere nel socialismo utopico, considerato troppo logico, astratto e incurante sia della componente sociale concreta cui spettava il compito di una organizzazione superiore della società e che Marx aveva posto il fondamento del suo programma, sia dagli interessi della classe proletaria. La maggior parte della lotta rivoluzionaria concreta doveva quindi rivolgersi contro la mistificazione stalinista e riformista, e in vista di un risveglio della coscienza di classe ma questo era impossibile senza la definizione, almeno in questa fase, di un nuovo programma.¹⁴⁹

Il n'y a pas d'élaboration programmatique valable qui ne tienne pas compte du développement réel et surtout du développement de la conscience du prolétariat. Le programme de la révolution formulé par l'organisation de l'avant-garde n'est qu'une expression anticipée des tâches découlant de la situation objective et de la conscience de la classe pendant la période révolutionnaire, et, en retour, la publication et la propagation de ce programme est une condition du développement futur de cette conscience de classe.¹⁵⁰

Il programma riguardava originariamente l'anticipazione di quella situazione di transizione che avrebbe dovuto condurre, secondo la teoria di Marx sulla società post-rivoluzionaria, alla fase superiore del comunismo. Il socialismo, in tal senso era ritenuto uno stato transitorio che portava le stigmate della società capitalista e, tuttavia, doveva sin da subito provvedere a sbarazzarsi di una componente sottovalutata da Trotsky: il bisogno di abolizione dello sfruttamento e della penuria. Solo in tale modo si sarebbe giunti a imporre il dominio dell'umano sull'economico nella fase superiore del comunismo.

Au fur et à mesure que la pénurie recule et que les capacités humaines se développent, déperissent à la fois la nécessité de la contrainte organisée (l'État) et la domination de l'économie sur l'humain. Si, selon l'expression de Marx, la société communiste (la véritable société humaine) est le royaume de la liberté, ce royaume de la liberté ne signifie pas la suppression du royaume de la nécessité qu'est l'économie, mais sa réduction progressive et sa subordination totale aux besoins du développement humain, dont l'abondance des biens et la réduction de la journée de travail sont les conditions essentielles.¹⁵¹

¹⁴⁹ Cfr, *Sur le programme socialiste*, Ivi p. 175, ma si veda anche *Ivi*, p. 286.

¹⁵⁰ *Ivi*, p. 176.

¹⁵¹ *Sur le programme socialiste*, EP II, p. 177.

Un'aggiunta interessante rispetto a quanto contenuto in *Sur le programme socialiste*, è una constatazione contenuta in *Le contenu du socialisme I* sull'economia della penuria presente nella prima fase del socialismo e che doveva accompagnare il cambiamento di paradigma da parte di uomini ancora provvisti di una mentalità egoista ereditata dalla società precedente e mantenuta precisamente proprio a causa dell'indigenza. Se l'abbondanza era vista come il modo per porre fine all'egoismo, si trattava sempre di una soluzione del tutto materiale e che avrebbe richiesto un notevole sforzo produttivo e dei sacrifici.¹⁵² L'interesse individuale come motivo dell'attività umana era un residuo dell'ideale borghese e di questo stesso ideale era intrisa la visione dei neosocialisti inglesi dell'*homme économique*. La loro riflessione sugli incentivi da dare agli operai dimostrava, secondo Castoriadis, proprio quanto fossero dimentichi del fatto che non la volontà di guadagno, ma le costrizioni di altri uomini e di macchine nelle fabbriche e non ultime le dure condizioni di vita, costringevano gli operai a lavorare di più. I lavoratori non erano degli *hommes économiques* ma piuttosto un "tout" concreto che prendeva corpo a partire dalle relazioni con gli altri operai, nelle fabbriche.¹⁵³ La gestione operaia prevedeva la creazione di organismi autonomi di massa (Soviet e Consigli), di cui Castoriadis più volte sottolinea la revocabilità, la gestione dell'economia e della produzione quanto la libera circolazione delle informazioni e la promozione della cultura. L'obiettivo non poteva certo essere quella nazionalizzazione e quell'estrema pianificazione che aveva marcato l'antagonismo tra dirigenti ed esecutori in Russia, ma la soppressione di tale divisione — presente anche nell'occidente capitalista, sebbene in forma differente — tramite una socializzazione integrale delle funzioni di direzione. Il problema che si presentava al proletariato, come Castoriadis ripete più volte, non era quello di rovesciare fisicamente gli sfruttatori, bensì una gestione positiva e socializzata — in poche parole autonoma — del potere.¹⁵⁴

Le prolétariat ne peut réaliser la révolution socialiste que s'il s'agit d'une façon autonome, c'est-à-dire s'il trouve en lui-même à la fois la volonté et la conscience de la transformation nécessaire de la société. Le socialisme ne peut être ni le résultat fatal du développement historique, ni un viol de l'histoire, par un parti de surhommes, ni l'application d'un programme découlant d'une théorie vraie en soi-mais le déclenchement de l'activité créatrice libre des masses opprimées,

¹⁵² Cfr. *Ivi*, p. 33.

¹⁵³ Cfr. *Ivi*, pp. 35-36.

¹⁵⁴ La formulazione del programma è man mano precisata e approfondita anche in *Le Contenu du Socialisme II* e *Le Contenu du Socialisme III*.

déclenchement que le développement historique rend possible, et que l'action du parti basé sur cette théorie peut énormément faciliter.¹⁵⁵

1.2.5.1 Creare il ritmo di lavoro

Un modo autonomo di organizzare la produzione, a livello della fabbrica, parte dalla constatazione di alcuni elementi peculiari che accompagnano la vita dei lavoratori; elementi il cui potenziale non si è ancora affrancato e che sembrano tendere a scardinare una controtendenza liberatrice rispetto all'operato meramente riproduttivo. Si pensi ad esempio alla questione del ritmo, che emerge già in questo primo frangente speculativo e che potrebbe rappresentare uno di quegli *insight complexes* di cui parla Morin senza entrare nel dettaglio e sui quali poggia una dinamica di esclusione e partecipazione che l'impresa moderna richiede e, al contempo, impone ai lavoratori.¹⁵⁶ La realizzazione della gestione autonoma richiedeva l'individuazione di un ritmo differente e, in parte, nuovo. La tendenza delle epoche del passato era quella di attestare il lavoro su un ritmo quasi immutabile e ruotante attorno a fattori specifici quali le condizioni naturali, le tecniche ereditate, le abitudini o il costume. Nel mondo moderno, i mutamenti continui delle condizioni naturali e della tecnica, tuttavia, impongono una costante rottura e rimodulazione del ritmo al fine di accelerare la produzione. In una tale situazione, è chiaro che il lavoro per l'operaio, oltre ad avere un peso insostenibile, perde ogni altro senso ed interesse che non sia legato al mero aspetto del lavorare-per-vivere e la questione in merito al contenuto dell'ora lavorativa diviene oggetto di un continuo conflitto.¹⁵⁷ Uno dei meriti della sociologia dei processi industriali¹⁵⁸ era di aver compreso che il lavoratore non fosse del tutto

¹⁵⁵ Cfr. EP II, p. 31.

¹⁵⁶ Ravvisiamo in elementi quali il ritmo, l'alienazione, l'informazione, la diffusione e appropriazione della cultura ecc. da parte del movimento operaio il versante positivo di questi insight complexes che Morin cita ma non rende espliciti. Si veda Morin, *un Aristote en chaleur*, in Busino (1989), p. 12.

¹⁵⁷ Cfr. EP II, p. 200.

¹⁵⁸ I riferimenti di Castoriadis in questo caso sono alla sociologia industriale e alla scuola di Elton Mayo, (soprattutto in *The Social problem of an Industrial Civilization*, Boston 1945) che nonostante l'esperienza di studio sperimentale quinquennale in una fabbrica, è viziata da preconcetti "inconsci" quali, ad esempio, l'incapacità di superare l'idea che la logica soggiaccia solo alla direzione, qualificando ogni rimostranza operaia come non logica; questa tesi questa che si ricollega alle critiche di J. Mills in *The Engineer in Society*, New York 1946). Inoltre, l'applicazione che Mayo fa del concetto di gruppi elementari di cui parla C.H. Cooley in *Human nature and the Social Order* del 1902, risulta — come rilevato anche da J. A. C. Brown, in *The Social Psychology of Industry*, Penguin Books, 1954 — errata poiché come nota Castoriadis «l'association spontanée des ouvriers en groupes élémentaires n'exprime pas la tendance des individus à former des regroupement en général. Elle est, à la fois, un regroupements de production et un regroupement de lutte»; è la situazione comune, gli stessi obiettivi, moventi,

vittima dell' automatismo delle sue azioni e che, in fondo, «l' idée que le travail n'est qu'une succession de mouvements élémentaires de durée mesurable, que cette durée est leur seul aspect significatif, n'a de sens que si l'on accepte ce postulat : que l'ouvrier dans l'usine capitaliste doit être transformé intégralement en un appendice de la machine». ¹⁵⁹ Esiste però nell'uomo una tendenza economico-adattiva che gli permette di rendere tollerabile la monotonia e la fatica del lavoro. Contrariamente a quanto afferma il taylorismo con le sue pretese di metodo in fatto di organizzazione scientifica del lavoro (il cosiddetto *the one best way*), l'uomo tende naturalmente ad elaborare il proprio "buon metodo" di lavoro per ogni operazione data e, cosa ancora più sorprendente, il modo in cui lavora dipende dal suo modo di essere in generale, dalla sua creatività. ¹⁶⁰

Un geste apparemment plus rationnel et plus économique peut être pour tel ouvrier beaucoup plus pénible que la manière de faire qu'il s'est inventé lui-même et qui, de ce fait, exprime son adaptation organique à ce corps à corps avec la machine et la matière que constitue le procès de travail. [...] l'ensemble des gestes de l'ouvrier n'est pas un vêtement qu'on pourrait remplacer par un autre. Un être humain ne peut pas passer les deux tiers de sa vie éveillée à accomplir des gestes qui lui sont extérieurs, qui ne correspondent à rien en lui. Ce plaquage sur l'ouvrier de gestes « rationnels » n'est pas simplement inhumain ; il est impossible dans les faits, il ne peut jamais se réaliser totalement. ¹⁶¹

Che l'operaio sappia di essere in grado di adattare queste piccole strategie di sopravvivenza che danno vita ad una variazione dal ritmo imposto è probabile, si tratta tuttavia di renderlo conscio di questa sua capacità strategica e di liberare il potenziale che la coesione di questi vari ritmi personali verrebbe a creare. Solo allora, un ritmo autonomo e consapevole potrebbe sostituirsi

interessi e attitudini ad unire spontaneamente i lavoratori contro una direzione che non può riconoscere tali gruppi perché altrimenti sarebbe guerra aperta. Ma i gruppi di lavoratori tendono comunque a organizzarsi e a contestare l'esistenza di una direzione separata. La constatazione interessante di Castoriadis è che, in seguito a quanto affermato da Mayo e dagli studi di sociologia industriale viziati da una prospettiva "psicologista", il capitalismo si atterrerà contro l'insorgenza di tali gruppi e contro il problema delle relazioni umane dell'impresa predisponendo un organo burocratico che potremmo considerare pari alle nostre attuali *Risorse Umane*: « s'il (questo organo) prend son rôle honnêtement et sérieusement, ce service sera en conflit permanent avec les exigences des dirigeants productifs, et de ce fait réduit à un rôle décoratif ; autrement, il mettra ses techniques « sociologiques » et « psychanalytiques » à la disposition du système coercitif d'usine », *Ivi*, p. 217. Si noti anche l'interessante critica di Castoriadis all'uso strumentale di psicanalisi, psicologia e sociologia in campo industriale. La direzione aziendale utilizzerebbe questi tre campi del sapere per dedurre le leggi di una ipotetica «meccanica umana» nel funzionamento dei rapporti. Un tale uso aberrante trasformerebbe tali pratiche nel loro contrario quindi in un tentativo di manipolazione dei soggetti, e non di analisi, cura o liberazione. *Ivi*, pp. 230-231.

¹⁵⁹ EP II, p. 205.

¹⁶⁰ Cfr. *Ivi*, p. 204.

¹⁶¹ *Ibidem*.

ad uno eteronomo ed automatico. L'elaborazione di un nuovo ritmo, non più esterno all'individuo, dettato dalla catena di montaggio o dalla macchina cui si è impiegati, permetterebbe dunque il riconoscimento di questa intelligenza creativa dell'operaio come persona nonché del rispecchiamento dell'operaio stesso nel suo operare. Da un fare unidimensionale, si poteva passare ad una multidimensionalità d'insieme, nonché ad un ritmo più affine all'umano che alla macchina e risultato dell'interconnessione fra le parti, dalla relazione dei singoli individui, dal coordinamento e delle capacità organizzative, di gestione, di risoluzione dei problemi, e di interazione dei singoli che però venivano ad essere un solo corpo. Ma se la nozione di ritmo viene ad assumere un significato ancora maggiore è soprattutto nel momento in cui viene proposta da Castoriadis come un eventuale punto a partire dal quale ripensare il problema del rendimento individuale e il criterio della remunerazione.

Le problème de la *rémunération* arrive donc à être un problème de *gestion*, car une fois établi un salaire général, le taux de rémunération concret (rapport salaire-rendement) sera déterminé à travers la détermination du rythme de travail ; celle-ci à son tour nous conduit au cœur du problème de la gestion comme problème concernant sous une forme concrète la totalité des producteurs (qui auront sous une forme ou une autre à définir que tel rythme de production sur une chaîne de nature donnée équivaut comme dépense de travail à tel rythme de production sur une chaîne d'une autre nature, et cela entre les divers ateliers de la même usine comme aussi entre les diverses usines, etc.).¹⁶²

La novità di questa proposta starebbe nel capovolgere la visione delle cose: gli uomini non devono più uniformarsi a rigidi standard di lavoro o all'impresa straordinaria di un singolo – come nel conclamato caso Stakanov,¹⁶³ ma è il lavoro a dover essere adattato, anzi creato a partire dall'individuazione di un ritmo generale. Avvalendosi degli studi di Benveniste e Meschonnic, che avevano dimostrato quanto il ritmo fosse comune alla musica quanto alla politica e a quelli di Minchon sul versante socio-politico, Klimis rintraccia nel ritmo l'auto-dispiegamento di una forma in movimento, ossia di un *eidos* che presuppone un'infinità di creazioni possibili (che di qui a poco noi chiameremo virtualità) e afferma, in accordo con Minchon, «si les rythmes de la nature et ceux de la technique ont pu être utilisés comme

¹⁶² *Ivi*, p. 34.

¹⁶³ Castoriadis rintraccia la paternità della tendenza stakanovistica negli studi sperimentali condotti da Taylor alla Bethlehem Steel Company per innalzare il rendimento degli operai, ancor prima che nello stalinismo, si veda CS III, *Ivi*, p.208.

paradigmes, le plus souvent pour assurer au pouvoir la maîtrise des corps et des esprits, c'est l'historicité radicale assumée du rythme politique – son autocréation autonome dirait Castoriadis – qui constitue la spécificité des sociétés démocratiques».¹⁶⁴ Prima ancora del caso specifico rappresentato dalla democrazia greca e forse in modo propedeutico, il campo della produzione in fabbrica manifesta l'esistenza di un paradigma ritmico moderno eteronomo e tecnicizzante esteso su vasta scala e specchio del capitalismo. Ad esso, tuttavia si opporrebbe come rovescio una ritmica spontanea e differente. Nell'imposizione del ritmo da parte del soggetto agente affiora il riconoscimento consapevole di un fare produttivo, di una propria capacità di misurare che può sfidare, se non subentrare all'ottica tecnicista. Se il capitalismo è fatto di quella stessa dismisura che secondo Simone Weil, dimentica l'importanza del rapporto, è proprio riportando al centro l'uomo come criterio e fine della misurazione che si trasformerebbe una serie di azioni macchinose in un'attività che è legittimo qualificare come lavoro.¹⁶⁵

¹⁶⁴ Klimis (2010), online: <<http://books.openedition.org/pus/1202>>. Si vedano anche Minchon (2007) e Benveniste (1966).

¹⁶⁵ Cfr. Weil (1982), p. 125. Le brillanti riflessioni della Weil sul tema del lavoro in collegamento alla dialettica servo-padrone in Hegel e al pensiero di Marx e non ultima, alla condizione operaia da lei stessa vissuta ci paiono importantissime. Klimis (2020), p. 42, n.21, riprendendo lo scritto di Weil, *L'expérience du monde du travail*, non manca di rilevare come il "passaggio oltre lo specchio", non sia stato direttamente esperito da Castoriadis a differenza di Weil. Come rileva Rubini, Weil, non lontana dalle posizioni di Owen, Steiner, Beuys e Olivetti si fa artefice di una terza via nell'esperienza di fabbrica che nasce dalla mediazione delle parti ed è equidistante da spinte rivoluzionarie e riformiste. Il suo fine è l'emersione del riconoscimento nonché l'emersione di uno spazio umano Cfr. Weil, (2012), pp.20-21. Castoriadis è palesemente dalla parte degli operai in questa fase, salvo poi capire che il capitalismo ha ricadute profonde su ogni individuo e la lotta rivoluzionaria implica quindi un cambiamento radicale.

Quel che ci preme sottolineare di Weil, però, è l'idea che ci sia un equilibrio nella gestione del lavoro fisico che riconosce il limitato quanto l'illimitato rispetto a sé stessi ed è quindi consapevole («il segreto della condizione umana è che l'equilibrio tra l'uomo e le forze della natura circostanti "che lo superano infinitamente" non è l'inazione, bensì soltanto nell'azione con la quale l'uomo ricrea la sua vita: il lavoro. [...] La "mescolanza di finito e di indefinito" non ha senso che in rapporto alla dimensione del corpo umano. Al riguardo è vero che πάντων ἀνθρώπος μέτρον, ma del corpo umano che agisce, che collega la causa all'effetto») nonché la consapevolezza dell'alienazione tra il lavoratore ed il prodotto del suo lavoro («l'uomo è schiavo finché tra l'azione e il suo effetto, tra lo sforzo e l'opera trova posto l'intervento di volontà estranee. Tale è il caso per lo schiavo e per il signore, al giorno d'oggi. L'uomo non è mai di fronte alle condizioni della propria attività», *Ivi*, p. 129). Inoltre, Weil pare cogliere istintivamente alcuni aspetti come il nesso tra il metodo, la nascita della tecnica che monopolizza il lavoro in fabbrica. Di contro, rileva anche una capacità creativa umana che è energia inspiegabile e quindi non razionalizzabile o totalmente racchiudibile nei termini di una dinamica descrittiva («là dove vi è utilizzazione dell'energia umana non vi è metodo (perché?) Ogni lavoro= trasformazione di movimenti. Il corpo umano è una macchina per queste trasformazioni, ma del tutto incomprensibile. Il metodo comincia con gli strumenti di trasformazione fabbricati da noi (puleggia-leva-barca...))», (*Ivi*, p.131).

1.2.5.2 L'esercizio cosciente della produzione contro l'alienazione

Altra componente fondamentale che accompagna l'attività del lavoratore nonché dell'individuo in generale è l'alienazione, definita come il modo attraverso cui i prodotti dell'attività umana – siano essi materiali o istituzioni – dominano l'uomo invece di esser da lui dominate, dopo aver raggiunto una esistenza sociale a sé stante. L'alienazione rappresenta l'antitesi rispetto alla capacità umana di creare e, come tale, è superabile solo tramite un esercizio cosciente di ripresa continua dell'uomo rispetto al dato sociale quanto alla produzione.

Tout produit de l'activité humaine (même une attitude purement intérieure) dès qu'il est posé « échappe à son auteur » et mène une existence indépendante de lui. On ne peut pas faire qu'on n'ait pas prononcé telle parole ; mais on peut cesser d'en être déterminé. La vie passée 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. Le socialisme sera la suppression de l'aliénation en tant qu'il permettra 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 activité¹⁶⁶

Ma prima di parlare dell'alienazione dal punto di vista di Castoriadis è bene tentare di ricostruirne un breve percorso. Marx, secondo Rubel, ha il merito di aver usato la scoperta feuerbachiana dell'alienazione rivolgendola dalla religione contro lo stato e prediligendo, negli scritti sulla filosofia del diritto di Hegel, un modello democratico che non corrispondeva ad alcuna delle teorie politiche allora esistenti. L'umanesimo di Feuerbach aveva rivelato a Marx come il problema del rapporto tra individui e stato fosse sociale tanto quanto etico. Di critica in

¹⁶⁶ EP II, p.42. Questa parte sembra far eco a quanto scritto da Castoriadis sull' alienazione in HC : «Il y a aliénation, au sens le plus général, lorsque le résultats de l'action passé non plus seulement conditionnent, mais dominant l'action présente, y compris, dans le sens de Marx, que les « forces objectives » créés par l'homme «échappent» à son contrôle : ce qui est loin de signifier que les créations peuvent être instantanément annihilées par pure décision, mais signifie simplement que la signification du donné est récupérée de façon continue, qu'une reprise perpétuelle du donné (tenant compte de ses lourdeurs, de sa résistance, de ses «lois propres» etc.) est constamment possible. Cet état n'a rien de mythique. C'est celui qui est constamment réalisé dans toute œuvre de création. Lorsque Bach écrit une Passion, in ne fait rien d'autre. La liberté de création ne consiste pas à se placer dans une situation de liberté abstraite totale par rapport aux moyens et au formes (liberté imaginaire et fantastique) de la musique[...] elle consiste à dominer les moyens effectivement disponibles (et à en créer éventuellement d'autres pour leur faire servir son intention, pour en faire l'expression adéquate d'un contenu — contenu qui est vécu comme vérité absolue. Il n'y a effectivement aucun sens à dire que Bach est, à cet égard « aliéné » à l'idéologie chrétienne dont il veut exprimer le contenu. Car cette « idéologie » n'est pas pour lui et pour les hommes de son époque une idéologie, c'est leur manière vraie de vivre le monde et leurs rapports les uns avec les autres », HC, p. 105.

critica Marx arriverà alla negazione dello stato, quindi, ad una posizione di anarchismo non dichiarato.¹⁶⁷ Se Feuerbach aveva negato Dio per affermare l'uomo, Marx finirà per negare lo stato per ristabilire l'uomo nella sua pienezza umana e per affermare una forma politica che metta in discussione una forma ipostatizzata dello stato che Hegel aveva spinto fino all'idolatria. Seguendo la critica castoriadisiana, però, il problema di Marx starebbe nell'aver perso di vista l'uomo consacrando soprattutto ad uno studio della teoria economica. Quel che Rubel non manca di notare e che merita di essere evidenziato è che Hegel porta allo scoperto uno scollamento tra individuo politico e individuo privato, un divario determinato dall'incapacità di guardare alla realtà sociale. Hegel, infatti, non si sporge sul sociale reale per scorgervi una sostanziale alienazione dei cittadini in rapporto allo stato, ma copre questo aspetto dietro la cortina di una astratta sovranità come incarnazione reale dell'idea. Così, secondo Rubel «il filosofo taumaturgo continua a postulare l'immanenza della sovranità popolare nel monarca e a vedere negli ordini corporativi e nel mondo dei funzionari gli organi di una mediazione adeguata tra il popolo e il potere politico supremo».¹⁶⁸ Venuto meno il vertice del sovrano assoluto, il potere non ricade sull'aperta orizzontalità della popolazione ma su una *enclave* che è al servizio di un potere o finisce per incarnare il potere in maniera più o meno evidente. È questo, se si vuole, un possibile tragitto d'origine e proliferazione della burocrazia. Hegel, aveva descritto la burocrazia come radicata sulla *Mittelstand*, la classe media, e come depositaria al contempo della coscienza del popolo quanto del sapere colto, il che bastava già a farne una casta se egli stesso non avesse aggirato l'accusa affermando che comunque era stretta tra i vincoli posti sia dall'alto, dalle istituzioni della sovranità, sia dal basso, dai diritti delle corporazioni. Marx, elide ogni formalismo e tenta un'analisi più profonda in senso sociologico; seguendo il filo dell'alienazione politica che stava abbozzando, constata che la burocrazia tra e origine dalla divaricazione tra stato e società civile, quindi tra interessi particolari e interesse generale. Come sottolinea Rubel

¹⁶⁷ Cfr. Rubel (2001), p. 67.

¹⁶⁸ *Ivi*, p. 69. Rubel non manca di notare, in consonanza a quanto afferma Marx nella *Critica alla filosofia del diritto* di Hegel che «è proprio sotto i più perfetti regimi costituzionali che le sfere private (commercio e proprietà fondiaria) raggiungono il culmine della loro alienazione: la vita alienata della società nello Stato politico astratto è un prodotto dei tempi moderni. Se nel Medioevo la vita del popolo si confondeva con quella dello Stato, è vero nondimeno che il principio dello Stato medievale è l'uomo privo di libertà, l'alienazione nella sua forma brutale. Lo stato moderno, in tutte le sue varietà, non ha mutato in nulla l'antagonismo fondamentale tra l'uomo e lo Stato, gli ha dato solo una forma astratta e riflessa: «il Medioevo è il dualismo reale, l'età moderna è il dualismo astratto», *Ivi*, pp. 68-69.

Per risolvere i conflitti reali tra la burocrazia, le corporazioni e lo Stato, Hegel li aveva trasformati in contraddizioni logiche che un'altra operazione logica era chiamata a sopprimere, secondo il modello del principio formale dell'identità: «Hegel dà alla sua logica un corpo politico: non dà la logica del corpo politico. È questa logica del corpo politico che Marx si propone di sviluppare, cominciando col delimitare le sfere di interessi che si affrontano nel corpo sociale «le corporazioni sono il materialismo della burocrazia, e la burocrazia è lo spiritualismo delle corporazioni». La burocrazia rappresenta un corpo sociale nello Stato del quale esprime la coscienza e la volontà; le corporazioni hanno invece soltanto un potere illusorio, nel mentre giustificano l'esistenza della burocrazia. Mentre la burocrazia riesce a incastrarsi pienamente nel corpo della società civile fissandovi i tentacoli dello Stato, la società civile tenta inutilmente di darsi un'esistenza politica attraverso le corporazioni.¹⁶⁹

Se alla società civile che non riesce a dar voce alle proprie aspirazioni si sostituisce il proletariato e alle corporazioni i sindacati, non è difficile capire perché Castoriadis dedichi così tanto tempo alla critica hegeliana e approfondisca quella centralità del vivere sociale che in Marx ad un certo punto non pareva più essere primaria.¹⁷⁰ Ma sul sentiero dell'alienazione, egli si spinge addirittura oltre i suoi predecessori, affermando che parimenti alle creazioni umane, anche le creazioni della società e le sue istituzioni sono svincolate dalla sua stessa volontà e dalla coscienza della classe dominante producendo alienazione. Ecco allora che un singolo prodotto sociale, quale potremmo considerare il denaro nella sua accezione di veicolo di corruzione – e che qui gioca perfettamente il ruolo di significazione immaginaria *ante litteram* – può avere un riverbero, oltre che in campo economico, sull'intero “sistema” umano. Riguardo a famiglia e sessualità, si potrebbe parlare ad esempio di prostituzione minorile, dei drammi che si consumano tra le mura domestiche a causa di esso, sul piano della cultura si parlerà della

¹⁶⁹ *Ivi*, pp. 70 -71.

¹⁷⁰ Castoriadis, in *Imaginaire et imagination au carrefour*, CL VI scritto del 1997, anno della sua morte, parla della questione dei rapporti tra Democrazia e Stato, nonché il bisogno di ridefinire il loro rapporto con il potere. Una società senza potere è impossibile (Castoriadis non demonizza il potere, a differenza di molti filosofi della sua epoca), quindi ci sarà sempre bisogno di leggi e di un governo, ma ciò non attraverso l'abolizione dello Stato secondo la concezione di Marx o dell'utopia anarchica. I risvolti sugli studi psicanalitici hanno reso chiaro un bisogno sostanziale di limitazioni dell'agire umano che devono essere collettivamente decise. E tali leggi o provvedimenti possono senz'altro essere interiorizzate dagli individui autonomi, ma non al punto da divenire totalmente non trasgredibili (perché altrimenti si avrebbe una società di automi e non di persone autonome). Il potere non coincide neppure con lo Stato. Lo Stato è definito « une instance de pouvoir séparée de la société, constituée en appareil hiérarchique et bureaucratique, qui fait face à la société et la domine) même s'il ne peut pas rester imperméable à son influence). Un tel état est incompatible avec une société démocratique. Les quelques fonctions indispensables que remplit l'état actuel peuvent être restituées à la communauté politique », (CL VI, p. 138). In sostanza, per Castoriadis l'abolizione dello Stato non coincide con l'avvento di una migliore umanità, ancor più dopo le scoperte psicanalitiche, quel che è primario è un ripensamento delle funzioni che ora sono appannaggio dello stato e che dovrebbero essere invece gestite dai cittadini in maniera lucida e attiva.

venalità, dell'idea dell'uomo come un consumatore dedito all'espletazione di un naturale meccanismo fisiologico. Tuttavia, come precisa Castoriadis, « 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 ». ¹⁷¹ La ricaduta più importante del conflitto nella società di classe per quanto riguarda l'alienazione è la mutilazione creativa che la pratica produttiva subisce, prima ancora che dallo sfruttamento, dal dominio della distribuzione e dalla limitazione dei consumi. Oltre a costituire un limite, ciò rappresenta una privazione di controllo sul proprio operato perpetrata ai danni dell'attività umana. A livello individuale e collettivo il passaggio poetico attraverso cui l'uomo trasforma coscientemente il mondo naturale è aggirato dall'intrusione del macchinario cui bisogna conformarsi; la tendenza alla realizzazione libera dell'oggetto è sabotata; parimenti, la realizzazione del lavoratore nell'attività risulta perennemente inibita. ¹⁷²

Ma questa mutilazione va ben oltre l'ambito lavorativo. Il prerequisito minimale per ogni società è il legame che intercorre tra il mondo della riproduzione e quello della produzione, quindi tra economico e sessuale. Quando tale organizzazione cessa di essere istintiva e si innalza dal puro livello biologico, diventando cosciente, si ha la cultura. Se l'alienazione intacca il piano economico-produttivo, lo stesso avverrà sul piano sessuale e culturale. ¹⁷³

Il n'y a en effet de société que dans la mesure où il y a organisation de la production et de la reproduction de la vie des individus et de l'espèce — donc organisation des rapports économiques et sexuels — et que dans la mesure où cette organisation cesse d'être simplement instinctive et devient consciente — donc contient le moment de la culture. Comme disait Marx, « l'abeille, par la structure de ses cellules de cire, fait honte à plus d'un architecte. Mais ce qui, de prime abord, établit une différence entre le plus piètre architecte et l'abeille la plus adroite, c'est que l'architecte construit la cellule dans sa tête avant de la réaliser dans la cire » (*Le Capital*, trad. Molitor, t. II,

¹⁷¹ Cfr. EP II, p. 43.

¹⁷² Cfr. *Ivi*, p. 44.

¹⁷³ I riferimenti all'ambito sessuale in relazione alla cultura e alla società richiamerà l'attenzione di Castoriadis in diversi punti. In CS I tale interesse è reso esplicito dalla citazione in nota dell'autore di diversi scritti di W. Reich e che testimonierebbero un interesse per la psicanalisi già all'epoca (1955). CFR. EP II, n 1, p.45. Uno articolo di SouB n°34 del 1963, *l'éducation sexuelle en URSS* è un perfetto esempio di morale sessuale repressiva che predomina, seppure in termini diversi, anche in occidente e che, al servizio di una ideologia, impedisce gli individui «l'exercice autonome (à savoir, conscient et se dirigeant soi-même), d'une de leurs activités les plus essentielles. Elle veut les priver de la liberté et de la responsabilité dans un domaine fondamental, et les obliger à se conformer à des normes imposées de l'extérieur et à la pression de l'opinion publique, non à des critères forgés par chacun à partir de ses besoins et de son expérience. Elle est donc une morale d'oppression et d'aliénation. [...] l'Urss offre le même visage de société d'oppression et d'aliénation, qu'on regarde son régime de travail dans les usines, sa structure politique ou sa morale sexuelle officielle » in *L'éducation sexuelle en URSS*, EP V, p. 537.

p. 4). Technique et conscience vont évidemment de pair : un instrument est une signification matérialisée et opérante, ou encore une médiation entre une intention réfléchie et un but encore idéal.¹⁷⁴

Se, come spiega Marx, l'uomo ha bisogno della mediazione del concetto, ciò significa, che non solo ci sarà un oggetto che è dapprima pensato, ma anche un processo che soprassiede alla creazione, ovvero un momento creativo e germinale in cui l'architetto inventa, riproduce nella sua testa la cellula di cera. Se la tecnica umana è una razionalizzazione dei rapporti col mondo naturale, l'organizzazione sociale rappresenta una razionalizzazione dei rapporti tra gli individui del gruppo. Mentre l'organizzazione dell'alveare è una razionalizzazione non cosciente, quella di comunità umane come le tribù è cosciente; il primitivo può descrivere una certa organizzazione, perfino arrivare a contestarla trasgredendo, mentre le api semplicemente operano. Come tentativi di descrizione del mondo tramite processi simbolici o dall'istaurazione/trasgressione di leggi e tabu, anche la magia ed il cannibalismo, sono da intendersi come tentativi di razionalizzazione, sebbene *sui generis*.¹⁷⁵ Il capitalismo incarna probabilmente il tentativo più marcato di razionalizzazione, ma contenente in sé delle antinomie. Marx aveva intuito, a livello "filosofico" e astratto, che la grande contraddizione del capitalismo consisteva nell'asservimento crescente del lavoro vivente dell'operaio a quello morto del macchinario. L'uomo si trovava ad essere impotente, poco più di un frammento, rispetto alla serrata logica oggettiva della produzione; i suoi bisogni, desideri e tendenze soggettive ne risultavano schiacciati. Nulla sembrava potersi opporre a questo meccanismo fomentato da continui progressi tecnologici e alle conseguenze della natura dell'economia intesa come "regno delle necessità". A tale situazione, solo la libera associazione dei produttori avrebbe posto rimedio, ma non nella produzione in sé. Castoriadis denota in Marx una posizione ambigua rispetto a ciò:

¹⁷⁴ EP II, p. 44-45. Quel che in realtà la direzione anela è una gestione "istintiva" e "perfetta" al pari delle api, eliminando quindi la parte razionale dal processo lavorativo – componente che è tipica dell'umano. Il problema della direzione è non solo questa sua assurda pretesa, ma anche quella di essere un tutt'uno con la produzione quando ne è al di fuori; i due processi di cui la direzione si serve per sovrintendere i lavori e che Castoriadis chiama decomposizione (divisione del lavoro e degli individui) e reintegrazione (ricomposizione delle parti per avere uno sguardo di insieme sulla produzione), non fanno altro che dimostrare l'esteriorità della direzione e l'incapacità di una presa totale sul suo oggetto. C'è anche un ulteriore risvolto: si deve occultare il carattere collettivo della produzione, mantenendo però inalterata la forma perché questa è funzionale alla produzione. È così che la collettività operaia diventa "collezione" agli occhi dell'apparato burocratico direzionale. L'eternità della burocrazia è altresì sottolineata dal bisogno di "sdoppiare" l'atto produttivo in sé, quindi decidendo prima o dopo, ma comunque al di fuori dell'attività produttiva stessa, (Cfr. *Ivi*, pp.222-223).

¹⁷⁵ Cfr. *Ivi*, p. 45.

S'il est vrai que « le règne de la liberté ne commence que lorsqu' il n'existe plus d'obligation de travail imposée par la misère ou les buts extérieurs », il est étonnant de lire sous la plume de celui qui a écrit que « l'industrie est le livre ouvert des facultés humaines », que « donc » la liberté se trouve en dehors du travail. La conclusion — que Marx lui-même a tirée en d'autres endroits — est que le règne de la liberté commence lorsque le travail devient activité libre aussi bien dans ses motivations que dans son contenu. Dans cette conception, par contre, la liberté est ce qui n'est pas travail, ce qui entoure le travail-soit le « temps libre » (réduction de la journée de travail), soit la « réglementation rationnelle » et le « contrôle collectif » des échanges avec la nature, minimisant les efforts et préservant la dignité humaine ». ¹⁷⁶

La soluzione intravista da Castoriadis consisteva, a questo punto, nella trasformazione stessa della natura del lavoro e l'idea di «mettere della poesia», nel senso di creazione nel lavoro pare fare appello proprio al *poiein* di cui parlerà in seguito, in *Une société à la dérive*¹⁷⁷ e che è legata anche al bisogno del reperimento del senso da parte dell'uomo nella propria attività.

La société socialiste pourra et devra réaliser la réduction de la journée de travail, mais ce ne sera pas là sa préoccupation fondamentale. Son souci premier, ce sera de s'attaquer au « régné de la nécessité » comme tel, de transformer la nature même du travail. 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 exactement création). La production n'est pas le négatif qu'il s'agit de limiter le plus possible pour que l'homme puisse se réaliser dans les « loisirs ». L'instauration de l'autonomie, c'est aussi- c'est en premier lieu l'instauration de l'autonomie dans le travail. ¹⁷⁸

¹⁷⁶ Cfr, *Ivi*, pp.73-74.

¹⁷⁷In questa intervista del 1993, i toni di Castoriadis rispetto alla questione del lavoro legato all'investimento di senso sono più cupi : « même l'artisan digne de ce nom qui façonnait non pas des statues des dieux, mais des tables, des vases, etc., investissait son travail absolument ; le fait que le vase était beau, que la maison tenait debout était un accomplissement. Cet investissement de l'activité donatrice de forme, donc de sens, a existé dans toutes les civilisations, sans exception. Il existe de moins en moins aujourd'hui, parce que l'évolution du capitalisme a détruit tout sens dans le travail », (SD, p. 328-329).

¹⁷⁸EP II, p.74.

1.2.5.3 Etica del lavoro operaio

A monte della questione del lavoro, tuttavia, la causa della crisi della società capitalista dipendeva dall'asservimento dell'uomo ad un tipo di produzione la cui razionalità era un miraggio. La crescita come fine in sé della produzione era radicalmente irrazionale. Dietro la facciata di perfetta efficienza e organizzazione, l'impresa capitalista « crée, pour ainsi dire, les moyens corrects, les seuls moyens- mais utilise à des fins mauvaises ». ¹⁷⁹ L'irrazionalità visibile e reale del capitalismo stava nel tentativo di ridurre gli uomini ad automi e parallelamente nel bisogno di un'attività per quanto possibile cosciente degli operai per poter raggiungere il fine di migliorare o incrementare la produzione: «On demande à l'ouvrier de se comporter simultanément comme un robot et comme un surhomme». ¹⁸⁰

Scritti come *Prolétariat et organisation (PO) I e II* e *Ce qui signifie le socialisme (CS)*, — brochure, quest'ultima, riprodotta da *Solidarity* nel 1961 e diffusa in diverse traduzioni, prima che in francese- gettano luce non solo sui metodi e sui meccanismi d'impresa ma rappresentano, ancora di più, l'esistenza della possibilità d'organizzazione da parte dei lavoratori in opposizione alla presunta razionalità del capitalismo. Si tratterebbe di far emergere la consapevolezza nella suddetta possibilità che è presente nella coscienza operaia ad uno stadio inconscio. Dopo aver maturato delle tecniche per sopravvivere ai meccanismi aziendali, gli operai si oppongono alla logica del capitale tramite una organizzazione di segno contrario: «les ouvriers ne sont nullement désarmes dans cette lutte. Ils inventent constamment des méthodes d'autodéfense. Ils violent les règlements, tout en les respectant « formellement ». Ils s'organisent informellement, ils instaurent une solidarité et une discipline collectives. Ils créent une nouvelle éthique du travail ». ¹⁸¹ Tale etica si contrappone alla presunta, asfittica etica d'impresa. Contrariamente a quanto un orientamento capitalista e fortemente divisivo dei ruoli e delle relazioni della produzione farebbe pensare, vicissitudini comuni e disagi diffusi possono contribuire allo sviluppo di una solidarietà tra i lavoratori. Una manifestazione della possibilità di un'etica di segno diverso rispetto a quella filosofica tradizionale quanto a quella borghese, testimoniano, già a questo livello, l'importanza di questa componente nel percorso di autonomia a venire. D'altronde, ragionando per opposizione, un'etica si sarebbe pur dovuta ergere contro la storica morale borghese, e in tal caso, oltre a generarsi da quell'unione e solidarietà che la

¹⁷⁹ Cfr. *Ivi* pp. 148-149.

¹⁸⁰ Cfr. *Ivi*, pp. 149-150.

¹⁸¹ *Ivi*, p.152.

direzione e la catena di montaggio miravano a spezzare, rappresenta una delle creazioni dell'aspirazione all'autonomia.

Les ouvriers, en même temps qu'ils combattent les normes et l'appareil bureaucratique de contrainte, maintiennent une discipline de travail et instaurent une coopération qui s'opposent, dans l'esprit comme dans la lettre, au règlement de l'usine. Ils assument ainsi certains aspects de la gestion de la production, en même temps qu'ils posent dans les faits de la gestion de la production ; ils combattent la morale capitaliste du gain individuel maximum et tendent à remplacer par une nouvelle morale de solidarité et d'égalité.¹⁸²

Ma tutto questo non si ferma al campo della sola produzione industriale. In *Prolétariat et organisation I*, a mo' di postulato, Castoriadis afferma che la ripresa rivoluzionaria, la costruzione dell'organizzazione dipende dallo sviluppo delle lotte quanto le lotte dall'organizzazione. Aggiunge a ciò delle "categorie" o generi di persone che non condividono: i disfattisti, gli indifferenti e chi agisce per «être en règle avec sa conscience morale», che saranno quindi disinteressati alle proposte social-barbariche.¹⁸³ Ci sono due modi di intendere la coscienza morale in questo passo. Da una parte, Castoriadis intende screditare un tipo di agire apparente, il cui movente è corrotto dal formalismo, da una motivazione che non ha di mira una ipotetica azione "giusta" o "coerente" ma "l'essere a posto con la propria coscienza" quindi con qualcosa che l'individuo accetta come legittimo ma di cui non vaglia attentamente e criticamente le ragioni. In poche parole, preferisce qualcosa di cui pensa di essere consapevole e su cui fonda la propria azione ma senza che in essa ci sia un reale contenuto "auto-elaborato" e, di conseguenza, autonomo in virtù del quale agire. L'agire opposto a questo e qualificabile come rivoluzionario, sarebbe dunque etico, oltre che politico, poiché in grado di sormontare l'apatia, la tentazione di allontanarsi dalla vita politica e sociale, quanto dalla tendenza a conformarsi ai dettami della direzione di fabbrica, ad un agire ripetitivo e monotono che non solo debilita fisicamente l'individuo, ma lo priva del potere di gestire liberamente la propria attività, di armonizzare il suo ritmo di lavoro a quello degli altri nonché a quello da dedicare ad altre attività; lo espropria della possibilità di creare liberamente un oggetto e delle strategie per rendere la sua attività un esercizio consapevole e anche di dare un senso alla sua attività che non sia il mero autosostentamento e in cui non solo possa realizzare se stesso, ma sentirsi parte di qualcosa di più grande e insieme agli altri. È in tal senso che una prassi presente

¹⁸² *Ivi*, p.280.

¹⁸³ *Ivi*, p. 27.

embrionalmente ad un livello lavorativo potrebbe svelare le potenzialità di un agire che divenga anche *habitus* in contrapposizione a quell'insieme di gesti imposti dalla catena di montaggio. D'altronde, come afferma Castoriadis « l'ensemble des gestes de l'ouvrier n'est pas un vêtement qu'on pourrait remplacer par un autre ». ¹⁸⁴ Con delle potenzialità da sviluppare, si diffonde e trasforma anche il rapporto che si ha rispetto ad altri domini come quello sociale, economico e politico. Questo stesso discorso vale anche nel contesto di una organizzazione che tenendo sempre fermo il fine della rivoluzione, deve stabilire dei principi che ispirino il proprio agire e di cui questo agire rappresenti anche il momento di continua rimodulazione, estrazione e vaglio rispetto alle proprie scelte e ai propri orientamenti.

Ce début de solution ne peut pas être empirique, ni une somme de recettes négatives. Une collectivité de révolutionnaires ne peut qu'adopter des règles positives d'activité et de fonctionnement, et ces règles doivent découler de ses principes. Aussi réduite que soit l'organisation, son fonctionnement, son activité, sa pratique quotidienne doivent être l'incarnation visible et contrôlable par tous des fins qu'elle proclame. ¹⁸⁵

La teoria e la pratica devono incontrarsi, anzi i fini che questa organizzazione incarna, devono trasparire dalla sua pratica quotidiana che deve essere un modello “virtuoso” di politica. Laddove il termine ‘virtuoso’ ha il senso di realizzare coerentemente i fini che l'organizzazione si è preposta. In tale caso è altresì visibile la differenza di senso che Castoriadis affida alla parola “direzione” e che ha creato molti fraintendimenti. La direzione, se intesa come progetto, viene ad avere il senso dinamico di un percorso da intraprendere in luogo della staticità che un apparato di direzione impone dall'alto con regole avulse dal contesto e relative ad una presunta perfetta teoria di gestione o organizzazione. La questione si fa ancora più interessante se si considera il paragrafo intitolato *Les valeurs socialistes* e che comincia con delle domande del tutto legittime:

Quelles seront les valeurs essentielles d'une société socialiste ? quelle sera son orientation fondamentale ? Ici encore, il ne s'agit pas d'un avenir brumeux, mais des tâches qu'une révolution prolétarienne devra s'assigner immédiatement. Et nous n'essayons pas de produire arbitrairement une nouvelle éthique, ou une nouvelle métaphysique. Nous essayons de formuler des conclusions qui nous semblent découler inévitablement de la crise des valeurs de la société présente et des attitudes réelles des travailleurs aujourd'hui, aussi bien dans l'usine que dans la vie. ¹⁸⁶

¹⁸⁴ Ripresa di una parte del testo già citato nella nota 153 di questo paragrafo.

¹⁸⁵ EP II, p. 274.

¹⁸⁶ *Ivi*, p. 161.

Il discorso è qui orientato chiaramente ad una prassi che Castoriadis stesso definisce etica, ma che non può ispirarsi a un'etica o una metafisica di stampo tradizionale perché, a questo livello, è relativa alla creatività delle masse come relativa alle masse è la capacità rivoluzionaria, e quindi si innesta in un progetto che ha come fine l'autonomia dei lavoratori e la rivoluzione, e non deve essere — proprio come l'ideologia del partito o la direzione di fabbrica — qualcosa di imposto dall'esterno ma creazione.¹⁸⁷ L'etica non è altro che una delle componenti che devono contribuire ad attuare quel capovolgimento di cui parlava Marx nelle *Tesi su Feuerbach*, nonché uno dei piani — che solo idealmente distinguiamo ma che risulterebbero uniti in una prassi — su cui tale capovolgimento inevitabilmente deve vertere. Al pari di economia, politica, cultura e altri domini, l'etica è attraversata dalla potenzialità dell'istituente e, contemporaneamente, cristallizzata in istituzioni a livello teorico, ovvero in sistemi (ad esempio il paradigma dell'etica aristotelica, quello kantiano o quello utilitarista) quanto pratico (comitati etici, risorse umane, perfino i sindacati, e organismi d'istruzione, ma in fondo, risiede in ogni “mestiere”). L'analisi sulla crisi dei valori della società di cui Castoriadis parla in *Les valeurs socialistes* — ma che costituisce un tracciato nascosto dell'intero *Question du Mouvement Ouvrier* — assume allora l'aspetto di una ricognizione su quelle forme e pratiche del capitalismo che ledono innegabilmente la vita umana e che, anche come (dis-) valori vanno quindi rovesciate. Tra le “passioni” del capitalismo un valore centrale è l'accrescimento della produzione e il feticcio dell'organizzazione:

La préoccupation centrale de l'espèce humaine, le long de son histoire, n'a jamais été d'accroître la production à tout prix. Et pas davantage le socialisme n'est une conception intéressée par la « meilleure organisation » comme telle, qu'il s'agisse de l'organisation de la production, de l'économie ou de la société. L'organisation pour l'organisation est l'obsession constante du capitalisme, qu'il soit privé ou bureaucratique. Les questions pertinentes, du point de vue

¹⁸⁷ In *Création et praxis*, sebbene su un livello differente, Castoriadis scrive : « Un projet n'est pas une entreprise technique découlant rationnellement d'une théorie vraie en soi. Par ce sens, il n'y a pas primat du théorique. Mais un projet n'est pas non plus succession d'actes contingents, enchainement inexplicable d'imputations. Un projet est une action qui se déroule en se rendant compte et d'elle-même et de son cadre. En ce sens le primat du pratique, comme pratique humaine, enveloppe le théorique et l'entraîne avec lui. Nous ne sommes condamnés ou destinés à comprendre — mais nous ne pouvons-nous condamner ou destiner à rien sans essayer de comprendre qui condamne et qui destine qui à quoi et pourquoi », (HC pp. 115-116). In questo passaggio lo sfondo è dato dalla critica al kantismo sia sul piano gnoseologico che etico, ma quel che ci preme sottolineare sin da subito è il valore del progetto come azione “che si rende conto di sé stessa e del suo sfondo”, quindi consapevole. In IIS la definizione di progetto sarà ancora più definita «le projet est l'élément de la praxis (et de toute activité). C'est une praxis déterminée, considérée dans ses liens avec le réel, dans la définition concrétisée de ses objectifs, dans la spécificité de ses médiations. C'est l'intention d'une transformation du réel, guidée par une représentation du sens de cette transformation, prenant en considération les conditions réelles et animant une activité », (HC, p.282). Il progetto è un agire consapevole e lucido in vista di un fine.

socialiste, sont : plus de production, meilleure organisation- à quel prix, au prix payé par qui, et à quelle fin ?¹⁸⁸

Anche il consumo può essere indicato come un (dis-)valore di questa società, ma si tratta di un (dis-) valore contraddittorio perché esso è una componente non calcolabile che sfugge al controllo burocratico e che dunque risulta paradossalmente anarchico. I prodotti di consumo rappresentano i “beni” incarnanti, ovvero si prefigurano come qualcosa il cui acquisto assicurerebbe uno stato di benessere. Come precisa Castoriadis :

Les biens consommés ne sont pas des biens-en-soi, ne sont pas des absolus, mais incarnent les valeurs de cette culture. Les gens se tuent au travail pour acheter des objets dont ils ne peuvent pas jouir ou qu'ils ne sont même en mesure d'utiliser. Les ouvriers s'endorment devant les postes de télévision achetés à coups d'heures supplémentaires de travail. Les besoins sont de moins en moins des besoins réels. Les besoins humains ont toujours été fondamentalement des besoins sociaux, (je ne parle pas ici des nécessités biologiques). Les besoins sont aujourd'hui, à un degré croissant, fabriqués et manipulés par la classe dominante. L'asservissement de l'homme devient manifeste dans la consommation elle-même.¹⁸⁹

Rispetto a questi (dis)valori, il socialismo è esattamente l'opposto della schiavitù che la produzione, la direzione e il consumo produrrebbero poiché verrebbe ad essere una verità che esorbita il senso giuridico, morale e metafisico per ritornare all'uomo, alla sua esistenza nel suo pieno svolgimento ed esercizio.

Le socialisme a affaire à la liberté. Nous n'entendons pas par là seulement la liberté au sens juridique. Ni la liberté au sens moral ou métaphysique. Nous entendons liberté au sens le plus concret, le plus terre-à-terre : la liberté des gens dans leurs vie et activités quotidiennes, la liberté de décider collectivement combien produire, combien consommer, combien travailler, combien se reposer. Liberté de décider, collectivement et individuellement, quoi consommer, comment produire, comment travailler. [...] et liberté de diriger sa propre vie, à l'intérieur de ce cadre social.¹⁹⁰

Una libertà di tale genere non dipenderà dallo sviluppo della produzione. Non deve neppure essere confusa con il tempo in cui si svolgono attività ricreative, né tantomeno con l'ozio e l'inoperosità poiché coincide con l'attività libera. Va rilevato, tuttavia, che il contenuto del tempo libero è fortemente condizionato da quanto avviene nella sfera fondamentale della vita

¹⁸⁸ EP II, p. 161.

¹⁸⁹ *Ivi*, p. 163.

¹⁹⁰ *Ibidem*.

sociale, quindi nel lavoro e nella produzione. In fondo, in una società alienata, lo svago è solo un altro volto dell'alienazione.¹⁹¹ Nondimeno, la libertà non sarà un prodotto automatico delle accresciute possibilità di educazione per tutti. Nella società capitalista l'educazione viene ad essere solo un meccanismo di riproduzione e di impressione del modello stesso e delle sue contraddizioni.

En elle-même, elle aboutit simplement à la production massive d'individus qui reproduiront la même société, d'individus qui incorporent dans leur personnalité la structure sociale existante et toutes ses contradictions. L'éducation aujourd'hui, en Angleterre ou en Russie, par l'école ou par la famille, vise à produire des gens adaptés au type présent de société. Elle corrompt le sens humain de l'intégration à la société en le transformant en une habitude de soumission à l'autorité. Elle corrompt le sens humain de prise en considération de la réalité en le transformant en habitude d'adoration du *statu quo*. Elle impose un type de travail privé de sens, qui sépare, déforme et désintègre les potentialités physiques et mentales de l'être humain. Plus on fournit de l'éducation du type présent, plus on produit des êtres à l'esclavage incorporé.¹⁹²

È chiaro che si deve dare una direzione nuova all'educazione e alla cultura rispetto ai valori promossi dal capitalismo quali la lotta di tutti contro tutti, l'adorazione del consumo, la sua filosofia acquisitiva e a tutte quelle restanti forme che vengono introiettate dagli individui di ogni classe per via della tendenza impositiva che la società esercita legando inesorabilmente le strutture sociali a quelle psicologiche:

Il y a en effet de toute évidence une équivalence dialectique entre les structures sociales et les structures « psychologiques » des individus. Dès ses premiers pas dans la vie, l'individu est soumis à une pression constante visant à lui imposer une attitude donnée vis-à-vis du travail, du sexe, des idées, à le frustrer des objets naturels de son activité et à l'inhiber en lui faisant intérioriser et valoriser cette frustration. La société de classe ne peut exister que dans la mesure où elle réussit à imposer cette acceptation à un degré important. C'est pourquoi le conflit n'y est pas un conflit purement extérieur, mais il est transposé au cœur des individus eux-mêmes. La structure sociale antagonique correspond à une structure antagonique chez les individus, chacune se reproduisant perpétuellement par le moyen de l'autre.¹⁹³

Più che costituire la messa in evidenza di momenti di identità dei rapporti di dominazione che si collocano nella fabbrica capitalista, nella famiglia patriarcale, nella pedagogia autoritaria o

¹⁹¹ Cfr., *Ibidem*.

¹⁹² *Ivi*, pp. 163-164.

¹⁹³ EP II, p. 46.

nella cultura aristocratica, lo scopo delle considerazioni castoriadisiane è piuttosto indicare che già dall'inizio la rivoluzione socialista dovrà avere come obiettivo il coinvolgimento dell'insieme dei domini umani. Alla decostruzione del potere degli sfruttatori, essa dovrà affiancare la ricostruzione di altre attività sociali o soccomberà. La divisione regnante tra lavoro materiale e intellettuale ha da sempre, come risultato, la separazione della maggioranza dell'umanità dalla cultura come attività e ciò determina anche una infima partecipazione dei più ai suoi risultati. L'appropriazione della cultura da parte del proletariato significa la riappropriazione dell'attività nel senso della funzione culturale, cambiamento radicale del rapporto delle masse produttrici rispetto al lavoro intellettuale.¹⁹⁴ Gramsci, nel 1916, aveva già rivendicato l'importanza della cultura distinguendola dalla pedanteria di un sapere di tipo nozionistico ed enciclopedico fortemente dannoso per il proletariato. La vera cultura è per Gramsci «organizzazione, disciplina del proprio io interiore, è presa di possesso della propria personalità, conquista di coscienza superiore, per la quale si riesce a comprendere il proprio valore storico, la propria funzione nella vita, i propri diritti e i propri doveri».¹⁹⁵ Castoriadis avrebbe sicuramente condiviso un tale pensiero, tuttavia a livello del contesto industriale, sarà l'informazione per Castoriadis il campo in cui gli operai dovranno cercare di sorpassare la direzione. La fonte ultima e imprescindibile di tutte le informazioni sono gli esecutori, che diventano quindi anche i padroni del loro lavoro. Inoltre, questi possono collaborare tra loro nascondendo informazioni alla produzione ma dovranno anche aspettarsi che la direzione risponda con un apparato di informazione parallelo o con la sorveglianza.¹⁹⁶

¹⁹⁴ *Ivi*, p. 46-47.

¹⁹⁵ Si veda Gramsci, A. *Socialismo e cultura*, in Gramsci, *Antologia*, a cura di A.A. Santelli, Editori Riuniti, Milano 2012, pp. 27-30. A inizio dello scritto sono poste due citazioni, una di Novalis e una di Vico, che hanno come tema rispettivamente l'importanza del conoscere sé stessi. Le due espressioni, riprese alla fine, restituiscono l'intimo legame tra critica e cultura a partire dalla formazione della coscienza del singolo come base personale e sociale: «è attraverso la critica della civiltà capitalistica che si è formata o si sta formando la coscienza unitaria del proletariato, e critica vuol dire cultura, e non già evoluzione spontanea e naturalistica. Critica vuol dire appunto quella coscienza dell'io che Novalis dava come fine della cultura. Io che si oppone agli altri, che si differenzia e, essendosi creata una meta, giudica i fatti e gli avvenimenti oltre che in sé e per sé anche come valori di propulsione o repulsione. Conoscere sé stessi vuol dire essere sé stessi, vuol dire essere padroni di sé stessi, distinguersi, uscire fuori dal caos, essere un elemento di ordine, ma del proprio ordine e della propria disciplina ad un ideale. E non si può ottenere ciò se non si conoscono anche gli altri, la storia, il susseguirsi degli sforzi che essi hanno fatto per essere ciò che sono, per creare la civiltà che hanno creato e alla quale noi vogliamo sostituire la nostra. Vuol dire avere nozioni di cosa è la natura e le sue leggi per conoscere le leggi che governano lo spirito. E tutto imparare senza perdere di vista lo scopo ultimo che è di meglio conoscere sé stessi attraverso gli altri e gli altri attraverso sé stessi».

¹⁹⁶ Cfr. EP II, p. 228-229.

1.2.6 Checché ne dica Debord

Nel suo contributo a Castoriadis, *un Aristote en chaleur*, Edgar Morin, afferma che l'esperienza di brusco distacco dalla Quarta Internazionale da cui nacque SouB, fu una delle tante che si erano verificate a livello ontologico ed epistemologico in quel periodo nei confronti del leninismo, radice comune a trotskismo e stalinismo, ma precisa che fu l'unica a rompere con i marxismi ortodossi in nome degli insegnamenti dell'autentico marxismo. Fra gli scissionisti vengono fatti anche i nomi di Rizzi e Burnham.¹⁹⁷ Alla voce *Socialisme ou Barbarie*, l'*Année sociologique* sottolineava la comunanza di interesse per la burocrazia tra i social-barbarici e l'americano James Burnham, ma riteneva le analisi della rivista molto più approfondite e accurate. Per i membri di altre tendenze, i trotskisti, i comunisti olandesi dei consigli, Chaulieu e Burnham risultavano accomunati dal tentativo di fare della burocrazia un corpo astratto.¹⁹⁸ In *The Managerial Revolution* del 1941 Burnham vedeva nell'ascesa di una classe di tecnici-dirigenti la possibilità di rivoluzionare gli assetti politici, economici e sociali fino ad allora conosciuti. Guy Debord, a sua volta, mettendo sullo stesso piano Burnham e SouB, li accusa di essersi indebitamente impossessati di contenuti già espressi «nel libro più sconosciuto del secolo»: quello dell'italiano Bruno Rizzi.

Fu nel 1939 che il trotskista italiano Bruno Rizzi pubblicò, con i propri mezzi, a Parigi, le parti prima e terza, ma non la seconda [inclusa anch'essa nella presente edizione], della sua opera *La Bureaucratisation du Monde*, firmata Bruno R. e redatta in francese. Subito condannate da Trotsky e dalla Quarta Internazionale, le tesi di Rizzi, che fornivano la prima definizione della burocrazia come classe dirigente, sono state sistematicamente ignorate da due generazioni di compagni di strada o di pseudo-critici dello stalinismo. [...] L'americano Burnham fu il primo a farsi un nome, con *The Managerial Revolution* (La rivoluzione manageriale), recuperando immediatamente questa critica proletaria della burocrazia, travestendola per proprio conto da inetto elogio di un innalzamento tendenziale del potere di decisione dei competenti «manager» nell'impresa moderna, a scapito dei semplici detentori di capitali. E più tardi la rivista francese *Socialisme ou Barbarie*, riprendendo la denuncia dello stalinismo, manifestamente trovò in quest'opera fantasma di Rizzi la principale fonte delle sue concezioni, sicché l'originalità che i commentatori acconsentono

¹⁹⁷ Cfr., Morin, E. *Un Aristote en chaleur*, in Busino (1989), p.11.

¹⁹⁸ *Lettre du PCInt d'Italie à la Fraction Française du 14 octobre 1949*. In Laugier, L., *Tempus fugit*, 1, Mai 2003, p. 92, consultabile al link <http://www.archivesautonomies.org/IMG/pdf/gauchecommuniste/gauchescommunistes-ap1952/pci/travaildegroupe/tempusfugit-partie1.pdf>

a riconoscere, tardivamente, a quel focolaio di riflessione ormai spento, parrebbe certo più considerevole se tutti continuassero a nascondere Bruno Rizzi¹⁹⁹.

Debord sembra quindi squalificare l'originalità dell'operato di *SouB* verso cui, peraltro, non nutriva alcuna simpatia. Egli era entrato a contatto con il movimento grazie ad un suo membro particolarmente attratto dalla rivista *Internationale Situationniste*: Daniel Blanchard.²⁰⁰ Il rapporto tra i due diventò stretto al punto da decidere nel 1960 di dar vita ad un testo intitolato *Préliminaires pour une définition de l'unité du programme révolutionnaire*, firmandosi G.E. Debord e P. Canjuers.²⁰¹ La rapida e fugace comparsa di Debord in *SouB* è però ricordata per lo scompiglio generato. Da una parte, infatti egli tenta di strappare adesioni e convogliare alcuni membri, soprattutto giovani, verso l'*Internationale Situationniste*, dall'altra egli criticherà la corrente castoriadisiana. Castoriadis, dal suo canto, non ha mai realmente considerato Debord come una minaccia, infatti in una lettera del 1975 a Jordi Torrent Bestit, non solo giudica risibile l'accusa mossagli di una deriva situazionista, ma definisce Debord come un «petit imposteur» e «falsificateur qui a pillé SouB».²⁰² Nonostante i situazionisti condividessero alcune idee con *SouB*, sino ad essere collocati da molti nella stessa area politica, il loro intento sembrava teso a guadagnare le luci della ribalta facendo scalpore, piuttosto che a cercare di incidere concretamente sulla situazione reale. Mc Donough sottolinea d'altronde come, in diverse occasioni, i situazionisti apparissero «tesi alla scoperta della capacità assoluta di criticare chiunque, ovunque, senza ritegno senza la spinta delle alleanze e senza auto-soddisfazione, ed erano disposti a trasformare tale criticismo in evento».²⁰³ Sebbene le posizioni di *SouB*, Burnham e Rizzi possano sembrare tra loro simili, ci sono importanti punti di divergenza non considerati da Debord. Le discussioni sulla natura del gruppo dirigente russo hanno incessantemente occupato i circoli trotskisti nel mondo fin dall'inizio degli anni '30 e, come specificato nel trentacinquesimo numero di *SouB* di gennaio-marzo 1964, se ne potrebbero far risalire le origini fino alla piattaforma dell'opposizione operaia del 1921. Sebbene esista la possibilità che Castoriadis abbia avuto cognizione delle ipotesi di Ricci come potrebbe suggerire l'articolo *Les classes sociales et M. Touraine* del n°27 dell'Aprile- maggio 1959,²⁰⁴

¹⁹⁹ Quarta di copertina di Rizzi, B., *La Burocratizzazione del mondo*, Colibrì, Milano 2002.

²⁰⁰ Si veda anche Blanchard, D., *Le groupe « Socialisme ou Barbarie ». Notes sur une expérience personnelle* In : *Socialisme ou Barbarie aujourd'hui : Analyses et témoignages* [online]. Bruxelles : Presses de l'Université, Saint-Louis, 2012. Qui Blanchard dice descrive molto brevemente aver l'incontro con Debord nel 1959.

²⁰¹ Testo altresì presente in D. Blanchard, *Debord, dans le bruit de cataracte du temps*, p. 41-57.

²⁰² Cfr. Dosse (2018), pp.160-162.

²⁰³ Mc Donough (1997), p.4.

²⁰⁴ Si veda Richard Gombin (1973), p.52 n.25.

e sebbene le rispettive posizioni partano da intuizioni simili, esse non coincidono soprattutto rispetto agli esiti e al modo in cui considerano l'ascesa del fenomeno burocratico. Sia per Rizzi sia per Castoriadis e la sua tendenza *Chaulieu*, nel percorso evolutivo che dal capitalismo porta al socialismo, poteva accadere che l'evoluzione sociale si dirigesse verso un tipo di società che adottasse mezzi di produzione differenti da quelli capitalisti senza perciò essere necessariamente socialisti, che si desse quindi un tipo proprietà di classe né capitalista né totalmente collettivista. Fino a qui le due analisi non sembrano poi troppo lontane se non fosse che per Rizzi, il nuovo assetto sociale dell'URSS, rappresenti una tappa necessaria dell'evoluzione umana verso una migliore organizzazione sociale e quindi quanto accaduto o era in auge in Urss era del tutto in linea con quanto previsto da Marx.²⁰⁵ Lo scarto più evidente è tuttavia l'equiparazione da parte di Rizzi del regime sovietico a quello nazista e fascista, in nome del comune collettivismo burocratico.²⁰⁶ Questa omologazione dei tre regimi non solo azzerava le possibilità di instaurazione del socialismo, ma prevede - persa ogni speranza in una rivoluzione - addirittura una ipotetica alleanza di socialismo e fascismo contro il capitalismo delle democrazie occidentali.²⁰⁷ Niente di più distante dalle idee social-barbariche, secondo cui la burocrazia di tipo fascista è un fenomeno politico, data l'esistenza della proprietà privata e il beneficio che da questa traggono gli individui, mentre in Unione Sovietica la proprietà è nazionalizzata ma a beneficio della casta burocratica. Inoltre, la speranza di una rivoluzione non risulta estinta nel gruppo che lavora attivamente in direzione di una demistificazione preliminare ad ogni ricostruzione della teoria rivoluzionaria.²⁰⁸ Gombin considera le analisi di Burnham di molto inferiori a quelle dei social-barbarici e di Ricci. Sebbene lo stesso Lefort riconosca,²⁰⁹ che l'analisi di SouB inizi proprio là dove quella di Burnham terminava e che pertanto la differenza tra le due posizioni è netta. Come lo stesso Burnham afferma, il suo intento è puramente descrittivo, preferisce quindi assumere una posizione neutra e non ha proposte alternative al fenomeno dell'ascesa tecnocratica già in atto;²¹⁰ i social-barbarici sono di tutt'altro avviso. Sia l'ipotesi sulla permanenza del capitalismo sia quella favorevole all'istaurazione del socialismo si erano dimostrate fallimentari; non restava quindi altra alternativa a quella che Burnham chiama teoria della rivoluzione dei tecnici.²¹¹ Il potenziale

²⁰⁵ Cfr., Rizzi (1962), p. 10.

²⁰⁶ In EP VII, pp.629-630, Castoriadis non solo sconfessa ogni possibilità di identificazione tra nazismo e fascismo francese, ma mette in correlazione la specificità del fascismo, o dei fascismi, con le loro diverse origini.

²⁰⁷ Cfr., Rizzi (1962), p. 10.

²⁰⁸ Si veda Gombin, (1973), pp.52-53 n.27.

²⁰⁹ Lefort, *Sur l'article de Morin* in *Arguments* di giugno-settembre del 1957.

²¹⁰ Cfr. Burnham (1949), p. 19.

²¹¹ Cfr., *Ivi*, p.43-44.

rivoluzionario era dunque riassorbito dai tecnici che venivano ad incarnare anche il potere statale.²¹² Per i lavoratori, non cambiava sostanzialmente nulla perché la divisione tra dirigenti ed esecutori, contro cui SouB combatteva, non era per Burnham superabile e il posto prima occupato dai capitalisti sarebbe stato ricoperto dai tecnici. D'altronde il lavoro d'industria non poteva prescindere da questa divisione, sia a causa della specificità dei ruoli sia a causa della necessità di un organismo dirigenziale (anche non del tutto competente rispetto ai processi).²¹³ In sostanza l'autonomia e l'auto-organizzazione dei lavoratori era irrealizzabile. Una possibile risposta a Burnham potrebbe essere proprio in *MRCM*, allorquando Castoriadis afferma:

Une vue tout aussi superficielle du processus de bureaucratisation semble en train de se répandre aujourd'hui. Certains ne voient dans la bureaucratisation que l'apparition d'une couche gestionnaire qui s'ajoute aux patrons privés ou à la limite les remplace, instaure un type de commandement inacceptable dans la production et la vie politique et par la même intensifie la révolte des exécutants et crée un nouvel et immense gaspillage. Tout cela est évidemment vrai et important. Mais on se condamnerait à ne rien comprendre à la société contemporaine si on s'en tenait là. La bureaucratisation ne signifie pas seulement l'émergence d'une couche sociale dont le poids et l'importance s'accroissent constamment ; ni simplement que le fonctionnement de l'économie subit, en fonction de la concentration et de l'étatisation, des modifications essentielles. La bureaucratisation entraîne une transformation des valeurs et des significations qui fondent la vie des hommes en société, un remodelage de leurs attitudes et de leurs conduites. Si l'on ne comprend pas cet aspect, le plus profond de tous, on ne peut rien comprendre ni à la cohésion de la société actuelle ni à sa crise.²¹⁴

Da notare è anche l'accento che Castoriadis mette sulla presunta trasformazione dei valori che stanno alla base e regolano le condotte umane in società laddove Burnham, al contrario, nel suo libro, sosteneva che la sua analisi prescindeva da ogni giudizio sulla società e dunque non comportava implicazioni morali. Ciò che non sembra essere stato preso neanche lontanamente in analisi da Debord e forse sottovalutato o non abbastanza tenuto in conto da quanti guardano a SouB senza un taglio trasversale è il peso degli studi di sociologia e il fatto che Castoriadis, sin dal periodo della sua giovinezza in Grecia, si era interessato a Weber, tanto da tradurlo in greco. Partendo dall'analisi di Marx, è ben noto come fosse stato proprio Weber a connettere il

²¹² Cfr., *Ivi*, p.152.

²¹³ Cfr. *Ivi*, pp. 96-97.

²¹⁴ EP II, p.476.

capitalismo alla razionalizzazione mostrando l'intima parentela tra quest'ultima e la burocrazia addirittura prevedendo il comune percorso che avrebbero avuto. Tuttavia, la lacuna weberiana sta, per Castoriadis, nel non aver inteso questa razionalizzazione come tra virgolette; quindi, nell'averla intesa *in toto* senza svincolarne quelle stesse contraddizioni interne che Castoriadis stesso cercherà di chiarire.²¹⁵

²¹⁵ Cfr. *Ivi*, p. 476, n1.

1.2.7 La polemica con Sartre: contro la tentazione moscovita

Il y a en France une manière singulière de penser la démocratie. À distance des débats aujourd'hui prédominants sur la scène internationale autour des œuvres de John Rawls ou de Jurgen Habermas, en décalage par rapport aux industries intellectuelles qui ont engendrées les polémiques pour ou contre le libertarisme, le communautarisme ou le multiculturalisme, sans commune mesure avec les définitions économiques et utilitaristes de la démocratie. De cette pensée de la démocratie, l'histoire n'a guère été écrite. Sa compréhension requiert de remonter aux débats d'après-guerre dans les colonnes de Temps modernes, où Sartre, prêt à tous sophismes pour défendre la politique étrangère de l'Union soviétique et la ligne idéologique du Parti communiste français, rédigeait *Les communistes et la paix*, texte auquel s'opposait Claude Lefort d'abord et, et plus tard, Maurice Merleau-Ponty dans *Les aventures de la dialectique*.²¹⁶

Dopo il grande successo riscosso a partire dalla sua fondazione nel 1945 ad opera di Sartre e Simone de Beauvoir, *Temps Modernes* conosce un periodo di crisi. Dapprima la rivista ruotava intorno all'ideale dell'intellettuale impegnato che rifiutava di seguire i dettami del PCF e cercava con scarso successo uno sbocco nel *Rassemblement démocratique révolutionnaire* (RDR).²¹⁷ Con l'avvento della guerra fredda si farà sempre più cogente la necessità di trovare una posizione concreta. All'interno della redazione si formerà quindi un campo di forze al centro del quale verrà a trovarsi lo stesso Sartre. Tra la linea di Merleau-Ponty, che sosteneva la necessità che la rivista abbandonasse i presupposti con i quali era nata nel 1945, e la linea del gruppo dei giovani redattori diretto da Claude Lanzmann e Marcel Péju che invocavano invece l'adesione della rivista alla causa comunista, si propenderà per quest'ultima. Sartre si avvicinerà al PCF in occasione dell'arresto, ritenuto illegittimo, del segretario del partito, Duclos, il 28 maggio del 1952. Temendo che questa esperienza desse adito a ritorsioni verso il partito comunista da parte dei regimi occidentali, sull'onda del maccartismo americano, Sartre pubblicherà il controverso *Les communistes et la paix*.²¹⁸ Nell'aprile del 1953, Claude Lefort, scriverà un articolo di critica intitolato *Sartre et le marxisme*, sul tema dell'organizzazione e

²¹⁶ Cefaï, D., *Le désintérêt pour l'intérêt : droits de l'homme et démocratie*, pp. 415-416, in Caillé (2001).

²¹⁷ Castoriadis imputa l'interesse politico di Sartre ad una certa volontà di successo e afferma riguardo a ciò « une première prière d'être inséré dans l'Histoire » par le truchement du RDR ayant été refusée il y a quatre ans, Sartre en avait aussitôt tiré la leçon : en politique, de gauche non moins que de droite, ce qui compte ne sont pas les idées mais le succès ; comme il l'écrira élégamment, « l'idée vraie c'est l'action efficace. Remplir le Vel' d'. Hiv, récolter cinq millions de voix aux élections, voilà du vrai, voilà de l'efficace. En vertu de ces considérants, Sartre entreprit de s'approcher au stalinisme », (EP I, p. 58).

²¹⁸ Cfr., Feron (2019), pp. 66.

dello spontaneismo, cui seguirà, nello stesso numero, *Réponse à Claude Lefort*, di Sartre. Nel giugno dello stesso anno, dal Brasile, Lefort scriverà ancora una volta una risposta a Sartre, *De la Réponse à la question*, pubblicata l'anno seguente nella rubrica *Correspondances*, cui seguirà una breve nota di Sartre indicante le ragioni secondo cui quest'ultimo trovava inutile continuare il dibattito e, di fatti, liquidava la faccenda.

Cohen-Solal ha notato come Sartre si interessi in quegli anni proprio a quello cui gli intellettuali della sua generazione stavano ormai dicendo addio; ciò lo metterà in polemica con alcuni dei membri della rivista *Arguments*, come Morin e Axelos, oltre che con i due fondatori di *SouB*.²¹⁹ Intanto, in una lettera del 20 gennaio 1954 Castoriadis teneva al corrente l'amico Lefort dell'andamento delle cose, informandolo del fatto che il n°12 di *SouB* aveva avuto un relativo successo a causa della polemica con Sartre e che la rivista era stata menzionata sia dall'*Observateur* che da *Preuves*.²²⁰ L'argomento lefortiano secondo cui Sartre aveva degradato il marxismo facendone una sorta di empirismo razionalista a furia di adattarlo stolidamente alla giustificazione dello stalinismo, è ripreso e ampliato in un articolo di Castoriadis intitolato *Sartre, le stalinisme et les ouvriers* — che non risparmia colpi nei confronti del «Wagner di *Temps Modernes*». ²²¹

Come spesso accade negli articoli social-barbarici, Castoriadis inizia con una fedele disamina della situazione volta a scoprirne sin da subito i punti nevralgici. Nella fattispecie del quadro internazionale, si inserisce poi la “variante” francese insieme al suo caso eccezionale: Sartre. Lo stalinismo francese, impegnato nella lotta antiamericana e nello sforzo di condurre una politica “pacifista” da un lato, e, dall'altro, nel tentativo di creare un Fronte nazionale, si allontanava dagli interessi diretti della classe operaia; per converso, la classe operaia, non potendo lottare contro la direzione sindacale e neppure fare a meno di essa, era confinata nel limbo della sua stessa impotenza. A riprova di tale scollamento tra gli organi di partito e la classe operaia rientravano per Castoriadis, una scarsa adesione degli operai agli scioperi

²¹⁹ Cfr., Cohen-Solal (1986), p. 402.

²²⁰ E.P. VII, p. 218. Qui Castoriadis afferma di aver appreso da J.B. (Jean-Bertrand Lefèvre-Pontalis) che Sartre avrebbe accettato chiunque in *Temps Moderne* salvo gli antistalinisti del genere di Aurore e di *SouB*. Inoltre, egli informava Lefort di aver incontrato anche Merleau-Ponty, il quale aveva particolarmente apprezzato, nello stesso numero, il testo economico di Castoriadis ma senza far riferimento all'articolo su Sartre presente nello stesso numero. È interessante notare come Castoriadis definisca tale scritto economico apprezzato da Merleau e la cui seconda parte sarebbe confluita in *SouB* 13, come « quelque chose comme une reconstruction complète du Capital pour ce qui est de l'aspect économique de celui-ci », salvo poi, nella lettera del 29 aprile 1954, dire « quant à mon travail économique, je le poursuis, mais j'hésite à en poursuivre la publication car tout le monde a déclaré (à juste titre, je crois) incompréhensible et malgré les efforts supplémentaires d'exposition que je pourrais faire, je doute que la revue soit l'endroit où le publier », (*Ivi*, p. 223).

²²¹ Epiteto con cui Castoriadis apostrofa Sartre, si veda EP, I, p. 70.

proclamati dal partito tra maggio e giugno del 1952 a Parigi. Proprio in questo momento, però, entrerà in scena Sartre, facendo affermare in modo sarcastico a Castoriadis che:

L'histoire n'est généralement pas comparable à un syllogisme, mais cette fois-ci il n'y avait rien dans la conclusion qui ne fut déjà dans les prémisses. Pourtant l'inattendu, si l'on préfère, l'irrationnel, est arrivé sous forme d'une série d'articles de Sartre. Ayant épuisé le savoir comme Faust, et dissipé sa jeunesse comme César, celui-ci se sent de plus en plus travaillé par le démon de l'action et décidé, tel Platon, à quitter les prés de Saint-Germain pour la Sicile chaque fois qu'il y a un Congrès à Vienne.²²²

L'accostamento di Sartre a Platone da parte di Castoriadis farebbe pensare immediatamente a quella *tentazione di Siracusa* di cui parlerà nel 2001 Derrida in una *lectio* per il conferimento della cittadinanza onoraria nell'omonima città.²²³ Le esperienze di Sartre e di Platone sottendono, a distanza di secoli e da un punto di vista più generale, al tentativo del filosofo di accostarsi ad una causa politica per un fine ben preciso. Che sia per interposta persona, partito o meno, l'obiettivo, non è tanto farsi architetti di un grande disegno, quanto, nel caso specifico di Sartre, incorporare la realtà politica all'interno del proprio apparato filosofico per dimostrarne l'incontrovertibile validità. L'esito, in tal caso, non può che essere una critica radicale del reale a favore dell'ipotesi di un ordine nuovo, di cui Platone risulta artefice nella *Repubblica* e nelle *Leggi*, oppure la giustificazione del reale tramite l'idolatria del fatto, di cui Sartre viene accusato più volte e di cui parlerà Castoriadis nel 1987 — e non senza dimostrare di aver tratto spunto e insegnamento da situazioni pregresse — in *Les intellectuels et l'histoire*.²²⁴ In molti all'epoca rilevano in Sartre un tentativo di allineare la sua filosofia alla politica del PC, di giustificare i regimi oppressivi dell'est e l'operato di Stalin, in nome delle proprie concezioni filosofiche. Tra le critiche più importanti ricordiamo quella di Ernest

²²² *Ivi*, p.58.

²²³ Afferma Derrida «noi, i filosofi, comanderemmo tutti questi sovrani attraverso i nostri consigli, le nostre teorie politiche, i nostri progetti di costituzione, la nostra saggezza e il sapere che si presuppone noi abbiamo circa le leggi, la storia la destinazione e persino la felicità degli uomini. Questa fu la tentazione di Platone, come sapete, e seguendo il suo paradigma soprannominerò “tentazione di Siracusa” qualsiasi esperienza di questo tipo: un filosofo crede di essere qualificato per illuminare con i suoi consigli politici un'arte o un potere di governare; si sente chiamato da un potente, dall'imperatore, dal sovrano, dal re, dal principe o dal tiranno, dal capo di Stato o dal dittatore, il Duce o il Fuhrer, dal Presidente o dal Segretario generale del partito, di una Causa o di un Sindacato». Derrida (2018), pp. 22-23. A differenza di Platone, Sartre non è stato mandato a chiamare. Certo, la tentazione di Sartre è simile a quella platonica per certi versi, ma è anche vero che c'è in lui un movimento diverso; se Platone partiva dalla critica della situazione siracusana, nella *Settima Lettera*, Sartre tenta di giustificare l'operato del partito arrivando a creare una ipostasi di questo perché funzionale alle sue teorie e occultando le problematiche reali.

²²⁴ *Les intellectuels et l'histoire* in CL III, se ne parlerà a breve.

Mandel, già bersaglio di Sartre in *Les communistes et la paix*, e quella di Merleau-Ponty.²²⁵ Castoriadis doveva sicuramente essere al corrente della risposta di Mandel del gennaio del 1953, tant'è che molti punti di critica coincidono.²²⁶ Per Mandel, Sartre, riserverebbe al PC il ruolo che Hegel attribuiva allo Stato assoluto. Il portato di questa soluzione definita da Mandel come *actual-as-the-only-realist-possibility* sarebbe da un lato l'accettazione del reale, dall'altra la disgregazione di ogni possibilità rivoluzionaria. Ma far questo significa contravvenire agli insegnamenti di Marx, il quale deride la suddetta concezione hegeliana e, soprattutto, ignorare il significato della undicesima e più celebre delle *Tesi su Feuerbach* poiché dall'accettazione dello stato di fatto, non si produce nessun cambiamento.

Oltre agli insegnamenti di carattere teorico-filosofico del marxismo, Sartre sembrava dimenticare, attraverso l'ipostatizzazione del partito, l'apporto creativo delle masse al movimento, il ruolo effettivo dei lavoratori. Secondo Mandel, già Luxemburg aveva dimostrato che l'azione della classe lavoratrice non era come un coltellino da tirare fuori al momento richiesto, ma dovevano crearsi le condizioni favorevoli al consenso e alla partecipazione della classe operaia. Lo stesso valeva per Lenin, Trotsky e Marx. Se veniva a mancare l'adesione della classe, l'incapacità del partito di valutare il tenore della forza delle masse nonché di avere presa su di esse, il movimento finiva per affievolirsi e la situazione volgeva a vantaggio dei nemici.

The combination of a correct evaluation of the fighting will of the masses and an adequate use of the credibility and discipline of the party to unleash the movement at the optimal moment is one thing. The combination of a false evaluation of the fighting will of the masses and the use of the

²²⁵ Non va dimenticato lo scontro con l'amico Camus, cui Castoriadis fa ugualmente riferimento in EP. I, p.58 e la polemica con Aron, suo vecchio compagno, assieme a Merleau-Ponty, ai tempi dell'École Normale e in *Temps Modernes*. Per lo scontro con Camus si veda ad esempio il capitolo *Violence and communism* in Aronson (2004), pp 115-130. In cui l'autore spiega come la discrasia tra i due, oltre che da una evidente differenza di posizioni in merito alla violenza, sia anche frutto di un clima "manicheistico" creato dalla guerra fredda e basantesi sulla creazione di opposizioni a partire da quella più generale tra Usa e Urss, (Cfr, *Ivi*, p.118). La stessa de Beauvoir nel libro che le valse il premio Goncourt, *I mandarini*, racconta le vicende, le delusioni e le fratture in un gruppo di intellettuali e amici dopo la fine della guerra. È impossibile non vedere nella rottura tra Henry Perron e Robert Dubreuilh, dovuta alla scelta di rivelare o meno la verità sui campi di lavoro stalinisti, l'equivalente letterario di quanto intercorso tra Camus e Sartre (con la differenza che nel libro ci sarà una riappacificazione, nella realtà no). Quanto ad Aron, si veda ad esempio Wilkinson (1986), pp. 285-315. In cui si parla della disputa con Aron a seguito della pubblicazione di *L'opium des intellectuels*, in cui accusava il marxismo di aver avuto gli stessi effetti di una droga sul proletariato, su Sartre e sui suoi seguaci. Ma l'aspetto più seducente del marxismo per un filosofo come Sartre e dai suoi seguaci doveva esser rappresentato soprattutto dal fatto che il marxismo si offriva come una fede secolare e intransigente che metteva a disposizione dei suoi aderenti «*the joys of theological discussion, the austere satisfactions of scientific controversy, and the rapture of meditations on Universal History*. Few on the French Left could resist such unparalleled opportunities for self-indulgence», (*Ivi*, p. 304).

²²⁶ M. Germain, pseudonimo di Mendel, è citato da Castoriadis in *Sartre, le Stalinisme et les ouvriers*, EP I, p. 79.

party ad a bureaucratic motor or brake of the movement, unrelated to the real aspiration of the masses, is something different. The first led from July 1917 to the victory of October. The second led from June 1936 to November 1938, from September 1944 to the failure of May-June 1952.²²⁷

L'identificazione a priori del partito con l'espressione della volontà di classe, oltre che essere lontana dalla realtà impediva di svolgere quell'analisi della politica e dei suoi effetti a partire dallo sviluppo sociale, che la tradizione marxista auspicava. Inoltre, tale identificazione portava ad una sorta di fede mistica nell'organo di partito e a giustificare ogni sopruso, errore e violenza. Ma la conseguenza più importante era proprio l'elisione della critica nella coscienza di classe.

it is the practical and theoretical education of the working class in Marxist theory, the supreme expression of working-class consciousness. Remove the development of workers' critical sense towards their own leaders, and you take away the same critical sense toward existing society and its leaders. Then you will have precisely that deformed mass that Stalinist leaders will want to educate with a stick.²²⁸

La critica di Merleau-Ponty a Sartre arriverà invece nel 1955 e, dopo i dissidi a seguito di *Les communistes et la paix*, sancirà la rottura definitiva tra i due.²²⁹ Due sono le accuse più gravi che Merleau-Ponty muove a Sartre nel quinto capitolo di *Les aventures de la dialectique*: il suo ultra-bolscevismo²³⁰ non suffragato da una vera fede nella teoria marxista ma forte di un comodo sostegno alla causa comunista e l'incapacità di pensare filosoficamente la politica se non assoggettandola al suo pensiero. Come rilevato anche da Castoriadis oltre che da Mandel, la mancanza di critica nei confronti del partito faceva sì che questo si allontanasse sempre di più sia dal reale movimento operaio che dal senso complessivo della dialettica storica.²³¹ La visione sartriana del *per sé* come la fonte di ogni significato, mal si conciliava infatti con la visione marxista della storia; solo il materialismo dialettico e non una mera speculazione metafisica poteva elucidare e dare una giusta collocazione agli eventi storici.²³² Ma il tassello probabilmente più importante alla critica nei confronti di Sartre veniva apportato dallo stesso

²²⁷ L'articolo di Mandel, *Lettre to J. P. Sartre*, presente on-line, è consultabile al seguente link <https://www.iire.org/node/962>.

²²⁸ *Ibidem*.

²²⁹ A Merleau risponderà Simone de Beauvoir nell'articolo *Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme*, *Les Temps Modernes* n°10, June- July 1955, pp 114-115. Per un ulteriore approfondimento della disputa si rimanda ai saggi presenti nel volume di Stewart (1998), in particolare ai saggi di Aronson, *Ivi*, pp. 233-269 e Graham, *Ivi*, pp. 217-232.

²³⁰ Cfr. Merleau-Ponty (2008), p.109.

²³¹ Cfr. Moravia (1983), p. 148.

²³² Cfr., Copleston (1994), p.368.

Merleau-Ponty, il quale sosteneva che «tutta la teoria del partito e della classe in Sartre dipende dalla sua filosofia del fatto, della coscienza e, oltre il fatto e la coscienza, dalla sua filosofia del tempo».²³³ L'idea sartriana si tiene soprattutto sull'urgenza dell'azione nell'*hic et nunc*, in uno slancio interventista che però potrebbe fiaccare ancora di più l'umore del proletariato qualora non si avessero i riscontri sperati. Tale slancio agirebbe inoltre contro la prefigurazione di un orizzonte rivoluzionario. Sebbene l'appello all'intervento sia più che lecito, ciò non è attuabile senza un retroterra storico e filosofico, senza tenere debitamente in conto "il passato", né facendo appello ad una profondità di prospettiva che contempli una dimensione futura, un cambiamento radicale della situazione attuale. Come afferma Merleau-Ponty, in sostanza, non si può rifiutare «ogni produttività alla storia, facendo di essa, per quello che ha di conoscibile, il risultato immediato delle nostre volontà, e per il resto un'opacità impenetrabile».²³⁴ Inoltre, giustificare la condotta del PC, dei suoi dirigenti, dell'Urss e di Stalin rendeva ancora più difficile l'apertura ad un cambiamento di rotta e spingeva all'idolatria del reale.

Parte del precipitato di questa disputa, riaffiora in uno scritto posteriore di Castoriadis: *Les intellectuels et l'histoire*.²³⁵ Il ruolo dell'intellettuale è legato a doppia mandata alla responsabilità storica nonché alla particolare concezione del tempo. Il concetto di storia e la figura dell'intellettuale, da definizioni distinte, finiscono per dimostrarsi interrelati e interdipendenti a partire da tre punti: il rapporto tra intellettuale e comunità politica, la tendenza dei filosofi a razionalizzare il reale per legittimarlo e il rapporto tra critica e visione del filosofo-cittadino. Nel quadro del secondo punto, viene chiamata in causa quella categoria "degenerata" di intellettuali *-mélange la plus extraordinaire-* che trova il suo senso specifico nel riuscire a coniugare la critica della realtà e l'adorazione della forza e del potere; sarebbe proprio questo il "girone" in cui Castoriadis colloca idealmente chi ha sacrificato, per ingenuità o furberia, la propria coscienza e dunque lo stesso Sartre.²³⁶

Commence alors l'âge d'or des compagnons de route, qui ont pu se payer le luxe d'une opposition apparemment intransigente contre une partie de la réalité, la réalité de chez eux, combinée avec la glorification d'une autre partie de cette même réalité- là-bas, ailleurs, en Russie, en Chine, à Cuba, en Algérie, au Viêt-Nam ou, ô la rigueur, en Albanie. Rares sont, parmi les grands noms de l'intelligentsia occidentale, ceux qui n'ont pas fait à un moment quelconque, entre 1920 et

²³³ Merleau-Ponty (2008), pp.114.

²³⁴ *Ivi*, p.107.

²³⁵ Cfr., CL III, p.127-136, precedentemente articolo pubblicato in *Lettre internationale* n°15 del 1987.

²³⁶ Cfr., *Ivi*, p. 134.

1970, ce *sacrifice de la conscience*, tantôt- le moins souvent- dans la crédulité la plus infantile, tantôt- le plus souvent- dans la rouerie la plus dérisoire. Sartre affirmant sur un ton menaçant : « vous ne pouvez pas discuter les actes de Staline, puisqu'il est seul à posséder les informations qui les motivent », restera sans doute le spécimen le plus instructif de cette auto-ridiculisaiton de l'intellectuel.²³⁷

Quel che sfugge agli intellettuali, e rappresenta, in tutta evidenza secondo Castoriadis una antinomia priva di soluzione teorica e che solo un genuino uso della *phronesis*, della saggezza, scongiurerebbe, è che essi sono e devono voler essere cittadini come tutti gli altri.

L'intellectuel doit se vouloir citoyen comme les autres, il se veut aussi porte-voix, en droit, de l'universalité et de l'objectivité. Il ne peut se tenir dans cet espace qu'en reconnaissant les limites de ce que sa supposée objectivité et universalité lui permettent ; il doit reconnaître et pas du bout des lèvres, que ce qu'il essaie de faire entendre, c'est encore une doxa, une opinion, non pas une épistémè, une science. Il lui faut surtout reconnaître que l'histoire est le domaine où se déploie la créativité de tous, hommes et femmes, savants et analphabètes, d'une humanité dans laquelle lui-même n'est qu'un atome.²³⁸

²³⁷ *Ivi*, pp. 134-135.

²³⁸ *Ivi*, p. 136.

1.2.8 Goodbye Marx

In una scena del celebre film *Goodbye Lenin*, un elicottero porta via una enorme statua del leader sovietico davanti agli occhi di una donna che, reduce da un coma, era ignara della caduta del muro di Berlino e dei mutamenti politici intercorsi. Questa sequenza potrebbe prestarsi a descrivere iconicamente ciò che è accaduto negli ultimi anni di esistenza di *SouB* e, in particolare, nell'esperienza di Castoriadis a patto, però, di sostituire la statua di Lenin, con quella di Marx.²³⁹ La scelta della sequenza ben si confà a descrivere l'ingente e stolido monolite in cui si era tramutato, nelle mani dei vari movimenti settari ed ortodossi, l'eredità marxista a livello teorico quanto nella realtà storica dei fatti. A differenza della zelante cittadina della ex-DDR, Castoriadis non apre gli occhi improvvisamente e su una realtà che stenta a riconoscere; al contrario, la sedimentazione delle sue analisi sociopolitiche, dacché lo avevano condotto sin da subito in direzione contraria rispetto a Trotsky, Lenin e alla pleora dei marxisti, lo spingeranno, infine, a rivolgersi contro lo stesso Marx.

È stato più volte messo in luce come la prima parte *dell'Istituzione immaginaria* rappresenti, in verità, la *pars destruens* della teoria marxista cui *Théorie et projet révolutionnaire* seguirebbe come *pars costruens*.²⁴⁰ È altresì importante rilevare, in accordo con Poirier, come proprio in questa prima parte prenda corpo la critica a quell'attitudine contemplativa che vede il primato indiscusso del teorico sul pratico e connota, a partire da Platone, l'intera filosofia occidentale, non ultimi l'idealismo kantiano, hegeliano e lo stesso marxismo.²⁴¹ Ma quel che risulta essenziale è soprattutto il bisogno da parte di Castoriadis di affermare un nuovo modo di pensare individuo e società: Castoriadis lascia intravedere la possibilità di un agire creativo entro e attraverso la storia, un agire che vada oltre il sistematico e non lasci passare sotto silenzio la presenza di un residuo non totalmente afferrabile fatto di oblio, dispersione, mistificazione, illusione e limite. La riflessione sulla storia, troppo spesso negletta dai filosofi, diventa il campo in cui Castoriadis vede affiorare fenomeni di senso esuberanti rispetto alle determinazioni causali e da queste ultime non arginabili. Seguire le tracce del senso piuttosto che la pretesa di far coincidere reale e razionale, significa proiettarsi, come vedremo, in un'ottica che va al di là

²³⁹ Il curioso parallelismo tra il corpo di Lenin e la trasformazione, degenerazione della teoria di Marx è affermato dallo stesso Castoriadis: «le corps même de la théorie de Marx, immense cadavre embaumé et profané par cet embaumement même, est devenu l'obstacle principal sur la voie d'une nouvelle réflexion des problèmes de la révolution», si veda Morin, E., *un Aristote en chaleur*, Busino (1989), p. 12.

²⁴⁰ Profumi (2010), p. 38.

²⁴¹ Cfr. Poirier (2019), p. 36.

tanto della logica soggettiva quanto di quella oggettiva, e sfocia in una “logica storica” aperta, proprio perché imperniata sul possibile.²⁴² Le origini di questa riflessione più strettamente filosofica sono ravvisabili negli scritti inediti contenuti in *Histoire et Création* e negli studi sulla logica hegeliana.²⁴³ L’intreccio incessante dell’attività militante con lo studio filosofico metterà in primo piano il bisogno e l’importanza della “categoria” del social-storico nonché il tentativo di provare a pensare alla teoria come ad una parte dell’azione piuttosto che ad un momento quasi disconnesso dal fluire degli eventi. Come nota Poirier, per Castoriadis « l’aspect pratique de l’existence et non la sphère théorique, à rebours de la philosophie d’inspiration platonicienne constitue la dimension par excellence de la réflexion philosophique, qui doit s’employer à comprendre comment il est possible de transformer la réalité bien davantage qu’à concevoir celle-ci de manière abstraite ».²⁴⁴

Non bisogna quindi meravigliarsi se, in una nota preliminare del 1978 a *Capitalisme moderne et révolution*, dopo aver fatto notare la differenza tra i testi iniziali e quelli finali riuniti in questi due volumi che abbracciano un periodo tra il 1947 ed il 1965, Castoriadis ammette l’esistenza di «une foule de points erronés, de prévisions controuvés, d’analyses schématique et dogmatique» che porterebbero inevitabilmente il lettore a chiedersi il motivo effettivo della loro pubblicazione. Quegli stessi “errori di valutazione” da lui commessi, rappresentavano gli ostacoli in cui molta parte dell’analisi di stampo marxista e leninista continuava a

²⁴² In virtù di una tale idea della storia Castoriadis si oppone alla dialettica razionalistica chiusa e che non può che avere come esito una fine della storia sottoforma di sapere assoluto (Hegel) o di uomo totale (Marx), (Cfr. IIS, pp. 79-80). L’intuizione del giovane Marx di una trasformazione della dialettica tradizionale viene dunque radicalizzata da Castoriadis: non bisogna far camminare la dialettica sui piedi, bensì mozzarle la testa. Questa nettezza espressiva usata da Castoriadis farebbe pensare proprio ad un parallelismo tra il mito di Medusa e la dialettica tradizionale: un eccesso di razionalizzazione, in fondo, è pietrificazione. « Une dialectique non spiritualiste doit être tout aussi une dialectique non matérialiste au sens qu’elle refuse de poser un Être absolu, que ce soit comme esprit, comme matière ou comme la totalité déjà donnée en droit de toutes les déterminations possibles. Elle doit éliminer la clôture et l’achèvement, repousser le système complété du monde. Elle doit écarter l’illusion rationaliste, accepter sérieusement l’idée qu’il y a de l’infini et de l’indéfini, admettre, sans pour autant renoncer au travail, que toute détermination rationnelle laisse un résidu non déterminé et non rationnel, que le résidu est tout autant essentiel que ce qui a été analysé, que nécessité et contingence sont continuellement imbriquées l’une dans l’autre, que la « nature », hors de nous et en nous, est toujours autre chose et plus que ce que la conscience en construit, – et que tout cela ne vaut pas seulement pour l’ « objet », mais aussi pour le sujet et non seulement pour le sujet « empirique » mais aussi pour le sujet « transcendantal puisque toute législation transcendantale de la conscience présuppose le fait brut qu’une conscience existe dans le monde (ordre et désordre, saisissable et inépuisable) – fait que la conscience ne peut pas produire elle-même, ni réellement ni symboliquement. Ce n’est qu’à cette condition qu’une dialectique peut vraiment envisager l’histoire vivante, que la dialectique rationaliste est obligée de tuer pour pouvoir la coucher sur les paillasses de ses laboratoires », (*Ivi*, p. 82).

²⁴³ Oltre alla militanza, Castoriadis inizierà nel 1946, alla Sorbona, un dottorato sotto la direzione del logico René Poirier, che non porterà a termine. Ne inizierà un secondo, anch’esso non portato a termine, alla fine degli anni 60’ sotto la supervisione di Paul Ricoeur e il cui materiale di studio confluirà nell’Istituzione Immaginata della società, (Cfr. Poirier 2019, p. 21).

²⁴⁴ *Ivi*, p. 37.

impaludarsi.²⁴⁵ È quindi un bisogno di verità e coerenza a far affermare a Castoriadis: «En les rééditant, je prétends en somme affirmer- en que l'on excuse le manque de modestie: voici le meilleur que pouvait donner le marxisme- et ce meilleur n'est pas assez bon».²⁴⁶ Il suo cambiamento di prospettiva rispetto al marxismo non è tuttavia da interpretarsi come un repentina virata o una capitolazione, ma da intendersi come un processo via via più definito, le cui tracce sono già visibili in *Prolétariat et organisation I* (1959) e che ha come vertice una specifica e faticosa domanda: ogni teoria rivoluzionaria è destinata a subire le stesse sorti del marxismo, ovvero divenire l'ideologia di una burocrazia in atto?²⁴⁷

L'utilizzo del termine "inconscio", oltre ad essere prodromo del nuovo percorso di studio e lavoro in cui Castoriadis si cimenterà, forse può essere utile a capire il rapporto che intercorre tra le due forme che stanno al cuore del marxismo e che ne hanno determinato il carattere storico: la tendenza rivoluzionaria e un elemento che però ha saputo costituire come sistema e che si contraddistingue sia come spinta al progresso e all'espansione.²⁴⁸ In *Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne (CMR)*, il primo elemento è marcatamente anti-speculativo, il secondo invece è teorista, sistematico, oggettivista, determinista.²⁴⁹ L'elemento rivoluzionario vede la luce negli scritti giovanili di Marx, riaffiora nelle sue opere mature e si dipana come un filo lungo il pensiero di Luxemburg, Lenin, Trotsky, e infine Lukàcs; la sua comparsa e la sua gestazione rappresentano il tentativo di cambiare il mondo tramite una prassi e l'instaurazione del comunismo, non come meta, ma come mutamento attivo del reale in cui sono gli uomini a creare tanto la loro storia quanto il loro lavoro e ogni volta secondo le condizioni determinate.²⁵⁰ L'avanzata e l'espansione del progresso è direttamente proporzionale all'evanescenza del secondo elemento che diviene quindi latente; tuttavia, l'elemento rivoluzionario si configura come un serbatoio potenziale che, se individuato e riconosciuto, permetterebbe di alterare nuovamente il percorso storico, anzi di ricrearlo. La conquista del primato da parte dell'ideale del progresso e dell'espansione è dovuta sia alla capacità da parte di tale ideale di assurgere a sistema, sia alla strumentalizzazione — in casi estremi anche all'elisione — dell'elemento rivoluzionario sottoforma di alibi ideologico e

²⁴⁵ EP VIII, pp. 357-358.

²⁴⁶ *Ivi*, p. 358.

²⁴⁷ Cfr. IIS, p. 17, si veda anche Dardenne, (1981), p. 133.

²⁴⁸ Cfr. *Ivi*, p. 82-84. I due termini potrebbero essere pensati come gli antesignani, seppure in campo marxista, delle due significazioni immaginarie per eccellenza dell'Occidente ossia l'autonomia e l'espansione illimitata.

²⁴⁹ Cfr. EP II, p. 439.

²⁵⁰ Cfr. IIS p. 83.

filosofico.²⁵¹ Ciò che si opponeva all'agire rivoluzionario era soprattutto la permanenza nella mentalità operaia quanto nella coscienza di classe di schemi, valori e tendenze capitalistiche ravvisabili nei comportamenti descritti dalla psicologia e dalla sociologia industriale. Beninteso, non si tratta di fare dell'inconscio una nozione *passe-partout*, quanto piuttosto di considerarlo alla stregua di un filtro o una sacca in cui determinati elementi che sorgono e si accumulano nelle varie epoche finiscono inevitabilmente per stazionare, stagnare, e anche ripresentarsi sotto nuove vesti. In tal caso, mentre nella società generale l'elemento del progresso ha finito per spingere in secondo piano quello rivoluzionario, facendone, per così dire, una sorta di contenuto latente, nel campo del marxismo, si tratta dell'operazione inversa: nel tentativo di rimuovere le scorie capitaliste, si è finito per farlo diventare un elemento che, come tutti i contenuti latenti, prima o poi è destinato a presentare il conto dell'operazione. Proprio questo ultimo passaggio ha segnato il declino del marxismo.

Le marxisme, né lui-même dans la société capitaliste, ne s'est pas dégagé et ne pouvait pas se dégager entièrement de la culture qui a été son terrain. Sa situation- comme la situation de toute idéologie révolutionnaire, comme la situation du prolétariat jusqu'à la révolution- est restée contradictoire. « Les idées dominantes d'une époque sont les idées de la classe dominante » ne signifie pas simplement que ces idées ont la plus grande diffusion matérielle ou sont acceptées par la majorité des gens : mais aussi que ces idées tendent à être admises, en partie et inconsciemment, par ceux-là mêmes qui les combattent le plus violemment. Dans le domaine théorique, non moins que dans le domaine pratique, la lutte du mouvement révolutionnaire pour se dégager de l'emprise du capitalisme est une lutte permanente²⁵²

²⁵¹ Cfr, IIS p. 86.

²⁵² Secondo Castoriadis il marxismo ha presentato una teoria della rivoluzione come «la synthèse et la continuation des créations de la culture bourgeoise (philosophie classique allemande, économie politique anglaise, socialisme utopique français), en oubliant que ce qu'il y avait de capital dans l'oeuvre de Marx, c'était précisément le renversement des postulats fondamentaux de cette culture », (EP II, p. 187).

1.2.8.1 Critica a Marx

Il problema principale del marxismo per Castoriadis si annidava nella pretesa di essere una scienza della società e una teoria della rivoluzione in grado di creare qualcosa di inedito pur non riuscendo a liberarsi o ad andare oltre gli elementi inconsci che continuavano ad agire in esso.²⁵³ Continuare con tentativi di revisionismo, alla Trotsky, o di mantenimento di una ortodossia imperniata su un metodo separato dal contenuto come pretendeva Lukàcs in *Storia e coscienza di classe*²⁵⁴ senza considerare minimamente le ricadute che la dottrina aveva avuto nella pratica, significava contravvenire allo stesso insegnamento di Marx, nonché «remplacer la révolution par la révélation et la réflexion sur les faits par l'exégèse des textes».²⁵⁵ Già Marx e Lukàcs avevano rilevato come non si diano forme di conoscenza avulse dall'effettivo contesto sociale;²⁵⁶ e lo stesso Engels criticava Hegel affermando che «malgrado la sua enorme dottrina e la profondità del suo pensiero, era così preso da problemi astratti che non si curò di affrancarsi dai pregiudizi della sua epoca: un'epoca di restaurazione dei vecchi sistemi politici e religiosi».²⁵⁷ Era chiaro, dunque, che un serio tentativo di analisi storica non poteva tenere separati il metodo dal suo contenuto, i fatti dal senso perché il mondo storico stesso era un continuo sviluppo di significati. L'analisi economica del capitalismo, cui Marx si era dedicato per gran parte della sua vita non era un paradigma sempiterno e valido per tutte le epoche passate e men che meno per l'avvenire, pena la mancanza di comprensione del presente contemporaneo e quindi la perdita dell'oggetto precipuo della politica. Per Marx l'economia capitalista non era incolume da mali che essa stessa autogenerava e che prima o poi avrebbero avuto la meglio. Le crisi periodiche di sovrapproduzione e le tendenze quali lo sfruttamento, lo sciopero permanente, l'abbassamento del tasso di profitto, che il lavoro stesso, a lungo andare, avrebbe contribuito ad esasperare, promettevano un definitivo collasso del capitalismo pari a quello di un gigante dai piedi di argilla. L'incompatibilità di fondo tra lo sviluppo delle forze produttive, i rapporti di produzione, le forme di proprietà capitaliste avrebbero aperto la breccia alla rivoluzione. La storia, però, sembrava smentire sonoramente la versione di Marx. I presunti fattori dell'ipotetica crisi non parevano mai essere così esasperati da provocare il crollo del capitalismo e anziché esserci un rallentamento dello sviluppo delle forze produttive, se ne era

²⁵³ *Ivi*, p. 288.

²⁵⁴ Cfr. IIS, p.17-18, qui Castoriadis si riferisce al Tosky di *In difesa del marxismo e Cos'è il marxismo ortodosso?* di *Storia e coscienza di Classe* di Lukàcs.

²⁵⁵ *Ivi*, p. 15.

²⁵⁶ *Ivi*, p. 19.

²⁵⁷ Marx, Engels (2020), p. 458.

avuto, al contrario, un'impennata senza precedenti. Ma il vero cono d'ombra della teoria di Marx rimaneva soprattutto, il fatto imperdonabile di ignorare il peso delle lotte operaie sulla ripartizione del prodotto sociale e sull'economia nonché la capacità, da parte dei capitalisti, di tener testa, volta per volta, alle tendenze spontanee dell'economia adattandosi. Questa fatale negligenza secondo Castoriadis era frutto della premessa fondamentale -ma fundamentalmente errata- che nell'economia capitalista tutti fossero indistintamente reificati e sottomessi all'azione di leggi economiche aventi l'identico ferreo statuto di quelle naturali.²⁵⁸ Come si è avuto modo di vedere, grazie alle inchieste sul mondo operaio condotte dai social-barbarici, Castoriadis aveva maturato la convinzione che l'analisi marxiana avesse ignorato quella resistenza che gli individui opponevano alla propria reificazione. La trasformazione definitiva in puri mezzi non era completa bensì avversata da una forza in direzione contraria opposta dai lavoratori e concretizzantesi in un'ottica altra, "clandestina" rispetto al contesto istituito dalla direzione formale di fabbrica. Tale tendenza era manifesta nell'auto-organizzazione dei ritmi, dei metodi e della socialità che il lavoratore adottava sul posto di lavoro all'interno dell'ordinamento industriale. Questa variazione cui il lavoratore spontaneamente tendeva e che il capitalismo tentava di eliminare tramite una razionalizzazione capillare dei processi, rappresentava proprio ciò di cui esso non poteva liberarsi poiché fonte della forza creativa e pratica che gli permetteva di prosperare. In ultima analisi: era la componente umana che cercava di cancellare, il piolo cui era attaccata la stessa esistenza del capitalismo. Sebbene la teoria di Marx avesse il merito di aver riconosciuto, prima fra tutte, il vincolo di necessità che legava la produzione ed il lavoro alla creazione delle condizioni materiali di vita e di tutti gli aspetti sociali, non si poteva tuttavia ridurre la produzione al mero aspetto tecnico-gestionale, ovvero far sì che dei criteri tecnici sovrintendessero all'organizzazione sociale, né parlare dell'autonomizzazione della tecnica in contesti circoscritti senza tener conto della responsabilità della classe dominante sul suo andamento e sui suoi obiettivi.²⁵⁹ Una visione economicistica, ovviamente derivante in Marx dal prevalere della tendenza teorica nel suo

²⁵⁸ Si veda anche EP II, p. 451. Le teorie del salario, dell'aumento del tasso di sfruttamento, delle crisi, partono dal postulato della reificazione indistinta di capitalisti e proletari e che quindi «les hommes et les classes (en occurrence, la classe capitaliste) ne peuvent rien face au fonctionnement de l'économie». Per Castoriadis questi postulati non solo sono falsi, ma anche spia di un significato più profondo: essi rimandano alla necessità di far diventare l'economia una scienza alla stregua di quelle naturali e spiega «pour cela il faut que son objet soit formé par des objets; et c'est en effet comme des purs et simples objets qu'ouvriers et capitalistes apparaissent dans Le Capital. Ils n'y sont que les instruments aveugles et inconscients réalisant par leurs actes ce qui les « lois économiques » imposent. Si l'économie doit devenir une mécanique de la société, il faut qu'elle ait affaire à des phénomènes régis par des lois « objectives », indépendantes de l'action des hommes et des classes ».

²⁵⁹ Cfr. IIS, p.28.

pensiero, rendeva quasi impossibile la creazione di una coscienza autonoma nell'operaio. Se le rivendicazioni operaie non andavano oltre l'economico, se le lotte non erano volte a nient'altro che non fosse una mera soddisfazione — perennemente interdetta e “castrata” dal sistema — dei bisogni materiali, l'unica coscienza operaia che poteva manifestarsi — afferma Castoriadis senza mezzi termini — è una «coscienza della miseria» che non va oltre il semplice «riflesso di rivolta contro la fame», sprovvista di contenuti positivi, ma soprattutto incapace di trarre dalla sua esperienza sotto il capitalismo dei *nuovi principi*²⁶⁰ e quindi destinata allo scacco. Il fine di Castoriadis era dimostrare come non ci fosse separatezza non solo tra teoria e prassi — intento originariamente marxista — ma anche come la presunta secondarietà dei rapporti sociali — ovvero di ciò che Marx intendeva per sovrastruttura — nei confronti dell'economico fosse infondata e da ribaltare. Per realizzare tale ribaltamento occorreva iniziare da un'analisi della filosofia della storia del marxismo, vero basamento della visione marxista della storia.

1.2.8.2 Elementi contro la filosofia della storia del marxismo: il non-causale, il germen e la virtualità

I caratteri principali che avevano influenzato l'orientamento del marxismo in materia di storia della filosofia erano soprattutto un idealismo a forte connotazione oggettivistica e il determinismo. L'idealismo assicurava al marxismo, tramite il metodo dialettico, una presa totale sulla storia in virtù del fatto che «il y a une raison au travail dans l'histoire, garantissant que l'histoire passé est compréhensible, que l'histoire à venir est souhaitable et que la nécessité apparemment aveugle des faits est secrètement agencée pour accoucher du bien»²⁶¹. Marx non aveva conservato solo il metodo dialettico, ma anche il nocciolo di razionalismo ad esso soggiacente modificandone l'aspetto: materialista anziché spiritualista, come per Hegel.²⁶² L'influenza dell'idealismo era palese soprattutto nella considerazione della base materiale alla stregua del movimento del *logos* per Hegel. Lo sviluppo delle forze produttive, dunque, diventava il motore trainante della storia nonché delle sorti sociali senza tenere in conto l'avvicendamento della lotta di classe.²⁶³ Così come la storia non era materia che si potesse pensare totalmente in maniera dialettica, allo stesso modo essa non poteva darsi secondo rigidi

²⁶⁰ Cfr. EP II, p. 452

²⁶¹ IIS, p. 62.

²⁶² Cfr. *Ivi*, p. 79

²⁶³ Cfr. *Ivi*, p. 52.

schemi deterministici; ciò era dovuto al fatto che qualcosa si opponeva alla completa sussunzione nelle griglie della causalità.²⁶⁴

Ma, accanto al causale, esiste per Castoriadis anche il non-causale, una componente ineludibile ed essenziale del sociale o storico (qui ancora disgiunto) che merita un approfondimento poiché non solo riguarda il singolo e la collettività ma trapassa ogni campo del sapere. Ad un primo livello il non-causale è ravvisabile nell'eccezione ad alcuni comportamenti considerati tipici, da parte degli individui; quindi, in un comportamento soggettivo che è diverso da quel che ci si aspetterebbe. Malgrado ciò introduca un elemento di imprevedibilità, non si può evitare che esso venga riassorbito dall'andamento determinista a livello globale. Qualora tali mutazioni diventassero più significative, esse saranno raccolte tramite una indagine causale; se aleatorie, saranno riconducibili a statistiche, in ogni caso, il loro destino è di essere sistematizzate insieme al grosso degli eventi nel recinto di ciò che chiamerà ottica insiemistico-identitaria. Castoriadis dimostra come per certi versi l'imprevedibilità umana venga riassorbita all'interno di un sistema funzionante con schemi causali simili a quelli validi nel campo scientifico. Il margine ridotto delle eccezioni alla regola nei comportamenti umani viene ad essere assorbito dal sistema proprio come l'estrema imprevedibilità e dinamicità delle molecole viene ad essere assorbita da una teoria quale, ad esempio, quella cinetica dei gas, che rappresenta una delle branche più rigorose della chimica. Tuttavia, è proprio questo carattere di imponderabilità ravvisabile nell'umano a fondare la potenza straordinaria della teoria allorquando assurge al livello di creazione in termini di individui, gruppi, classi e società intere.

Mais le non-causal apparaît à un autre niveau, et c'est celui-ci qui importe. Il apparaît comme comportement non pas simplement «imprévisible», mais créateur (des individus, des groupes, des classes ou des sociétés entières) ; non pas comme simple écart relativement à un type existant, mais comme 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- bref comme surgissement ou production qui ne se laisse pas déduire à partir de la situation précédente, conclusion qui dépasse les prémisses ou position nouvelles prémisses. On a déjà remarqué que l'être vivant dépasse le simple mécanisme parce qu'il peut donner des réponses nouvelles à des situations nouvelles. Mais l'être historique dépasse l'être simplement vivant parce qu'il peut donner des réponses nouvelles aux « mêmes » situations ou créer de nouvelles situations.²⁶⁵

²⁶⁴ *Ivi*, p. 63.

²⁶⁵ *Ivi*, p. 65.

La storia che supera il determinismo e la dialettica, ogni tentativo di catalogazione è creazione. Se pensiamo alla maggior parte degli eventi accaduti, essi non seguono quasi mai una dinamica che gli attori avevano previsto, quanto piuttosto quella che essi hanno potuto, fino ad un certo punto, prevedere, ma il resto semplicemente avviene e si sedimenta, supera i singoli in un movimento acefalo, alla testa del quale quindi non vi è nessuno e nessuno può totalmente dominare. È questo il senso della “figura” multiforme del social-storico, chiamata anche collettivo anonimo o istituyente, e — al pari dell’Inconscio — razionalmente assorbibile. Su di esso si articolano e, viceversa, sono articolate tutte le società date.²⁶⁶ Nonostante ciò, gli eventi stessi appaiono coerenti e aventi una logica che va al di là della semplice impresa soggettiva o di un’azione oggettiva, senza per questo essere frutto di una Ragione assoluta e che potremmo definire come storica.²⁶⁷ Se si prende ad esempio il capitalismo, si vedrà come la sua origine non si possa ricondurre né ad una causa né alla combinazione di più fattori sorti una volta per tutte.

Des centaines de bourgeois, visités ou non par l’esprit de Calvin et l’idée de l’ascèse intramondaine, se mettent à accumuler. Des milliers d’artisans ruinés et de paysans affamés se trouvent disponibles pour entrer dans les usines. Quelqu’un invente une machine à vapeur, un autre, un nouveau métier à tisser. Des philosophes et des physiciens essaient de penser l’univers comme une grande machine et d’en trouver les lois. Des rois continuent de se subordonner et d’émasculer la noblesse et créent des institutions nationales. Chacun des individus et des groupes en question poursuit des fins qui lui sont propres, personne ne vise la totalité sociale comme telle. Pourtant le résultat est d’un tout autre ordre : c’est le capitalisme. [...] Ce qui importe ici c’est que ce résultat a une cohérence que personne ni rien ne voulait ni ne garantissait au départ ou par la suite ; et qu’il possède une signification (plutôt paraît incarner un système virtuellement inépuisable de significations), qui fait qu’il y a bel et bien une sorte d’entité historique qui est le capitalisme.²⁶⁸

Il modo in cui Castoriadis parla di questi significati/significazioni come fattori brulicanti e traccianti, al contempo, il perimetro di un determinato tipo di società dandole una coerenza farebbe pensare, per certi versi, a quanto dicono — con le dovute differenze — Spengler o

²⁶⁶ Per questo parallelismo tra Inconscio e social-storico (di cui da una definizione esaustiva in Ivi, p. 161) si veda Ivi, p. 168-169. Il riferimento qui è al celebre passo della trentunesima lezione dell’Introduzione alla psicanalisi di Freud.

²⁶⁷ Cfr. Ivi, pp. 65-66.

²⁶⁸ Ivi, p. 66-67.

Cassirer su un concetto come quello di simbolo.²⁶⁹ Una significazione immaginaria, risulta essere ciò che :

Confère une sorte d'unité à toutes les manifestations de la société capitaliste et fait que nous reconnaissons immédiatement dans tel phénomène un phénomène de cette culture, qui nous fait classer immédiatement dans cette époque des objets des livres, des instruments, des phrases dont nous ne connaissons rien par ailleurs, et qui en exclut immédiatement une infinité d'autres. Elle apparaît comme l'existence simultanée d'un ensemble infini de possibles et d'un ensemble infini d'impossibles donnés pour ainsi dire d'emblée.²⁷⁰

Si ha quindi l'impressione che gli eventi si svolgano su due binari, di cui uno è quello noto e percorribile della concatenazione causale, mentre l'altro, più misterioso, pare quasi conforme ad una metaforica "intenzione" interna; metaforica perché non è di nessuno ma è rilevabile o intuibile perché attiene ad un ordine del senso che trapassa individui società ed epoche.

Marx dit quelque part : « s'il n'y avait pas le hasard, l'histoire serait de la magie » - phrase profondément vraie. Mais l'étonnant est que le hasard dans l'histoire prend lui-même la plupart

²⁶⁹ La visione dei due filosofi sul simbolo ha significati diametralmente opposti, ma quel che ci interessa notare, tuttavia, è una possibile influenza di Spengler e Cassirer sullo sviluppo della teoria delle significazioni immaginarie. Per Spengler, in *Il tramonto dell'Occidente* i simboli si riferiscono all'anima di una civiltà, «sono segni sensibili, impressioni ultime, semplici e soprattutto involontarie di un dato significato. Un simbolo è un aspetto della realtà che per un uomo dai sensi desti indica, in termini di certezza interna immediata, qualcosa di incomunicabile intellettualmente», *Ivi*, p.33. Tuttavia, esiste un simbolo originario che rappresenta una componente innata ad ogni civiltà e determina il corso della sua storia, ogni sua possibilità interiore. Esso si realizza attraverso ogni singola anima umana di una data comunità, in ogni epoca e luogo. Mediante le manifestazioni di vita detta i suoi canoni ed il suo stile «esso vive nelle forme politiche, nei miti e nei culti religiosi, negli ideali dell'etica, nelle varietà della pittura, della musica e della poesia [...] per cui esso non può esser nemmeno reso comprensibile mediante le parole, le lingue e le forme di conoscenza, che sono esse stesse simboli derivati. Ogni singolo simbolo parla di esso, però al sentimento interno non all'intelletto», (*Ivi*, p. 269). Per Castoriadis potremmo dire che l'*eidos* è un simbolo originario e le sue manifestazioni in termini di significazioni sono i simboli «derivati». Ovviamente la tensione antitetica tra destino e necessità di Spengler, in Castoriadis si traduce probabilmente in attrito tra causalità e creazione. Per Cassirer, nel *Mito dello stato*, il simbolo racchiude potenzialmente il tutto, fa da spola verso una integrazione di questo, muta sempre in nuove visioni prospettiche. È una sintesi dalla quale si può accedere ad un significato, di volta in volta. Nel suo manifestarsi determina un contenuto non destinato alla permanenza, ma piuttosto ad innestarsi in una rete di nessi e rimandi che dall'alto costituiscono il mosaico della conoscenza e le sue forme. C'è in esso lo slancio e l'aspirazione a fissarsi come punto saldo ma questo progetto sfuma nel divenire della coscienza. Solo grazie al simbolo la vita diventa forma dello spirito ed emerge dalla mera sussistenza biologica. A differenza di Spengler il compito di una filosofia della civiltà non è, per Cassirer, guardare impotente il processo inesorabile e fisiologico del suo declino, non enucleare le dinamiche del suo disastro ma valutare la molteplicità delle manifestazioni dello spirito considerando l'unità della sua essenza; guardare sì, la diversità delle forme, ma anche vedere il fondo comune. Cassirer aveva intuito la grandiosità di Spengler, avvicinandolo alla figura di un astrologo rinascimentale o ad un poeta del calibro di Milton, ma aveva finito col fare di una sua visione, una filosofia della storia (si veda *Ivi*, p. 489-90 e pp. 491-492). Ciò che accomuna Castoriadis a Cassirer è una visione più dinamica dei nessi che permettono la conoscenza di e in una data società e la consapevolezza della difficoltà di arrivare ad una piena coscienza di tali nessi. In tutti e tre i casi, i suddetti filosofi paiono concordare su un aspetto: la causalità non basta a spiegare totalmente la storia quanto la dinamica di una società o una *Kultur*.

²⁷⁰ IIS, p. 67.

du temps la forme du hasard signifiant, du « hasard objectif », du « comme par hasard » comme le dit si bien l'ironie populaire. Qu'est ce qui peut donner au nombre incalculable de gestes, d'actes, de pensées, de conduites individuels et collectifs qui composent une société cette unité d'un monde, où un certain ordre (ordre de sens, pas nécessairement de causes et d'effets) peut toujours être trouvé tissé dans le chaos ? Qu'est-ce qui donne, aux grands événements historiques, cette apparence qui est plus qu'apparence d'une tragédie admirablement calculée et mise en scène, où tantôt les erreurs évidentes des acteurs sont absolument incapables d'empêcher le résultat de se produire où la «logique interne» du processus se montre capable d'inventer et de faire surgir au moment voulu tous les coups de pouce et les crans d'arrêt, toutes les compensations et tous les truquages nécessaires pour que le processus aboutisse- et tantôt l'acteur jusqu'alors infallible fait la seule erreur de sa vie, qui était indispensable à son tour pour la production du résultat «visé» ? Cette signification, déjà autre que la signification effectivement vécue pour les actes déterminés d'individus précis, pose, comme telle, un problème proprement inépuisable. Car il y a irréductibilité de la signification à la causation, les significations bâtissant un ordre d'enchaînements autre que, et pourtant inextricablement tissé à, celui des enchaînements de causation.²⁷¹

Ma è opportuno prestare attenzione a questa «misteriosa coerenza» che viene puntualmente aggirata dal tentativo di studio di una determinata società e per mezzo di una enorme operazione tecnico-scientifica di riduzione causale che ha come effetto quello di farne apparire la carcassa.²⁷² Arrivare fino all'ossatura, fino ai presunti schemi logici che agiscono in essa, non esplica per nulla il contenuto essenziale della società e le sue forme che restano quindi il vero *punctum dolens* della questione. Non è un caso se Castoriadis sceglie come esempio di manifestazione chiara di questa coerenza interna il campo giuridico e quello morale. Se da un lato le leggi giuridiche e morali, regole esplicite o implicite di una organizzazione, fanno da argine alla società, esse ne mostrano la forma proprio quanto la forma stessa le determini. In pratica, esse si originerebbero da un alveo che ne plasma e giustifica la forma, qui chiamato *germen* e le cui manifestazioni sono dette *virtualità* perché ne esprimono per così dire il «carattere» in un modo precipuo che, secondo Castoriadis, va oltre la concatenazione di infinite cause risalenti ad un punto fisso. Queste virtualità rimandano anche ad un altro elemento che connota ulteriormente le leggi morali e giuridiche, come qualsiasi altra forma del *germen*, ed è quello della possibilità che abbiamo già detto essere il *proprium* della storia. In altri termini, questa coerenza non si esprime come causa o origine fissa, ma come relazione dinamica e

²⁷¹ *Ivi*, p. 67-68.

²⁷² *Ivi*, p. 69.

perennemente in atto e messa alla prova tra il *germen* e le sue virtualità; tra di essi oltre ad un ordine di successione cronologico-causale, esiste anche un fondamentale gioco di rimandi, una interrelazione in cui il *germen* non è un'origine ipostatizzata ma una sorta di piano mobile poiché presente come *ratio essendi* delle virtualità, come ciò che le genera e le rende possibili in un determinato modo. Parimenti, le virtualità, nel concreto, prendono l'aspetto di leggi e istituzioni che rimandano al *germen* in qualità di sue *rationes cognoscendi*. Quando perciò Castoriadis si chiedeva

Qu'est-ce qui fait que cette société «tient ensemble», que les règles (juridiques ou morales) qui ordonnent le comportement des adultes sont cohérents avec les motivations de ceux-ci, qu'elles sont non seulement compatibles mais profondément et mystérieusement apparentées au mode de travail et de production, que tout cela à son tour correspond à la structure familiale, au mode d'allaitement, de sevrage, d'éducation des enfants, qu'il y a une structure finalement définie de la personnalité humaine dans cette culture que cette culture comporte ses névroses et pas d'autres, et que tout cela se coordonne avec une vision du monde, une religion, telle façon de manger et de danser ?

E aggiungeva:

À étudier une société archaïque on a par moments l'impression vertigineuse qu'une équipe de psychanalystes, économistes, sociologues, etc. de capacité et de savoir surhumains, a travaillé d'avance sur le problème de sa cohérence et a légiféré en posant des règles calculées pour l'assurer. [...] après tout, ces sociétés fonctionnent, et elles sont stables, elles sont même « auto-stabilisatrices » et capable de résorber des chocs importants (sauf évidemment celui du contact avec la « civilisation »).²⁷³

Egli poteva giustamente notare che accanto all'irriducibilità del significato a una causa, vi è al contempo anche un ordine di senso inestricabilmente intessuto con/in una concatenazione di cause ²⁷⁴e che queste regole sono più che una produzione dovuta ad una serie di cause poiché assumono quel vero ed autentico "plus valore" rappresentato dalla vita sociale rispetto all'elemento che cerca di inquadrarla in un ordine il più possibile stabile. Non è solo nell'ordine di una società che si manifesta la sovrapposizione di un sistema di significazioni e di una rete di cause, ma nell'intero andamento della storia che è successione di società.

²⁷³ *Ivi*, p.69.

²⁷⁴ Cfr. *Ivi*, p. 68.

Perciò una ricostruzione sociologica, storica, filosofica può anche spiegare il processo di apparizione di un fenomeno, ad esempio la burocrazia, in termini di rapporto causa-effetto, ma si corre sempre il rischio di incorrere in una razionalizzazione retrospettiva.

Ce matériel historique, où nous ne pouvons pas nous empêcher de voir des articulations de sens, de entités bien définies, à figure pourrait-on dire personnel- la guerre du Péloponnèse, la révolte de Spartacus, la Réforme, la Révolution française-, c'est lui-même qui a forgé notre idée de ce qu'est le sens et une figure historique. Ces événements, ce sont eux qui nous ont appris ce qu'est un événement, et la rationalité que nous y trouvons après coup ne nous surprend que parce que nous avons oublié que nous l'en avons tout d'abord extraite.²⁷⁵

Al processo di razionalizzazione retrospettiva, già presente in Hegel, non sfugge neppure il marxismo. Pretendendo, infatti, di possedere la mappa della logica interna del processo storico, esso ingloba tutte le significazioni in un'unica "meta-significazione" che diventa anche meta a cui tendere, ovvero il comunismo. Ma per effettuare una tale operazione occorre ridurre le significazioni allo statuto di cause, senza neppure pervenire ad una sintesi che non sia puramente verbale. I fattori concreti e tecnico-economici, la presunta necessità storica vengono ad impersonare il ruolo precedentemente ricoperto dalla ragione hegeliana. L'accusa di alienazione teologica rivolta ad Hegel ricade anche sul capo di Marx, il quale pare aver ceduto anch'egli all'oppio della Provvidenza. Resta anche da chiedersi una volta eseguita la trasvalutazione dell'evoluzione tecnico economica in una dialettica delle forze produttive, dopo che si è sovrapposta a questo tipo di dialettica un'altra che produca la libertà a partire dalla necessità, come possa il funzionamento di leggi cieche produrre dei risultati che hanno per l'umanità un significato e un valore positivo. In altri termini, e come Castoriadis rileva altrove, come può il socialismo, paventato vertice dell'aspirazione umana, prendere le sue mosse da uno stolido orientamento tecnico, economico e razionalista? Sia il caso hegeliano che quello marxiano mancherebbero, secondo Castoriadis, di una genuina razionalità rispetto al mondo (naturale o storico), poiché l'unica realtà loro visibile è quella razionale che si sono costruiti ad arte. Un tale tipo di razionalità senza ombre è l'ostacolo principale, secondo Castoriadis alla prassi ovvero alla capacità degli uomini di agire a livello individuale e collettivo in direzione di un significato non preassegnato ed elimina quella capacità di porsi in modo adeguato rispetto a condizioni reali che non escludono né garantiscono il compimento del loro progetto.²⁷⁶

²⁷⁵ Ivi, pp. 74-75.

²⁷⁶ Cfr., Ivi, pp. 77-78.

1.2.8.3. Una dialettica della medietà e la lucidità di una coscienza pratica

La dialettica marxista aveva ereditato i caratteri di quella hegeliana, risultando ugualmente chiusa, sistematica e sfociante nell' epilogo di una "fine della storia" dato per Hegel dal sapere assoluto e per Marx dall'uomo totale.²⁷⁷ Secondo Castoriadis la dialettica dovrebbe adottare una medietà rispetto allo spiritualismo e al materialismo, dimenticare ogni pretesa di compimento e sistema e imparare a considerare l'indeterminato, l'irrazionale, la contingenza. Inoltre, non bisogna dimenticare che ciò che è natura e sta fuori e dentro di noi è sempre altra cosa e più di quanto la coscienza riesca a racimolare e che l'idea dell'esistenza di una coscienza nel mondo è il principale deterrente alla produzione di una vera coscienza, sia reale che simbolica. Tenendo in debito conto tali condizioni, la dialettica può misurarsi con la storia vivente evitando di ridurre la realtà ad una cavia da sezionare.²⁷⁸ Cessando di essere autoproduzione dell'Assoluto la realtà doveva incorporare il rapporto tra colui che pensa ed il suo oggetto, diventare la ricerca concreta del misterioso legame tra il singolare e l'universale nella storia, mettere in relazione il senso implicito e il senso esplicito delle azioni umane, svelare le contraddizioni che lavoravano il reale, passare ciò che è già dato e rifiutare di stabilirsi come sistema finale senza per questo dissolversi nell'indeterminato.²⁷⁹

Il contatto con la realtà richiesto alla dialettica, tuttavia, doveva confrontarsi con il tentativo di recupero di uno scollamento fondamentale: quello del rapporto tra filosofia e politica inizialmente proposto dal marxismo delle origini come crocevia tra riflessione e azione, vero basamento di un agire rivoluzionario.

La philosophie pouvait être autre chose et plus que de la philosophie, qu'un refuge de l'impuissance et une solution des problèmes humains dans l'idée, pour autant qu'elle traduirait ses exigences dans une nouvelle politique. La politique pouvait être autre chose et plus que de la politique, que technique, manipulation, utilisation du pouvoir à des fins particulières, pour autant qu'elle deviendrait l'expression consciente des aspirations et des intérêts de la grande majorité des hommes. La lutte de classe exploitée pouvait être autre chose qu'une défense d'intérêts particuliers, pour autant que cette classe viserait, à travers la suppression de son exploitation, la suppression de toute exploitation, à travers sa propre libération la libération de tous et l'instauration d'une communauté humaine- la plus élevée des idées abstraites auxquelles la

²⁷⁷ Cfr *Ivi*, p. 80.

²⁷⁸ Cfr. *Ivi*, pp. 81-82.

²⁷⁹ Cfr *Ivi*, p. 95.

philosophie traditionnelle avait pu parvenir. Le marxisme posait ainsi le projet d'une union de la réflexion et de l'action, de la réflexion la plus élevée et de l'action la plus quotidienne. Il posait le projet d'une union entre ceux qui pratiquent cette réflexion et cette action et les autres, de la suppression de la séparation entre une élite ou une avant-garde et la masse de la société. Il a voulu voir dans le déchirement et les contradictions du monde présente autre chose qu'une réédition de l'éternelle incohérence de sociétés humaines, il a surtout voulu en faire autre chose. Il a demandé qu'on voie dans la contestation de la société par les hommes qui y vivent plus qu'un fait brut ou une fatalité, les balbutiements du langage de la société à venir. Il a visé la transformation consciente de la société par l'activité autonome des hommes que leur situation réelle amène à lutter contre elle ; et il a vu cette transformation non pas comme une explosion aveugle, ni comme une pratique empirique, mais comme une praxis révolutionnaire, comme une activité consciente qui reste lucide sur son propre compte et ne s'aliène pas à une nouvelle idéologie.²⁸⁰

Diverso è poi ciò che il marxismo è diventato, cioè la maschera funebre di sé stesso e qualcosa da cui bisognava prender commiato. Castoriadis prende quindi atto del fatto che « pour nous qui vivons maintenant, l'aurore des promesses a cédé la place au plein jour des problèmes. [...] Le marxisme est mort comme théorie, et lorsqu'on y regarde de près on constate qu'il est mort pour de bonnes raisons ». ²⁸¹ Castoriadis è sempre stato consapevole dell'impossibilità di poter rispondere a problemi reali imponendo dall'alto una nuova teoria e di sperare in una risoluzione dei problemi senza una elucidazione delle idee. La possibilità della rivoluzione socialista, quindi, veniva a saldarsi ad un fattore peculiare: la lucidità definita come «ce qui n'exclut pas, mais au contraire exige la lucidité de la lucidité sur son propre compte, c'est-à-dire la reconnaissance par la lucidité de ses propres limites». ²⁸² Questa definizione apparentemente tautologica apre non solo la strada al successivo percorso sull'autonomia, ma anche una vera e propria voragine sull'abisso su cui l'umano si installa. Sostituendosi alla Ragione che tutto spiega di hegeliana ascendenza, la lucidità è volta a rifocalizzare l'attenzione su una ragione pratica in cui emerge il ruolo creatore dell'umano.

Il est certain que la conscience humaine comme agent transformateur et créateur dans l'histoire est essentiellement une conscience pratique, une raison opérante-active, beaucoup plus qu'une réflexion théorique, à laquelle la pratique serait annexée comme le corollaire d'un raisonnement, et dont elle ne ferait que matérialiser les conséquences. Mais cette pratique n'est pas exclusivement une modification du monde matériel, elle est tout autant et encore plus

²⁸⁰ *Ivi*, p. 91-92.

²⁸¹ *Ivi*, p. 93.

²⁸² *Ivi*, p. 95.

modification des conduites des hommes et de leurs rapports. Le Sermon sur la montagne, le Manifeste communiste appartient à la pratique historique tout autant qu'une invention technique et y pèsent, quant à leurs effets réels sur l'histoire, d'un poids infiniment plus lourd.²⁸³

Rimane tuttavia, il fondo abissale che circonda il creatore, per così dire. Il residuo di arbitrarietà insito nella manifestazione delle forme nel dominio social-storico non è perfettamente compenetrabile. Quel che resta è di tentare, tramite una inesausta analisi, di esercitare una lucidità e che essa funga da slancio verso la consapevolezza di quel bisogno dell'auto-istituzione che religione ed ideologia prontamente scavalcano stendendo un velo sull'abisso dell'indeterminato.²⁸⁴ In fondo, come sottolinea Premat, tutte le società — almeno quanto gli esseri umani stessi, aggiungeremo — sono abitate dall'angoscia di questa lucidità e preferiscono creare delle potenze divine o dei principi alla base della logica dell'evoluzione sociale.²⁸⁵ Come precipitato storico di una tale impostazione filosofica, il materialismo storico unito alla piaga del determinismo economico riduceva la storia ad un sistema di forze sottoposte a delle leggi e categorie eternamente valide, basandosi su una malcelata idea immutabile della natura umana animata principalmente dalla motivazione economica.²⁸⁶ In un tale contesto è chiaro che la *praxis* veniva a eclissarsi in favore di una pratica in senso volgare sia a livello politico che industriale, un fare che poteva dirsi esatto solo se passato al vaglio dell'esperimento. L'idea della *praxis* presupponeva la realtà storica come campo d'agire umano, come il solo luogo in cui idee e progetti potevano acquisire il vero significato.²⁸⁷ L'origine della fine del marxismo è da rintracciarsi a livello teorico nella trasformazione della concezione di Marx in un ritorno al contemplativo e alla speculazione come soluzione dei problemi dell'umanità. Da attività teorica si era dunque trasformata in sistema teorico. Parimenti, a livello pratico, l'operazione analoga si era avuta nella degenerazione burocratica del movimento operaio. Ma l'idea centrale della rivoluzione è che il mondo non sia semplicemente da pensare ma da fare (*à faire*). Questa solidificazione del marxismo in teoria conteneva la morte dell'ispirazione rivoluzionaria iniziale poiché sanciva un nuovo abbandono alla sfera speculativa. Quest'ultima trasforma l'attività teorica vivente in contemplazione di un

²⁸³ *Ivi*, p. 31.

²⁸⁴ Particolarmente interessante è il legame tra lucidità e verità, soprattutto nel campo della politica, che Thomes sottolinea in Tomes, A., *Politique et vérité chez Castoriadis* In: *Castoriadis et la question de la vérité* [online]. Bruxelles : Presses de l'Université Saint-Louis, 2010, consultabile al link <http://books.openedition.org/pusl/1638>.

²⁸⁵ Premat (2019), p. 68.

²⁸⁶ Cfr. IIS, p. 43.

²⁸⁷ Cfr., *Ivi*, p. 98.

sistema di relazioni date una volta per tutte; essa contiene in germe la trasformazione della politica in tecnologia e in manipolazione burocratica: la politica si riduce così a divenire applicazione di un sapere a un dominio delimitato a dei fini precisi.²⁸⁸

²⁸⁸ Cfr., *Ivi*, p. 103.

2 Etica

Après l'avoir créé, nous arpentons, par morceaux notre Labyrinthe²⁸⁹

Il nous faut une éthique de l'autonomie qui ne peut qu'être articulée

à une politique de l'autonomie²⁹⁰

2.1 Le derive dell'etica: acosmismo, duplicità, copertura

Ogni qualvolta si parli di etica o di morale, le parole impiegate paiono mancare la forma del reale, non riuscire a sfuggire al cappio della banalizzazione, della mera descrizione o della ipostatizzazione dei fatti. Incapaci di dar conto della situazione, la loro sorte è ricadere in astratte ipotesi che aggirano la realtà in nome di una catalogazione, di formule che vorrebbero ricondurre l'agire umano a codici scritti su tavole inossidabili. Attenendosi a questa visione dei fatti, l'etica verrebbe ad essere qualcosa di tutt'al più inutile e privo di un impatto sul reale. Ma perché, allora, un tale campo di studio non è stata semplicemente sorpassato o rimpiazzato come, ad esempio, è accaduto nel caso dell'alchimia? La sua longevità è forse legata al suo incanto, al fatto di essere «la Circe dei filosofi»? Come è potuto accadere a generazioni di pensatori, oltremodo validi e capaci, di cedere al morso della «tarantola morale»?²⁹¹ Il problema, nei termini posti da Nietzsche, parrebbe presentarsi paradossalmente in una corruzione degli intenti degli «architetti» europei della filosofia: la loro intenzione volta solo in apparenza alla verità, deviava ben presto in direzione della seducente visione dei maestosi

²⁸⁹ CL I, p. 28.

²⁹⁰ CL IV, p. 265.

²⁹¹ Cfr. Nietzsche (2017), p. 140.

edifici morali che potevano erigere.²⁹² A contatto con la critica che Castoriadis fa dell'etica, si può essere convinti, per un verso, di essere al cospetto di una visione corrosiva non dissimile, almeno negli intenti, da quella nietzschiana se non fosse che gli architetti di un tempo, sono ora illusionisti.²⁹³ Senza contare il fatto che l'etica pare piuttosto avvicinarsi e condividere in maniera compromettente alcuni aspetti riconducibili alla religione, quando non si è addirittura adoperata ad avallarne l'ascesa e la diffusione, oppure quando non ha usato Dio come chiave di volta dei suoi sistemi. Una simile concezione è addebitabile, tuttavia, ad una idea che ha finito con l'aderire alla convinzione che «in presenza della morale [...], come al cospetto di ogni autorità, non si deve pensare né tantomeno parlare: qui si obbedisce! Da quando il mondo esiste, mai un'autorità è stata disposta a divenire oggetto di critica; e volere addirittura criticare la morale, intendere la morale come problema in modo problematico: non era — non è — ciò immorale?»²⁹⁴

Il sostanziale disinteresse da parte degli studiosi rafforza e alimenta l'idea che non si dia questione etica in Castoriadis e, men che meno uno sviluppo nucleare di qualcosa che si ricollegli in maniera positiva a questo campo peculiare nella sua filosofia. Tuttavia, come si cercherà di mostrare, si tratterebbe di una conclusione affrettata, frutto di una deduzione sommaria e impaziente, oltre che vera solo a metà.²⁹⁵ Quel che generalmente non si perdona

²⁹² *Ibidem*.

²⁹³ Castoriadis non cita mai Nietzsche in maniera esplicita. Tuttavia, alla luce di alcune consonanze tra i due pensatori, potrebbe rivelarsi interessante indagare l'eventuale recezione castoriadisiana di Nietzsche.

²⁹⁴ Nietzsche (2017), p. 139.

²⁹⁵ Dal percorso di religione e filosofia per come viene esposta da Castoriadis in *Retour sur l'histoire*, (CL IV, pp. 258-266), si potrebbe dare adito all'idea di una parziale commistione dei due ambiti. Tuttavia, è opportuno rilevare che nello stesso paragrafo è Castoriadis stesso ad affermare «il faudra dépasser les éthiques de l'hétéronomie et, pour cela, d'abord, dépasser les politiques de l'hétéronomie. Il nous faut une éthique de l'autonomie qui ne peut qu'être articulé à une politique de l'autonomie », (*Ivi*, p. 265). È quindi possibile ipotizzare che per Castoriadis esistano due tipi di etica e quella che si è affermata sino ad ora è di stampo eteronomo e ha quasi sempre trovato in Dio la fonte e il principio di giustificazione. La stessa ambiguità è rilevabile rispetto al tema della morte. Molte teorie etiche sono caratterizzate da una stessa tendenza presente anche nelle religioni davanti all'origine della società o alla morte e cioè una tendenza alla copertura (Platone, ad esempio). Con la crisi delle significazioni immaginarie religiose messa in atto dalla modernità, filosofi come Pascal — anche teologo, per Castoriadis — pur riconoscendo o scommettendo sull'esistenza di Dio, riescono a descrivere il vuoto rimasto e l'incapacità di far sorgere del nuovo, anche in anticipo sui tempi. Secondo Castoriadis, per Pascal « l'individu moderne vit dans une course éperdue pour oublier à la fois qu'il va mourir et que tout ce qu'il fait n'a strictement pas le moindre sens ». Ma la situazione non è mutata; aggiunge infatti Castoriadis in riferimento all'oggi: «ainsi il (l'individu) court, il jogge, il achète, dans les supermarchés, il zappe sur la télévision, etc., il se *distrain*. [...] Est-ce la seule solution possible après la dissolution de la religion ? je ne crois pas », (CL IV, p.165). Rilevando criticamente la situazione del suo tempo potremmo dire che Pascal è pienamente filosofo morale che risente anche degli influssi dell'orizzonte social-storico e religioso in cui vive (come le intense pagine dei *Pensée* dimostrano). A fugare il dubbio su un rifiuto *tout court* dell'etica e a supporto dell'idea della divisione tra etica autonoma ed eteronoma poc'anzi avanzata, Castoriadis aggiunge «Je parle d'une éthique qui ait une effectivité sociale, non pas des philosophes qui peuvent construire une éthique pour leur compte», (CL IV, p.165). Un'etica che conti di avere un impatto sulla società non può che essere improntata all'autonomia, mentre quella basata sull'edificazione di sistemi

all'etica e contribuisce di più alla sua crisi e alla sua caduta in discredito è l'ipocrisia derivante dalla pretesa di descrivere o prescrivere intorno ad un oggetto, ossia l'agire umano, cui si vorrebbero dare dei confini ben delineati, senza tener conto del tessuto imprevedibile della nuda vita cui invece questo inerisce nonché del fatto che l'individuo non è che un frammento nel flusso della società e della storia. L'etica pretenderebbe di parlare di virtù e valori, di costruire legami di solidarietà e condivisione ignorando la realtà della comunità politica e senza tenere in conto l'importanza della *koinonia*. A ben vedere, tale ipocrisia non è altro che la superficie emersa di tre capi d'accusa più profondi: acosmismo, copertura (condivisi anche dalla religione), e duplicità. Sono questi, infatti, gli elementi che possono fungere da chiave di lettura intorno a cui ruota principalmente la critica castoriadisiana nonché i fattori che in aggiunta all'individualismo, all'apatia e ad altre componenti (dis-)animano la nostra epoca e ne determinano lo stato di decomposizione, più che di crisi. Castoriadis, tuttavia, non manca di rilevare come tale decomposizione, affrettata dall'imperituro ideale del progresso quanto da una miseria psichica e morale, sia visibile soprattutto nella scomparsa dei significati e nell'evanescenza quasi totale dei valori²⁹⁶. Se il progresso esiste in senso strumentale e permette comparazioni, misurabilità e dati certi, è anche vero che esistono "campi" come l'estetica e l'etica e i loro relativi "oggetti" su cui l'ombra del progresso non può proiettarsi o avere giurisdizione.

Avec une bombe H nous pouvons tuer beaucoup plus de monde qu'avec une hache en pierre ; et les mathématiques contemporaines sont infiniment plus riches, puissantes et complexes que l'arithmétique des primitifs. Mais une peinture de Picasso ne vaut ni plus ni moins que les fresques de Lascaux ou d'Altamira, la musique balinaise est sublime et les mythologies de tous les peuples sont d'une beauté et d'une profondeur extraordinaires, Et si l'on parle du plan moral, nous n'avons qu'à regarder ce qui se passe autour de nous pour cesser de parler de «progrès».²⁹⁷

L'estetica e l'etica dimostrerebbero in primo luogo la falsa validità di criteri di valore onnicomprensivi, nonché l'illusione che al progredire tecnico si accompagni automaticamente quello etico-sociale. Il confronto con questi due ambiti permetterebbe quindi un *pensare-altrimenti* e al di fuori dell'orbita tecno-scientifica ed economica.

aprioristici ideati da filosofi "in ritiro dal mondo" o teorie tendenti più o meno consapevolmente all'acosmismo, non possono che essere eteronoma e basata su un principio extra-sociale come Dio.

²⁹⁶ Cfr. CL III, pp. 113.

²⁹⁷ *Ivi*, p. 112.

Da una parte, secondo Poole, il mondo moderno oblitera ogni buona ragione per credere nei suoi principi e valori, dall'altra la concezione della conoscenza moderna pare non dare alcuna chance alla possibilità che si dia conoscenza morale, anzi, un individuo di questa società, proprio perché si considera razionale, respingerà le richieste della moralità.²⁹⁸ Se le cose stanno così, è opportuno chiedersi se non è proprio il concetto dell'odierna razionalità a fare ombra alle possibilità dello sviluppo dell'etica e se quest'ultima non possa, a sua volta, essere più utile in vista di un cambiamento sociale.

Se l'etica è provocatoriamente definita da Castoriadis come *cache-misère* della politica, per converso, non si può dire che la stessa politica navighi in acque più tranquille. «Le mot politique est bien entendu extrêmement galvaudé, prostitué même; on lui donne des significations trop particulières, soit trop universelles», chiosa Castoriadis.²⁹⁹ Sorge quasi spontaneo chiedersi, non molto diversamente da come fa Paturet, se i reiterati ritorni sull'etica, sulla morale, sulla deontologia nonché gli appelli e l'attenzione riservata alla specificità del soggetto, alla sua responsabilità e al suo coinvolgimento non stiano mascherando, al contempo, una radicale inadeguatezza degli attori politici e la reale impotenza che vige nello spazio politico.³⁰⁰ Tale obiezione è senz'altro lecita e ampiamente suffragata da Castoriadis, ma è piuttosto infruttuoso attestarsi alla perpetuazione del solito gioco di bipolarità tra etica e politica senza formulare soluzioni che portino ad una riarticolazione organica tra le due parti. L'istituzione è una questione politica perché chiama in causa la capacità umana di darsi delle leggi che siano proprie, nonché la possibilità di riconoscere, in parte esplicitamente e riflessivamente, le creazioni, le deliberazioni, le regole, le norme, i valori e le sue significazioni.³⁰¹ «Et dans le cadre de cette loi» aggiunge Castoriadis, «l'individu peut à son tour définir pour lui-même les normes, les valeurs, les significations moyennant lesquelles essaiera d'ordonner sa vie propre et de lui donner un sens».³⁰²

²⁹⁸ Cfr. Abba (1996), p. 265.

²⁹⁹ EP IV, p. 247.

³⁰⁰ Paturet (2001) pp. 232.

³⁰¹ CL IV, p. 237.

³⁰² *Ibidem*. Va qui tenuta in conto l'esistenza a livello ontologico-psicologico, oltre che di una *vis formandi* che pervade l'essere in tutti i suoi modi di darsi fino all' "umano", come spiega Castoriadis: «l'être est Chaos, Abime, Sans Fond – mais aussi création, vis formandi non prédéterminée qui superpose au Chaos un Cosmos, un Monde tant bien que mal organisé et ordonné, de même l'humain est Abime, Chaos Sans Fond non seulement ent tant qu'il est matière et matière vivante) mais en tant qu'être d'imagination et d'imaginaire, déterminations dont l'émergence manifeste elle-même la création et la vis formandi appartenant la création et la vis formandi appartenant à l'être comme tel, mais qui réalisent aussi le mode d'être de la création et de la vis formandi spécifique à l'humain, Nous pouvons ici seulement constater que cette vis formandi s'accompagne chez l'humain d'une *libido formandi*: à la puissance de création caractéristique de l'être en général, l'humain ajoute un désir de formation.

La condizione di possibilità delle leggi si iscrive nel campo di una comunità la cui stessa esistenza è retta da relazioni umane etico-politiche che rappresentano il potenziale stesso di questa creazione, il contenuto e la sua stessa materia.

C'è da chiedersi se possa esserci una politica che possa dirsi tale se non si fa carico anche del fardello di una interrogazione etica vertente sull' *in medias res* dello stesso agire istituyente e che si apre nello stesso attimo in cui proviamo a chiederci che tipo di costituzione vogliamo, ci daremo o abbiamo già, da cosa sarà animata la nostra riflessione sulle leggi che potremmo istituire, quali riteniamo giuste e sensate, quali, invece, aborriamo, quali valori possono darsi o emergere nello sviluppo di un progetto d'autonomia. Disconoscere l'insorgenza di tali domande equivale ad ammettere di essere animati e agiti dal nulla o dal puro formalismo, da un astratto progetto che, ancora una volta, rischia di accomiarsi dal reale. L'agire istituyente non è preventivo, aprioristicamente determinato, riferito a valori preesistenti e non offre alcuna garanzia di riuscita ma non può neppure essere ritenuto un agire dal carattere neutro o totalmente privo di senso.

J'appelle cette puissance et ce désir l'élément poétique de l'humain, dont la raison elle-même, en tant que raison spécifiquement humaine (en non pas rationalité animale, par exemple), est un rejeton », (*Ivi*, p.240). Esisterebbe quindi una forza universale che attraversa l'essere in tutte le sue manifestazioni, una modalità del darsi di questa forza nell'essere umano che è sia forma, capacità poetica che specificamente "desiderio poetico". Se consideriamo tali aspetti a livello sociale e culturale, è possibile cogliere un ulteriore aspetto del conflitto intrasociale tra legge e desiderio. Lasciando da parte il versante narcisistico ed egoistico del desiderio e considerando quest'ultimo come una forza creativa, si può forse capire quanto l'opera di istituzione coinvolga l'individuo fin nella sua più intima fibra.

2.2 La creazione greca

Il lavoro di immersivo di Castoriadis nella *creazione greca* iniziato durante il seminario all'EHESS a partire dagli anni '80³⁰³ se, da un lato, coincide col tentativo di risalire sino all'*omphalos* del mondo occidentale e delle sue significazioni, dall'altra vuole mettere in pratica un metodo di analisi, di elucidazione social-storica non più fondata sul primato di elementi quali Ragione, Spirito, Dio, ma centrato sull'uomo stesso e la società, sulle loro possibilità e i loro limiti. Castoriadis ci mette dinnanzi all'abisso, all'a-senso, di fronte al senza-fondo che permea la cultura greca, aprendo alla decisione e alla volontà di affrontarlo a viso aperto, come un vero e proprio salto nel vuoto: «*il y a à faire, et il y a à penser et à dire- dans un monde où rien n'assure, d'avance, le valeur du faire, la vérité du penser et du dire*». ³⁰⁴

Ma come si articola il percorso di un'etica senza l'appiglio del fondamento, senza la stampella dei principi a priori ed emancipata dallo spirito di una Ragione dalle illimitate pretese? Forse la domanda a risposte impossibili risiede nel possibile, nel ricondurre il pensiero alla storia umana e del singolo, nel riconoscere davvero i meriti e ancor più i limiti del suo stesso artefice nonché l'indeterminato su cui uomini, donne e società si plasmano e sono plasmati.

Innanzitutto, bisogna propedeuticamente espungere da questo ritorno al pensiero e alla storia antica di cui sono oggetto i seminari che articolano *La création humaine* qualsiasi contenuto nostalgico personale quanto ogni tentativo di riesumazione di un modello da emulare. ³⁰⁵ Si

³⁰³ Tra gli anni '60 e '70 prende piede una sostanziale rivalutazione della democrazia — quasi assente negli studi ellenistici della prima metà del '900 — ad opera di studiosi come Gernet, Vernant e Vidal-Naquet. Il successivo ventennio, grazie soprattutto agli studi di Moses Finley, protenderà per una visione favorevole o comunque meno ostile di questa, (Cfr. CQFG II, p. 9).

³⁰⁴ CQFG, p. 283. L'affermazione non ricade nel vuoto del nichilismo ma è una vera e propria "chiamata all'istituzione" da parte dell'umano.

³⁰⁵ Sulle accuse di ellenocentrismo rivolte a Castoriadis si veda CQFG, pp.10-13. Si rimanda anche a Vaysse, J-M., *La Grèce : modèles, nostalgies, germes* in Caumières, Klimis, Van Eynde (dir.) 2010, pp. 131-149. Per quanto riguarda la questione del modello, Ferrarin (2019), p. 134, mette giustamente in dubbio la creazione democratica ateniese nel quadro del pensiero di Castoriadis: «o è un effettivo modello, e allora non si capisce in che modo esso potrebbe essere paradigmatico e come si potrebbe eventualmente istituirlo in modo nuovo in altre società, senza che si risolva la contraddizione tra creare ex nihilo e seguire un modello; oppure non si capisce di cosa sia un esempio e perché» (*ibidem*). Castoriadis usa, com'è noto, la parola germe ma non lo fa in modo casuale. Se facessimo di Atene un modello, lo trasformeremmo ben presto in un idolo e, dal punto di vista della creazione, avremmo una copia frutto di un poiein (e Ferrarin coglie benissimo la differenza a giudicare dalle riflessioni che sviluppa). Perché l'autonomia sia creazione è necessario tenere in conto Atene come la forma forse più eminente in cui l'autonomia si è data, ma pur sempre qualcosa che, pur esercitando fascino magnetico, non possiamo riprodurre. Quel che attiene a noi è di far essere e istituire forme nuove e sotto il segno dell'autonomia.

tratta, piuttosto, di una messa in luce delle radici della creazione dell'autonomia in Occidente dal momento che

Nous n'assistons pas actuellement à une phase de création historique, de forte institution. Au mieux, c'est une phase de répétition ; au pire, et bien plus probablement, une période de destruction historique, de destitution. [...] Nous entendons par destitution le mouvement de l'imaginaire social qui se retire des institutions et des significations imaginaires sociales existantes, du moins en partie, et les désinvestit, les destitue, leur enlevant l'essentiel de leur validité effective ou de leur légitimité-sans pour autant procéder à la création d'autres institutions qui en prendraient la place ou d'autres significations imaginaires sociales.³⁰⁶

L'inizio di questo percorso non coincide solo con l'allontanamento dalla militanza politica vera e propria a favore di due pratiche — quella analitica e quella pedagogica — che permettevano a Castoriadis di restare fedele al progetto di autonomia seppur a livello interindividuale, ma rappresenta soprattutto un tentativo di interrogazione sull'*eidōs* social-storico greco a partire dal quale poter ripensare e agire sulla società attuale. Tale ripresa risulta del tutto in linea con il metodo e la tipologia di analisi delle società burocratica e capitalista perseguita durante la militanza. Il compito posto è di elucidare ciò che si crea dentro e attraverso il collettivo anonimo piuttosto che dar vita, come altri filosofi ad utopie e ipotetiche soluzioni da imporre ed accettare.³⁰⁷

L'elucidazione non passa attraverso canali schematici che ridurrebbero questo fiorente periodo dell'antichità ad una carcassa da analizzare e da cui trarre degli indizi per una ricostruzione, ma mette in moto tutte le capacità dischiuse dall'Immaginario e fino ad allora ignorate. L'immaginazione risuona, ad un livello basilare, come capacità rappresentativa che non produce mere copie o puri schemi, simulacri o idoli ma ci permette di dare tridimensionalità a ciò che conosciamo, facendo emergere creazioni "vere", in un senso non consueto e sottraentesi ad una ragione imperante. Il metodo di reperire e assumere tale "verità" non è dissimile dal modo in cui Burckhardt o Arendt parlano dell'importanza dell'elemento agonistico in Grecia. Tale ricostruzione:

Est vraie-mais pas au sens que $E = mc^2$. Que veut dire vrai en l'occurrence ? Que cette idée rassemble une classe indéfinie de phénomènes historiques et sociaux en Grèce qui demeureraient autrement sans connexion-pas nécessairement dans leur rapport « causal » ou « structurel » mais

³⁰⁶ SV, p. 16.

³⁰⁷ Cfr. Klimis (2020), p. 55.

dans leur signification, et que sa prétention de posséder un référent « réel » ou « effectif »(c'est-à-dire qui ne soit pas seulement imaginé, ni une fiction commode, ni même un *Idealtypus*, une construction rationnelle limite de l'observateur) peut faire l'objet d'une discussion féconde, bien que cette discussion puisse être (et, en des cas décisifs doit être) indéterminable. En bref, elle élucide, et initie un processus d'élucidation.³⁰⁸

La disamina del mondo greco da parte di Castoriadis comprende un periodo che va dalla morte di Omero (VIII sec. a.C.) a quella di Socrate (399 a.C.). È questo arco di tempo che vede la nascita di filosofia e democrazia.³⁰⁹ La democrazia rappresenta l'auto-istituzione esplicita della società da parte dei cittadini, la presa in carico dell'elaborazione di un *nomos* non derivabile da fonti naturali né extra-sociali, ma umane.³¹⁰ La pratica democratica incarna il riconoscimento collettivo di un'autorità condivisa che ha il proprio vertice nella comunità. La consapevolezza di essere origine delle proprie leggi non solo elide ogni idolo, qualsiasi altra fonte di autorità, in breve ogni eteronomia, ma apre il campo alla possibilità di interrogare i limiti e i valori della propria creazione perennemente in atto. Tale capacità interrogante è il terreno condiviso di filosofia e politica; se da un lato esse scardinano una possibilità creativa e riflessiva senza pari, dall'altro espongono perennemente al marchio del rischio e del dubbio. Il più tragico dei "regimi", verrebbe da dire, è tale poiché radicato su una consapevolezza lucida che si fa spazio faticosamente nell'uomo ed è in bilico tra l'abisso dell'assenza di fondamento e la capacità di porsi idealmente e fattualmente all'estremo capo di ogni creazione.³¹¹ Una responsabilità

³⁰⁸ CQFG I, p.15.

³⁰⁹ Cfr. Klimis (2020), p. 46.

³¹⁰ Nella disamina del *Politico* di Platone Castoriadis rintraccia una idea di autocostruzione umana nei pensatori del V secolo. Sebbene non *expressis verbis* tale concetto è ribadito anche in concomitanza con l'idea della creazione umana che si stava affacciando in quel periodo e con lo sviluppo dell'attività filosofica, politica e democratica. A riprova di tale tendenza si pensi al Prometeo di Eschilo, all'apologia dell'umano nel celebre stasimo dell'*Antigone* di Sofocle (vv.332-375), all'Orazione di Pericle e perfino ai sofisti che, lungi dalla cattiva fama che li ha caratterizzati, sono comunque dei grandi pensatori secondo Castoriadis, (Cfr. CQFG, pp. 222-223). La filosofia di Platone e quella a venire ammanteranno la suddetta tendenza e la consegneranno all'oblio. L'antropogonia platonica nel *Politico*, seppur utilizzando gli stessi mezzi della mitologia tradizionale, si pone sia come il suo inverso sia come la sua più acerrima avversaria. Venendo meno la parte mitologica delle dotazioni divine nel discorso di Protagora, disfacendosi dell'intervento di Prometeo, Efesto e Atena che donano agli uomini le arti, gli uomini non avranno l'opportunità di emanciparsi e dipenderanno interamente dagli dèi. In altri termini: il «balbettio dell'idea di autocostruzione umana», seppur ancora con dei limiti (dotazioni divine) viene silenziato da Platone, il percorso di autoistituzione del *nomos* prende le sembianze della direzione fallace, dell'impensabile, del contrario quando non viene addirittura rimosso a favore di una enorme teodicea, (Cfr. SPP pp. 126-127 e p.137).

³¹¹ « A partir du moment où s'opère cette rupture, qu'est la création de la *polis*, les hommes se posent comme auteurs de leurs lois et donc aussi comme responsables de ce qui arrive dans la cité ; dès lors la position de la collectivité devient, de façon très claire, celle-ci : il n'y a pas de source extra-sociale, divine, transcendante qui dise le droit, qui dise ce qui est bon ou pas, ce qui est juste ou pas – et dans le domaine du politique, c'est de cela qu'il s'agit », (CFQG , p. 36). Tale responsabilità è etica e politica allo stesso tempo poiché dalle leggi che si scelgono prendono forma i valori che si hanno e da quello che ha un senso per i cittadini hanno origine anche le loro leggi. Tale circolo, simile a tanti altri nel pensiero castoriadisiano costituisce, nella nostra ipotesi, il nodo primordiale tra etica e politica.

nonché un investimento in termini psichici, al contempo condivisi e singolari ci chiamano in gioco; presa in carico del reale e imprevedibilità umana si mescolano per dar vita a qualcosa che è letteralmente una “opera aperta”,³¹² comune e in divenire. Senza voler essere degli eretici: è necessario che la filosofia arda stabilmente come fuoco sacro in un immaginario tempio della democrazia perché vi sia autonomia. L’interrogazione perpetua della filosofia è quel movimento paradossale e a tutto campo che, al pari di ogni scienza, anelerebbe a forme stabili e tenderebbe alla *clôture*, a dare pareti e mura al mondo del conosciuto contro la minaccia dell’abisso inconoscibile. Il prezzo da pagare per il progredire della conoscenza esistente è il dubbio a proposito della loro solidità. Nel momento stesso in cui si sollecitano le mura, d’altronde, è perché si ha l’ardire e la capacità di opinare che siano abbastanza stabili. La filosofia, se da una parte edifica, dall’altra apre nuovi varchi, sbriciola quelle stesse mura che aveva faticosamente costruito, quei corridoi di sistemi in cui si era rifugiata e quelle pareti di realtà divenute asfittiche.³¹³ Il reperimento di un *eidōs*, lungi dall’essere un percorso meramente analitico, è qualcosa che vuole aprire anche all’audace tentativo di immaginare un diverso e possibile *ethos* per la nostra società, così come l’analisi dell’ *eidōs* dell’autonomia nella Grecia

³¹² Il riferimento è all’opera di Umberto Eco non è casuale. Nonostante la diversità tra un agire creativo che ha come fine la produzione di un oggetto e l’agire creativo di un soggetto che resta però aperto all’indeterminato ma non per questo totalmente indefinito ci sia relazione. È possibile avere un’idea considerando alcuni passi di Eco ad esempio quello sulla nascita della teoria dell’allegoria nel Medioevo «Tale teoria ci è stata resa familiare da Dante, ma affonda le sue radici in San Paolo [...] Un’opera così intesa è indubbiamente un’opera dotata di una certa “apertura”; il lettore del testo sa che ogni frase, ogni figura è aperta su una multiformità di significati che egli deve scoprire; anzi, a seconda della sua disposizione d’animo egli sceglierà la chiave di lettura che più gli appare esemplare, ed userà l’opera nel significato voluto (facendola rivivere, in certo qual modo, diversa da quale poteva essergli apparsa ad una lettura precedente). Ma in questo caso “apertura” non significa affatto “indefinitezza” della comunicazione, “infinite” possibilità della forma, libertà della fruizione; si ha soltanto una rosa di esiti fruitivi rigidamente prefissati e condizionati, in modo che la reazione interpretativa del lettore non sfugga mai al controllo dell’autore», (Eco, 1997, p. 37). In fondo c’è tra agenti morali o per meglio dire, tra individui, un rapporto analogo a quello tra l’artista e l’interprete poiché pur avendo una certa libertà di interpretazione dell’opera d’arte e dell’agire umano esiste, al contempo, un limite a questa libertà dato dal fatto che un fondo comune, o per meglio dire Immaginario sociale, cui è impossibile *non* fare riferimento connota tanto gli individui quanto l’artista e l’interprete. Ma, andando oltre il testo, Eco pare anche parlarci del rapporto istituyente-istituito significato delle figure allegoriche e degli emblemi che il medievale incontrerà nelle sue letture è fissato dalle enciclopedie, dai bestiari e dai lapidari dell’epoca; la simbolica è oggettiva e istituzionale. A questa poetica dell’univoco e del necessario sottostà un cosmo ordinato, una gerarchia di enti e di leggi che il discorso poetico può chiarire a più livelli, ma che ciascuno deve intendere nel solo modo possibile, che è quello istituito dal *logos* creatore. L’ordine dell’opera d’arte è quello stesso di una società imperiale e teocratica; le regole di lettura sono regole di governo autoritario che guidano l’uomo in ogni suo atto prescrivendogli i fini e offrendogli i mezzi per attuarli», (*Ivi*, p. 38), ma d’altro canto «Le poetiche della meraviglia, dell’ingegno, della metafora, tendono in fondo, al di là della loro apparenza bizantina, a stabilire questo compito inventivo dell’uomo nuovo, che vede nell’opera d’arte non un oggetto fondato su rapporti palesi da godere come bello, ma un mistero da investigare, un compito da perseguire, uno stimolo alla vivacità dell’immaginazione», (*Ivi*, p. 39).

³¹³ Dubitando dei suoi stessi presupposti nel momento stesso in cui cerca un fondamento, la filosofia produce un movimento “distruttivo” che, se non spinto al parossismo, può essere il motore dell’istituzione politica e, in particolare, democratica. Ecco perché è fondamentale l’esercizio della filosofia.

del V secolo rende figurabile l'*ethos* espresso mirabilmente nell'orazione funebre di Pericle.³¹⁴ Ma immaginare non significa meramente pensare: immaginare apre alla possibilità di un sentire che non è in un rapporto conoscitivo di pura identità né di imitazione rispetto ad un oggetto quanto piuttosto di ascolto, tentativo di prefigurazione di una diversa forma cui sicuramente non siamo avvezzi, forma che è destinata a non esaurirsi né a chiudersi definitivamente.³¹⁵ « La démocratie directe des Athéniens » afferma Castoriadis nei *Comptes rendus d'enseignement*³¹⁶ « implique que le corps politique légifère et gouverne en personne; elle requiert une participation qui est à son tour encouragée et stimulée par des mesures expresses et par l'*ethos* général de la communauté. [...] « Athènes » est une expression géographique ; le terme politique c'est « les Athéniens ».³¹⁷

³¹⁴ In *Le germe et le kratos. Réflexions sur la création politique à Athènes*, testo e omaggio posto in apertura a TFD, Claudia Moatti afferma che Castoriadis è innanzitutto un pensatore radicale della democrazia, non un comparativista; il suo non è affatto un approccio genealogico o da storico delle idee (le cui posizioni risultano affette da un continuismo intollerabile). Nella *polis* ateniese, Castoriadis intravede un germe, ciò che Walter Benjamin in *Origine del dramma barocco tedesco* chiama « origine » nel senso di manifestazione originale di una idea inscritta tanto nel divenire quanto nel declino e sempre attuale, (Cfr. TFD, pp.14-15). Il potenziale effettivo della nozione di germe castoriadisiano risiede nel fatto che « (scil. Elle, LA) peut nous faire voir ce qu'est l'exercice du pouvoir par la collectivité elle-même, sans histoires à dormir debout comme la représentation, et en toute conscience du fait qu'elle est responsable de son propre sort », (*Ivi*, pp. 223-224).

³¹⁵ In un certo senso non è possibile conoscere il mondo greco se non tramite una rappresentazione parziale. Allo stesso modo, volendo giocare sul doppio senso della parola rappresentazione, un tentativo di prefigurazione di quella che era la realtà greca può apparire per noi individui moderni, proprio come nel caso della rappresentazione teatrale antica, sovrachianta. Nietzsche descrive bene quell'impressione di assuefazione tipica delle epoche recenti in cui è impossibile sentire tramite l'impiego di tutti i sensi o – nel nostro caso – immaginare tramite l'uso di più canali (storico, letterario) come suggerisce lo stesso Castoriadis. (Cfr. Nietzsche, 1973, p. 9).

³¹⁶ Ci si riferisce ai *Comptes rendus enseignement* 1982/83 e 1983/84 posti in appendice a CFQG, pp. 269-271.

³¹⁷ *Ivi*, p. 270.

2.3 Perché «etica» e non «morale»

Prima di proseguire nel sondaggio della questione etica nella riflessione etica di Castoriadis, occorre fare alcune precisazioni terminologiche. Etica e morale, nota Comte-Sponville, sono due parole il cui significato sarebbe quasi sovrapponibile e, a dire il vero, una differenziazione tra i due termini non avrebbe poi molto senso per gli antichi dal momento che sia la parola greca *ethos* che la parola latina *mos/mores* indicano comunque i costumi, i caratteri, i modi di vivere e agire. Con la filosofia moderna i due campi vengono a costituire due polarità attorno a cui orbiteranno l'assoluto ed il relativo, l'universale e il particolare, l'incondizionato (imperativo categorico kantiano) ed il condizionato (ammettente solo degli imperativi ipotetici). Volendo semplificare con un motto: la morale comanderebbe, l'etica raccomanderebbe.³¹⁸

In relazione al percorso castoriadisiano si ritiene sia più opportuno parlare di etica o *ethos*, in primo luogo perché questa rappresenta un campo più vasto e includente anche la morale, mentre il contrario non può sussistere. La domanda decisiva dell'etica, «come vivere?» rimanda infatti a dei doveri, a dei comportamenti che è possibile adottare ma cerca di rispondervi senza coercizioni, opponendo un certo grado di libertà al fatidico ed opprimente «cosa devo fare?» della morale. Inoltre, se l'etica può assurgere ad un ruolo fondamentale nonché critico rispetto alla morale ereditata è soprattutto perché ne smaschera lo slancio verso l'assoluto, il legame con un desiderio onnicomprensivo che la muove.³¹⁹

Elle (l'éthique) dit la vérité de la morale (qu'elle n'est qu'un désir qui se prend pour un absolu), et la sienne propre (qu'elle est comme une morale désillusionnée et libre). [...]

Nous ne pouvons ni tout à fait l'atteindre, ni tout à fait y renoncer. L'éthique est un travail,

³¹⁸ Cfr. Comte-Sponville, (2001) p. 341. Sulla differenza tra etica e morale si veda anche Comte-Sponville (1997), in particolare il capitolo VII, *éthique et morale*, pp. 183-205, nonché l'*Introduction* di Russ, Leguil (2012), ebook, in cui si coglie pienamente il punto della questione «Le terme d'éthique se distingue de celui de morale au sens où la morale renvoie davantage à un corps constitué de normes alors que l'éthique implique un questionnement sur la norme elle-même. L'éthique s'interroge sur les fondements de ces normes et du même coup se confronte à l'absence de critères moraux immuables. Si le monde contemporain a besoin de penser une éthique, c'est justement qu'il est confronté à un vide du point de vue des valeurs morales. Comment répondre de ses actes lorsqu'on ne peut plus se contenter d'obéir à une instance supérieure qui saurait à notre place ce qu'il faut faire ?», (Ivi).

³¹⁹ Il desiderio smodato di questo tipo di morale si potrebbe porre a metà strada tra l'impulso residuale monadico del singolo portato ad esercitare un potere e un controllo sull'agire e sul mondo e la vocazione di ogni dominio che pretende di assurgere a scienza a voler delineare un campo (in tal caso l'agire) per conoscerlo e controllarlo. Tali dinamiche che chiamano in causa il potere sono presenti in altri domini come la politica (il politico), l'economia, la techno-scienza e rappresenterebbero la medesima tentazione alla clôture a seconda del punto di vista da cui li si osserva (se dal soggetto o dal campo di studio in esame). È come se il residuo monadico, una volta che la sua scorza è stata rotta dalla socializzazione, trovasse nel funzionale e nel sistemico un canale per la propria vocazione totalizzante.

un processus, un cheminement : c'est le chemin réfléchi de vivre, en tant qu'il tend vers la vie bonne, comme disaient les Grecs, ou la moins mauvaise possible, et c'est la seule sagesse en vérité.³²⁰

La posizione castoriadisiana, lungi dall'apparire esclusivamente accusatoria rispetto all'etica, offre l'opportunità di pensare – sebbene in uno spazio di respiro collaterale rispetto alla politica – al bisogno di una riformulazione in linea con una prassi dell'autonomia. L'etica deve essere ricondotta a ciò cui realmente afferisce ma da cui, nei secoli, si è separata a causa di una eccessiva astrazione: l'uomo effettivo, sociale, politico.

Castoriadis denuncia il paradosso secolare perpetrato dalla filosofia morale: aver riflettuto su situazioni che possono più o meno incontrarsi concretamente ma servendosi di un soggetto astratto, avulso dalla società. Quel che risulta non tenuto debitamente in conto, in questo processo astrattivo, è il ruolo dell'Immaginario che, secondo Castoriadis, presiede ad ogni attività umana. In *Une interrogation sans fin*, il filosofo, interrogato a proposito del «*repli sur l'éthique*» tanto di moda all'epoca tra gli intellettuali e soprattutto concepibile come reazione di contenimento allo *choc* dei totalitarismi, non solo afferma che tale tendenza sia da addebitarsi ad un generale aggiramento del problema politico, ma sia una derisione della stessa etica.³²¹ Se da un lato, quindi, urge la messa al centro della questione politica, dall'altro occorre anche un ripensamento dell'etica. Ma, come dimostra Castoriadis, i due versanti comunicano poiché attraversano e vivificano il social-storico.

³²⁰ Comte-Sponville 2001, p. 342. E chissà che questo desiderio assoluto insito nella morale, qui intesa come “prodotto” di una certa tradizione, non sia, ad un livello analitico, riconducibile a quel capovolgimento nel conscio del residuo della monade originaria che cerca di avere il controllo sugli atti e sulla realtà. Castoriadis specifica che sia negli scritti sull'autonomia individuale sia in quelli sull'istaurazione di un nuovo rapporto tra conscio e inconscio (come, ad esempio, *Marxisme et théorie révolutionnaire*, in IIS) non abbiano nulla a che fare con quelle che definisce «*impostures*» delle «*philosophie du desire*». La società attua un capovolgimento dello schema di funzionamento dell'inconscio originario : « à la toute-puissance de la pensée (inconsciente), elle a répondu en essayant de réaliser l'impuissance de cette pensée, donc de la pensée, comme seul moyen de limiter les actes. Cela va beaucoup plus loin que le « surmoi sévère et cruel » de Freud ; cela a toujours été fait par une mutilation de l'imagination radicale de la psychè ». Dalle suddette affermazioni ricaviamo che, nel momento in cui chiama in causa gli atti, Castoriadis comprenda l'estensione della visuale che si apre (senza contare che per Freud il Super-Io è il serbatoio delle istanze morali che vengono introiettate). È visibile quindi l'intrinseco legame tra etica, politica e psicanalisi tant'è che in seguito Castoriadis afferma di parlare sia come analista sia a partire da considerazioni social-storiche poiché le due cose sono indissociabili, (Cfr. *Ivi*, p. 324.). Ma c'è di più: Castoriadis si esprime positivamente in merito alla possibilità di una ricerca e di un cambiamento rispetto a questo tipo di rapporto — che inibisce le potenzialità dell'Immaginario — imposto sino ad ora da società eteronome. Tale mutamento può avvenire attraverso la coniugazione di due polarità sino ad ora pensate come escludentesi, infatti afferma: «Je suis certain que, de ce point de vue, des modifications très importantes peuvent être cherchées et réalisées. Il y a, à notre portée, infiniment de plus de spontanéité, et infiniment plus de lucidité à atteindre, que nous n'en sommes actuellement capables. Et les deux choses non seulement ne sont pas incompatibles, elles s'exigent réciproquement », (CL II, p. 323).

³²¹ *Ivi*, p. 301.

Il n'y a pas d'éthique qui s'arrête à la vie de l'individu. A partir du moment où la question sociale et politique est posée, l'éthique communique avec la politique. Le « ce que je dois faire » ne concerne pas et ne peut pas concerner seulement mon existence individuelle, mais mon existence en tant qu'individu qui participe à une société dans laquelle il n'y a pas de tranquillité historique, mais où le problème de son organisation, de son institution, est ouvertement posé.³²²

2.4 Il metodo della doppia utilità

La questione dell'etica in Castoriadis si porrebbe come un enigma, un anatema o tutt'al più una pista meno indagata. Ci sono stati alcuni tentativi, alcuni percorsi tracciati in questa direzione,³²³ il che indicherebbe già il bisogno di indagare un tassello mancante, uno spazio fondamentale che affiora nell'esatto momento in cui, all'incrocio con politica, *paideia*, psicanalisi, legge e autonomia si avverte la mancanza di qualcosa di essenziale che è in gioco, eppure non si riesce a vedere.

Nel *Politico* di Platone, come segnala lo stesso Castoriadis, lo straniero di Elea si riferiva all'incompiutezza del suo discorso paragonandolo ad un animale dipinto, il cui contorno è interamente tracciato ma la mancanza del colore ne impedisce la giusta evidenza.³²⁴ La questione dell'etica nel pensiero castoriadisiano sembra essere l'esatto contrario: manca una immagine dai contorni ben delineati, eppure si intravedono delle chiazze di colore. Riferimenti al campo dell'agire umano, alla decisione, alla responsabilità, alla ricostruzione della virtù nel paradigma greco, all'indagine della *phronesis*, dell'individuo e della comunità affiorano in più luoghi ma non prendono nessuna forma ben distinta, del tutto tracciata e stabile. Questi pigmenti, tuttavia, sono rilevabili perché si pongono in aperto contrasto con dei modelli di morale, ad esempio quella kantiana e sostanziano il campo educativo, analitico e politico e danno corpo al tessuto sociale. È impossibile ignorare le diverse critiche che Castoriadis apporta alla concezione dell'etica,³²⁵ critiche che potrebbero facilmente far propendere il lettore o lo studioso verso l'idea di una disdetta totale della ricerca su questo fronte, nonché la mancanza di stimolo alle riflessioni su determinati argomenti. Tuttavia, è possibile percepire altro, la

³²² *Ivi*, p. 301.

³²³ Si vedano ad esempio Poché (2001), Profumi (2004); Zorrilla (2015), Wustefeld (2014).

³²⁴ Cfr. Platone, *Politico*, 277c.

³²⁵ Sono emblematiche le critiche all'etica kantiana.

presenza di un sostrato inespresso o non debitamente teorizzato (come puntualizza lo stesso Castoriadis) ma necessario al terreno di cultura dell'autonomia e radicato nella prassi.

Nella storia della filosofia solitamente si critica un argomento per mostrarne le debolezze, ma i più sanno che l'esclusiva esposizione della *pars destruens* espone sempre il filosofo alla critica di non aver elaborato una *pars costruens*. Per muovere delle critiche ad un pensiero si devono pur avere delle idee in merito all'oggetto della critica e, il più delle volte, la presa in carica del problema è già un tentativo di ricerca di soluzioni alternative più o meno manifeste.

Oltre al campo d'azione del filosofo, esiste il campo occupato da quanti provano a farsi un'idea del testo e ad intessere una interpretazione del pensiero dell'autore.

Nel caso di chi occupa questo secondo campo, il rischio è la tentazione di vedere nell'etica una disciplina morta, un castello di norme o, peggio ancora, un vicolo cieco tra i molti dominî del labirinto. Bisogna chiedersi, dunque, se non siamo soliti parlare di etica avendo in testa l'idea di un decalogo del corretto agire, di un meccanismo perfetto che dovrebbe presiedere e regolare il giudizio, di una spada affilata che distingue perentoriamente il bene dal male, il giusto dall'errato con un colpo deciso. Bisogna sfuggire, quindi, alla tentazione di inseguire le tracce di una presunta teoria del metodo etico in Castoriadis, metodo inteso come «un dispositivo unitario e preliminare, al quale deve sottomettersi la pratica conoscitiva per non soggiacere ai preconcetti e ai pregiudizi della tradizione» al fine di raggiungere una conoscenza certa. Si è, tutt'al più, davanti ad una ricerca, ad una investigazione – come vuole il senso greco della parola *methodos* – che si dipana nel momento in cui si orienta rispetto alle modalità e alla maniera e che «non precede mai la costituzione del suo oggetto: al contrario, deriva da esso e dalla sua struttura».³²⁶

D'altra parte si deve sfuggire al rischio di restare invischiati in una visione etica tralasciando l'orizzonte più vasto della politica. È probabilmente questo il vero senso che Castoriadis voleva dare alla sua critica: esiste qualcosa di più ampio, che è l'orizzonte politico, ma ciò non vuol dire che l'etica non sia rilevante e che non giochi un suo ruolo in esso, come negli altri campi d'articolazione della possibile autonomia.

³²⁶ Ciaramelli 2021, pp. 25-26.

Le considerazioni che hanno fin qui rivelato il nostro *modus interpretandi*, possono, tuttavia, intradarci ad un cambiamento ancora più radicale, un miglioramento possibile del nostro modo di vivere e pensare auspicato dallo stesso Castoriadis all'inizio dei seminari all'EHESS. Questo percorso, allora, ci sarà stato utile probabilmente due volte, presenterà una doppia utilità. Nel primo caso ci avrà insegnato a non sottovalutare gli innumerevoli risvolti del pensiero di un filosofo non comune nonché la responsabilità che ognuno porta nell'andare a fondo di certi insegnamenti viventi – volendo agire in ossequio ad una creatività ermeneutica di cui più volte Castoriadis si è dimostrato un maestro.³²⁷ Nell'altro caso, si sarà aperto davanti a noi un possibile sentiero da percorrere per una prassi dell'autonomia reale e che riguarda direttamente la nostra esperienza vissuta perché può dischiudere, anche per noi, il nostro labirinto.

³²⁷ Il riferimento è allo stesso metodo usato nel volume di Castoriadis *Sur le Politique de Platon*, che raccoglie i seminari tenuti dallo stesso Castoriadis all'Ehess nel 1986, ma potremmo considerare l'intera interpretazione del paradigma greco presente negli altri seminari.

2.5. Pars destruens

2.5.1. La cache-misère e le principali accuse

Uno dei luoghi più celebri e ricordati in cui Castoriadis si pronuncia sulla questione dell'etica è *Le cache-misère de l'éthique*.³²⁸ Da qui – complice anche il titolo – viene in genere troppo sbrigativamente dedotto un disinteresse quasi totale da parte del filosofo nei riguardi dell'etica. In esso, tuttavia, potremmo individuare la *pars destruens* di un discorso che, seppur frammentario, non sistematico, e non approfondito come altri temi, può ridare dignità a questo campo, alla sua teorizzazione nel pensiero dello stesso filosofo. Tuttavia, occorre riconoscere il fatto che esso si colloca in un paradigma inedito e sempre in stretta correlazione con la politica come orizzonte più generale del percorso dell'autonomia.

È il 1993 quando Castoriadis denuncia il ritorno, da una ventina anni, di un discorso che ruota attorno all'etica e che, quando non si arena nel puro *slogan*, è spia di un disagio corrente o, comunque, di un tentativo di interrogazione. Fatta eccezione per Max Scheler o Bergson,³²⁹ la maggior parte degli autori più illustri del XX secolo, tra cui Husserl, Heidegger e Whitehead, si era curato troppo dell'etica e neppure, del resto, di politica. Lo statuto generale dell'etica era rimasto quello dell'epoca di Kant, ovvero una disciplina accademica, «parent pauvre de la philosophie, ou bien matière à catéchisme religieux».³³⁰ Il rifiorire di questo redivivo interesse per l'etica sottendeva, tuttavia, per Castoriadis l'esistenza di precise motivazioni sul piano storico ed era sintomo di una sostanziale mancanza. Il XIX e il XX secolo si erano contraddistinti per una adesione convinta ai movimenti politici, agli scioperi e alle manifestazioni da parte dei movimenti dei lavoratori e di una parte nutrita della popolazione. Il crollo dei regimi comunisti, la crescente ascesa di fenomeni quali privatizzazione degli individui, burocratizzazione e corruzione avevano ingenerato un contraccolpo; la crisi che ne è derivata avrebbe interessato e continuato ad intaccare il destino delle presunte democrazie occidentali fino ai nostri giorni. La gestione del politico, nel corso del '900 è scandita

³²⁸ Disponibile anche in italiano col titolo, *Fuga dalla politica?* Lettera internazionale: rivista trimestrale europea, 37/3, 1993, pp. 28-32, link <http://digital.casalini.it/10.1400/264752>.

³²⁹ Le opere cui Castoriadis fa esplicito riferimento sono *Les deux sources de la morale et de la religion* di Bergson e *Le formalisme en éthique et la théorie des valeurs substantives* di Scheler.

³³⁰ Cfr. CL IV, p. 249.

dall'alternarsi di due tendenze. La prima, definita da Eugene Enriquez come «paranoica», rappresentava l'utopia totalizzante o collettivista, ovvero il sogno di realizzazione di una società al pari del *Panopticon* benthamiano, perfettamente trasparente, priva di conflitti, atemporale e la cui rigida struttura si articolava attorno ad un uomo al potere. La seconda tendenza, definita «perversa», era incarnata, invece, dal regno incondizionato dell'*expertise*, prodotto, quest'ultimo, del fantasma di onnipotenza nonché dalla volontà parossistica di render tutto conoscibile e misurabile da parte di scienza e tecnica.³³¹

Come Castoriadis puntualizza in *La démocratie comme procédure et comme régime*, alla crisi del movimento democratico non poteva non corrispondere l'apertura di una faglia anche nel soggetto, il quale vedeva le proprie scelte seriamente condizionate dalla pervasività di un sistema politico sempre più procedurale.³³² Tutto ciò era, in un certo qual modo, ritornato a beneficio dell'etica poiché in molti avevano cercato riparo sotto l'ombrello della coscienza individuale o avevano fatto ricorso a principi trascendenti per poter giustificare la loro resistenza ai regimi totalitari. In secondo luogo, la tecno-scienza, che sembrava essere assorta a concorrente della politica quanto a detentrici di soluzioni universali, a seguito di avvenimenti quali l'uso della bomba atomica, le catastrofi ambientali, la procreazione assistita e la manipolazione genetica, cessava di apparire come incontestabile. La creazione di comitati etici e cattedre di bioetica appariva come una parvenza di risposta a questi avvenimenti inquietanti perché non totalmente controllabili nei loro esiti. Infine, la rinascita dell'etica rispondeva tanto ad una chiara crisi dei valori quanto delle significazioni immaginarie che affliggeva ormai l'Occidente e nel solco della quale bisognava includere anche la crisi della filosofia. Il ritorno alle etiche tradizionali come nel caso di McIntyre e la sua etica neo-aristotelica, Habermas con l'etica della comunicazione o Rawls con la sua teoria quasi kantiana della giustizia rappresenta, agli occhi di Castoriadis, un fenomeno di ripiego davanti al baratro che si era aperto a livello globale, baratro a cui la filosofia era chiamata a trovare rimedio.³³³ In tutti questi casi era evidente il rigetto della politica e il tentativo di trovare nell'etica dei criteri in grado di regolare, se non l'azione, almeno gli atti ed i comportamenti singolari. Era impossibile per Castoriadis non vedere nel ripiego dell'ideologia individualista della società moderna una analogia con il ritorno verso l'uomo privato che aveva animato, a seguito del decadimento del potere della

³³¹ Cfr. Paturet (2001), pp. 233-234.

³³² Cfr. CL IV, p. 267.

³³³ Cfr. *Ivi*, p. 251.

polis, quelle filosofie incentrate sulla condotta dell'individuo. Le *Lezioni sulla Filosofia della storia* di Hegel avevano così, in parte, colto nel segno.³³⁴

³³⁴ Cfr. CL IV, pp. 250-252.

2.5.2. Etica come copertura, etica come contenuto

Come nel caso della politica e delle istituzioni, nel pensiero castoriadisiano è possibile distinguere almeno due diverse visioni dell'etica. La prima, molto più evidente è riconducibile all'eteronomia, l'altra all'autonomia. Al primo caso si confà uno dei principali capi d'accusa che Castoriadis contesta all'etica stessa, ovvero quello di svolgere, al pari della religione, una inconsapevole funzione di copertura.

Le « sens » dont l'humain veut, et doit, toujours investir le monde, sa société, sa personne et sa propre vie n'est rien d'autre que cette formation, cette *Bildung*, cette mise en ordre, essai perpétuellement en danger, de prendre ensemble dans un ordre, une organisation, un Cosmos, tout ce qui se présente et tout ce qu'il fait lui-même surgir. Lorsque l'homme organise rationnellement – ensidiquement – il ne fait que reproduire, répéter ou prolonger des formes déjà existantes. Mais lorsqu'il organise poïetiquement, il donne forme au Chaos, et se donner forme au Chaos [...] C'est évidemment ce qu'a merveilleusement réussi, aussi longtemps qu'elle a tenu, la religion – toute religion. Par parenthèse, nous trouvons ici le plein sens du fameux *religere* : lier non seulement les membres de la collectivité, mais tout, absolument tout ce qui se présente, et celui-ci avec ceux-là. Mais la religion ne réussit ce stupéfiant tour de force qu'en accouplant les significations qu'elle crée avec une garantie transcendante – garantie dont les humains ont, de toute évidence, un besoin éperdu – et avec une clôture, qui semble, mais semble seulement, consubstantielle à l'aide même de sens, mais en vérité résulte de cette garantie transcendent elle-même. Garantie et clôture qu'elle établit en déniait à l'humanité vivante la possibilité de création du sens : tout sens, et tout non-sens, a été créé une fois pour toutes.³³⁵

³³⁵ CL IV, p. 241. Ancora prima della religione e sicuramente in termini più positivi è l'arte a rendere manifesta questa straordinaria capacità poietica. Nel caso della religione è necessario tener presente che avviene una canalizzazione e riduzione della *vis formandi*, mentre la *libido formandi* risulta, a sua volta, avvinta in una sorta di circolo; quindi, è condannata ad essere «ramenée à jouir de ses produits passés sans savoir qu'ils sont les siens» (*ibidem*). Sul legame tra arte e religione si rimanda soprattutto a *Fenêtre sur le chaos*, a EP VII, p. 307, a *Une interrogation sans fin*, CL II, pp. 299 e sgg. in cui è messo in risalto da Castoriadis, anche in toni nietzschiani, che nella religione, ad un'opera di sottomissione («elle est et se veut exclave de Dieu par la grâce et pour le service de qui elle se pense exister» (*Ivi*, p. 231.) corrisponde un'opera di “valorizzazione” continua da parte della religione di «un point projectif externe d'elle-même qu'elle a créé comme la signification: Dieu». Ciò viene contrapposto a quanto, invece, avviene nella democrazia greca dove le idee di libertà e uguaglianza sono indissociabili da una serie di «valeurs substantives» come il *kalos kagathos*, il *kudos* e il *kleos*, «mais surtout la vertu (*areté*)» e in cui, è importante ribadirlo, Castoriadis afferma che « nous pouvons envisager une société qui ne se donne comme finalité ni la construction de Pyramides, ni l'adoration de Dieu, ni la maîtrise et la possession de la nature , mais l'être humain lui-même», (Cfr. *Ivi*, p.322); Si rimanda, altresì a *Institution de la société et religion* in CL II, pp. 455 e sgg. In cui viene ribadita l'identica essenza di eteronomia e religione, (*Ivi*, p. 466). Per Karsenti, Castoriadis

Tale azione di copertura avviene tramite il trascendimento della realtà che proietta l'uomo oltre l'orizzonte temporale, allontanandolo dalla società nonché dalla politica, cui rischia, come si è detto, di rubare la scena. Ed è proprio questa ultima particolare veste a costituire il motivo di disturbo per Castoriadis, un motivo che può dar adito ad un giudizio *tranchant* della sua idea di etica. La seconda visione, sebbene costituisca il percorso più accidentato e perciò meno battuto, afferma, di fatto, il bisogno di un ripensamento dell'etica dal punto di vista filosofico, quindi dalle sue origini, nonché la presenza di un'etica come ulteriore contenuto della *praxis* e quindi affine ai campi della *praxis*: psicanalisi, educazione e politica.

Nel settimo volume degli *Écrits Politiques*, Gondicas e Vernay riportano sotto il titolo di *Éthique et politique* un frammento di una risposta a una domanda posta sulla morale, la politica e Hannah Arendt. Si tratta della trascrizione della registrazione di un passaggio perlopiù inaudibile del seminario tenuto da Castoriadis il 24 Gennaio del 1990 all'EHESS e che era stato omissso nel volume precedente sia perché l'argomento appariva marginale rispetto ai temi trattati nel discorso, sia perché si riteneva ricalcasse posizioni già espresse dall'autore.³³⁶ In questo seminario è Castoriadis stesso ad affermare: «d'autant que la morale, ou l'éthique en général, est l'un des thèmes que je voudrais aborder cette année, en y consacrant deux ou trois séminaires au moins».³³⁷ Contrariamente alle accuse mosse da Heller,³³⁸ l'etica è un campo verso il quale Castoriadis non nutre disinteresse, come testimoniano le sue stesse parole:

Il est étrange qu'A. Heller trouve que je me désintéresse de l'éthique. Certes, je ne me suis jamais attaqué au problème, décisif entre tous : un ami, qui m'avait confié sans témoins un dépôt, meurt ; dois-je ou non rendre le dépôt à ses héritiers ? Mais il faut ignorer tout ce que j'ai écrit sur la *praxis*, et la définition que j'en donne, sa signification quant à l'activité psychanalytique,

non è un pensatore contro-religioso e non antireligioso, si rimanda a Karsenti, *La transcendance de l'autonomie* in Descombes, Giust-Desprairies, Rosengren eds. (2018) pp.115-124, a Karsenti (2018), pp. 237-56, e un contributo minore e a dire il vero un po' sconnesso: Tomescu, Trofin (2012) pp. 172-173.

³³⁶ Scrivono Gondicas e Vernay: « Nous n'avons pas retenu ici la longue réponse à une question sur le thème « éthique et politique », un peu marginale par rapport au reste de la discussion et où l'auteur expose des idées que l'on peut également trouver dans « Psychanalyse et politique » (1987) et « La révolution devant les théologiens » (1989), tous deux repris dans MM, ainsi que dans « Le cache-misère de l'éthique » (1993), repris dans MI ». Nota al seminario del 24 gennaio 1990, in EP VI, p.685. Sono molti gli argomenti che, a dire il vero, ritornano nel pensiero dell'autore. Se Castoriadis riprende le sue idee, tuttavia, è per dare ad esse profondità; questo denota una continua interrogazione e tentativo di definizione della propria idea su determinate questioni piuttosto che un disinteresse.

³³⁷ EP VII, p. 409.

³³⁸ Si veda Heller (1989), pp. 161-171.

pédagogique, politique pour ne pas y voir l'essentiel d'une éthique et le contenu d'une maxime devant guider toute activité impliquant des êtres humains (moi-même aussi bien que les autres).³³⁹

Prendendo sul serio le parole pronunciate da Castoriadis potremmo ipotizzare la presenza di un'etica definendola quasi un fattore vettoriale contenuto nella *praxis*, se non, addirittura, componente di non poco conto proprio perché in grado di collegare il particolare all'universale e viceversa, se scevra tanto da un desiderio di astrazione spazio-temporale quanto da un desiderio illimitato di presa e controllo sul reale. Castoriadis pare quindi rivelare l'esistenza di presupposti per un'etica dell'autonomia ma, piuttosto che dare delle indicazioni ben precise o delineare un quadro generale di questo ambito, invita a scorgere un percorso andando a ritroso nel suo stesso pensiero.³⁴⁰ Se, attraverso l'esercizio di una lettura lenta e ponderata, si presta attenzione alle indicazioni che Castoriadis stesso fornisce, è possibile rileggere il cammino della *praxis* alla luce di una possibile declinazione etica dell'autonomia. In qualche modo, quel che dice Heller per Weber, potrebbe valere anche riguardo al pensiero di Castoriadis. L'universo moderno è animato per Weber da pluralismo e politeismo. Esistono diverse sfere: scienza, economia, politica, diritto, arte, religione, ognuna animata dalle proprie regole e divinità. Se l'etica non figura con una propria sfera è perché essa è elemento costitutivo di ogni sfera assieme alle relative norme. Tuttavia, per Weber, sarebbe impossibile e letale criticare una sfera da un punto di vista di un'altra o cercare di imporre su ciascuna di esse le proprie norme.³⁴¹ Ora, se l'etica attiene – come Castoriadis stesso afferma – alla *praxis*, e la *praxis* è tangente rispetto ai campi sopracitati di psicanalisi, pedagogia e politica, di conseguenza l'etica,

³³⁹ CL V, p. 64.

³⁴⁰ Come si è visto nella risposta all'obiezione di Heller, Castoriadis invita a ripercorrere il "cammino della *praxis*". Si possono individuare nel pensiero di Castoriadis due livelli spaziali e metodologici del discorso sintetizzabili in due movimenti: il primo è il ripristino del capovolgimento (verso/recto) – "strategia" che mutua dallo stesso Platone ed è visibile in *Sur le Politique*, l'altro è quello di ritorno/recupero, presente in *Valeur, égalité, justice...* che da Marx retrocede fino ad Aristotele.

³⁴¹ Heller (2019) eBook. Su Weber e Castoriadis si veda Castoriadis, *On the work of Marx Weber* in Karalis (2014), cap. II, pp. 32-58 ma anche Ktani (2021), pp. 2-24 nonché l'interessante lezione dal titolo *How Castoriadis read Weber. Meaning, Values and Imaginary Institution*, tenuta da Ktani, dottorando dell'Università Panteion di Atene e disponibile al seguente link <https://publicseminar.org/2018/03/how-castoriadis-read-weber/>. Sebbene l'analisi sia molto pertinente e recusi un disinteresse da parte degli studiosi nell'indagine del peso effettivo costituito da Weber nel pensiero castoriadisiano, sussiste in Ktani una tendenza a considerare il soggettivo esclusivamente nel campo weberiano. Manca, perciò, una connotazione della *praxis* che consenta di far pendere l'ago della bilancia anche a favore del soggetto e non solo dell'immaginario sociale che lo connota, ma non lo determina irrimediabilmente poiché in esso agiscono pur sempre il desiderio, le passioni. *Praxis* che, alla luce di quanto affermato nell'*Institution* è capace di imprimere il cambiamento. Castoriadis afferma che l'opposizione principale è quella tra psiche e società, ma è proprio nei termini di questa relazione che il soggetto deve costruirsi e, di volta in volta, agire a livello tanto del singolo quanto del collettivo. Come rileva Joas (1989), p. 179 tuttavia, « l'agir créateur renvoie en effet d'une part à la création d'institutions, d'autre part au monde en tant qu'espace de possibilités de l'agir », laddove come soggetto agente può intendersi tanto il singolo quanto la comunità. È questo rimando che spesso non viene sufficientemente colto.

nell'economia di pensiero di Castoriadis, sarà comune anche a queste tre "sfere". A ben vedere, una delle indicazioni di metodo con cui un Castoriadis appena ventenne inaugura il numero del giornale *Sociological and Ethical Archive* riporta la seguente affermazione:

As a rule, every human action is not simply, but, at any event, decisively co-determined by the historical circumstances in which it takes place—by the diverse positions and the intensity of the forces which drive history and the contemporary form of its patterning. Recognition of this circumstance disqualifies, from the outset, every action as utopian and groundless which, despite any free goals it might set itself, does not embark from the necessary, albeit incomplete, assessment of the current historical situation and the indispensable awareness of the position of the consciousness within it.³⁴²

Indicando come necessarie la valutazione della situazione storica e la consapevolezza della posizione della coscienza all'interno di essa, Castoriadis mostra già un interesse sostanziale per l'agire umano, le circostanze che lo determinano nonché una sostanziale attenzione per i fattori interni all'agente stesso.

A dire il vero, sono numerosi i testi in cui Castoriadis fa riferimento ad esempi noti e a questioni dell'etica che sembrerebbero preda di un desiderio impossibile di legittimazione totale o sembrerebbero fare da schermo a questioni di maggiore cogenza. Ne sono un esempio il richiamo al problema kantiano del deposito³⁴³ poc'anzi citato o il caso della menzogna.³⁴⁴ In

³⁴² Cfr. Castoriadis in Karalis, p.25.

³⁴³ Il riferimento è Kant, *Critica della ragion pratica*, Cap I, § 4, teorema III, p. 53. Il problema del deposito è discusso anche in *Sul detto comune, questo può essere vero per la teoria ma non vale per la pratica* in *Sette scritti politici liberi*, M.C. Pietavolo (a cura di), Firenze University Press 2011, p. 101, si vedano anche pp. 133-134, Negri (1961), pp. 167-168.

³⁴⁴ I riferimenti filosofici sullo sfondo della critica castoriadisiana sono l'austera riflessione kantiana sulla radicale concezione del dovere di verità nei *Fondamenti della Metafisica dei costumi* (1997) pp. 33-35, nonché l'animata disputa accesa tra Kant e Constant. *Sul presunto diritto di mentire per amore degli esseri umani* in *Sette scritti politici liberi*, M.C. Pietavolo (a cura di), Firenze University Press 2011, pp. 235-239 è la risposta di Kant a *Le reazioni politiche* di Constant. Per una visione complessiva del dibattito si rimanda a Constant, Kant (2008) e anche all'interessante libro di Noudelmann (2015) *Il genio della menzogna*, in particolare pp 40-45. A proposito di menzogna si parla in CL IV, p. 255 allorché si pretende di fare del «tu non mentirai» un principio puramente «etico» inteso come regola assoluta.

Castoriadis critica la pretesa universalistica che rende irreali questo principio, nonché la forma - considerandola triviale — dell'esempio astratto (tant'è che Castoriadis cerca di storicizzare l'esempio parlando di Solžénitsyne e Havel). Al di là di questo, tuttavia, egli ammette di poter tirare dalla riflessione sulla menzogna una conclusione molto importante: «la question, quand est-ce qu'il faut dire la vérité et quand est-ce qu'il faut la cacher?, relève d'un jugement non simplement éthique, mais politique, car les effets de ma réponse ne concernent pas seulement ma personne, ma conscience, ma moralité, mais affectent directement la sphère publique comme telle et le sort d'une collectivité anonyme — ce qui est la définition même de la politique». Dobbiamo rilevare in primo luogo che, probabilmente, come nel caso dell'imperativo categorico kantiano, anche nella suddetta affermazione gli avverbii non sono innocui (ci riferiamo all'espressione "non semplicemente etico ma politico") quindi laddove si parli di giudizio politico si comprenderà anche il *coté* etico e viceversa. Inoltre, sia nel caso del deposito sia in quello della menzogna in generale è impossibile pensare ad un perfetto rispetto della norma, quindi ad una adesione

particolare, Castoriadis offre profondità a quest'ultimo tema calandolo nell'epoca storica contemporanea: da un lato abbiamo il ruolo della menzogna nei regimi totalitari, come denunciato dalle opere di Solženicyn in *Arcipelago Gulag* o Havel³⁴⁵. Un tale stato di cose, tuttavia, non potrebbe aver seguito se non fosse sostenuto dalla complicità da parte della popolazione che quindi si rende partecipe più o meno consapevolmente della messa in scena del regime.³⁴⁶

Dall'altro, invece, si annoverano coloro che vogliono far derivare la denuncia della menzogna da principi puramente «etici», convinti che l'assolutizzazione della norma funga da deterrente e possa eradicare la menzogna solo per una questione di razionalità. Per Castoriadis il punto non è procedere all'assolutizzazione della massima «tu non mentirai»³⁴⁷, ma prestare attenzione al fatto che nel caso del mentire si tratta in primo luogo di dover formulare un giudizio che tenga conto di ciò che ci circonda, della situazione in cui siamo e quindi la natura del giudizio non è soltanto etica ma anche storico-politica,³⁴⁸ i suoi effetti non concernono solo noi stessi ma l'intera sfera pubblica come tale e si mescolano nel collettivo anonimo. Il richiamo a questi due ultimi indicatori non designa solo i possibili destinatari che la nostra decisione o azione potrebbe intaccare e che comunque non possiamo del tutto tutelare o danneggiare, ma apre anche alla consapevolezza che serva un ritorno analitico sugli eventi, a livello del singolo tramite la psicanalisi e a livello collettivo tramite il far luce sugli eventi reso possibile dall'indagine storica.

totale, ma è anche vero che non si può prescindere da rapporti umani basati sulla reciproca fiducia, rapporti che sostanziano tanto la politica quanto il diritto e che comprendono una difficile mediazione tra le istanze del singolo e la collettività. In *Storia della menzogna* anche Derrida nota l'esclusione da parte di Kant di ogni contenuto storico nella definizione di veracità (*Wahrhaftigkeit: veracitas*); ponendo quest'ultima come un dovere formale assoluto, Kant escluderebbe pertanto quel tratto essenziale, di cui invece parla Hannah Arendt a proposito della pratica della menzogna (si veda *Verità e politica* 2004). L'analisi di Derrida è interessante perché coglie un tratto saliente della tendenza kantiana dietro cui si cela una preoccupazione (presente anche in Montaigne): il reperimento della fonte stessa del diritto umano e della socialità in generale in cui la menzogna veniva ad essere una condizione di distruzione e impossibilità del legame sociale; da ciò il bisogno radicale di condanna, (Cfr. Derrida, 2014, pp. 37-39). Parimenti, Derrida critica la concezione arendtiana della menzogna nella modernità perché dipendente dalla posizione arendtiana sul mentire a sé stessi e disconoscerebbe, come altre posizioni filosofiche, il ruolo che ha giocato la menzogna, (Cfr. *Ivi*, pp. 63-65).

³⁴⁵ Possiamo presumere che lo scritto di Havel cui Castoriadis si riferisce sia soprattutto *Il potere dei senza potere*. Per un ulteriore riferimento e critica a Solženicyn si veda anche l'articolo di Castoriadis *L'Ottantanove e il Diciassette*, Lettera internazionale, 23, 1, 1990, pp. 17-20.

³⁴⁶ CL IV, p. 255.

³⁴⁷ Lo stesso vale per l'imperativo "tu non ucciderai" (cfr. *Ibidem*) più volte evocato.

³⁴⁸ Cfr. *Ibidem*. Da notare l'uso "mimico" degli avverbi cari a Kant "non solo", "ma anche" come nella formulazione dell'imperativo categorico.

Castoriadis ricorre ad uno strumento molto utilizzato nell'etica, quello dell'esperimento mentale³⁴⁹ sostituendo dei generici agenti morali con gli intellettuali russi e dimostrando che in casi come quelli della menzogna si deve più che mai tener conto delle circostanze. Nessun rigoroso metodo assoluto può dimostrarsi risolutivo e dietro comportamenti ritenuti dai più "etici", si cela una profonda presa di posizione politica da cui si dedurrebbe non che l'etica occulti la politica, bensì come alcune prese di posizione etiche non possono non essere politiche e viceversa.

Stando a quanto afferma, per Castoriadis, l'etica rappresenterebbe un elemento inscindibile dalla *praxis*, un elemento che prenderebbe corpo soprattutto in relazione all'articolazione del progetto nei campi di psicanalisi, pedagogia e politica. Ma è soprattutto in relazione a quest'ultima che il legame viene ribadito e messo in evidenza: « ma position malgré ce que l'on a pu dire, et même si elle n'a pas été thématisée sous la forme de «réflexions sur l'éthique», n'a jamais varié : éthique et politique sont indissociables, toute action éthique se situe toujours dans un cadre institué donné». ³⁵⁰ D'altronde, la bozza originale per il progetto di pubblicazione riportata in *Sujet et Vérité*³⁵¹ testimonierebbe lo stretto contatto dell'etica con la *praxis* e la politica. Nella quarta parte, intitolata *Donner forme au chaos*, il diciassettesimo volume riguardante il fare, riportava il titolo *Le faire: technè, praxis politique, éthique*. Questi indizi renderebbero quantomeno plausibile l'idea di Zorrilla, il quale riscontra negli ultimi scritti di Castoriadis, ad esempio *Voie sans issue?* un interesse per l'etica non portato a piena maturazione ma già presente a livello larvale nelle opere precedenti³⁵² o, quantomeno, un

³⁴⁹ Su questo tema si rimanda a Ogien (2017), ad Edmonds (2020) il cui primo capitolo indica come le decisioni politiche chiamino in campo l'etica anche nel caso della scelta del «male minore»; Boella (2014), pp. 23-29 in cui la studiosa offre anche le coordinate di una storia degli esperimenti mentali a partire dagli enciclopedisti e fa una affermazione rilevante che denota da un lato il potenziale immaginario insito in tali operazioni mentali, sia i limiti: «le ragioni per agire derivano anche dall'immaginare una situazione, non solo dall'osservarla. Le indagini sulla 'natura umana' non sono così rassicuranti come sembrano, in particolare ci mettono di fronte all'impossibilità (la stessa delle 'etiche della simpatia') di tirare una linea retta tra strutture dell'esperienza umana (vista esclusivamente in termini naturalistici) ed etica», (*Ivi*, p. 29).

³⁵⁰ EP VII, p. 409.

³⁵¹ Tale progetto che Castoriadis prevedeva di sottoporre alle edizioni Seuil prevedeva diciotto volumi, (cfr. SV, p. 10-11).

³⁵² Cfr Zorrilla in Busino (1989), p. 368. Zorrilla non rende noto a quali opere precedenti si riferisca. Noi abbiamo tentato di mettere in luce alcuni luoghi di interrogazione etica durante il periodo social-barbarico già nel primo capitolo. Anche Profumi (2014) online, afferma che alcuni inediti conservati nell'archivio IMEC spingerebbero a riconsiderare il primato della politica. Purtroppo, l'impossibilità di accedere fisicamente alle fonti a causa della pandemia in atto ci ha impedito di appurare questa constatazione. Intanto, possiamo rintracciare un primo riferimento di Castoriadis all'etica nel periodo precedente a SouB, durante la sua adesione, ancora ventenne, alla direzione del giornale *Sociological and Ethical Archive*, radunante attorno a sé vari intellettuali dell'epoca tra cui Konstantinos Despotopoulos. Karalis mette in relazione le figure agli antipodi di Stinas e Despotopoulos come fondamentali per la formazione intellettuale di Castoriadis, il quale dedicherà a Despotopoulos il volume *Figures du pensable* (CL VI). Ciò che aveva attratto Castoriadis in Despotopoulos era, non solo la capacità di coniugare la

percorso in via di sviluppo, probabilmente sollecitato anche dall'urgenza di tematiche quali quella ambientale e sociale, oltre che quella politica. Da questi terreni si tratterebbe pertanto di *estrarre* gli snodi etici, di intravederli di volta in volta in filigrana dietro la più ampia riflessione generale.

filosofia classiche alle moderne teorie in materia di politica e diritto, ma anche «the centrality of the vision for direct democracy, individual agency and existential autonomy. [...] Despotopoulos's ideas were focused on the potential free agency of the individual and its ethical obligation to combat social injustice in all levels of human activity, even against its own survival instincts. Drawing from Aristotle's practical philosophy, Despotopoulos elaborate a theory of ethical responsibility within the confines of modern institutional legitimacy; towards this he formulated conditions for actual civil intervention, in what he called « praxeology », exploring the specific cases in which human praxis could express each individual as an autonomous agent for change», (cfr. Karalis, 2014, pp. 13).

2.5.3. Etica e politica: percorso storico di una scissione

In *Retour sur l'histoire*, Castoriadis cerca di rintracciare e situare storicamente il punto di rottura tra etica e politica, tra privato e pubblico a causa del quale si è verificato «l'abandon du décisif au profit du trivial, l'arrêt de la discussion raisonnable et la démission de l'esprit critique devant les portes du pouvoir».³⁵³ Il prodotto scaturito da questo iato sarebbe la *duplicità istituita* delle nostre società, ovvero la divaricazione tra potere istituito e potere istituyente, a profitto del primo. La polarizzazione inversa della politica verso il pubblico e dell'etica verso il campo dell'individuo privato, oltre a creare una frattura insanabile, porterà ad una solidificazione dei due campi del sapere in dottrine ed istituzioni ogni volta particolari ma incapaci di creare un terreno comune alle due parti disgiunte. La ricostruzione storica focalizzata sull'immaginario sociale ha come oggetto l'istituzione di un « 'nous' social-historique, d'une identité collective dans son opposition jusqu'ici apparemment insurmontable avec le 'nous' des autres, la différence de la loi qui règle nos rapports (aussi critiquable soit-elle) et de la non- loi qui règne pratiquement sur nos rapports avec l' «extérieur»».³⁵⁴ Questo punto non è particolarmente chiaro perché potrebbe indicare sia l'opposizione tra le identità collettive quindi tra le leggi di un popolo e il rapporto che questo popolo ha con l'esterno ma senza alcuna regolamentazione a causa di un diritto comune o sovranazionale, sia un "noi" inteso come parte della stessa comunità con delle leggi, cui si oppone un esterno inteso nella stessa comunità ma che non può essere del tutto regolamentato. In entrambi i casi sono in gioco rapporti e regole istituiti contro rapporti e regole che presentano invece una certa refrattarietà all'istituzione.

Le radici della *duplicità istituita* delle nostre società sono molto antiche. Lungi dal voler indicare perentoriamente un *aut-aut* fra etica e politica, la critica castoriadisiana rileverebbe uno scollamento mai più rinsaldatosi dei due elementi che, sino ad un certo punto, erano piuttosto omogenei. Fino alla fine del V secolo a. C., non si trova opposizione nel mondo greco tra privato e pubblico, benché sia possibile distinguere questi due aspetti, né tantomeno vi era netta distinzione tra etica e politica. Proprio questa indistinguibilità rendeva possibile l'esistenza di una comunità autonoma che ha ben presenti valori e virtù civiche o politiche.

³⁵³ CL IV, p.258. Quella che qui è intesa come divaricazione tra etica e politica, viene altrove resa come separazione della filosofia ingenerale dalla politica. Si deduce dunque che ad essere abbandonata non sia stata l'etica *tout court* ma un tipo di filosofia pratica, di riflessione che connotava i cittadini ateniesi del IV sec. Dopodiché l'etica e la filosofia più in generale hanno attinto sempre di più a fonti metafisiche dando luogo all'attuale percorso della tradizione occidentale.

³⁵⁴ *Ivi*, p. 259.

Dans ce monde on ne peut pas parler de duplicité, ni instituée, ni autre : les rapports sont dominés par une franchise brutale. [...] l'individu n'est pas « résorbé » par la collectivité dans la cité grecque classique démocratique, mais la hiérarchie des valeurs est claire et unique. Les vertus suprêmes de l'homme sont les vertus civiques ou politiques. Et même les vertus religieuses, ou de piété, leur sont subordonnées.³⁵⁵

Ma le cose iniziano fatalmente a mutare dopo la sconfitta ed il declino di Atene a seguito della guerra del Peloponneso. In tale paradigma, Socrate riveste il ruolo di “ultimo vero cittadino”, poiché continua a riconoscere e ribadire, come testimoniato nelle *Leggi* e nel *Critone*, il primato del principio politico. Stando a ciò che afferma Aristotele, Socrate è anche il primo ad aver iniziato un'indagine sulle virtù tentando di darne una definizione e, come sottolinea Vegetti «a Socrate andrà attribuito il ruolo di cerniera, di saldatura, fra la tradizione delle idee morali greche, dal VIII al V sec a. C., e la loro traduzione nei termini e nel linguaggio della teoria etica, che inizia non prima del IV secolo. Un ruolo tanto più significativo in quanto rende quella tradizione disponibile, con Platone e Aristotele, alla scrittura del testo filosofico, senza la quale di etica propriamente non è possibile parlare».³⁵⁶ Una teoria piuttosto originale è quella di Taylor, per il quale Socrate traspone l'ascesi rituale dell'orfismo in ascesi etica dell'uomo buono, facendo della conoscenza non una scienza intellettualistica ma un sapere che accompagna l'azione etica in cui l'uomo è presente a sé stesso ed esprime consapevolezza.³⁵⁷ Per Hadot sono manifesti in Socrate i primi virgulti di una problematica che animerà l'etica per secoli:

troviamo [...] forse ancora confusa e indistinta, la traccia dell'idea che verrà sviluppata più tardi, in tutt'altra problematica da Kant: la moralità si costituisce da sé nella purezza dell'intenzione che ispira l'azione, purezza che consiste precisamente nell'attribuire un valore assoluto al bene morale, rinunciando totalmente al proprio interesse individuale. Tutto lascia supporre che un simile sapere non venga mai acquisito. Non sono soltanto gli altri ma sé stesso che Socrate non cessa mai di mettere alla prova. La purezza dell'intenzione morale deve senza tregua essere rinnovata e ristabilita. La trasformazione di sé stessi non è mai definitiva. Esige una riconquista perenne.³⁵⁸

³⁵⁵ CL IV, p. 259.

³⁵⁶ Cfr. Vegetti (2021), p. 4. Vegetti differenzia la morale dall'etica affermando che «la morale dei greci è antica quanto la loro società, e comunque quanto il suo primo documento poetico; l'etica greca ha invece inizio con Aristotele, che la elabora immediatamente a ridosso dell'indagine socratico-platonica», (*Ibidem*).

³⁵⁷ Taylor (1969), *Introduzione*, pp. X-XI.

³⁵⁸ Hadot (1998), p. 38.

Ed è proprio in nome di questo perennemente rinnovato esercizio della virtù che Socrate rivela, secondo Merleau-Ponty in *Éloge de la philosophie*, un modo di obbedire che è già resistere, una sottomissione alle leggi che è messa in dubbio non solo del sistema nomotetico ma anche dei valori e delle significazioni di una società. L'azione di Socrate non è dunque una schermatura dal mondo per risalire alla fonte del bene in sé stessi, come voleva Hegel, ma la dimostrazione di come a voler esser giusti da soli, si cessa di esser giusti.³⁵⁹

Humphrey cerca di chiarire a quale figura, tramandata dalla tradizione faccia riferimento Castoriadis, se si tratti dunque del Socrate di Platone o di quello di Senofonte e non è da escludere che ci si trovi di fronte a una figura non riconducibile né riducibile al primo o al secondo: il Socrate di Castoriadis. Secondo Humphrey è da escludere che si tratti del protagonista dell'*Apologia*, ed è più probabile che si riferisca a quello della *Repubblica*, i cui tratti salienti sarebbero l'essere cittadino, l'intrattenersi con i suoi simili nell'agorà. Man mano che il personaggio assume tratti più sicuri, dietro i suoi discorsi inizia a definirsi anche il concetto di *polis*, ma mai fino ad esaurirne il concetto. Socrate è un agente del mutamento, trascina involontariamente nelle sue dispute le idee dei cittadini e quindi il *corpus* stesso della *polis*.³⁶⁰ Non riteniamo possibile individuare una e una sola immagine di Socrate in Castoriadis. Se da un lato Castoriadis sottolinea quanto Socrate sia preso dalla passione per la conoscenza al punto da voler vivere in continua *exetasis* e da ritenere di non voler vivere una vita non sottoposta al vaglio dell'esame, perché è proprio questa attività a vivificarla rilanciando continuamente e non chiudendo il cerchio.³⁶¹ D'altronde nel *Cratilo*, Socrate rintraccia questo specifico aspetto umano partendo dalla parola *anthropos*.

³⁵⁹ Ivi, p. 39, il riferimento qui è a Merleau-Ponty e a quanto afferma in *Éloge de la philosophie* in cui sottolinea la difficile articolazione tra filosofia e polis, tra il singolo e la comunità di cui fa parte («La vie et la mort de Socrate sont l'histoire des rapports difficiles que le philosophe entretient, - quand il n'est pas protégé par l'immunité littéraire, avec les dieux de la Cité, c'est-à-dire avec les autres hommes et avec l'absolu figé dont ils lui tendent l'image», (Merleau-Ponty, 1989, p. 39), nonché l'ironia "tragica" di Socrate che secondo Merleau-Ponty «est une relation distante, mais vraie, avec autrui, elle exprime ce fait fondamental que chacun n'est que soi, inéluctablement, et cependant se reconnaît dans l'autre, elle essaie de délier l'un et l'autre pour la liberté. Comme dans la tragédie, les adversaires sont tous deux justifiés et l'ironie vraie use d'un double sens qui est fondé dans les choses. Il n'y a donc aucune suffisance, elle est ironie sur soi non moins que sur les autres » Ivi, p. 43. Molto rilevante nel seguito una intuizione di Merleau-Ponty che sarà sviluppata da Lacan (per ciò che concerne ad esempio il soggetto supposto sapere) e ripresa da Castoriadis (impossibilità della saturazione assoluta del sapere e rapporto con la verità): «L'ironie de Socrate n'est pas de dire moins pour frapper davantage en montrant de la force d'âme ou en laissant supposer quelque savoir ésotérique. « Chaque fois que je convaincs quelqu'un d'ignorance, dit mélancoliquement !*Apologie*, les assistants s'imaginent que je sais tout ce qu'il ignore » Il n'en sait pas plus qu'eux, il sait seulement qu'il n'y a pas de savoir absolu et que c'est par cette lacune que nous sommes ouverts à la vérité », (*Ibidem*). A partire da valori che sono interiori, Socrate cerca di far comprendere ai suoi giudici che sono loro a sbagliare a non vedere la città da lui auspicata e in connubio con la filosofia, (cfr. Ivi, p. 43).

³⁶⁰ Cfr. Humphrey (2008), p. 113.

³⁶¹ CL V, p. 151-152, il riferimento è a Platone, *Apologia*, 29c-d.

So: questo nome, *anthrōpos*, “uomo” significa che mentre gli altri animali non considerano né ripensano, né *anathrousin*, “riesaminano”, mai nulla di ciò che vedono, l’uomo, non appena “ha visto”, — ciò che diciamo anche *opōpe* — subito *anathrei*, “riesamina” e riflette su ciò che ha visto, donde, a ragione, soltanto l’uomo tra gli animali fu denominato *anthrōpos*, cioè *ananthrōn* ha *opōpe*, “che riesamina ciò che ha visto”³⁶²

Artefice del vero cambiamento di paradigma secondo Castoriadis è però l’allievo di Socrate, Platone, e lo è nei fatti piuttosto che nella teoria. L’agire di Platone è divisivo e, insieme, conciliativo. Nei fatti egli sferza la *polis* o almeno quel che ne rimane, mentre nella teoria sembra far di tutto; edifica un paradigma ontologico in cui il principio politico e quello etico convergono. La città è lo specchio dell’anima ed entrambe sono rette da una rigida gerarchia al cui vertice sono rispettivamente presenti la parte razionale e i filosofi.

Il y a pour lui (Platon) une âme substantielle, mais ses vertus sont les mêmes que les vertus d’un bon régime de la cité. Dans un cas comme dans l’autre, la vertu, le bon ordre est le rapport correct entre parties de l’âme ou parties de la cité – c’est la définition même qu’il donne de la justice –, rapport placé chaque fois sous l’hégémonie de la partie supérieure et la plus digne.³⁶³

Aristotele spezza questo rapporto di identità tra individuo e collettivo, ma si ritrova davanti al peso derivato dallo stesso sdoppiamento tra la figura del singolo e quella della città. La domanda che sorge spontanea, ma senza che Aristotele riesca a fornire una risposta esaustiva è, a questo punto, se sia possibile per un uomo buono essere anche un buon cittadino dato che il *telos* del singolo diverge da quello della polis e della sua politica.³⁶⁴ Oltre a ciò prende corpo la suadente immagine del *bios theoretikos* come vera patria dei filosofi.

Aristote vacille entre l’idée classique, que la politique est l’occupation la plus élevée et la plus digne, la plus architectonique, et l’idée, qui annonce les temps à venir, que le souverain bien pour les humains est la contemplation, le *bios théorétikos*, seul capable de réaliser notre finalité naturelle, notre *telos* : de « se comporter autant que possible en immortels ». Se comporter donc comme dieu, car le dieu de Aristote est pure pensée se pensant elle-même, ne pouvant sans déchoir, s’occuper du monde, objet indigne de lui. L’activité contemplative est la seule qui approche l’idéal de l’autarchie. Certes, cette vie contemplative est une vie humaine, donc elle présuppose la cité. Mais dans cet enchainement, la cité apparaît comme instrumentale pour la réalisation de la vie contemplative.³⁶⁵

³⁶² PLATONE, *Cratilo*, 398 d-c, p. 123.

³⁶³ CL IV, p. 260-261.

³⁶⁴ Questa questione ricompare anche in *Valeur, égalité, justice, politique...*, Cfr. EP VIII, p. 198-199.

³⁶⁵ CL IV, p. 261.

Stoici, epicurei e cinici, segnano il punto di non ritorno poiché scelgono definitivamente la sfera privata senza più curarsi troppo delle sorti del mondo e dello spazio pubblico.

Pour les stoïciens en particulier, et leur fatalisme déterministe, il ne peut pas être question de politique et toute l'éthique se réduit à l'attitude intérieure qui est la seule chose qui « dépend de nous ». C'est le fameux *eph'hêmin*, expression prise chez Aristote (chez qui elle a évidemment un sens tout autre, puisque Aristote admet une liberté humaine qui fait de nous « le principe de ce qui adviendra »). Nous pouvons seulement, puisque le déroulement des événements « réels » est déterminé et fatal, accorder ou refuser notre adhésion à ce qui, de toute façon, doit se passer. Et nous avons seulement à jouer correctement le rôle que l'ordre cosmique, appelé aussi Providence, nous a attribué dans le théâtre du monde, que ce soit le rôle de l'esclave (Epictète) ou celui de l'empereur (Marc- Aurèle).³⁶⁶

In diretta affiliazione o quasi con lo stoicismo, troviamo il primo Cristianesimo, caratterizzato dalla predicazione degli evangelisti e dalla figura cardine di Paolo. L'acosmismo assoluto predicato dal cristianesimo delle origini non può che essere un fattore di scontro e rottura con la società. Gli inviti all'uomo interiore, che potevano ricordare lo stoicismo, iniziano a discostarsi da quest'ultimo perché il concetto forte non è più l'atarassia, l'impassibilità o il semplice rifiuto di una cattiva inclinazione. Una doppia ingiunzione è messa in atto dal cristianesimo. In primo luogo, non basta solo astenersi dal commettere qualcosa come l'adulterio, non bisogna neppure volerlo. Inoltre, bisogna amare il prossimo come se stessi e ovviamente, Cristo. La prima ingiunzione rivela chiaramente il carattere eteronomo dell'etica cristiana.

La pureté de l'intention présuppose quand même que les objets permirent et interdits de l'intention soient fixés, déterminés. Par qui et comment les ont -ils ? Par Dieu, moyennant la Révélation de sa volonté (par-exemple le Décalogue). Il ne faut ni commettre ni désirer l'adultère parce que Dieu l'a interdit. Pourquoi Dieu a-t-il interdit l'adultère ? Cette question est interdite. Ainsi la « loi morale » m'est donné par quelqu'un d'autre, sans que je puisse soulever de questions. C'est ce que l'in doit appeler une éthique hétéronome.³⁶⁷

Il secondo fattore del cristianesimo ovvero il precetto di amare il prossimo come se stessi risulta agli occhi di Castoriadis paradossale quando « l'idée même d'aimer quelqu'un parce que l'on doit l'aimer contredit ce que nous entendons par amour, quelle que soit l'interprétation que l'on donnera de ce terme. Et le fait d'ériger l'amour de soi-même en

³⁶⁶ *Ibidem*.

³⁶⁷ *Ivi*, p. 263.

étalon et jauge de l'amour du au prochain parait à la fois comme une curieuse concession à l'égoïsme et logiquement peu satisfaisante (comme analyser la situation où l'on défend quelqu'un au prix de sa propre vie ?»³⁶⁸

Ad essere messo in dubbio è l'amore come dovere. Tuttavia, le strade di interpretazione che si profilano sono due. Se il dovere di amare è impossibile, lo è sia perché l'amore è, come tutti gli affetti, restio al governo totalmente razionale da parte dell'essere umano, sia perché l'obbligo dell'amore nel caso della religione deriva da un'autorità extra-terrena, è eteronomo. Tutt'al più lo si può ritenere un precetto sensato in virtù di alcuni effetti positivi, ritenendolo giusto in linea di massima, ma in tal caso si sarebbe già abbandonata la soglia della religione per il campo dell'autonomia. La riflessione sull'amore del prossimo nel cristianesimo non differisce poi tanto da altre riflessioni che Castoriadis fa su sentimenti umani quali l'odio e il razzismo. Proprio come Freud,³⁶⁹ di cui pare ripercorrere le pagine dell'*Avvenire di un'illusione*, Castoriadis adotta un metodo di analisi disincantato e il più possibile "ingenuo", giungendo alla conclusione che oltre ad essere impossibile, l'obbligo dell'amore per il prossimo imporrebbe una rinuncia impossibile ovvero l'elisione di componenti come egoismo e aggressività, che hanno sede nell'Inconscio. Difatti, nell'impossibilità di potersene sbarazzare, questo precetto imporrebbe di esercitare un forte veto e un'incessante repressione sull'ospite scomodo, indicandolo irrimediabilmente come la parte da cui vengono tutti i mali. In poche parole, quel che la religione cristiana prescriverebbe sarebbe l'imposizione di quell'azione di "risanamento" che Freud nella trentunesima lezione dell'Introduzione alla psicanalisi scongiura. L'omissione, il discredito e il tentativo di ridurre al silenzio questa consistente componente psichica significa porre costantemente davanti alle persone un modello umano ideale cui bisogna attenersi nonché essere soggetti ad un estenuante corsa al "dover essere" in cui però non si ha l'opportunità di rendersi conto di quel che si è per ciò che si è.

Tuttavia, quasi a mitigare il pessimismo freudiano, Castoriadis sembrerebbe ammettere che non è solo l'egoismo umano a porre un limite all'amore incondizionato del prossimo. Se si esamina il caso in cui si decida di difendere qualcuno a costo della propria vita, la spiegazione dell'egoismo viene meno e i moventi si moltiplicano. Potremmo voler salvare questa persona perché proviamo amore vero per lei, – e in tal caso è davvero difficile che si tratti di un prossimo

³⁶⁸ *Ibidem*.

³⁶⁹ In particolare, potrebbe riferirsi al quinto paragrafo del *Disagio della civiltà* in cui Freud discute del precetto di amare il prossimo ma lo considera «uno dei cosiddetti precetti ideali della società civile», «certo più antico del cristianesimo, che ne ha fatto il suo comandamento più maestoso», (Cfr. Freud, 2010, p.132).

a caso e si ritornerebbe al fatto che non siamo capaci non solo perché un oggetto d'amore è un oggetto di investimento, ma anche perché amare tutti – come dimostra Freud – è impossibile. Ma oltre a questo, potremmo seguire un'altra pista che Castoriadis pare aprire in *Imagination et Imaginaire au carrefour*. Gli esseri umani sono disposti a rischiare la loro vita per vari motivi, ma debbono perlomeno ritenerli validi. Tali motivi sono meno razionali di quel che pensiamo. Esiste un senso insito nei valori che motivano il nostro agire. Tale senso ci porta a identificare i motivi di un'azione pur non ritenendoli del tutto razionali; o meglio, riteniamo che abbiano una motivazione che può essere ritenuta razionale o può acquisire una sfumatura valoriale rispetto ad un determinato contesto social-storico. La motivazione, la spinta, i motivi, le ragioni, sono condivise nella misura in cui sono presenti nel serbatoio social-storico anche se non è detto che siano condivisibili. Azioni come il sacrificio di un bene prezioso come la propria vita, a ben guardare, andrebbe in direzione opposta ad una certa razionalità e, in particolare a ciò che è il funzionale. Se però aggiungiamo una motivazione al sacrificio, che sia l'amore o la gloria, capiamo che l'ambito razionale-funzionale viene esorbitato ed è la componente immaginaria, in fondo, ad avere l'ultima parola.

Chez l'être humain, l'imagination est défonctionnarisée. Les humaines peuvent se faire tuer pour la gloire. Qu'est-ce que la « fonctionnalité » de la gloire ? Au plus, ce sera un nom inscrit sur un monument, lui-même éminemment périssable. La gloire est le corollaire subjectif d'une valeur sociale imaginaire qui constitue un pôle de l'activité des humains, de certains d'entre eux au moins, qui fait exister un désir qui se dirige vers elle. Ou bien que sont les différents affects humains, en particulier les affects moins banals- par exemple, l'affect de nostalgie ? C'est une création de l'imagination radicale de la psyché.³⁷⁰

Nel caso dell'amore per il prossimo, ne consegue che esso è dal punto di vista dell'individuo una passione, un corollario soggettivo di un valore sociale immaginario che costituisce, per alcuni, un polo di attrazione a cui tendere, anche a costo della vita. Potremmo arrivare ad affermare che l'amore per il prossimo, così come l'acosmismo, sono in un senso più generale anche *eide* attorno alle quali ruota il cristianesimo e – fatte le dovute differenze – altre religioni.

Ciò che imprime una sostanziale svolta nella storia del cristianesimo è l'editto di Teodosio nel IV sec d.C. che trasforma il cristianesimo in religione di stato. Il prezzo dell'istituzionalizzazione è però frutto di un compromesso: l'abbandono dell'acosmismo

³⁷⁰ CL VI, p. 117.

iniziale sancisce la perdita dell'aura del cristianesimo delle origini, ne svigorisce l'intento istituyente, tant'è che Castoriadis dirà «ce faisant elle (scil. la religion, LA) mettra énormément d'eau dans le vin de l'éthique des évangiles».³⁷¹

L'eredità più cospicua di questo percorso, tuttavia, malgrado la laicizzazione successiva, è la separazione tra etica e politica, tra uomo interiore e pubblico. Tale separazione attraversa la storia della filosofia occidentale, pur con rare eccezioni soprattutto nel pensiero di Spinoza o Hegel. Tuttavia, per Hegel l'etica sparisce davanti alla ragione della storia e la politica diventa nei fatti adorazione del reale. Quanto afferma qui Castoriadis fa riflettere, poiché l'abolizione dell'etica a favore della ragione storica ha trasformato la politica in adorazione del reale. È opportuno ricordare, tuttavia, come segnala Castoriadis stesso, che l'adorazione del reale subentra quando è impedita ogni riflessione vera e profonda su ciò che accade. Ne consegue, dunque, che in Castoriadis etica e politica non solo devono essere in dialogo tra loro, fomentare la relazione tra pubblico e privato, ma anche che l'etica è un contenuto sostanziale che permette alla politica di riflettere meglio sul reale contro gli abusi della Ragione funzionalizzata e questo proprio perché la *phronesis* è una virtù politica quanto etica, un tipo di ragione diversa da quella funzionalizzata.

« Il faudra dépasser » osserva Castoriadis « les éthiques de l'hétéronomie et, pour cela, d'abord, dépasser les politiques de l'hétéronomie. Il nous faut une éthique de l'autonomie qui ne peut qu'être articulée à une politique de l'autonomie. »³⁷²

³⁷¹ Il riferimento è al Vangelo di Giovanni (2,1-11).

³⁷² CL IV, p. 265.

2.5.4. Il rapporto tra politica ed etica. Aristotele, Kant e Weber *au carrefour*

È innegabile che la posizione di Castoriadis risenta molto dell'influsso aristotelico nell'approccio metodologico e sull'indagine che Castoriadis conduce sui domini dell'essere e in particolare sull'umano. Questa vicinanza è in parte dovuta all'importanza tributata all'interesse per la *praxis* e al fatto che quest'ultima affonderebbe le radici nella filosofia pratica della *polis* greca. Se da un lato questo fatto distingue Castoriadis da pensatori che hanno messo maggiormente in risalto un positivismo latente in Marx quali Lukàcs, Korsch e Gramsci, dall'altro lo avvicina a pensatori come Heidegger, Gadamer, Ritter, Arendt e McIntyre. Tuttavia, nessuno dei suddetti pensatori novecenteschi ha vigorosamente sottolineato quel carattere creativo della *praxis* – già presente nelle opere di Marx – con l'enfasi di Castoriadis³⁷³

L'apparente somiglianza al paradigma aristotelico è valsa a Castoriadis l'accusa da parte di Habermas di ricalcare quasi pedissequamente la formulazione dell'idea di prassi.³⁷⁴ Il principale capo d'accusa di Habermas, come puntualizza Ciaramelli, verterebbe sulla mancanza di un fondamento reale e materialmente solido alla base dell'istituzione della società autonoma. L'unico appiglio all'intero progetto parrebbe rifarsi ad una «decisione esistenzialistica», ad un arbitrario «perché noi lo vogliamo». Cosicché, precisa Habermas, l'intero pensiero di Castoriadis svolgerebbe un cammino inverso a quello di Simmel per approdare ad un identico risultato: una filosofia della vita.³⁷⁵ Ciaramelli colloca la critica habermasiana nel più ampio quadro della crisi della cultura di sinistra, vittima a sua volta di una “coazione a ripetere” e sotto le insegne dell'esigenza di dare un fondamento all'intenzione trasformatrice della realtà animante il politico. Per Habermas, la ferma opposizione alla fondazione offerta da una filosofia della storia conduceva irrimediabilmente ad una filosofia della vita, quindi all'irrazionalismo e all'utopismo. D'altro canto, però, come puntualizza Ciaramelli:

occultando o attenuando il carattere di rottura creatrice dell'accadere storico e concependo l'ambito delle azioni umane come oggetto possibile di una *teoria oggettiva*, per quanto «critica» e «ipotetica», si finisce ugualmente per misconoscere la specificità del politico in quanto progetto

³⁷³ Cfr. Joas (1989), p. 12.

³⁷⁴ Cfr. Habermas (1987), pp. 328-329. Castoriadis ne parla anche in CL V, p.64.

³⁷⁵ Cfr. Ciaramelli pp. 49-50, vedi Habermas (1987), p. 319. Per Ciaramelli, Habermas riproduce la stessa dinamica accusatoria nei confronti della concezione del politico arendtiana nell'articolo “La concezione comunicativa del potere in H. Arendt” (1981), pp. 56-73, Cfr. *Ibidem*. Sul confronto Habermas- Castoriadis si veda anche Maesschalck (1994), pp. 173-192.

di modificazione radicale della società, irriducibile ad un'autoregolazione di meccanismi già dati. Se da qualche parte esiste un ordine razionale della realtà e se ad esso corrisponde, sia pure solo virtualmente e in forma «controfattuale», un ordine delle cose umane, è inevitabile che le questioni eminentemente etico-politiche del giudizio, della scelta e della responsabilità perdano consistenza. Ci si ridurrà a preconizzare ciò che dovrebbero fare e volere gli individui sociali se fossero autenticamente liberi. E in ultima analisi il soggetto di quel sapere che stabilisce e preconizza ciò che gli individui dovrebbero volere o fare, è ancora una volta il *teorico*, che già possiede la chiave dell'enigma. La specificità del problema *politico* svanisce. Riconoscere che un progetto politico è tale precisamente in quanto è il frutto delle volontà responsabili degli individui, che in ciò non si conformano a un modello ideale già dato, ma lo creano, non è un'ennesima forma di irrazionalismo, ma l'esplicitazione e la messa in luce della dimensione creatrice e istituyente dell'agire politico.³⁷⁶

Non siamo condannati all'inconoscibilità e all'inspiegabilità della storia e men che meno a risalire la china di una presunta beatitudine che ci viene indicata come stella polare di un chiaro firmamento. Bisognerebbe sbarazzarsi, piuttosto, del paradigma fittizio della perfezione di cui da secoli cerchiamo di calzare i margini come pure della pretesa di perseguire un progetto politico ricercandone l'esattezza scientifica quando è e deve restare "infondato" perché possa scaturirne vera libertà, perché si comprenda che il centro del suo radicamento coincide col suo stesso diramarsi. Questa messa in opera dell'impulso creativo istituyente umano non può essere affatto atona o neutra perché richiede una messa in campo senza pari di energie, affetti, impegno e responsabilità. Nell'elucidazione e soprattutto nella deliberazione in atto, dei valori finiscono inesorabilmente per raggrumarsi nel calderone dell'istituente e, più in generale, ogni processo risulta essere provvisto di una non indifferente carica etica, oltre che politico-creativa proprio perché si contrappone ad uno stato di cose dato. I singoli sono chiamati ad agire in comune e l'eco delle loro azioni si dissolve nella marea della generazione di forme istitutive come anche nell'agire concreto. L'unico riscontro valido è una lucidità nell'agire, che potremmo denominare agire fronetico perché passabile di essere sottoposto a riesame; si riflette sugli eventi, sulla storia, sull'operato.

La sua radicale eticità (scil. del progetto politico, LA) sta proprio nell'essere il frutto – non già di non sapere teorico – ma di una volontà collettiva che ha qualcosa di imprevedibile e «curiosamente, come scrive Piovani, qualcosa di involontario rispetto all'attività volitiva dei singoli». La volontà etico-politica «che fonda le istituzioni non è pensabile come una volontà

³⁷⁶ Ciaramelli (1988), pp. 50-51.

individuale trasparente e razionalmente orientata alla realizzazione di un obiettivo predeterminato. «Senza le volizioni confluenti, tale realizzazione non si realizzerebbe, però il risultato di quel concorrere ha una sua solida autonomia». In realtà, «ogni *instituere* è caratterizzato da simile maniera di creazione. L'*institutum* ha la sua intima libertà perché dipende dal sottinteso consenso di tutti». Nessuno da solo può prevederlo. Esso è il frutto di una sempre necessaria «mediazione collettiva spontanea» che potrà essere penetrata soltanto da una «ricostruzione storica *post-factum*».³⁷⁷

Un ripensamento del progetto politico porterebbe, al contempo, ad un analogo ripensamento dell'azione come fino ad ora non si è mai fatto in filosofia. Se infatti si deve procedere alla necessaria scorporazione dell'ascendente degli interessi socio-economici dal campo politico generale, occorre che anche i cittadini mettano da parte i loro interessi particolari e quindi imparino e si educino ad agire non solo in modo riflessivo ma anche riconoscendo o, perché no, contribuendo a creare un nuovo ordine di valori tramite il loro esercizio.³⁷⁸ Non si può pretendere di silenziare il fascino del magnete economico che comprende una vita piena di comfort, agi, e una gran quantità di elementi che parrebbero migliorare la nostra vita. D'altra parte, non si può nemmeno pensare di ingaggiare una lotta con quelle istanze che la psicanalisi ipotizza esistano in noi, se qualcosa di molto potente a livello di senso e valore si fa strada e richiama la nostra attenzione, richiedendo uno slancio e un impegno che assorbe il resto e ce ne indica la trivialità. Per Ciaramelli è più che mai vivo il bisogno di «un'etica dell'immaginazione e del progetto, della creatività e dell'innovazione», sebbene da tanto, in campo etico, si sia fermi su posizioni della memoria e della resistenza³⁷⁹ che finiscono per apparire come fattori importanti, ma in qualche modo passivi.

Un suggerimento chiarificatore rispetto al legame tra etica e politica ci viene inaspettatamente offerto da un'ulteriore riflessione di Ciaramelli nel volume *Il fascino dell'obbedienza*. A proposito di quest'ultimo tema che nel corso del libro mostrerà la sua connessione con un altro inquietante fattore dei nostri tempi, la depressione,³⁸⁰ Ciaramelli propone un raffronto per noi

³⁷⁷ *Ivi*, p. 52. Il riferimento segnalato da Ciaramelli è a Piovani (1981), pp. 64-65 e 70.

³⁷⁸ Il senso di questa affermazione sarà chiarito *infra*, con il riferimento alla virtù aristotelica e nei paragrafi che ne discutono.

³⁷⁹ Ciaramelli (1988), p. 57.

³⁸⁰ Per ulteriori informazioni riguardo a questo prezioso volume si vedano le recensioni ai seguenti link <http://www.kainos-portale.com/index.php/recensioni-portale/350-fabio-ciaramelli-ugo-maria-olivieri-il-fascino-dell-obbedienza> e <https://www.alfabeta2.it/2013/06/16/il-fascino-triste-dellobbidenza/> (Link attivo al momento della redazione di questo testo). La riflessione di Olivieri, autore del primo saggio, è ugualmente importante e d'ispirazione per noi poiché non solo riprende le riflessioni di Lefort, ma va oltre, rilevando la presenza di un inquietante desiderio di rispecchiamento nell'uno insito nella modernità. La riflessione sull'abitudine sia nel paradigma tirannico sia in quello totalitario riteniamo si coniughi in maniera diametralmente opposta al concetto

molto importante tra le posizioni di Kant e Weber. Abbiamo detto che per Castoriadis essere autonomi significa darsi le proprie leggi a livello politico ed essere, aristotelicamente all'origine di ciò che sarà (*archè tôn esomenôn*) per noi e per gli altri.³⁸¹

Perché ciò sia possibile, dobbiamo ugualmente immaginare di poter riconoscere l'effettivo valore (positivo o meno) della legge istituita perché l'istituzione di tale legge ha visto la nostra partecipazione e quella degli altri. Il fatto che agiamo nel segno di una regola giuridica o di una legge che abbiamo contribuito ad istituire ha un margine di errore e rischio meno elevato rispetto all'agire generale o rispetto a situazioni non del tutto racchiudibili in norme (si intende qui il campo delle relazioni umane e del comportamento tra persone). Quest'ultima categoria è esposta ad un rischio maggiore e la riuscita, se così si può dire, è legata non alla relazione con l'altro, ma non retta da criteri assoluti di giustizia.

In tutti i casi, la mancanza di rispecchiamento e di riflessione sul valore della regola, norma, legge, massima promulgata non solo ci allontana dal nostro esercizio politico ma da quello dell'autonomia *tout court*.³⁸² In altri termini, il riflettere su quel che faccio mi chiarisce in parte ciò intorno a cui ruota il mio agire; non ne assicura l'esito, ma rende certa l'origine. Ciò aggiunge un fattore non di poco conto se si considera l'ipotetico caso in cui siamo stati artefici collettivi della legge. poiché io ho l'opportunità di rispecchiare parte di me stesso nella volontà collettiva o dei più, o anche di essere contrario, ma pur sempre riconoscendo che c'è stata mediazione e riflessione e io ero presente. La democrazia diretta non contempla soltanto la discussione e la creazione di leggi e istituzioni ma anche il nostro assenso o dissenso dal momento che esercitiamo una funzione totalmente attiva. Io devo poter riconoscere la giustizia di una regola ponendola al vaglio della critica, non semplicemente eseguendo ciò che la legge prescrive come giusto (è questo, infatti ciò che differenzia l'autonomia dall'eteronomia).

Il peso della mortalità e del divenire nel regime democratico è esteso anche alla regolamentazione. Se un continuo rinnovamento della legge è possibile, lo è in due direzioni: da una parte la legge può mutare qualora lo si ritenesse opportuno e con il consenso di tutti, ma

di istituzione in Castoriadis e aiuti a sviscerarne la vera importanza. Riteniamo che la concezione pratico-poietica del pensiero castoriadisiano possa rappresentare un valido antidoto perché spezza l'abitudine trasformandola in *habitus* di un soggetto riflettente, ma questo tema sarà ripreso nuovamente qui *infra*.

³⁸¹ Cfr. CL II, pp. 479-480.

³⁸² È celebre l'adagio arendtiano «quello che io propongo, perciò, è molto semplice: niente di più che pensare a ciò che facciamo», (Arendt 2009, p. 5). Malgrado le differenze, in fondo, Castoriadis propone di arrischiarsi ad agire e pensare nel modo più lucido possibile verso gli altri e se stessi, tenendo sempre presente la fallibilità umana e l'impossibilità di un fondamento che è probabilmente quanto di più realistico possa pensarsi.

si ha anche una adesione alla legge nel momento in cui si intravede in essa non solo la volontà collettiva, ma anche una sostanziale adesione della volontà del singolo che non è sottomissione ma riconoscimento di essa e riflessione su di essa. Riflettendo sulla concezione weberiana di obbedienza, Ciaramelli sottolinea come risulti debitrice della tesi kantiana relativa alla differenza tra moralità e legalità.

Tra queste due nozioni, per Kant, non c'è alcuna diversità di contenuto, dal momento che entrambe consistono nella conformità dell'agire individuale alla legge: ma la moralità comporta in aggiunta un riferimento decisivo alla sfera interiore delle convinzioni dell'agente, che devono poter costituire da sole, senza calcoli utilitaristici o cedimenti alla tradizione, il movente o fondamento soggettivo del suo comportamento. Solo quando la conformità alla legge costituisce l'unico movente dell'azione individuale, solo allora siamo di fronte ad un'azione morale e non semplicemente legale. Una citazione fra le tante possibili: "Il puro accordo o disaccordo di un'azione con la legge, senza riguardo alcuno all'impulso di essa [o al movente (*Triebfeder*) di essa, cioè: al suo fondamento soggettivo], si chiama la legalità (conformità alla legge); quando invece l'idea del dovere derivata dalla legge è nello stesso tempo impulso [o movente] dell'azione, abbiamo la moralità. Alla stregua della moralità kantiana, la nozione weberiana di obbedienza si radica nell'interiorità delle convinzioni ideali dell'agente, mentre la disciplina o la sottomissione differiscono dall'obbedienza perché si limitano all'orizzonte puramente esteriore dell'osservanza giuridica."³⁸³

Il primato dell'istituzione richiama la costruzione di un accordo tra le parti che convoglia i moventi psichici in direzione di un progetto che può dirsi tanto individuale quanto collettivo. Il problema di Castoriadis non è quello kantiano di estirpare la radice empirico-sensibile della volontà, al contrario: tramite l'eredità freudiana e lo studio sull'Immaginario egli punta a valorizzare il fatto che impulsi particolari, volontà differenti, passioni contrastanti e terribili possono essere, proprio come insegna Aristotele, non estirpate ma portate alla luce, laddove possibile educate nonché convogliate come *vis formandi* dell'istituzione stessa. Cancellato tanto il debito del dovere metafisico quanto il peso della coercizione giuridica fine a sé stessa, l'uomo può forse agire da vero mortale, senza mascheramenti, e responsabilmente, come soggetto.

³⁸³ Ciaramelli (2013), pp. 57-58.

2.6 Pars costruens

2.6.1 Individuo e società

Il nono libro dell'*Odissea* offre una descrizione di Polifemo che basterebbe a qualificarlo come nemico giurato della civiltà.³⁸⁴ Esiste tuttavia un passo dell'*Etica Nicomachea* in cui Aristotele si sarebbe dimostrato troppo duro secondo Castoriadis nei confronti dei cittadini. Fatta eccezione per l'austera Sparta, infatti, nelle *poleis* «ciascuno vive come vuole, imponendo la sua legge, alla maniera dei ciclopi, ai figli e alla moglie».³⁸⁵ Al di là dell'asprezza ritenuta insolita da parte dello Stagirita, Castoriadis pare proprio andare in direzione opposta e accentuare la distanza siderale tra il ciclope e il cittadino greco.³⁸⁶ Grazie ai frutti della terra e

³⁸⁴È opportuno riportare il passo: «ἐνθα δ' ἀνὴρ ἐνίαυε πελώριος, ὅς ῥα τὰ μῆλα οἶος ποιμαίνεσκεν ἀπόπροθεν: οὐδὲ μετ' ἄλλους πωλεῖτ', ἀλλ' ἀπάνευθεν ἐὼν ἀθεμίστια ἦδη. καὶ γὰρ θαυμ' ἐτέτυκτο πελώριον, οὐδὲ ἐφίκει ἀνδρὶ γε σιτοφάγῳ, ἀλλὰ ῥίψ' ὑψηλῶν ὀρέων, ὃ τε φαίνεται οἶον ἀπ' ἄλλων». (dovresti introdurre gli slash per scandire la versificazione) Qui un uomo aveva tana, un mostro, che greggi pasceva, solo, in disparte, e con gli altri non si mischiava, ma solo viveva, aveva animo ingiusto. Era un mostro gigante, e non somigliava a un uomo mangiatore di pane, ma a picco selvoso d'eccezionali monti, che appare isolato dagli altri. Omero, *Odissea*, libro IX, vv. 187-192. Si veda anche Klimis (2014), pp. 25-26 e 29.

³⁸⁵ Aristotele, E. N., X, 1.180, vv. 25-30, p. 881, si veda CL V, pp. 74-75. Qui Castoriadis sembra voler serbare una visione “democratica” di Aristotele capovolgendo la stessa affermazione dello Stagirita nonostante nella maggior parte delle interpretazioni come spiega Vitiello, «Aristotele comme Platon sont d'ailleurs pessimistes sur l'avenir de cette forme de gouvernement qui leur paraît éminemment précaire. Le problème crucial, selon eux est que la démocratie, en appelant tous les citoyens à l'exercice du pouvoir, confie celui-ci à une masse majoritairement incompétente, donc incapable de résister aux tentations du désordre ou de la démagogie », Vitiello, *L'éducation, condition et limite de l'autonomie* in Cervera-Marzal, Fabri (2015), pp.245. Per una critica alla lettura castoriadisiana del *Politico* e di Platone in generale si veda Delcomminette *Liberté et autonomie. Castoriadis critique de Platon* in Caumières, Klimis, Van Eynde (2010), pp.151-172, anche Oikonomou (2003), pp. 51-72 e Klimis (2008), pp. (manca il numero di pagina) la quale scorge e avvalorava una visione più “democratica” di Platone in Castoriadis.

³⁸⁶ «[...] illuminanti per noi sono i famosi versi dell'*Odissea* sui Ciclopi, quei Ciclopi che [...] non avevano agorà né legge. Io attribuisco grande importanza a questi passi di Omero che, con le datazioni attuali, non possiamo far risalire molto più indietro del 750 a.C.» Castoriadis, *La democrazia ateniese ed i suoi limiti*, Lettera Internazionale 1993. In questo articolo Castoriadis riprende questioni ampiamente dibattute; mette in risalto luci ed ombre della democrazia ateniese. Un limite della democrazia ateniese potrebbe essere senz'altro la schiavitù; tuttavia, per Castoriadis la questione non poteva essere aborrita o abolita semplicemente perché non poteva essere storicamente pensata. Non di meno considera questo fenomeno marginale durante il periodo democratico e in crescita soprattutto a partire dall'imperialismo ateniese). Vi è poi anche un richiamo interessante alla falange come simbolo social-storico testimoniante uguaglianza e solidarietà impensabili nel mondo omerico («Achille non avrebbe mai potuto combattere gomito a gomito con Tersite), un riferimento a Protagora e, soprattutto, allo spesso trascurato Democrito in quanto pensatori della democrazia. Nonché una importante riflessione sul fatto che «La filosofia nasce insieme all'idea di un logon didonai universale, di una ricerca della verità e di una messa in discussione di ciò che esiste come rappresentazione che non conosce confini geografici, né di razza o di lingua o di comunità politica. Nel mondo greco, questa idea non riesce a penetrare nella sfera politica. L'universalità politica, anche se resta semplice idea, è una creazione dell'Europa moderna, non della Grecia antica», pp.4-6.

al proprio gregge, il mostro è autosufficiente ma niente affatto propenso al vivere sociale, tant'è che ignora le più elementari leggi dell'ospitalità.³⁸⁷ Soffermandosi sull'importanza del mito e in particolare su quello creato da Freud in *Totem e tabù*, Castoriadis qualifica il dispotismo come «moment cyclopéen», cui succederà poi l'ordine egalitario democratico, «le serment des frères».³⁸⁸ All'altro estremo del momento ciclopico, però, potremmo situare un altro tipo di dispotismo ovvero quello dell'*expertise*, dei *maître* della scienza politica, che sia un leader o un gruppo di pochi che domina attraverso le proprie leggi ma che, a differenza di Polifemo, desidera che queste ultime siano estese e valide per tutti. Le costituzioni moderne paiono oscillare tra un potere forte in balia di una rappresentanza e la credenza in poteri che legittimino apparentemente i più basilari diritti. Si dà per scontato che l'uguaglianza derivi da un diritto divino, che sia per natura, o che abbia valore a partire dal fatto che è sancita da diritti impressi da qualcuno per noi su qualche Carta o Dichiarazione e a partire dalla quale risultano eternamente validi. Tra queste alternative Castoriadis non ha dubbi che la migliore sia quella che si tiene alla giusta distanza dai due poli: la democrazia diretta. Alla base della sua legittimità troviamo la formula dell'*edoxe te boule kai to demo*, formula che accompagnava nell'immediato presente ogni decisione, traduceva la volontà collettiva dei cittadini, la decisione di approvare o meno qualcosa che al popolo sembrava giusto e, allo stesso tempo, dava ai cittadini che avevano collaborato la misura della libertà, della responsabilità e dei limiti derivanti dal fatto che erano pur sempre provvedimenti decisi da comuni mortali.³⁸⁹ È soprattutto in *La démocratie comme procédure et comme régime*, che è possibile ravvisare come il difficile ma non impossibile sodalizio tra individuo e collettività non possa fare a meno

³⁸⁷ Non a caso Klimis contrappone la società ciclopica a quella dei Feaci e, in particolare, alla politica dell'ospitalità e all'etica della cura di Nausicaa, (cfr. Klimis, 2014, p. 26-27).

³⁸⁸ Barbery (2015) ebook, l'intervista del 1990 è contenuta in un libello di appunti dello stesso autore all'epoca dei suoi studi.

³⁸⁹ « Cet *edoxe* est fantastique, c'est vraiment la pierre angulaire de la démocratie. Nous n'avons pas de science de ce qui est bon pour l'humanité, et nous n'en aurons jamais. S'il y en avait une, ce n'est pas la démocratie qu'il nous faudrait rechercher, mais plutôt la tyrannie de celui qui posséderait cette science. On essaierait de le trouver pour lui dire : « bon, tu vas gouverner puisque tu possèdes la science politique. » C'est d'ailleurs ce que disent explicitement Platon et beaucoup d'autres ; et ce que disaient aussi les flatteurs de Staline », (cfr. SD, p.201). Una più ampia descrizione della *polis* ateniese e delle funzioni dei cittadini è contenuta in *La polis grecque et la création de la démocratie*, (CL II, p. 358-359 e sgg.) in cui è importante sottolineare l'importanza dell'uguaglianza dei cittadini davanti alla legge (*isonomia*) la quale, a differenza della nostra epoca, «ne se résume pas à l'octroi de "droits" égaux passifs- mais est faite de la participation générale active aux affaires publique. Cette participation n'est pas laissée au hasard : elle est, au contraire, activement encouragée par des règles formelles aussi bien que par l'*ethos* de la polis » la participation se matérialise dans l'ecclésiá, l'Assemblée du peuple qui est le corps souverain agissant. Tous les citoyens ont le droit d'y prendre la parole (*isègoria*), leurs voix pèsent toutes du même poids (*isosèphia*), et l'obligation morale s'impose à tous de parler en toute franchise (*parrhèsia*). Mais la participation se matérialise aussi dans les tribunaux, où il n'y a pas de juges professionnels ; la quasi-totalité des cours sont formés de jurys, et les jurés sont tirés au sort. L'*ecclésiá*, assistée par la boulè (Conseil), légifère et gouverne. Cela est la démocratie directe », (*Ivi*, pp. 359-360).

dell'istituzione né generarsi al di fuori di essa. Il legame dell'autonomia individuale con quella collettiva è mantenuto a condizione che si partecipi in prima persona alla creazione delle leggi:

Je ne puis être libre sous la loi que si je peux dire que cette loi est la mienne — que si j'ai eu la possibilité effective de participer à sa formation et à sa position (même si mes préférences n'ont pas prévalu). La loi étant nécessairement universelle dans son contenu et, dans une démocratie, collective dans sa source [...] Il en résulte que l'autonomie (la liberté effective) de tous, dans une démocratie, est et doit être une préoccupation fondamentale de chacun (l'oubli de cette évidence est une des innombrables tricheries du pseudo- « individualisme » contemporaine).³⁹⁰

Altro elemento su cui Castoriadis fa leva è l'aspetto qualitativo proprio della collettività che decide, senza il quale, afferma «notre propre liberté devient politiquement non pertinente, stoïcienne ou ascétique». In altri termini, la collettività cittadina non deve sentirsi scorporata dal suo *ethos* né dal suo potere per poter “albergare” nelle sue decisioni. È per questo che Castoriadis fa riferimento, in questo passo a stoici e asceti ovvero a quanti promuovevano una morale acosmica e il disinteresse politico, tra questi anche Kant e Cartesio. A tali posizioni, Castoriadis contrappone il proprio interesse personale fondamentale, non scevro da una componente egoistica, a vivere in una società più prossima a quella del *Simposio* piuttosto che a quella del *Padrino* o *Dallas*. È proprio nella tensione tra il proprio non trascurabile egoismo e il bisogno di una collettività che si voglia migliore e sia capace di comprendere e dirigere questo miglioramento che «ma propre liberté, dans sa réalisation effective, est fonction de la liberté effective des autres».³⁹¹ Il portato della psicanalisi mitiga la fustigazione moralistica dell'egoismo riconfigurandolo nell'ordine delle passioni istituenti, del resto neppure i greci ne erano immuni. La realtà della *polis* si reggeva in virtù di una tensione animata da una discordanza tra persona morale e persona reale, nel continuo esercizio di divenire ciò che si voleva essere. Allo stesso modo, l'opposizione tra l'istituzione e istituyente era data dal connubio

³⁹⁰ CL IV, p. 274. Andrebbe ripensato e tenuto in conto il ruolo dell'individuo effettivo nell'istituzione che in opposizione a due tendenze apparentemente contrastanti quali conformismo ed estremo bisogno di visibilità mediatica, dovrebbe sia, da un lato, sentirsi uguale agli altri nel peso della sua funzione senza per questo mortificare il potenziale diversamente creativo di cui ognuno può esser capace. In tale direzione si veda il contributo Cecchetti (2020) che offre una coniugazione tra l'individualizzazione junghiana e il sentire comune vichiano.

³⁹¹ Cfr. *Ivi*, pp. 274-275. Una interessante lettura potrebbe essere Cecchetti (2020), pp.47-55. Al di là della affinità che egli trova tra i concetti arendtiani di visibile e invisibile e quelli junghiani di collettivo ed individuale, ci pare interessante l'incrocio tra il concetto junghiano di individuazione e quello vichiano di sentire comune. Sebbene il pensiero di Castoriadis non concordi con la questione dell'apparenza sollevata da Arendt a partire dall'analisi del mondo greco, il percorso del soggetto ravvisabile in Castoriadis, che contemplano lo psicologico, il sociale e politico, riteniamo si muovano verso una sostanziale tentativo di armonizzazione costante non disconoscendo il caos che siamo e su cui viviamo.

tra l'avvertire la presenza dell'indistinto e dell'assente (antenati, stirpe, collettivo) e il bisogno di vivere e trasformare il presente stesso al punto da non avvertirne la presenza.

La communauté politique des Athéniens, la polis, possède une existence propre : par exemple, les traités sont honorés indépendamment de leur ancienneté, la responsabilité pour les actes passés est acceptée, etc. Mais la distinction n'est pas faite entre un « état » et une « population » ; elle oppose la « personne morale », le corps constitué permanent des Athéniens pérennes et impersonnels, d'une part, et les Athéniens vivant et respirant de l'autre. [...] en un sens, l'unité et l'existence même du corps politique sont pré-politiques – dans la mesure, tout au moins, où il est question de cette auto-institution politique explicite. La communauté commence, pour ainsi dire, à “se recevoir” de son propre passé, avec tout ce que ce passé charrie.³⁹²

In un contesto come quello della polis, l'etica non si era ancora scissa dalla morale. Di questa differenza, d'altronde, anche oggi si fatica ad esser sicuri.³⁹³In un certo senso, la morale è sempre sociale, così come l'etica è anche individuale. Si possono senz'altro considerare l'individuo e la società come due fuochi di una stessa ellisse, ma il dato più importante è certamente la relazione che tra loro intercorre e che è piuttosto da considerarsi come un *unicum* in cui a fare la differenza è soprattutto l'immaginario – tanto quello radicale della psiche quanto quello sociale del collettivo anonimo – poiché è soprattutto grazie ad esso che si è in grado di entrare a contatto con le costellazioni di senso nonché i valori insiti nelle società di ogni epoca che costruiscono gli individui e dai quali possono, a loro volta, essere creati. Solitamente il problema si staglia tra un'etica o una morale del singolo o privata e un'etica o una morale sociale o pubblica (pur non essendo entrambe la stessa cosa). La divisione dei due versanti si gioca soprattutto su due elementi: il soggetto oppure il suo oggetto. Riguardo al primo punto il discrimine tra etica pubblica e privata poggiava sull'idea che l'etica privata fosse la morale riguardante l'individuo e le sue azioni, mentre l'etica pubblica riguardasse i gruppi, la collettività e le loro relative azioni quindi la morale sociale. Ma «questa distinzione ha rilevanza solo a condizione che si attribuisca ai soggetti pubblici una entità a sé stante; perché se riteniamo che i soggetti pubblici non sono altro che una metafora per definire i rapporti delle persone,

³⁹² CL II, pp.364-365.

³⁹³ Cfr. Ogien (2017), pp. 245, da notare come l'autore osteggi la divisione tra etica e morale affermando «Occorre osservare che la distinzione tra etica e morale non è chiara. Per alcuni, l'etica riguarda il rapporto con sé stessi, la morale invece il rapporto con gli altri. Per altri, l'etica si occupa di ciò che è desiderabile, la morale invece di ciò che è vietato o obbligatorio. Per altri ancora, l'etica ha a che fare con la critica e l'invenzione dei valori, la morale invece con l'osservanza di quelli esistenti. Ma che etica sarebbe quella che non prende minimamente in considerazione il rapporto con gli altri o che fa del tutto a meno delle nozioni di divieto e di obbligo? Che morale sarebbe quella che non dà nessuno spazio alla creatività e alla critica o che prescinde completamente da ciò che troviamo desiderabile?», (*Ibidem*).

degli individui, allora è chiaro che questa distinzione tra etica pubblica ed etica privata fondata sui soggetti è poco significativa».³⁹⁴

Nel percorso dell'autonomia, così come viene designato da Castoriadis, l'individuo è l'incrocio di molteplici vettori: psichico e vivente, ad un primo livello, poi è sociale e politico quindi è animale almeno quanto è cittadino, è residuo monadico quanto individuo socializzato e con delle riserve.

Oltre a rivelare la pluralità di modi di essere e dei panni che l'individuo riveste a seconda dei campi considerati e che noi scindiamo per cercare di averne un sapere effettivo, il percorso dell'autonomia è anche volto a dimostrare la contiguità tra le due sfere, privata e pubblica, che hanno subito una scissione sempre più importante nel corso della modernità e che, in una certa misura, continua a esacerbarsi nella contemporaneità. Il nodo del discorso, a questo punto, si sposterebbe sul piano della possibilità di coesistenza di quelli che effettivamente ci paiono due poli separati, ma che in realtà costituiscono l'umano a tutto tondo. La coesistenza sincretica di tali sfere si è dimostrata felice in particolari momenti storici che Castoriadis, come si è visto, non esita a fissare come tappe fondamentali dell'insorgere dell'autonomia.

Considerando ora il punto di vista dell'oggetto invece, il discrimine si giocherebbe soprattutto sul versante del bene, differente nelle due concezioni perché il bene dell'individuo non coincide con quello della collettività e, di conseguenza, con il pubblico. Ciò che entra in gioco quando si parla di oggetto è senz'altro la finalità stessa della vita morale che è caratterizzata dal bene e da un bene visto come un oggetto esteriore nonché oggetto precipuo dell'etica. È vero che l'autonomia non è una faccenda legata precipuamente al bene, ma se la si vuole e desidera per sé e per gli altri è, banalmente, perché è sicuramente vista come qualcosa che definiremmo un bene e che può cambiare in positivo l'esistenza delle persone. Va da sé che solo l'effettiva e continua realizzazione può contribuire a gettar luce sulla natura più o meno positiva e benefica. Come puntualizza Viola

quando noi distinguiamo l'etica in base al bene (etica privata uguale bene dell'individuo, etica pubblica uguale bene della collettività) ci mettiamo in una situazione che può essere conflittuale, perché non si tratta soltanto della possibilità che il bene privato e il bene pubblico entrino in collisione nelle situazioni particolari, ma più radicalmente dell'impossibilità che l'uno prenda in considerazione in qualche modo le esigenze

³⁹⁴ Viola (1994), p. 30

dell'altro. Nell'ottica del bene pubblico l'individuo è solo un mezzo o una rotella dell'organizzazione, mentre nell'ottica del bene privato la collettività è identificata come un potentato oppressivo; quindi, a questo punto, non resta altro – nei casi di conflitto – che sapere quale etica debba prevalere e quale di fatto prevale³⁹⁵

Ma il conflitto è davvero così divisivo e di per sé così irrisolvibile, oppure le criticità oltre a rivelare problemi reali aprono simultaneamente anche la strada alla possibilità creativa umana di far fronte a certi aspetti e di rendere valida la possibilità dell'autonomia diventandone quasi *conditio sine qua non*? Più che di una soluzione nell'altrove come il Bene assoluto platonico, la vita eterna nelle religioni o il comunismo in Marx, non è forse nella capacità tutta umana di tessere insieme nell'ordito del reale un filo/soluzione che unisca e medi tra questi due versanti? Lo sforzo di conciliare questi due poli esemplificati magistralmente da Sofocle nelle figure di Antigone e Creonte, non rappresenta forse la possibilità che l'umano stabilisca, senza speranza di duratura stabilità e riuscita, qualcosa che può essere per il singolo e per la comunità, considerato come giusto e opportuno, ma anche valido, lecito, finanche un bene in divenire? Se tutto ciò non fosse vero, perché allora Castoriadis postulerebbe il bisogno di un rinnovamento delle istituzioni, nelle forme di vita umane che, a monte, non richiederebbero altro che nuova creazione immaginaria in cui nuovi sensi e nuovi valori eclissino il centralismo del valore oggi considerato centrale, ovvero quello economico?

Ce qui est requis est une nouvelle création imaginaire d'une importance sans pareille dans le passé, une création qui mettrait au centre de la vie humaine d'autres significations que l'expansion de la production et de la consommation, qui poserait des objectifs de vie différents pouvant être reconnus par les êtres humains comme valant la peine. Cela exigerait évidemment une réorganisation des institutions sociales, des rapports des travail, des rapports économiques, politiques, culturels. Or cette orientation est extrêmement loin de ce que pensent et peut-être de ce qui désirèrent les humains aujourd'hui. Telle est l'immense difficulté à laquelle nous avons à faire face. Nous devrions vouloir une société dans laquelle les valeurs économiques ont cessé d'être centrales (ou uniques), où l'économie est remise à sa place comme simple moyen de la vie humaine et non comme fin ultime, dans laquelle donc on renonce à cette course folle vers une consommation toujours accrue. Cela n'est pas seulement nécessaire pour éviter la destruction définitive de l'environnement terrestre, mais aussi et surtout pour sortir de la misère psychique et morale des humains contemporains.³⁹⁶

³⁹⁵ *Ivi*, pp. 30-31.

³⁹⁶ CL IV, pp. 112-113.

Prima di riflettere sulle possibilità di sussistenza di un tale paradigma che inanelli le tappe dell'autonomia all'etica e ne dimostri l'urgenza del legame, è opportuno però ricondurre il discorso castoriadisiano al punto focale a partire dal quale si dirama e da cui diventa anche possibile parlare di autonomia, per quanto i due elementi paiano distanti.

2.6.2 Una diversa “teoria” dell'agire

L'*excursus* sull'immaginario fin qui seguito, non è casuale perché, come dimostra Castoriadis nella sezione dell'*Institution* dedicata al *social-historique*, ad una differente conoscenza dell'essere sotto l'egida dell'Immaginario, corrisponderebbe anche una diversa considerazione del fare. L'incapacità di riconoscere il primato all'Immaginazione è stato il principale accecamento della ontologia ereditata³⁹⁷ e ha determinato il diffondersi di un sapere sull'essere piuttosto settoriale e incapace di una visione d'insieme. Da un tale *modus pensandi* non poteva che derivare un analogo *modus agendi* che, di fatto, non si preoccupava di indagare il fare, ma si disperdeva piuttosto in più seducenti meandri, saltando direttamente alle “regioni” in cui tale fare doveva espletarsi e traendo un metodo da presunti assoluti:

On n'a pas pensé le *faire*, parce qu'on a voulu en penser que ces deux moments particuliers, l'éthique et la technique. Et l'on n'a même pas vraiment pensé ceux-ci puisqu'on n'avait pas pensé ce dont ils étaient des moments, et que l'on en avait d'avance annulé la substance en ignorant le *faire* comme faire être, et en le subordonnant à ces déterminations partielles, produits du faire mais présentées comme des absolus régnant depuis un ailleurs, le bien et le mal (dont l'efficace et l'inefficace sont dérivés).³⁹⁸

In dubbio, quindi, non sarebbero l'etica e la tecnica di per sé ma il pensiero dell'essere nell'ontologia ereditata. Tale pensiero che sta a monte della traiettoria che i due dominî hanno poi seguito anche alienandosi da una genuina riflessione sul fare riservandosi un ruolo prettamente teorico. Tale alienazione ha permesso un occultamento implicito della domanda dell'essere social-storico che è venuta a coincidere con una iperspecializzazione dei campi su

³⁹⁷ Per una ricostruzione del percorso di disconoscimento dell'Immaginario si vedano, ad esempio, l'*Avertissement* in apertura a *La découverte de l'imagination* in CL II, p.409-414, *Imagination, imaginaire et réflexion*, in CL V, pp. 270-309 e, in parte, *Imaginaire et Imagination au carrefour* CL VI, pp. 113-115.

³⁹⁸ IIS, p. 253.

segmenti sempre più puntuali del recinto del loro sapere ma immensamente rimaneggiati. È questo, in fondo, il contesto in cui si svolge la critica di Castoriadis ad un sapere ritenuto troppo parcellizzato come la bioetica.³⁹⁹ Già Arendt aveva segnalato come la marca inaggrabile dell'agire, spina nella carne per teorici e uomini d'azione, consistesse nella «la triplice frustrazione» derivante dall'imprevedibilità degli esiti, dall'irreversibilità del processo, e dall'anonimità degli autori delle azioni.⁴⁰⁰ Nell'età moderna, il subentrare di fattori cardine quali « l'interesse per i prodotti tangibili, i profitti dimostrabili e la sua più tarda ossessione per il funzionamento regolare e la socialità», licenziarono del tutto «l'oziosa inutilità dell'azione e del discorso in particolare e della politica in generale».⁴⁰¹ Quel che si è perso allontanandosi dalla realtà del fare risiede però nella stessa natura degli atti. Come spiega Ciaramelli

In realtà, il carattere innovativo e imprevedibile degli atti umani si radica nell'instabilità ontologica di questi ultimi, cioè nella mancanza del loro fondamento universale, capace di fissarne lo statuto conoscitivo, ricondurli a nessi causali necessari e prevederne tutte le conseguenze. Il disconoscimento teorico della contingenza tende a rimuovere il poter-essere-altrimenti caratteristico dell'ambito antropologico, che invece scaturisce dall'inesauribile capacità umana – riscontrabile tanto sul piano individuale quanto sul piano collettivo – di dare origine a qualcosa di nuovo di propria iniziativa, capacità mediante la quale sempre di nuovo si trasforma e si rinnova il paesaggio storico, sociale e culturale. Ciò che in tal modo viene a istituirsi è il mondo dei significati, dei valori e delle norme che danno senso alla vita, anzi ne costituiscono la dimensione propriamente umana.⁴⁰²

In Arendt questo problema è rintracciabile dall'occultamento dell'agire a favore del fare. Nell'arco della storia una tentazione si è posta sul cammino di teorici e uomini d'azione ovvero quella di «trovare un sostituto all'azione nella speranza che la sfera degli affari umani potesse sfuggire all'accidentalità e all'irresponsabilità morale inerenti alla pluralità degli agenti»⁴⁰³. La soluzione, generalmente rimasta invariata nel tempo, è stata escogitare un'attività che, svincolata dalla mutevolezza dell'azione, prevedesse un uomo isolato dagli altri e padrone del proprio fare dall'inizio alla fine del processo. Una tale sostituzione del fare all'agire ha

³⁹⁹ Si veda CL IV, pp. 254-255.

⁴⁰⁰ Cfr. Arendt (2017), p. 238.

⁴⁰¹ *Ibidem*.

⁴⁰² Ciaramelli (2021), p. 9.

⁴⁰³ Arendt, (2017), p.238.

innalzato per Arendt un vero e proprio muro di argomenti contro la democrazia e la politica in generale.⁴⁰⁴

A livello teorico, la presunta soluzione è stata sottrarre il soggetto all'orizzonte genuinamente temporale e l'azione al flusso degli eventi che lo coinvolgono. L'atto ha finito per assumere una forma ipostatica atemporale e sciolta dai vincoli delle relazioni reali in favore di maneggevoli esperimenti pilotati ed elidenti il possibile e l'altrimenti. Lo schema di tale procedimento di ipostatizzazione è stato introiettato e ripetuto dall'etica e dalla tecnica. Il sortilegio dell'ipostasi potrebbe essere spezzato – e questo potrebbe essere valido sia in Arendt sia, ancor più, in Castoriadis – nella riconfigurazione della *praxis* politica come nuovo spazio di cui etica e tecnica non sarebbero più parti o sfere isolate, ma contenuti integrati in quell'unico tessuto per cui possono valere e avere un senso oltre che uno scopo: la comunità. Se l'agire è in Castoriadis eminentemente creazione, è lecito chiedersi che rapporto ci sia tra il fare e l'agire, o perlomeno quel determinato tipo di agire che potremmo definire etico e se esista qualcosa come un pensiero intorno all'agire in Castoriadis. La risposta negativa apparirebbe per alcuni scontata, ma crediamo che non sia affatto così. Nella critica che Castoriadis porta alle etiche tradizionali in *Incohérences et méconnaissances* è possibile delineare un modo di pensare l'azione che denota al contempo l'impossibilità di rinserrarla in un agire meramente predittivo e che, lungi dal costituire una teoria dell'azione composita, rappresenta l'antidoto alle pretese di racchiudere l'agire in griglie performative. Ciò che può apparire come una critica o una posizione paradossale, non solo rispecchia fedelmente la realtà dei fatti, ma taglia ogni possibile ponte con la trascendenza ed è anche in accordo con la visione generale dell'individuo come immerso nel social-storico, nell'immediato, disegnando un vero e proprio "metodo". L'impossibilità di prevedere e categorizzare gli atti umani, di istituirli una volta per tutte non porta alla liquidazione e al superamento del metodo ma ad una trasformazione ancora più radicale in cui

⁴⁰⁴ Il maggiore pericolo che si annida nell'azione risiede nella pluralità, stesso elemento che però rende possibile l'esistenza di una sfera pubblica, elidendo la quale verrebbe meno anche quest'ultima. La situazione diametralmente opposta alla democrazia è la monarchia, intesa come governo di uno solo. che si tratti di un re, di un tiranno, di dispotismo benevolo o di quelle forme di democrazia in cui si pretenda di dare al collettivo un solo corpo. Anche il re-filosofo platonico non è escluso. Il problema principale però di tali forme politiche- sottolinea Arendt- non è tanto quello di essere crudeli ma di funzionare fin troppo bene. (cfr. Arendt, 2017, pp. 238- 239. In qualche modo, la monarchia potrebbe corrispondere politicamente ad un *monos phronein* istituzionalizzato. Se guardiamo ai casi della tirannide, della monarchia assoluta, nulla è al di sopra del sovrano, il che indica non solo la mancanza di relazione con un pari, ma ancor prima, delle stesse possibilità di relazione ostruite dalla forma stessa dell'istituzione. Non vi è possibile dialogo e confronto, *tisser ensemble*, laddove esista disparità tra i membri e divisione in caste, classi, fasce.

sono mantenute salde le esigenze conoscitive ed etico-politiche. Ma tale “metodo” deve tenere in conto il fatto che esiste anche una indeterminatezza degli artefatti sociali.⁴⁰⁵

L’indeterminatezza riguarda tanto l’agire umano quanto i prodotti del fare sociale ovvero le istituzioni. Tale indeterminatezza segna sempre una distanza, uno scarto irraggiungibile nel cui spazio fioriscono ugualmente libertà e alienazione:

I processi trasformativi messi in moto dagli atti umani hanno effetti che non realizzano mai totalmente (e neanche esclusivamente) i propositi in vista dei quali sono stati presi di mira. Eppure, benché di fatto almeno in parte si discostino dai progetti che li hanno preceduti, gli artefatti sociali restano pur sempre il risultato d’un intervento umano, tenuto a risponderne e perciò, nei limiti del possibile, a prevenirne la discordanza rispetto alle intenzioni originarie. Nasce da qui l’esigenza del metodo, cioè di procedure preliminarmente stabilite che, diffidando dall’improvvisazione, dall’estro o dell’intuizione, prevedano una serie di operazioni ripetibili finalizzate al raggiungimento di un determinato risultato, cercando di evitare imprevisti, o perlomeno di attenuarne l’impatto. Si tratta di una aspirazione ben comprensibile, ma sicuramente anche insopprimibile, benché si debba immediatamente aggiungere che una simile aspirazione non può fare i conti con l’impossibilità di un suo esaudimento, a causa del carattere incancellabile della contingenza. Quest’ultima va certo intesa, *prima facie*, come ineliminabile alone di imprevedibilità che sempre accompagna le attività umane; ma più radicalmente, va poi riconosciuto, alla base di questa stessa imprevedibilità degli atti umani, la contingenza nel suo senso originario, da intendersi come assenza di necessità, ossia mancanza d’un fondamento che li possa determinare in base ai nessi causali disattivandone l’intrinseco poter-essere-altrimenti⁴⁰⁶

Quanto affermato nelle teorie freudiane sulla psiche, se da un lato rende ancora più necessario il riconoscimento del bisogno di regole e di limitazioni dell’agire umano, dall’altro richiede di tenere conto, anche a livello astratto, dell’impossibile infallibilità. Non è possibile che l’individuo interiorizzi in modo categorico e assolutamente integrale tutte le norme e soprattutto non è possibile che agisca in modo da non trasgredirle mai, pena l’impossibilità di essere soggetto. È precisamente questo slittamento, questa non aderenza e possibilità di adesione e non adesione alla norma che lo rende in potenza autonomo e non un *automate*.⁴⁰⁷ Ma

⁴⁰⁵ Ciaramegli (2021), p. 9.

⁴⁰⁶ *Ivi*, p. 8.

⁴⁰⁷ CL VI, p. 138. Il bisogno delle leggi, delle regolamentazioni rimanda al generale bisogno/necessità di potere. Tuttavia, “potere” non è immediatamente il sinonimo di “Stato”; Castoriadis auspica infatti che le funzioni esplicitatesi oggi giorno nello stato ritornino alla comunità politica. Solo così si potrà affrontare e superare di volta in volta l’alienazione rispetto al proprio agire. In sintesi, lo scarto dell’alienazione non è aggirabile, ma è recuperabile tramite l’elucidazione filosofica e politica a partire dai fatti e un’opera di istituzione continuamente rinnovata. In ciò, l’attività umana si configura come creazione. In IIS il termine “*automate*” ricorre più volte,

l'impossibilità di una adesione perfetta tra legge e realtà va ben oltre il singolo, è costitutiva ed è precisamente quell'inaggirabile divaricazione che i filosofi, primo fra tutti Platone, hanno cercato di coprire sotto la coltre dell'astratto, dietro le ombre della città ideale, nell'affannosa ricerca della costituzione migliore, nella designazione della virtù completa e nello spettro dell'uomo totale. Contro paradigmi adamantini, nell'analisi del *Politico* Castoriadis ricorda che:

Aucune réglementation ne pourra jamais enserrer l'altération perpétuelle du réel social et historique. Tout au plus, une telle réglementation peut essayer de tuer cette altération. Mais alors, en la tuant, elle tue le social-historique, elle tue son sujet et son objet. Par conséquent, si nous cherchons la voie vers une meilleure constitution, mais nous devons viser à trouver la constitution qui chaque fois permet le mieux à la réalité social-historique qui s'auto-altère de se donner la législation qui lui correspond. C'est-à-dire, en reprenant ma terminologie : nous ne pouvons viser qu'à changer le rapport entre la société instituant et la société instituée. Nous ne pouvons donc vouloir qu'une société qui condamne une fois pour toutes le règne de l'institué et qui cherche le rapport correct, le rapport juste instituant/institué. Il nous faut viser une Constitution de la société qui permette à la société elle-même de remplir ce rôle que même l'homme royal, quand bien même il existerait et serait accepté par la totalité des citoyens, ne pourrait jamais remplir, celui du gouvernement correct, donc de l'autogouvernement à tous les échelons.⁴⁰⁸

2.6.3 Ogni atto

«Animo dunque! Lascia le tue elucubrazioni; vieni, fila insieme con me, via per il mondo! Te lo dico io: un uomo che si stilla il cervello (*spekuliert*) è come una bestia portata a giro da uno spirito maligno su di una landa arida, mentre le stanno intorno i bei pascoli verdi».⁴⁰⁹ L'irridente frase pronunciata da Mefistofele nel *Faust* di Goethe dischiude un contenuto abissale, una vera

associato ad esempio all'attributo di «*identitaire*». Castoriadis spiega come questo termine non abbia nulla a che fare con l'automazione nei robot o nelle macchine ma indica «ciò che si muove da solo», ciò che «va da sé» all'interno dell'essere vivente ovvero ciò che è inseparabile dal principio organizzatore. Questa procedura/procedimento dell'*automate* rappresenta la base insuperabile che rende possibile l'insiemizzazione nonché una cernita delle informazioni rilevanti e quelle irrilevanti provenienti dall'esterno per l'individuo perché è il modo stesso in cui conosciamo il mondo ad un livello elementare. Si veda IIS, pp. 342-346. Potremmo dire che il mondo dell'*automate* è quello della pura necessità e anche delle inderogabili leggi della natura.

⁴⁰⁸ SPP, p. 53.

⁴⁰⁹ Goethe, *Faust*, p.131.

e propria fossa dei leoni per filosofi. Nella sua ultima opera, *La vita della mente*, oltre a segnalare la secolare discrasia tra pensiero e azione, Arendt metteva in guardia dal potere del pensiero. Per quanto importante, quest'ultimo, non presentava la risoluzione ad ogni problema, anzi, la capacità costante di mettere in dubbio le cose gli conferiva una carica altamente distruttiva. Ecco quindi spiegato perché Arendt avvicini il pensiero, nel suo movimento, al fare ed il disfare della tela cui è intenta Penelope.⁴¹⁰ Alle nostre orecchie, tuttavia, potrebbe sembrare più consona l'inquietante metafora del girare in tondo e a vuoto, marca di un possibile smarrimento nel labirinto. Il pensatore è dunque esposto al rischio del perdersi e di agire non dissimilmente dall'animale attaccato alla catena; tuttavia, non riesce a farne a meno, non riesce a disfarsi di questa propensione. Non gli resta, dunque, che pensare e agire non in vista di soluzioni definitive, ma di soluzioni che sappiano di volta in volta adattarsi alla complessità del mondo.⁴¹¹ A questo tentativo mai pago, come vedremo, si addice il nome di orientamento.

L'etica ci espone naturalmente al lancinante dubbio di star girando intorno e all'impressione di non riuscire a dar conto del mondo perché, mentre si cerca di fermare e interrogare l'attimo, tutto è già vecchio, già passato e né l'uomo, né il mondo sembrano essere cambiati di una virgola. Eppure, filosofia, storia, letteratura sono capaci di dare conto in modo potente della variegata articolazione della vita umana, prospettando una dimensione che comunemente siamo portati a considerare come un altrove, come l'altra parte dello specchio;⁴¹² eppure è vita. Non bisogna dimenticare, tuttavia che, prima di qualsiasi altro significato che la filosofia gli abbia appiccicato addosso, lo specchio è innanzitutto una delle tante creazioni che affollano il mondo umano. Ogni atto compiuto, così come ogni oggetto o processo si situa in una rete simbolica. Una delle attività più comuni e automatiche è cercare un senso e una ragione alle azioni. Indifferentemente dagli attributi che possiamo riservarle, riconoscerle dei connotati permette di orientarci rispetto al nostro agire e a quello altrui. Di conseguenza ogni atto partecipa e sussiste

⁴¹⁰ Arendt (2009), p.172 Si rimanda anche a Forti (2006), pp.61-62.

⁴¹¹ Cerruti e Bellusci (2020) ebook, nell'omonimo volume, suggeriscono un modo di "abitare la complessità" di contro un pensiero della semplificazione che va diffondendosi e prevede di misurarsi con i problemi scorporandoli dal resto. Il pensiero della complessità passa sia attraverso un nuovo ripensamento della scienza che tramite «il concepire l'appartenenza comune a un intreccio globale di interdipendenze come l'unica condizione adeguata a garantire la qualità della vita e la sopravvivenza stessa dell'umanità». Sebbene il pensiero di Castoriadis rappresenti una sottotraccia, viene richiamato soprattutto nel paragrafo che chiude il libro; il pensiero complesso si configurerebbe come risorsa fondamentale per una auspicabile "Rinascita dell'Immaginario".

⁴¹² Uno dei contributi più importanti alla psicanalisi freudiana è lo scritto di J. Lacan, *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je*, Écrits, Seuil, Paris 1966; trad. it. di G. Contri, *Lo stadio dello specchio come formatore delle funzioni dell'io*, in Scritti, Einaudi, Torino 2002. Composto nel 1936 e poi redatto nel 1949, il saggio che analizza la funzione dello specchio verrà ripreso e rielaborato anche in *The Mirror-Role of Mother and Family in Child Development*, Winnicott (2005) pp. 168-178. e in Merleau-Ponty, si veda De Rosa (2020), e Sili (2020), pp. 223-231.

anche grazie alla sfera immaginaria oltre che a quella simbolica e funzionale. Se l'atto è legittimato e reso per noi sensato è perché viene riconosciuto come inerente ad una rete simbolica e perché captato anche dall'economico/funzionale, ma al contempo esso esorbita queste due dimensioni e, collegandosi anche all'immaginario sociale che è all'origine stessa della possibilità tanto del simbolico quanto del funzionale, è lo sfondo che anima il tutto e si installa a partire dal contatto osmotico col caos. È solo in questo modo che possiamo distinguere la varietà dei modi in cui si articola l'esistenza umana in cui, sin dall'antichità, si è cercato di veder chiaro.

Tout ce qui se présente à nous, dans le monde social-historique, est indissociablement tissé au symbolique. Non pas qu'il s'y épuise. Les actes réels, individuels ou collectifs – le travail, la consommation, la guerre, l'amour, l'enfantement –, les innombrables produits matériels sans lesquels aucune société ne saurait vivre un instant, ne sont pas (pas toujours, pas directement) des symboles. Mais les uns et les autres sont impossibles en dehors d'un réseau symbolique.⁴¹³

Se si potesse dare un aspetto all'atto, avrebbe quello bifide di certe maschere teatrali. Da un lato il suo sguardo si volge al paradigma mondano del social-storico, dall'altro all'immaginario radicale privato, alla psiche dell'individuo in tutta la sua complessa articolazione. Sin dai primordi della nostra esistenza l'ambiente che ci attornia ci delimita e – in una certa misura – limita. Mentre per tutti gli animali esiste un *habitat* che richiede una certa adattabilità, l'adozione di un certo *habitus* essenziale alla sopravvivenza, l'essere umano crea un ambiente/mondo ergentesi nel sostrato naturale di una generale istituzione cui deve, come singolo, imparare a adattarsi per mezzo degli insegnamenti che apprenderà vita natural durante.⁴¹⁴ Questo ha su di noi, sulle nostre scelte e sul nostro agire un peso non indifferente.

Tous nos actes trouvent leur condition de possibilité effective, tant quant à leur matérialité que quant à leur signification dans le fait que nous sommes des êtres sociaux vivant dans un monde social qui est ce qu'il est parce qu'il est institué ainsi et pas autrement. Nous ne sommes pas des « individus » flottant librement au-dessus de la société et de l'histoire et qui pourrions décider souverainement dans l'absolu de ce qui nous ferons, de comment nous le ferons, du sens que cela aura une fois fait. Nous ne sommes certes pas déterminés par notre milieu ou notre situation ; mais nous en sommes conditionnés infiniment plus que nous n'aimons le penser et, surtout, en tant qu'individus nous ne choisissons ni les questions auxquelles nous aurons à répondre, ni les

⁴¹³ IIS, p.174.

⁴¹⁴ Le posizioni di Castoriadis non sono molto lontane da quelle di Gehlen in *L'uomo nell'era della tecnica* (1984).

termes dans lesquelles elles sont posées, ni, surtout, le sens ultime de notre réponse une fois donné.⁴¹⁵

L'individuo descritto non scade nel totalmente indeterminato, né nel totalmente determinato, è circondato da situazioni che non ha voluto, in vetta alle quali si erge la propria nascita, non gli è possibile sapere come avrà luogo in lui l'interrogazione, dal momento che è sollevata in concomitanza con ciò che sta anche al di fuori di noi, né si avranno certezze da un presunto senso ultimo della risposta, ammesso che lo si trovi. Una soluzione, una risposta certa è un punto fermo, e sebbene possiamo momentaneamente attestarci su questo per costruire il nostro *milieu* conoscitivo, siamo coinvolti nel magma rovente dell'interrogazione, della conoscenza, magma nel quale ogni appiglio non assicura un riparo perenne. Come in una certa misura accade per le nostre domande, anche i nostri atti e i loro esiti ci sfuggono: «les conséquences de nos actes sont lancées dans le déroulement social-historique, nous échappent et donc nous ne pouvons pas ignorer ce développement».⁴¹⁶ Un nostro singolo atto parrebbe una goccia nell'oceano della storia e nello sviluppo dell'incessante divenire e questo potrebbe facilmente condurre a fare un passo forse più lungo, a prospettare facilmente la ricaduta in derive quali il disfattismo, il nichilismo o il determinismo. Da questi esiti, tuttavia, Castoriadis si mette al riparo, mostrando un richiamo, una consonanza tra atti e storia senza la quale non avrebbe neppure senso il suo appello a cercare di comprendere tanto il corso social-storico quanto l'incessante tentativo di ribadire l'importanza della creazione. « La création se fait comme déhiscence où viennent à être à la fois figures et fond, chacun par l'autre et dans sa propre relation à l'autre. La figure historique et son horizon sont créés ensemble ».⁴¹⁷

Il fatto di non essere totalmente dei naufraghi in balia di un'esistenza tumultuosa e caotica,⁴¹⁸ si lega ad una particolare ingiunzione : «il n'y a pas de détermination de nos actes ; mais il y en

⁴¹⁵ CL IV, p. 252.

⁴¹⁶ *Ibidem*.

⁴¹⁷ CL I, p. 26.

⁴¹⁸ Sebbene Arendt dica apertamente che l'irreversibilità e l'imprevedibilità dell'azione costituiscano per l'uomo un enorme fardello, afferma altresì che è da ciò che lo stesso processo dell'azione trae la sua forza e questo è ravvisabile nel bellissimo passaggio riportato qui di seguito che esprime non solo la "tragicità" dell'esistenza umana ma anche quella che si presenterebbe come un'aporia della libertà nel campo dell'agire. «(gli uomini) sanno che chi agisce non sa mai ciò che sta facendo e diventa sempre "colpevole" delle conseguenze che non ha mai inteso provocare o nemmeno ha previste, che, per quanto disastrose e inaspettate siano le conseguenze del suo gesto, non può annullarle, che il processo cui dà avvio non si consuma mai inequivocabilmente in un singolo gesto o evento, e che il suo vero significato non si rivela mai all'attore, ma solo allo sguardo retrospettivo dello storico che non agisce. Tutto ciò sembrerebbe sufficiente a farci voltare le spalle con disperazione alla sfera delle cose umane, e a disprezzare la facoltà umana della libertà che, producendo l'intrico delle relazioni umane, sembra impigliarvi a tal punto chi la produce da farlo apparire molto più vittima passiva che non l'autore ed il realizzatore di ciò che fa. Non c'è campo (non nel lavoro, soggetto alla necessità della vita, né alla fabbricazione, dipendente

a des conditions. Celles-ci ne sont nullement «externes».⁴¹⁹ Il riferimento al termine «condizioni esterne», permette a Castoriadis di prendere le distanze dalla concezione del soggetto cartesiano, da quello biblico,⁴²⁰ da quello “puro” kantiano che da quello hegeliano.⁴²¹ Il soggetto è coinvolto in un flusso pulsante e inarrestabile in cui il distacco tanto dallo psichico

da materiali dati) dove l'uomo appaia meno libero che in quelle facoltà la cui vera essenza è la libertà, e in quella dimensione che non deve la sua esistenza a nessuno e a nulla se non all'uomo». Arendt, (2017), p.251.

⁴¹⁹ CL IV, p. 252.

⁴²⁰ Con soggetto cartesiano e biblico Castoriadis intende « un sujet qui serait transparence totale et présence exhaustive à soi-même, liberté sans poids, toute-puissance illimitée pour laquelle ni intérieur ni extérieur ne peuvent former obstacle ». Il *proprium* di tale soggetto, o meglio, il suo fantasma è l'aspirazione ad essere come Dio ma che è, di fatto, impossibile perché soggetta all'alienazione: «l' action ne sera jamais magie, réalisation immédiate, cristalline et sans reste d'un Verbe intérieur aussitôt que celui-ci s'est formulé d'une façon cohérente-que homme ne pourra jamais transformer le monde par actes de volonté pure, ou interioriser complètement le donné et faire de tout l'extérieur sa propre expression sans fissure» (HC, p.103). Ovviamente la volontà pura menzionata è quella di ascendenza kantiana. Su questo aspetto si veda anche, nell' *Introduzione* a Arendt (2009) ebook, ciò che giustamente, puntualizza Del Lago: « La fallacia cartesiana ha effetti decisivi sul ruolo del pensiero, perché dopo di essa, nelle sue riprese per quanto critiche (Hannah Arendt pensa esplicitamente a Husserl), viene coltivata l'illusione che il soggetto pensante, con una *decisione* — come nell' *epochè* husserliana — possa spogliarsi delle sue intrinseche determinazioni, della sua dipendenza costitutiva e co-estensiva dal mondo. Più, dunque, che un atto della potenza, come in Heidegger, il *cogito* esprime un atto di impotenza, di reclusione. Più che *sub-stantia* o fondamento, il soggetto cartesiano e post-cartesiano è caduta nell'abisso della separatezza, distanza e sradicamento. Ecco dunque apparire l'inimicizia di pensiero e *sensus communis*, il fondamento di quell'impoliticità della filosofia che si rivelerà, alla fine, proprio nel maestro di Hannah Arendt, Heidegger».

⁴²¹ Nel contesto hegeliano, il problema è l'oggettivazione e soprattutto a causa dei rigurgiti fichtiani in essa agenti (Fichte non si era, a sua volta, liberato dall'egologia cartesiana per Castoriadis). In realtà si tratterebbe per Castoriadis di un falso problema poiché l'attività del soggetto appare come semplice esteriorizzazione ed espressione a discapito del momento dell'interiorizzazione o elaborazione che risulta del tutto aggirato. Sebbene, tale oggettivazione (termine dalle forti connotazioni soggettiviste) porterebbe a «insérer des contenus concrets dans le réseau des possibles mais aussi à créer de nouveaux possibles, si giungerà a pensare che ogni azione crea delle limitazioni alle azioni ulteriori, annichilendo per sempre dei possibili e questo condizionerà irreversibilmente delle attività future. Sebbene tale visione delle cose sia per Castoriadis postulabile lo è su uno sfondo «mitico», non è questo il vero limite alla libertà dell'uomo bensì il sostrato reale che costituisce l'azione stessa: «l'est constitutif de l'action de se situer sur un sol, d'avoir affaire et se débattre avec des choses qu'elle n'a pas voulues et qui sont là. S'il n'en était pas ainsi, ce ne serait pas d'action qu'on parlerait mais de création absolue dans le néant- et qui serait certes néant, comme l'est le monde par rapport au Dieu judéo-chrétien ». Tuttavia, un contributo sostanziale e chiarificatore è quello rispetto all'alienazione: «L'aliénation se trouve dans la différence entre conditionner et déterminer. Il y a aliénation, au sens le plus général, lorsque les résultats de l'action passée non plus seulement conditionnent, mais dominant l'action présente, y compris, dans le sens de Marx, que les forces « objectives » créées par l'homme « échappent à son contrôle ». Un état possible où celles-ci restent sous son contrôle : ce qui est loin de signifier que les créations peuvent être instantanément annihilées par pure décision, mais signifie simplement que la signification du donné est récupérée de façon continue, qu'une reprise perpétuelle du donné (tenant compte de ses lourdeurs, de sa résistance, de ses « lois propres », etc.) est constamment possible. Cet état n'a rien de mythique. C'est celui qui est constamment réalisée dans toute œuvre de création ». Il grado di libertà insito nella creazione è ravvisabile attraverso un esempio musicale riportato da Castoriadis ma che è valido anche per la praxis: la libertà di creazione non è una situazione di astrazione totale rispetto ai mezzi e alle forme (libertà immaginaria o fantasmatica) ma «elle consiste à dominer les moyens effectivement disponibles (et à en créer éventuellement d'autres) pour leur faire servir son intention, pour en faire expression adéquate d'un contenu-contenu qui est vécu comme vérité absolue». Infatti, Castoriadis afferma che non ha senso affermare che Bach sia alieno all'ideologia cristiana di cui vuole esprimere il contenuto nelle sue opere - posizione che lo collocherebbe in un'esteriorità rispetto al suo social-storico — poiché quel che viene chiamato impropriamente ideologia non è altro che il modo di vivere e di rapportarsi degli uomini a quell'epoca. In sostanza la musica di Bach contiene e condensa quel determinato social-storico: l'epoca è condizione di Bach (per come lo conosciamo) almeno quanto Bach riesce a rendere “l'ideologia”, “lo Spirito” — direbbero altri dell'epoca. In tal caso Castoriadis ricorda fortemente Nietzsche in *La nascita della tragedia* o nell'ottava parte (*Popoli e Patrie*) di *Al di là del bene e del male*.

quanto dal sociale in favore di una dimensione trascendente, di un luogo quasi fuori dallo spazio e dal tempo in cui isolarsi e decidere, è impossibile quanto decidere a partire da un istante zero e senza tener conto del tessuto del mondo cui si inerisce: «il n'y a pas des instances pures de « conscience » et de « volition », pas de staccatos de « prise de conscience » et de « prise de décision » sur table rase, pas de désinsertion possible du sujet relativement à sa propre histoire et aux conditions social-historiques qui l'ont coproduit (et qu'il est absurde de traiter comme des « conditions extérieures »).⁴²²

Alcune pretese della filosofia morale quale quella di «fermare l'attimo» astraendo l'atto e sottoponendolo alla macchinosità dell'imperativo categorico come nel caso della deontologia kantiana compiono una transustanziazione in assoluto che «snatura» inevitabilmente l'atto in sé. In tale senso, l'etica, diventa una tecnica.⁴²³

L'insistenza sulle condizioni è per noi dovuta soprattutto al fatto che in esse si manifesterebbe parte di ciò che Castoriadis chiama infra-potere (*infra-pouvoir*)⁴²⁴ radicale e che rappresenta, tra l'altro, il discrimine storico che ancora il nostro pensiero e l'agire al presente di un'epoca, l'essere costitutivamente «topico», per così dire, dell'uomo in una data società.

Vous êtes né en Italie en 1954, en France en 1930, aux états Unis en 1945, en Grèce en 1922 : vous ne l'avez pas décidé, mais ce pur fait décidera de la partie essentielle de votre existence : de votre langue, de votre religion, de 99% (dans le meilleur des cas) de votre pensée, de ce pour quoi vous

⁴²² EP IV, p. 152-153.

⁴²³ Arendt sottolinea l'importanza della distinzione kantiana tra il “meccanico” (ovvero ciò che avviene per cause naturali) ed il «tecnico» (indicante l'artificiale, ciò che è fabbricato ad uno scopo. La questione in gioco è però il comprendere qualcosa andando oltre la semplice spiegazione.

⁴²⁴ L'infra-potere è un elemento quasi per nulla citato in letteratura secondaria dal momento che, come ha avuto modo di affermare Descombes nel corso della *journée d'études* cui abbiamo assistito, è un elemento piuttosto oscuro. Castoriadis lo descrive affermando che non è del tutto localizzabile e neppure assoluto, non è mai potere di un individuo o di una istanza designabili. Nondimeno, quasi come elemento volatile o “aereo”, è presente nell'istituto e viene anche a contatto con l'istituente, elemento ugualmente sfuggente dal momento che «dès que l'institution est posée, le social instituant se dérobe, il se met à distance, il est déjà ailleurs», (CL III, p.144) L'infra-potere è, in sostanza, il potere d'*outis*, di nessuno (*de Personne*), che però sortisce effetto sul reale, (cfr. *Ivi*, p. 144-145). Descombes considera l'infra-potere come il potere implicito del sociale, condizione di esistenza stessa della politica. In esso lingua, mœurs, idee diventano il serbatoio della tradizione che permette ad una data società di identificarsi nonché di differenziarsi dalle altre. Questi contenuti sono condivisibili e alterabili oltre che vero e proprio collante comunitario (cfr. Descombes, 2013, pp. 246-247). Si deduce che l'*ethos* in termini di costumi e regole (non scritte ma note) di una data comunità sarebbe anche parte dell'infra-potere. Si veda anche il contributo di Delcroix, in cui l'autrice oltre ad interrogare il concetto di potere in Castoriadis propone una riflessione interessante che metter ancor di più in luce il rapporto tra legge e desiderio e l'importanza del volere: «Autrement dit, chaque société se meut selon une «poussée» spécifique moyennant laquelle «le passé/présent de la société est habité par un à-venir qui est toujours à faire». Le pouvoir explicite est l'exercice de la prise de décision au cœur de cet élan. Il correspond à la mise en œuvre d'une conscientisation qui est la seule manière de faire face à la dimension d'imprévisibilité intrinsèque à l'avenir. En d'autres termes : l'intention que suit notre société est le fruit d'un choix, dès lors que désirons-nous ?», Delcroix. *Arendt, Castoriadis : regards croisés sur le concept de pouvoir* In : *Praxis et institution*, Presses de l'Université Saint-Louis, 2008, pp.117-138, on line.

désirez vivre ou acceptez (ou n'acceptez pas) de mourir. Cela est beaucoup plus, et même tout autre chose que le simple « être dans un monde » que l'on n'a pas choisi (*Geworfenheit* de Heidegger). Ce monde n'est pas un ou le monde tout court, c'est un monde social-historique, façonné par son institution et contenant de façon indescrivible, d'innombrables transformés de l'histoire précédente. [...] la société ne peut faire autrement, en premier lieu, que produire des individus sociaux qui lui sont conformes et qui la produisent à leur tour. [...] Même si l'on doit devenir philosophe, c'est cette histoire de cette philosophie-là qui sera le point de départ de la réflexion, et pas une autre. On est ici très au-delà, ou en deçà, de toute intention, volonté, manœuvre, conspiration, disposition de toute institution, loi groupe ou classe assignables⁴²⁵

Il soggetto è portato ad agire in una trama cui continuamente disconosce il fatto di inerire, ma in cui è vitale cercare di orientarsi. La differenza tra un individuo autonomo e uno eteronomo starebbe proprio nella mancanza di connessione con questo sfondo che non padroneggia ma in cui sa di muoversi e che, al contempo, contribuisce a comporre e da cui è esso stesso composto. L'infra-potere con la sua trama a partire dalla quale alcuni tratti e condizioni si innervano, può sembrare limitarci a vantaggio di un meccanismo cieco che si protrae in maniera anonima e necessaria. L'ipotesi dell'infra-potere non rappresenta affatto uno svantaggio. Dal momento in cui si cerca di mettere a fuoco la realtà, le condizioni e i limiti costitutivi, infatti, le possibilità iniziano a guadagnare spazio, gli ostacoli iniziano ad essere visti per quello che sono e si può quindi tentare di aggirarli, schivare i danni che da essi potrebbero derivare, superarli. La condizione è meno determinante di una causa e più decisiva di una circostanza, è intrinsecamente ossimorica poiché può essere considerata sia una circostanza necessaria sia una causa non sufficiente, tuttavia, essa è ciò senza cui un fenomeno considerato non si produrrebbe e che comunque non è sufficiente a spiegarlo.⁴²⁶ Le condizioni sfuggono ad una chiusura totale sull'identitario quanto ad un'apertura eccessiva all'indifferenziato aprendo il campo alla possibilità e alla libertà.

⁴²⁵ CL IV, p. 270. Potremmo considerare l'infra-potere- "nozione" oscura del pensiero di Castoriadis e oggetto di interrogazione- come radicamento storico che ci situa all'interno di un mondo, ci permette di averne una determinata visione e ci costituisce in un determinato modo, secondo un simbolico che afferisce ad un dato immaginario sociale (una articolazione più complessa di quella che Nietzsche chiama "l'eticità dei costumi" [*Sittlichkeit der Sitte*]).

⁴²⁶Cfr. Comte-Sponville (2013), p.189. « Ainsi, l'existence de nos parents est condition de la nôtre (nous n'aurions pu exister sans eux), point sa cause (leur existence n'entraîne pas nécessairement la nôtre). On remarquera qu'aucune cause n'étant jamais strictement suffisante, il n'y a en vérité que des conditions, qui sont toutes conditionnées avant d'être conditionnées. C'est ce qui autorise à parler de condition humaine, pour désigner l'ensemble des circonstances qui s'imposent à tout être humain, sans lesquelles il ne serait pas ce qu'il est : le corps, la finitude et la mortalité font partie de la condition humaine », (cfr. *Ibidem*).

L'interrogazione sulle condizioni è quindi importante purché non si ceda al circolo vizioso e ad una concezione del limite invalidante, finché quindi esse non nuocciano all'agire dando l'impressione al singolo o alla collettività di essere nella morsa di una impotenza invalicabile o di essere ostaggi di un ultimo stadio.⁴²⁷ Chiedersi se Kant avrebbe avuto lo stesso genio se fosse nato a Burgos piuttosto che a Königsberg, non ha senso, non possiamo saperlo poiché nessuno sceglierà mai dove nascere, la situazione, il carattere dei genitori quindi la propria origine. Esiste, però la possibilità di interrogare o modificare una parte del vissuto del singolo e della società : « une autre partie dépend de nous et celle-ci peut, du moins en principe, être mise en question et le cas échéant, transformée ».⁴²⁸ Un tentativo di valutazione e di esser consapevoli delle condizioni in cui si è, tanto a livello singolo quanto collettivo, risulta basilare poiché permetterebbe in parte un orientamento non totalizzante dell'agire.

Interrogazione e azione, filosofia e prassi diventano modi di configurazione e creazione del possibile a tutti i livelli, quindi riguardo alla produzione di oggetti per uso quotidiano o opere d'arte, ma anche rispetto al proprio modo di fare e comportarsi:⁴²⁹

Le sujet est pris dans les déterminations de l'objet-mais il en crée de nouvelles. La relation sujet-objet doit être à la fois *libre et nécessaire* – et la synthèse de la *liberté* et de la *nécessité*, en tant que son 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 de dire que le sujet est un pôle nécessaire de la relation sujet-objet, ne 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

⁴²⁷ Lo “statuto” delle condizioni è in Castoriadis oscillante e descrive perfettamente un gioco che potremmo definire anche se in modo non del tutto calzante sfondo-oggetto; un tale rapporto tra gli elementi è oscillante e sensato solo se si ha relazione dinamica tra i due. Pur affermando, in un esempio, l'inutilità di soffermarsi sulle condizioni su cui possiamo fantasticare ma su cui non abbiamo un totale potere («Kant aurait -il été Kant s'il était né à Burgos et non à Königsberg?»), (CL IV, p. 252)), dall'altra sottolinea come certe condizioni (ad esempio la *polis* ateniese) siano state fondamentali allo sviluppo di filosofi come Socrate (tant'è che afferma che un tale Socrate non sarebbe stato possibile in Babilonia)

⁴²⁸ CL IV, p.253.

⁴²⁹ Questo tratto è comune e visibile in Arendt, come chiarisce Dal Lago nell'Introduzione a Arendt (2009) ebook *Vita della mente* «per Hannah Arendt esiste un parallelo evidente tra *l'operare*, in cui l'agire si subordina alla finalità dell'opera, e il *creare* continuo, in cui il soggetto si subordina alla mancanza di fini. La creatività è una categoria della possibilità e quindi, nonostante l'apparente autonomia del soggetto che crea, essa subordina il soggetto alla sua stessa attività in-definita. È per contrastare questa processualità, che ogni costituzione politica (in quanto fondazione) benché apparentemente rivolta al futuro, si rivela come un'attualizzazione del passato, poiché cerca di comprendere in un *già fondato* l'imprevedibilità delle possibilità future. In ogni fondazione dell'ordine politico si annida la speranza di contrastare il tempo».

créativité diffuse dans la nature et dans la vie).-Son activité ne posa pas seulement des « objets-produits ». Elle pose des déterminations nouvelles. Ces déterminations sont bien entendu cognitives, sont bien entendu aussi « pratiques », mais sont aussi « artistiques » etc.- cela signifie que la création non pas « réalise des possibilités déjà existantes », mais crée de nouveaux possibles (plus exactement, les deux à la fois).⁴³⁰

La creazione è espressione del mondo umano al punto che nel passo appena menzionato il soggetto parrebbe essere fessura, buco da cui la creatività erompe in un getto e si trasforma in nodo, si determina. Per via della natura dinamica delle azioni, qualsiasi tentativo di descrizione come processo non può che sembrare forzosa e svigorente. Nel caso dell'etica, tale scissione è più che mai avvertibile, ma anche nel quadro più generale del filosofico si può da sempre rilevare tale svigorimento o "ipocrisia", quasi il prodotto del pensiero fosse – ed è questa una ri-torsione in positivo del pensiero Platonico - una imitazione, una copia della vita reale.⁴³¹

La resistenza alla descrizione e alla conoscenza che l'esistenza continuamente presenta e noi avvertiamo travolge quella stessa incapacità di determinazione totale che si traduce in libertà. La filosofia di Castoriadis insegna da un lato l'erompente spontaneità dell'immaginario — sia radicale sia sociale —, dall'altra la necessità della costruzione di una memoria, di una "narrazione" critica in cui è possibile identificarsi come singolo e come comunità.⁴³² Riconoscersi in mezzo a questo flusso e riconoscere addirittura se stessi come flussi, fluire nella vita o dare argini al flusso facendone storia. Ciò che storicamente è stato sempre contrapposto, lascia intravedere, sebbene in filigrana, non solo il vincolo che lega libertà e necessità ma anche la possibilità dell'autonomia e il bisogno di un orientamento in vista di essa.

Dal livello puramente cognitivo sino alla soglia del bisogno di autodeterminarsi come soggetto, comunità e società, la rottura della *clôture* si accompagna all'interrogazione incessante e implica il rifiuto di una fonte estranea all'attività vivente degli esseri umani.⁴³³ Riconoscere ciò,

⁴³⁰ HC, p. 99.

⁴³¹ L'attenzione posta alla prassi a questo tipo di agire rappresenta un tentativo di capovolgere, o meglio, riequilibrare gli effetti che la "torsione platonica" ha prodotto.

⁴³² Un passo del libro di Kapuschinski, *In viaggio con Erodoto*, (e-book) viene incontro a quanto appena affermato « ciò che ci rende uomini e ci distingue dagli animali è la nostra capacità di narrare storie e miti: condividere storie e leggende rafforza il senso della comunità, l'unica condizione nella quale l'uomo può vivere. Mancano ancora duemila anni alla comparsa dell'individualismo, del dottor Freud. Per il momento la sera la gentesi riunisce in grandi tavolate davanti al fuoco o sotto un albero, meglio se in vicinanza del mare, per mangiare, bere vino e chiacchierare. Se per caso un viandante capita di passaggio, lo si invita a sedersi e ad ascoltare. Il giorno dopo il viandante riparte per altri luoghi dove verrà ugualmente bene accolto. Una dopo l'altra le serate si accumulano e se il viandante ha buona memoria (e quella di Erodoto doveva essere prodigiosa), mette insieme un patrimonio di storie. Questa fu una delle fonti quali attinse il nostro greco».

⁴³³ Cfr. CL IV, p.272.

tuttavia, porta ancor di più al bisogno di un orientamento. A meno che non si faccia sorgere un labirinto per puro vezzo, bisogna ammettere che uno degli obiettivi della filosofia e soprattutto dell'etica è sempre stato quello di definire un orientamento seppur tenendosi lontana da intricati corridoi o accampandosi in vicoli ciechi, facendo a meno del tempo e della storia. Come specifica Castoriadis, orientarsi è un termine kantiano.⁴³⁴ L'orientamento però deriva da una "facoltà" particolare che ci permette di giudicare, di separare il pertinente da ciò che non lo è rispetto agli affari umani, alle cose reali nella società. Si tratta pertanto di una "facoltà" specificamente etico-politica. La tendenza a protendere per un razionalismo effettivo disconoscendo l'uso di una "facoltà" che permetterebbe l'orientamento ha impedito di vedere nella *phronesis* tale facoltà.⁴³⁵ Per Platone la politica è scienza e il politico non può fare a meno di possedere tale scienza, ovvero un sapere fondato su principi certi. La differenza tra *episteme* e *techne* si avrà solo — ma non del tutto — con Aristotele il quale, più che altro, tende a distinguerle dalla *phronesis*. Per secoli, tuttavia, si cercherà di ricondurre la *phronesis* al campo dell'*episteme* o della *techne*, senza capire né la distanza né il danno che questo forzoso tentativo di adattamento ha prodotto. La trasposizione kantiana della *phronesis* è la facoltà di giudizio, essa però non risulta pertinente poiché pende in maniera decisiva sul versante logicistico, macchinoso ed iper-giuridico.⁴³⁶

[...] si vous restez au côté mécanique de la faculté de juger et si vous admettez ce qu'on appelle en logique la thèse de Church — se c'est logique, c'est formalisable et mécanisable, reconnaître ce qui est pertinent et pas pertinent, ça voudrait dire envoyer un ordinateur exploiter tout le cas possible et aboutir, statistiquement, à mi-chemin à dire : oui, c'est pertinent. Mais ce n'est pas ça

⁴³⁴ Cfr. SPP, p.58. Può darsi che qui Castoriadis faccia anche riferimento allo scritto *Come orientarsi nel pensiero* in cui Kant trova un rimedio o soluzione (mediana) tanto alle pretese dei sostenitori della fede quanto a quelle dei sostenitori della ragione: «una pura fede razionale è, dunque la guida o la bussola con cui il pensatore speculativo può orientarsi nelle sue peregrinazioni razionali nell'ambito di oggetti soprasensibili e con cui l'uomo dotato di una ragionevolezza comune, ma moralmente sana, può tracciare la propria via, perfettamente adeguata al punto di vista sia teoretico che pratico all'intero fine della sua destinazione; questa stessa fede razionale va posta a fondamento di ogni altra fede, anzi di ogni rivelazione». Kant (1997), pp 58-59. Castoriadis radicalizza la posizione kantiana tacciandola di razionalismo eccessivo e "smontando" la teoria del giudizio con un ragionamento logico. Se la facoltà di giudizio nei termini kantiani equivale alla «capacité de reconnaître qu'un cas tombe sous une règle. Capacité primordiale et irréductible parce que, si vous aviez une règle qui vous dit que tel ou tel cas tombe sous une règle, le "cas tombe sous telle règle" serait encore un cas qu'il faudrait subsumer à la règle qui dit : "tel cas tombe sous telle règle". Donc là encore vous auriez besoin d'une faculté de jugement. Régression à l'infini. Impossible de décomposer cette faculté-là », SPP, p. 58.

⁴³⁵ Cfr. SPP, p.58.

⁴³⁶ Qui si intende il "tecnico" per come lo definisce Arendt nel senso di artificiale e fabbricato con uno scopo. In tal senso, lo scopo kantiano era l'universalizzazione della massima come prova della legittimità di un'azione basata sulla garanzia della razionalità. Da notare come questa distinzione, marcata precedentemente in nota, possa intendersi anche come una trasposizione in chiave moderna del problematico conflitto tra *physis* e *nomos* nel pensiero kantiano.

que nous appelons *phronesis*. Juger une situation, ce n'est pas passer en revue les milliards de cas possibles et dire : c'est celui-là le cas pertinent. Non, c'est aller directement à la décision : c'est pertinent, ça n'est pertinent. Et cette capacité aussi est irréductible, même si elle est susceptible de gradations et diffère entre individus adultes ; certains l'ont beaucoup, d'autres l'ont moins. Mais je ne veux bien sûr pas dire par là qu'elle est génétique.⁴³⁷

È alla *phronesis* che quindi deve ricondursi l'intera politica e, se pensiamo ad essa nel senso aristotelico che Castoriadis condivide, è proprio questa facoltà ad attraversare anche tutto il resto, tutto ciò che la politica ingloba. La *phronesis* diventa quindi «la faculté de juger et de s'orienter [...] car c'est ça, finalement, séparer le pertinent du non-pertinent- par rapport aux affaires humaines, aux choses réelles »⁴³⁸.

In seguito, avremo modo di approfondire meglio tale concetto, per adesso può essere sufficiente riconoscere che è in un agire fronetico etico-politico che la *phronesis* trova la possibilità di realizzazione e realizza al contempo una società autonoma. Abbiamo una definizione ma ignoriamo in cosa consista veramente tale “facoltà”, cosa permetta di realizzare e in che modo si connetta all' autonomia. Una società autonoma è tale perché richiede di osservare questi “precetti”:

L'obligation pour tous de rendre compte et raison (*logon didonai*) de leurs actes et de leurs dires ; le rejet des « différences » ou « altérités » (hiérarchies) préalables dans les positions respectives des individus, donc la mise en question de tout pouvoir qui en découle ; l'ouverture de la question de bonnes (ou meilleures) institutions, en tant qu'elles dépendent de l'activité consciente et explicite de la collectivité- donc, aussi, de la question de la justice.⁴³⁹

Abbiamo indicato questo agire autonomo come etico-politico poiché esplicandosi pone in essere dei nuovi valori e accantona i vecchi, è relativo a delle significazioni e crea o anche distrugge istituzioni. In ogni caso si produce fermento sia verso l'Immaginario sia dall'Immaginario. Nel momento in cui si dovrà essere nella condizione di rendere conto dei propri atti, si dovrà sempre indicare una più o meno valida ragione in base alla quale si è scelto e agito e il giudizio del movente non sarà neutrale perché deve essere riconosciuto in una qualche forma e nel quadro di una comunità secondo i propri valori, disvalori, secondo le

⁴³⁷ SPP, p. 58.

⁴³⁸ *Ibidem*.

⁴³⁹ CL IV p. 272.

proprie significazioni e istituzioni.⁴⁴⁰ «Choisir exige d'être capable de s'orienter et d'avoir une hiérarchie des valeurs»,⁴⁴¹ è comprensibile quindi la stretta correlazione tra etica e politica e soprattutto come la creazione dell'autonomia comporti e richieda, al contempo, quella di un relativo *ethos* nonché un esercizio fonetico.

2.6.4 L'etica nelle società eteronome

La situazione delle società eteronome e di quelle arcaiche è caratterizzata dalla mancanza di interrogazione sul social-storico quindi dall'incapacità anche solo di avvertire l'influsso dell'*infra-potere* o, per meglio dire, di quella base implicita su cui esse stesse si stagliavano, su ciò che permetteva la loro stessa esistenza.⁴⁴² Il potere esplicito ovvero istituito, in tali società passava attraverso la necessità di creazioni di istanze particolari, funzioni definite, sanzioni legittime, regole e leggi. A rendere necessaria l'esistenza di un tale potere sono tre elementi che potremmo considerare costitutivi dell'*infra-potere* anche se Castoriadis non li menziona esplicitamente. Tali elementi si oppongono dialetticamente all'istituto o potere esplicito: il mondo pre-sociale, la psiche non totalmente conformabile alle istituzioni, all'esistenza di altre società che attentano al senso della società considerata e la spinta verso l'avvenire che anima l'istituzione delle significazioni immaginarie della società escludendo, però, ogni tentativo di codificazione, di meccanizzazione esaustiva e preliminare delle decisioni da prendere.⁴⁴³ In società eteronome tuttavia, l'etica non poteva che essere intesa come «régulation coutumière», come rigido sistema di *mœurs* e prescrizioni accaparrantesi il monopolio di funzioni quali il legiferare e l'eseguire dal momento che i valori e le significazioni che sovrintendevano all'esecuzione derivavano da una fonte esterna di cui l'etica — o la religione — era

⁴⁴⁰ Si pensi ad esempio alla concezione generale del delitto d'onore di un tempo e quella attuale. La differenza è descritta con efficacia nel documentario di Pasolini, *Comizi d'amore*, uno strumento utilissimo alla ricostruzione storica dell'Immaginario italiano di quell'epoca. L'opera di istituzione non può prescindere da una conoscenza approfondita di "valori" e "dis-valori" che hanno animato l'immaginario sociale, sia per interrogarli che per destituirli o mutarli. Il fatto che il delitto d'onore sia stato abolito in Italia con la legge del 5 agosto 1981 mostra l'argine di agibilità reale sui valori e sulle leggi di un Paese.

⁴⁴¹ SD, p. 265.

⁴⁴² « Tous les questionnes formulables par la société considérée peuvent trouver leur réponse dans ses significations imaginaires et celles qui ne le peuvent pas sont non tellement interdites que mentalement et psychiquement impossibles pour les membres de la société » CL IV, p. 271.

⁴⁴³ Cfr CL IV, pp 270-271. Si veda anche Enriquez (1989), p. 36 e p. 41.

rappresentante o “ministra del culto”. Al politico (*le Politique*) toccava, invece, governare e regolare la gestione dei conflitti.⁴⁴⁴ Questi incarichi erano formalmente espletati da una carica politica, ma dipendevano fattualmente dalla volontà di quest’ultima quindi dall’arbitrio di un intermediario insignito di una autorità: un re, un tiranno, un gruppo di persone, dei magistrati, dei rappresentanti del popolo. La controparte filosofica di tale situazione nella realtà dell’eteronomia è l’allegoria che Castoriadis, mutuando il termine da Platone, chiama prima navigazione e alla figura dell’*homme royal* del *Politico* di Platone.⁴⁴⁵ Incarnando letteralmente l’unico discorso assoluto davanti al quale le leggi esistenti decadono e ogni diritto perde legittimità, tutto viene a conformarsi plasticamente alla decisione dell’uomo reale cui spetta decretare sul giusto. « Il ne tisse rien, il constitue » puntualizza Castoriadis

Dire qu’il tisse, c’est oublier le rapport profond-que Platon connait très bien, il en parle longuement, aussi bien dans *la République* que dans *Les Lois*- entre l’institution de la cité et la composition des éléments humains qui s’y trouvent. Les individus, on ne peut pas les prendre comme éléments indépendants de la cité, les individus sont faits par la *paideia* de la cité. Ce que j’appelle, moi, la fabrication sociale de l’individu. Et ça va du mariage aux modes musicaux permis en passant par l’éducation des enfants. [...] Donc si l’homme royal apparaît, la loi comme telle tombe, et le politique doit tout instituer radicalement. Il ne peut être question pour lui de tisser. Ou bien il n’y a pas d’homme royal, la loi alors reste “secondement juste”, et il n’y a qu’à tisser ensemble ce qui est déjà donné. Mais des deux façons le politique apparaît comme manquant son but.⁴⁴⁶

⁴⁴⁴ Cfr. CL IV, p. 271.

⁴⁴⁵ SPP, p.51 e sgg.

⁴⁴⁶ SPP, p.68-69. Una parte importante di questo passaggio è quella in cui Castoriadis spiega lo stretto legame tra etica e politica in un “regime” capovolto come quello platonico: nell’ipotesi in cui si faccia avanti l’*homme royal*, a cadere non sono solo le norme esistenti, ma l’intero apparato del *nomos*, l’intera istituzione della società quindi anche usi, costumi, regole non scritte, valori, gusto estetico, perfino i canoni musicali. « Et je ne plaisante pas : le mot *nomos*, en grec, ce sont aussi les types de mélodies, de gammes (le *nomos* dorien, lydien...). Et de ces *nomoi*, justement, Platon déclare dans la République que certains doivent être interdits parce que, trop lascifs, ils corrompent les mœurs » (*Ivi*, p. 69). Al di là della presunta corruzione, oltre allo stretto legame tra etica ed estetica che parrebbe delinearci anche solo attraverso la musica, il divieto platonico estremamente rassomigliante all’editto che potrebbe essere promulgato da un *homme royal* svela, ancora una volta, la pretesa di una direzione filosofica del potere politico. La filosofia platonica cerca di “costituire” dei *mœurs*, dei costumi, un suo *ethos* che non tengono conto di quello spazio di libertà, della differenza costitutiva. Ma quanto affermato da Castoriadis ci conduce inevitabilmente anche al presente: in una veste ancora più perversa anche chi si è messo alla testa di fenomeni totalitari radicalizza la pretesa dell’“*homme royal*”, ed è forse anche in ragione di ciò che in *Finestra sul caos* Castoriadis afferma che l’arte, sotto i regimi totalitari, non può che essere brutta. La metafora del “tessere il già dato”, oltre all’eteronomia, potrebbe avere un referente politico nel riformismo che, per la sinistra rivoluzionaria, si limita ad attuare delle riforme marginali senza mai approdare a cambiamenti significativi e perpetrando sul lungo periodo lo stato di cose.

La situazione precaria dell'agire autonomo trova il proprio teatro naturale nella forma politica nata da un'autoistituzione lucida ed esplicita ovvero da quella possibile solo in una democrazia. Ogni potere esplicito si innesta sul terreno del potere implicito o *infra-potere*, ma a differenza delle altre forme politiche, in democrazia l'*infra-potere* è continuamente messo in questione, interrogato. Diversamente da quanto accade nel caso delle altre forme politiche e societarie, proprio in ragione della interrogazione permanente a cui è soggetto, tale basamento non viene estromesso o ignorato. La democrazia fronteggia l'abisso dinnanzi a cui si trova l'umano nel momento in cui si concepisce come autoistituzione. Il punto liminare in cui si scorge la libertà, coincide col riconoscimento delle possibilità che si diramano nel labirinto della creazione e dell'agire.⁴⁴⁷ Ma su esse, numerose o sparute che siano, rilevate e rilevanti, nella maggior parte dei casi si dovrà operare una scelta, far sorgere e imboccare un percorso, fosse anche l'unico che si è scorto. È a questo punto che la riflessione pare condurci all'entrata in gioco di una componente insita nel mondo greco e che sarebbe necessario ripensare: il *kairos*.⁴⁴⁸

Per quanto concerne l'azione, Castoriadis si dichiara in linea con quanto afferma Arendt,⁴⁴⁹ ma cerca di ampliare il campo conferendo ad esso una tridimensionalità e non considerando affatto elementi come il perdono e la promessa.⁴⁵⁰ A spingere in avanti l'azione e a caratterizzarla è soprattutto il fatto di essere sottoposti ad un fine che dall'azione singola a

⁴⁴⁷ Cfr. CQFG, p. 37.

⁴⁴⁸ Il biografo Dosse considera la filosofia di Castoriadis, al pari di quella di Arendt e Deleuze una «philosophie de l'événement». Tributario della posizione che fu già di Benjamin sia per l'idea che il tempo storico sia sempre tributario di un presente che è breccia, strappo temporale tra passato e futuro, sia dell'idea di decostruzione del *telos*, dovuta alla messa in questione dell'illusione di un senso soggiacente alla storia, per Castoriadis il *kairòs* «est ce dans quoi il n'y a que peu de temps, ouvert sur la praxis et l'occasion d'un agir. [...] cette dimension de la société se reconnaissant comme auto-institution a été longtemps refoulée par ce qu'il qualifie de « pensée héritée ». Tout son effort consiste à rappeler ces potentialités afin que les hommes reprennent en main collectivement leur propre destin », (cfr. Dosse 2018, pp. 337-338).

⁴⁴⁹ « Car c'est à Athènes- à cause de sa puissance et de sa position- que quelque chose devait venir rappeler qu'on est libre, mais que, comme disait Hannah Arendt, si l'on peut engager des actions, on n'est jamais maître de leurs conséquences, et surtout- car il ne s'agit pas des conséquences matérielles, ce n'est pas de cela que parle la tragédie- on n'est pas maître de leur signification. C'est cela que la tragédie rappelle constamment au public athénien. Et, comme vous le savez elle était conçue de façon à ce que tout le monde, en un sens, y participe, c'était la grande fête populaire. La tragédie est une institution qui a une dimension politique absolument fondamentale, ou plutôt qui vient jouer un rôle fondamental dans les institutions politiques athéniennes », (CFQG, p. 37).

⁴⁵⁰ Si veda Arendt (2017), pp. 253-264 in cui Arendt pone rimedio all'aporia dell'irreversibilità dell'azione tramite la facoltà di perdonare e all'imprevedibilità e incertezza caotica della vita tramite il fare ed il mantenere le promesse. Entrambe le "soluzioni" sono collegate e possibili in seno alla sola pluralità ma non sono prese in considerazione da Castoriadis e forse proprio perché, come afferma Arendt fede e speranza (legate qui all'esperienza della natalità e del miracolo) sono «le due essenziali caratteristiche dell'esperienza umana che l'antichità greca ignorò completamente» (Arendt 2017, p. 264). Rispetto a ciò Castoriadis resta profondamente influenzato dall'eredità classica in cui l'orizzonte di riferimento non è quello trascendente, ma quello della comunità in cui l'agire è tragico e la cui unica "opportunità" risiede nel potersi giustificare, nella cucitura posta in essere da un agire lucido e una elucidazione continua dell'agire stesso che è anche "presentizzazione" (temporale) e "presentazione" (nello spazio comune) del senso dell'agire rispetto a sé stessi e agli altri.

quella comunitaria mira alla realizzazione dell'autonomia tramite l'istituzione: «ce qui est en jeu, dans cet espace, n'est pas en effet seulement ce qui est à faire ici et maintenant, mais ce que doit être désormais la loi; non pas seulement l'établissement des faits, l'opportunité de tel acte ou l'application de la loi - mais la finalité des actes et la loi come telle elle-même».⁴⁵¹ Pertanto, la trasformazione di cui parla Castoriadis riguarda le istituzioni esplicite della società ed è compito della politica dare forma ad una interrogazione sulla forma e sul contenuto auspicabile ed opportuno di queste istituzioni, realizzare quelle che ritiene migliori ovvero quelle che avallano l'autonomia umana.

Da ciò si deduce che la politica, pur sovrastando (*surplombe*) l'etica, non vuol dire che la sopprima, come puntualizza Castoriadis; quest'ultima è quantomai essenziale alla politica perché rappresenta un modo di darsi del sociale che coinvolge le relazioni e quindi il tessuto sociale vivo su cui la politica può innestarsi. Castoriadis propone un esempio che aiuta a chiarire: se una casa è mal costruita a livello strutturale, tutti gli sforzi per viverci bene saranno insoddisfacenti. Ma è anche vero che il vivere bene non è determinato esclusivamente dalla struttura dell'abitazione e che una solida struttura e un modo di abitare che dia significato al luogo qualifica la differenza tra una abitazione solida e quel che chiamiamo casa.⁴⁵² La politica dispone quindi le fondamenta, la cornice entro cui si devono svolgere le azioni, perché ci sia autonomia, ma le azioni stesse devono risentire di un orientamento etico incentrato sull'autonomia se si vuole per le istituzioni un futuro più longevo e diverso da un episodico assalto al palazzo d'inverno e per la comunità un senso pieno del modo di vivere che la identifichi come tale.⁴⁵³ Deve esistere qualcosa come un amore, un volere anche da parte della società stessa.

⁴⁵¹ CQFG p. 285, si veda anche la nota 9, in cui secondo Castoriadis, Arendt non avrebbe preso in considerazione gli aspetti citati.

⁴⁵² Tali riflessioni scaturiscono soprattutto dalla lettura di Coccia (2021), *Filosofia della casa. Lo spazio domestico e la felicità*. Coccia propone un riflessione molto interessante in linea con l'esempio castoriadisiano della casa nonché col concetto di creazione, progetto e sintonia tra etica e politica che sosteniamo: «abbiamo bisogno di casa per la stessa ragione per cui abbiamo bisogno di scrittura. L'esperienza ordinaria non basta mai: non basta percepire il mondo così come è, non basta aderirvi incastrando la nostra silhouette alla sua superficie. Dobbiamo creare a partire dalla sua e dalla nostra realtà una visione, una mescolanza di colori, di suoni, odori, emozioni. Allo stesso modo, non possiamo abitare il mondo nella sua purezza cercando il posto che occupi il minor spazio. Abitare il mondo significa trasformare la sua struttura, diventare noi stessi la scrittura del pianeta», (*Ivi*, p. 75).

⁴⁵³ Lo stesso riferimento ma in relazione alla critica all'attitudine fenomenologica e quindi nel campo di una teoria della conoscenza è presente in CL V, pp.282-283. « *Home is where we start from*, a écrit T.S. Elliot, c'est depuis chez nous que nous commençons. Notre expérience « personnelle » est notre maison personnelle — mais cette maison ne serait pas une maison, mais une caverne solitaire, si elle n'était pas dans un village ou une ville. Car c'est la collectivité qui nous apprend comment construire des maisons et comment y vivre. Nous ne pouvons pas vivre sans une maison, mais pas davantage en restant hermétiquement fermés dans « notre » maison. [...] car savoir, comme nous devons le savoir, que notre *Lebenswelt*, notre «monde de la vie», n'est qu'un tel monde parmi

[...] parmi les significations instituées par chaque société, la plus importante est sans doute celle qui la concerne elle-même. Toutes les sociétés que nous avons connues ont une représentation de soi comme *quelque chose* (ce qui, entre parenthèses, montre bien qu'il s'agit de significations imaginaires) : nous sommes le peuple élu, nous sommes les Grecs opposés aux Barbares ; nous sommes les enfants des Pères fondateurs ; ou les sujets du roi d'Angleterre. A cette représentation est indissociablement lié un se vouloir comme société et comme *cette* société-là, et s'aimer comme société et *cette* société-là, c'est-à-dire un investissement à la fois de la collectivité concrète et des lois moyennant lesquelles cette collectivité est ce qu'elle est (ou dans le discours que la société tient sur elle-même), un correspondant externe, social, d'une identification finale de chaque individu qui est toujours aussi une identification à un « Nous », « Nous autres », à une collectivité en droit impérissable.⁴⁵⁴

L'istituto è il luogo della possibilità dell'inchiesta sulle forme che possiamo dare nella determinazione autonoma, ma questo non comporta solo un continuo movimento che leviga le istituzioni ponendole sotto il vaglio della validità di diritto. Sotto esame sono anche i comportamenti che il diritto tende, fino ad un certo punto, a regolare e nel vivo del quale si confonde anche con l'etica.

Le social-historique est donc le lieu où surgit la question de la validité de droit des institutions, et donc aussi des *comportements*. Ce dernier point est très important, car il montre que la question éthique est créée dans et par l'histoire, qu'elle n'est pas nécessairement donnée *avec* l'histoire, contrairement à ce que l'on dit, et qu'elle fait partie, au sens profond, de la question politique.⁴⁵⁵

L'importanza etico-politica che l'istituzione stessa della società richiede è scardinata anche da un'altra affermazione ovvero che « aucune règle abstraite, aucun commandement universel avec un contenu concret, ne peut nous dégager de la charge et de la responsabilité de notre agir ».⁴⁵⁶ Da una parte, una data società tende a “fabbricare” comportamenti, usanze, costumi, riti che identificano una data comunità dandole dei sicuri connotati, ne assicurano la riproduzione e l'intrinseca stabilità, dall'altra tutto ciò ha l'inconveniente di negare la possibilità di

un nombre indéfini d'autres, c'est reconnaître qu'il y a une multiplicité d' « expériences » collectives « en première personne » parmi lesquelles il n'y en a aucune qui soit, à première vue, privilégiée ; et que pour un deuxième regard, la seule « privilégiée- philosophiquement mais aussi politiquement- est celle qui s'est rendue capable de reconnaître et d'accepter cette même multiplicité des mondes humains, brisant par-là autant que c'est possible la clôture de son propre monde », (*Ibidem*).

⁴⁵⁴ CL IV, pp. 153-154.

⁴⁵⁵ *Ivi*, pp. 144.

⁴⁵⁶ *Ivi*, p. 256.

mutamento. È questo, infatti, lo schema che segna l'andamento circolare delle società eteronome:

Dans une société traditionnelle, dans une société hétéronome, les comportements sont eux-mêmes institués. On fait comme on fait, on se marie avec celui ou celle avec lequel ou laquelle on doit se marier, dans telles circonstances il faut faire telle chose. Il y a plus de six cents commandements que le jeune juif doit connaître par cœur lors de la Bar Mitzvah. Comportements institués, réponses données ; la question : que dois-je faire ? ne se pose pas. Elle ne se pose pas davantage si l'on est chrétien, et l'idée d'une éthique chrétienne est une absurdité. L'éthique chrétienne ne connaît aucune question, la réponse à toute question concevable est tout entière dans l'évangile, le Christ a dit clairement ce qu'il faut faire.⁴⁵⁷

L'esistenza di un'etica cristiana non è negata per puro vezzo. La suddetta affermazione viene motivata da Castoriadis col fatto che l'etica cristiana poteva dirsi tale finché ha seguito gli insegnamenti non riducendoli a riti, ma esercitandoli, dando loro un senso con una validità "rivoluzionaria" e non puramente simbolica.

s'il y a un problème de l'éthique chrétienne, c'est que les chrétiens n'ont jamais été capables de faire ce que l'évangile dit qu'il faut qu'ils fassent- autrement dit, que le christianisme n'a jamais été le christianisme, sauf peut-être pour une courte période initiale, qu'il est très rapidement devenu une église instituée, avec la duplicité instituée qui va de pair, et que donc on a commencé à se poser la question de la conciliation des prescriptions de l'évangile et d'une vie effective sans rapport avec elles. D'où l'indélébile aspect d'hypocrisie dans toutes les injonctions de l'«éthique» chrétienne historique.⁴⁵⁸

Ma anche qui, la questione del cosa devo fare richiede un approfondimento: innanzitutto tale domanda ha origine proprio nel momento in cui si ha una effrazione, una rottura rispetto al codice di comportamento stabilito. Una volta però che la frattura è posta, la domanda non può trovare dimora in facili premesse o risposte parziali riservate ad un soggetto astratto. È necessario accogliere l'interrogativo in un alveo più ampio e che gli dia risonanza. Se Castoriadis afferma che il «cosa devo fare?» è una domanda prettamente politica non è meramente per via della preminenza «architettonica» del campo politico in sé, bensì per la base comunitaria che la politica sottende. La domanda risuona in noi come in ognuno che, al pari di noi, è umano. Se la questione non si avverte come di importanza vitale non darà adito alla possibilità di un cambiamento. Il che implica l'esistenza di uno spirito comunitario, il bisogno

⁴⁵⁷ *Ivi*, p. 144.

⁴⁵⁸ *Ibidem*.

di incontrare la solidarietà, la considerazione degli altri perché si produca creazione di nuovi significati, oltre che di istituzioni che li incarnano: a questo serve la politica.⁴⁵⁹

2.6.5 *Areté*, autonomia e le aporie comuni

In *Une trajectoire singulière* Castoriadis parla di un soggetto aperto, definendolo come «quelqu'un qui est capable de se déterminer et qui reste ouvert à de nouvelles déterminations qu'il crée lui-même ou qu'il reçoit de la part des autres, qu'ils soient ses amis ou ses adversaires». ⁴⁶⁰ Per essere definito tale – aggiunge — il soggetto non può prescindere dal mettersi in questione e per fare ciò è necessario essere qualcuno. Questa sicurezza, continua Castoriadis, non deriverebbe dalle idee che si hanno quanto piuttosto dal coraggio e dalla convinzione che servono a tale messa in questione e conclude «il y faut une sorte de volonté et de bravoure, de bravoure psychique et intellectuelle». ⁴⁶¹ La definizione di soggetto aperto parrebbe includere quindi quelle che potremmo considerare delle doti, inclinazioni virtù o un vero e proprio *habitus* sebbene non nel senso tradizionale. Qualunque sia la forma di tali elementi, essi coadiuvano e, allo stesso tempo, derivano dalla messa in dubbio di sé. Tale interrogazione continua, che scava nel greto del soggetto, lo rende paradossalmente “qualcuno”. C'è un legame tra questi elementi che farebbero pensare alla virtù, dal momento che si parla di *bravoure* ed un soggetto autonomo? Cominciamo dal primo termine. Viene generalmente definita virtù «l'effort pour se bien conduire, qui définit le bien par cet effort même. Ce n'est pas l'application d'une règle qui lui préexisterait, encore moins le respect d'un interdit transcendant: c'est la réalisation, à la fois normée et normative, d'un individu, qui devient à lui-même sa propre règle en ne s'interdisant que ce qu'il juge indigne de ce qu'il est ou veut être». ⁴⁶² La definizione più celebre resta, tuttavia, quella aristotelica che compare nell'*Etica nicomachea* e alla cui analisi Castoriadis non si sottrae ritenendo che essa «contient en germe, en puissance toutes les apories de l'action éthique de l'individu, de l'action politique d'un groupe et envers un groupe ainsi

⁴⁵⁹« Politique est l'activité lucide et réfléchie qui s'interroge sur les institutions de la société et, le cas échéant, vise à les transformer. Cela implique qu'elle ne prend pas le même morceau de bois pour les combiner autrement, mais qu'elle crée des formes institutionnelles nouvelles, ce qui veut dire aussi : de nouvelles significations », (*Ivi*, p. 145).

⁴⁶⁰ *SD*, p. 351.

⁴⁶¹ *Ivi*, p. 352.

⁴⁶² Comte-Sponville (2013), p. 959.

que tous les problèmes dont nous traitons relativement à l'autonomie». ⁴⁶³ La nozione aristotelica di virtù svelerebbe quindi un punto cortocircuitale comune all'etica quanto alla politica e che legherebbe l'azione del singolo a quella degli altri (perché un individuo è sempre sociale) e quella del gruppo a quelle degli altri gruppi; essa tangerebbe il campo dell'autonomia e in modo tutt'altro che irrisorio. L'etica, in tal caso, rappresenterebbe il nervo scoperto dell'azione politica a livello individuale e collettivo: il *vulnus* risiederebbe nell'aporia che genera la definizione della virtù, aporia che dal livello individuale si apre a quello societario collegandoli.

Innanzitutto, Castoriadis propone una precisazione terminologica volta ad eliminare ogni incrostazione semplicistica, edulcorata e moralizzante dalla parola virtù. “*Areté*” non indicherebbe, infatti, la «virtù» nel senso tradizionale ma «venant du verbe *arariskô*, qui a probablement rapport avec *harmonia*, c'est-à-dire la bonne *Temperierung*, comme Bach dirait pour le clavier. Le fait que quelqu'un est bien organisé, bien articulé, bien mis ensemble ». ⁴⁶⁴ Nel seminario del 13 Febbraio 1985 Castoriadis sottolinea come il concetto di *aretè*, divenuto “*virtus*” in latino, abbia permesso ad Atene di essere quel che è stata e di trasmettere questo contenuto. Inoltre, Castoriadis fa notare come il termine tedesco che indica la virtù, *Tugend*, derivi dal verbo greco *teuchô*, aggiustare, adattare bene qualcosa. Anche in tal caso quindi l'individuo capace di *aretè* è ben regolato rispetto a ciò che dovrebbe fare; c'è *aretè* se egli è in armonia con se stesso. ⁴⁶⁵ Per estensione, potremmo arrivare a dire che è il tentativo di

⁴⁶³ Si veda TFD, p. 57. Il seminario del 5 dicembre del 1984 è stato pubblicato in Francia dapprima col titolo *Fragments d'un séminaire sur la vertu et l'autonomie*, *Areté*, vol. XI, n°1-2, 1999. Ulteriori riferimenti si trovano nei seminari VII e X contenuti in SV ma anche in CL V.

⁴⁶⁴ TFD, pp. 57-58. Si veda anche SV, p.173 in cui vengono ripresi i medesimi argomenti con l'aggiunta di un riferimento al *Protagora* di Platone «rappelons à ce sujet le passage du Protagoras de Platon où l'est fait référence au commentaire de Sémonide sur le célèbre mot de Pittacos: «l'est très difficile d'être vertueux» (ici *esthlos*). Simonide le comment en disant : être *esthlos*, vertueux, excellent est un privilège qui n'appartient qu'à un dieu ; mais devenir un être humain vraiment vertueux, « carré de mains, des pieds et de l'esprit, bâti impeccablement » cela est très difficile- la chose est inaccessible, c'est un travail perpétuel. Ce qui est visé, c'est une sorte d'harmonie parfaite, d'ajustement complet des parties de l'âme et des parties du corps. Nous revenons ainsi à la fameuse médiété d'Aristote, qui n'est pas un moyen terme d'épicier- tant d'audace folle d'un côté, et tant de couardise de l'autre, et je fais une moyenne-, mais ce bon ajustement réciproque des parties de l'âme ». Riguardo alla difficoltà di traduzione dei termini greci nel caso dell'etica aristotelica si rimanda al paragrafo “Questioni di vocabolario”, presente nel cap.VI (Etica) di Natali in Berti (2007), pp.244-248.

⁴⁶⁵ Cfr. TFD, p. 134. Da notare come il riferimento di *Tugend* a *teucho* l'avvicini al termine *tèchne*, ugualmente analizzato da Castoriadis come si avrà modo di vedere in CL I, p.293. In qualche modo sembra esistere una radice comune tra l'etica e la *tèchne* rilevabile dal fatto che entrambe esprimono un fare umano, tuttavia, secondo Aristotele (E. N., V, 7) i domini sono separati. Castoriadis sembra specificare che i due domini sono separati rispetto a sé stessi, più propriamente quando si intendono come saperi. Ed è proprio il fatto di farne dei saperi astratti che probabilmente li allontana dalla realtà e li svia da un possibile fine del loro agire, dal senso e dalle possibili ricadute reali. « La technique est ainsi mise en œuvre d'un savoir, pour autant qu'elle se distingue de ce savoir comme tel ; pour autant aussi qu'elle ne prend pas en considération les fins ultimes de l'activité dont il s'agit : déjà Aristote disait que « dans la technè, celui qui volontairement agit mal est préférable » [scil. À celui

calibratura esposta a rischi a fare dell'individuo il fulcro dell'azione, è questo "centramento" nel presente, nonché presenza nell'azione, a permetterci un'assunzione del fare, pur senza garanzia.⁴⁶⁶ Un tale senso di buona articolazione e armonia è, come nota Jaeger, un elemento che Aristotele riprende da Platone e che affonda le sue radici tanto nella tradizione medica quanto in quella matematico-pitagorica.⁴⁶⁷ In fondo, la *mesotes* esprime in maniera più organica

qui agit mal sans le vouloir] ; donc les domaines de la *technè* et de la vertu éthique sont séparés. Mise en œuvre de moyens, on ne doit la juger que sur l'ajustement efficace de ces moyens à la fin visée, qui est posée par une instance autre. On oppose ainsi les considérations « techniques » aux considérations « politiques », et les techniques artistiques (pianistiques, par exemple) à l'expression et à l'interprétation proprement dites » (CL I, p.296). Nella modernità il senso greco della *technè* è superato (ma pare in implicita relazione con l'etica): «pour autant que l'activité efficace est toujours considérée comme volontaire et à la disposition du sujet, mais non comme découlant nécessairement d'un savoir explicité ; elle peut être simplement une pratique efficace héritée, pourvu qu'elle soit standardisée, canonique et investie, à savoir «matérialisée» en fonction d'une dépense, d'objets ou de temps, dans un dispositif interne ou externe qui peut être considéré pour lui-même. Ainsi pour l'époque contemporaine, la ou les techniques sont-elles à la fois : le pouvoir de produire, par un mode d'action approprié et à partir d'éléments déjà existants, de façon conforme à... ; et la disposition d'un ensemble cohérent de moyens déjà produits (instruments) dans lequel ce pouvoir s'incarne. Ce qui revient à dire que la technique est séparée de la création (dont elle serait au mieux la servante plus ou moins habile), qu'elle est aussi séparée des questions concernant ce qui est ainsi produit, et pour quoi il l'est, (Cfr. *Ivi*, pp. 296-297). Castoriadis ritiene inoltre un apparente paradosso il fatto che la forza creativa insita nella tecnica non sia mai stata più potente (la tecnica è definita "nozione ancillare e neutra", una sorta di estensione o protesi della creazione) e tuttavia la tecnica per come è stata intesa da Marx (quindi con la nozione di lavoro, industria e forze produttive e derivante da tutta la tradizione filosofica tedesca dell'auto posizione del soggetto) pur ricoprendo il ruolo centrale ed essendo considerata nei termini del lavoro come «l'atto di generazione dell'uomo da parte di se stesso», tenda innegabilmente ad autonomizzarsi, a rendere l'uomo schiavo di un certo paradigma piuttosto che coadiuvare verso la realizzazione dell'autonomia e delle possibilità di creazione umane, (Cfr. CL I, p.296-297). Nell'opposizione tra il dominio della tecnica e il campo etico-politico dell'istituzione, pare infine, ricadere su quest'ultimo la vera *chance* umana per Castoriadis, il quale sottolinea con una riflessione di portata ancora attuale, l'importanza dell'uso di quegli strumenti tecnologici che facilitano la comunicazione e l'informazione: «Le développement de ces possibilités dans la direction visée ou même leur simple mise en œuvre sont impossibles à moins d'un déploiement sans précédent de l'activité du peuple dans son ensemble. La technologie disponible des communications et d'information permet de fournir à la population tous les éléments nécessaires pour lui permettre de décider en connaissance de cause ; mais du sens de cette dernière expression, seule encore elle peut décider, et personne à sa place. L'essentiel, en fait, se situe au-delà de ces considérations : si une nouvelle culture humaine est créée, après une transformation radicale de la société existante, elle n'aura pas seulement à s'attaquer à la division du travail sous ses formes connues, en particulier à la séparation du travail manuel et du travail intellectuel ; elle ira de pair avec un bouleversement des significations établies, des cadres de rationalité, de la science des derniers siècles et de la technologie qui leur est homogène. Mais de cette musique d'un avenir lointain nous devons renoncer à rien entendre aujourd'hui », (CL I, p. 324). Alla tecnoscienza si deve, per quanto possibile, dare una direzione che tuteli l'essere umano. Questo non ci mette al sicuro da eventuali errori e rischi. Ma questo tentativo di dare una direzione alla tecnica non può che svolgersi in un dialogo etico-politico. Per un quadro più completo sulla tecnica si veda *Ivi*, pp. 289-324. Sul fatto che filosofia scienza e tecnica debbano pensarsi insieme e sui benefici di un confronto costruttivo tra i vari campi del sapere si veda, ad esempio, *Ivi*, p. 227-228 e p. 232.

⁴⁶⁶ Anche la speranza, come garanzia o illusione di questa, pare fare ombra all'agire e soprattutto alla sua temporalità, al suo *hic et nunc* e per questo Castoriadis se ne disfa affermando «Io non ho nessuna sorta di simpatia filosofica per il termine speranza. Sono greco e il Greco sa che non c'è niente da sperare, il che non gli impediva di agire ed è per questo che gli antichi greci hanno agito in maniera straordinaria. Agire nello spazio pubblico o privato-pubblico. Agivano precisamente perché sapevano che ciò che dobbiamo fare, è ora, si giudica ora. Non ci si può rifugiare nelle speranze» cfr. Bellusci (2015) disponibile al link <https://www.doppiozero.com/materiali/teorie/cornelius-castoriadis-la-democrazia-oltre-la-crisi>

⁴⁶⁷ Cfr. Jaeger (1964), p.55-56. Armonia è anche il nome dato dai greci alla personificazione della simmetria dell'universo, sarebbe interessante indagare questo spunto mitologico. D'altronde, come suggerisce Calasso nel volume *Le nozze di Cadmo ed Armonia*, è in occasione di tale banchetto che gli dèi siedono per l'ultima volta a tavola con i mortali e sono da questi ultimi riconosciuti. In seguito, il dio prenderà perlopiù le sembianze dell'ospite

quel senso di misura che traspare dall'etica greca a partire dai presocratici. In questi ultimi, tuttavia, la riflessione morale era instillata in massime solenni mentre Aristotele è guidato dall'intento di far quanto più possibile luce sui domini delle cose umane, per quanto alcuni di essi siano dichiaratamente imprevedibili.⁴⁶⁸ A seguito della nota definizione aristotelica,⁴⁶⁹ Castoriadis offre la seguente spiegazione:

L'areté, dit Aristote, est "*hexis proairetikè*". *Hexis*, c'est une disposition acquise, que l'on n'a pas de naissance. Les yeux bleus ou noirs ne sont pas une *hexis*, mais jouer du piano est une *hexis*. C'est un *habitus* non seulement et pas tellement au sens de l'habitude, comme l'habitude de fumer, mais quelque chose qu'on a acquis et qui permet en principe de faire, d'agir. Mais cette *hexis*, cette disposition acquise, elle est "*proairetikè*", facultative et discrétionnaire, "*en mesoteti ousa tei pros hèmas*", dans une médiété, qui n'est pas la bonne voie moyenne mais une médiété entre deux extrêmes, et "*tèi pros hèmas*", par rapport à nous, et non pas dans l'absolu. On ne prend pas le milieu entre le plus grand possible et le plus petit possible concevables dans l'univers, on prend une médiété quant à nous (mais qui est ce nous ?). Et cette *hexis proairetikè*, cette habitude délibérative, est définie dans et par le *logos* - Aristote aurait pu s'arrêter là : que peut-il y avoir de plus que la définition par le *logos* ? - "*kai has an au phronimos horiseien*" : et comme le *phronimos* la définit⁴⁷⁰

Nella definizione aristotelica esistono secondo Castoriadis almeno tre aporie. La prima è data da due termini attorno ai quali bisogna provare ad operare, seguendo la definizione aristotelica, un bilanciamento: il *logos* e la *phronesis* necessari a qualificare l'*aretè*. Il risultato sarebbe qualcosa che non è oggettivabile né universalizzabile tramite il *logos*. Il problema, tuttavia, resta come interpretare la parola *logos* alla luce dei mille significati che può assumere. Ma ciò non basta perché, seguendo nel dettaglio la definizione, occorre la figura di un *phronimos* ovvero «l'homme qui a du plomb dans la tête, pour tempérer, corriger, suppléer, changer, amender, modifier ce que le simple *logos* aurait pu donner».⁴⁷¹ Nel seminario X di *Sujet et*

sconosciuto. Calasso individua, del resto, tre tipi di regime nel rapporto tra dei e mortali: la convivialità, lo stupro (in entrambi i casi il contatto è ammesso, ma non all'interno di una mensa comune è, piuttosto «l'invasione rapida e ossessiva, che recide il fiore della mente») e l'indifferenza tipica del mondo moderno e del ritiro degli dèi (cfr. Calasso, 1992, p. 69). È quindi in modo cruento che gli dèi irrompono nelle vite provocando sofferenze e follia ai mortali, la cui anima «rimane esposta a un vento di violenza, a una persecuzione amorosa, a un pungolo ossessivo. Di queste storie è intessuta la mitologia: raccontano come sulla terra l'anima e il corpo continuano a subire il divino anche quando non lo cercano più e in- certe sono divenute le vie rituali del contatto», *Ivi*, p. 70.

⁴⁶⁸ Cfr. E.N., *Introduzione*, pp. 36-37.

⁴⁶⁹ «La virtù è una disposizione del proponimento, consistente nella medietà rispetto a noi stessi, definita dalla ragione e come l'uomo saggio la determinerebbe» (E. N. II, 6, 1106b 36 -1107a).

⁴⁷⁰ TFD, p. 58.

⁴⁷¹ In SV, p. 253 è riportato «*Phronimos* : mot intraduisible, l'homme possédant la *phronèsis* ou qualifié par celle-ci, l'homme sage, l'homme qui a du jugement, l'homme qui a du plomb dans la tête ».

vérité la *phronesis* è definita come «la sagesse, le savoir/comprendre ce qui est à faire et à ne pas faire, le jugement, mais dans un sens beaucoup plus fort que celui de la logique ordinaire ou de celui de Kant; c'est le jugement qui vous permet de vous retrouver dans des situations pour lesquelles il n'y a pas de précédent, ni de règle rationnelle de choix. Le *phronimos* sait dans ce cas ce qui est à faire, ou le trouve *ô s epi to polu*, la plupart du temps, alors que le *non-phronimos* échouera ». ⁴⁷² Ma perché per definire l'*habitus* occorrono due elementi, ovvero il *logos* – che rimanda alla sillogistica e quindi alla capacità di pervenire a delle conclusioni a partire da premesse date- e il *phronimos* ? Castoriadis azzarda una risposta :

Parce que c'est cela, notre situation : nous ne pouvons pas éliminer le *logos* et, chaque fois que le *phronimos* décide, il devrait pour pouvoir exprimer par le *logos* le pourquoi de sa décision, rendre dans des termes à peu près universalisables la « vraisemblance » de sa décision, le fait qu'il a bien agi. On peut prendre comme exemple de *phronimos* le stratège qui prend une décision qui semble sur le coup non plausible - parce qu'il sent que l'armée ennemie fera telle manœuvre ou que le général adverse, étant donné ce qu'il est, passera par tel col plutôt que par tel autre. Il doit être en mesure après coup de dire pourquoi il a pris telle disposition, même s'il ne peut pas la justifier par un raisonnement géométrique. Les deux éléments sont donc là encore présents. ⁴⁷³

Tramite un'analogia con la figura dello stratega, Castoriadis riconosce al *phronimos* un aspetto dinamico, quel senso pratico pienamente radicato nell'orizzonte socio-temporale in cui vive e

⁴⁷² SV, p. 174.

⁴⁷³ *Ibidem*. Castoriadis si chiede « Pourquoi, dans la même phrase, définir cet *habitus* à la fois par le *logos*- qui, chez Aristote, dans de tels contextes, est en fait la syllogistique, la capacité, des prémisses étant données, de tirer les bonnes conclusions- et par le *phronimos* ? Parce que c'est cela notre situation : nous ne pouvons pas éliminer le *logos* et, chaque fois que le *phronimos* décide, il devrait pouvoir exprimer par le *logos* le pourquoi de sa décision, rendre dans des termes à peu près universalisables « la vraisemblance » de sa décision, le fait qu'il a bien agi ». L'abitudine alla scelta si genera nel linguaggio e ha, in una certa misura, a che fare con la logica. Il problema sarebbe — proprio come in Aristotele — capire la relazione tra ragionamento teorico e ragionamento pratico. Noi potremmo fare delle ipotesi: ovvero che l'*hexis proairetikè* dipenda in parte dalla logica (dalla capacità sillogistica — che sia pratica o teorica) e in parte dal confronto con la *phronesis* o con il *phronimos* come esempio vivente dell'esercizio della *phronesis* che in tal caso potrebbe intendersi come *réflexivité* e che includerebbe nel suo “campo d'azione” cose che la logica non può prendere in considerazione. Entrambi i fattori però risultano interdipendenti perché il *phronimos* ha bisogno del linguaggio, (anche come codice, *legein*) per dar conto delle proprie ragioni e anche per pensarle. Ma il senso, “la ragione” contenuta in tali parole è data da un contenuto variabile, stratificato che fa sempre riferimento al contesto sociale (da cui deriva la possibilità delle ragioni di essere “sensate”) che solo un tipo diverso di ragione può pensare, oltre che da desideri e inclinazioni del singolo. Castoriadis in qualche modo scardina un problema già presente in Aristotele, in special modo nell'*Etica Nicomachea*, nell'*Etica Eudemia* e nel *De motu animalium*. Come rileva Nussbaum nella presentazione di quest'ultima opera: « Aristotle believed that ethics could be made a deductive science and whether this is a good aim for the moral philosopher to have. Aristotle's use of parallels between practical and theoretical reasoning, and his theory of the practical syllogism (particularly in its *MA* form) are examined for the light they can shed on Aristotle's answers to these questions», Nussbaum (1985), p. XXII. Per un'accurata disamina sul parallelismo aristotelico tra ragionamento pratico e ragionamento teorico si rimanda a Tarantino (2013), pp. 121-142.

che viene smarrito nella fissità imposta dalla nozione filosofica, dalla teoria. Egli risulta quindi in linea con quanto afferma Aristotele quando indica come esempio di *phronimos* Pericle.⁴⁷⁴

La filosofia successiva a quella aristotelica ha deformato questi aspetti caratterizzanti ipostatizzando la figura del saggio e dandogli, di volta in volta, una diversa maschera, fino a farne un semplice spettatore sapiente, capace di decidere ma per sé, separatamente dalla comunità.⁴⁷⁵ Il *phronimos* è dunque chi sa dare conto e ragione delle proprie scelte (*logon didonai*), e che sa rendere conto del suo operato agli occhi di una comunità, dentro e attraverso di essa,⁴⁷⁶ senza per questo essere immune, come la storia insegna, all'errore, al fallimento, alla condanna di qualsiasi altro mortale. Questo, tuttavia, non ha a prettamente a che fare con razionalità calcolante e la logica ensidica ma con la riflessività (*réflexivité*).⁴⁷⁷

⁴⁷⁴ Si veda E. N., VI, 5, 1140 b 6-11, p.603. Poco più avanti Aristotele specifica la differenza tra saggio e sapiente. Anassagora e Talete, ad esempio, possono esser considerati sapienti ma non saggi capaci di conoscere verità difficili e divine ma prive di utilità perché non ricercano dietro di esse il bene umano. *Ivi.* 1.141 b,3-8, p.605. è da segnalare, tuttavia, nella *Politica* (II, 1237b-1274 a21).

⁴⁷⁵ Il saggio presentato da Lucrezio e dall'epicureismo o il saggio dello stoicismo ne sono un esempio. Arendt non manca di segnalare la distanza tra l'attività di pensiero ed il mondo nella *Vita della mente*, e di come questa diventerà la metafora privilegiata nella storia della filosofia occidentale «la ritroveremo nell'aneddoto platonico della servetta che ride di Talete, perché il filosofo, assorto nella contemplazione delle stelle, è caduto in un pozzo; nel distacco interiorizzato degli stoici di ogni tempo, da Epitteto a Montaigne; nella lontananza da cui Lucrezio contempla la tempesta di mare e il naufragio; nella proverbiale distrazione di astronomi e metafisici; e anche nelle grandi svolte filosofiche del nostro tempo, in cui il pensiero sancisce il suo distacco dal mondo comune, rifiutandone l'abbraccio oppure evitando di contrastarne la direzione — nella sospensione delle credenze ordinarie da cui si avvia, secondo Husserl, ogni descrizione fenomenologica, ma anche nella *Gelassenheit* heideggeriana. Estraneità e morte come dimensioni del pensiero: nell'affermazione di Blanchot, per il quale la parola letteraria trova senso e perdizione nella morte, non coglieremo soltanto una riflessione limite, ma un'eco di quel congedo dal mondo dei viventi, che sembra segnare fin dalle origini l'attività specializzata del pensare, la filosofia» Dal Lago, *Introduzione* ad Arendt (2009) ebook.

⁴⁷⁶ Castoriadis paragona il *phronimos* allo stratega. Le decisioni di questo sanno essere efficaci nonostante «il n'y a pas des précédent, ni de règle rationnelle de choix». capacità che sembrerebbe richiedere il calcolo raziocinante tant'è vero che Castoriadis vede nel *phronimos* una capacità simile a quella sillogistica consistente nel tirare a partire da premesse date, delle buone conclusioni, ma non può ridursi meramente a questo (cfr. SV, p.174). Le premesse di tale sillogismo sono infatti degli eventi, dei fatti storici e appartengono quindi ad un contesto per il quale le leggi della logica sono valide fino ad un certo punto. Il tratto saliente dello stratega è la capacità di interpretare gli eventi, di saper scegliere il momento opportuno o di fare in modo di crearlo senza la certezza assoluta della riuscita. Egli si espone al rischio, ma lo fa in nome di una visione in cui investe tutto sé stesso perché in essa scorge la possibilità di un nuovo senso, corso, esito positivo. In ciò, il suo operato può definirsi creativo. L'esito positivo di una vittoria insperata, d'altronde, può dar adito ad un nuovo corso della storia.

⁴⁷⁷ Si possono riscontrare delle assonanze tra la figura del *phronimos*/stratega, quella dell'artista (compositore/scrittore) e quella del giocatore di tennis. In tutte e tre le figure è all'opera la *réflexivité* e una tensione della volontà, ma anche una certa urgenza dell'agire (nello stratego imposta dalle circostanze esterne). Tuttavia, lo stratego ha a che fare con un orizzonte ben diverso da quello delle altre due figure. « Quand Beethoven compose, une fantastique réflexivité est à l'œuvre. Il ne compose pas avec sa sensibilité. Ni, comme le voudrait l'autre bêtise de l'époque, la bêtise du structuraliste, en disant des calculs. Il compose totalement : il désire composer, il est profondément engagé affectivement dans ce qu'il fait, toutes ses puissances représentatives sont en jeu, en même temps qu'une extraordinaire réflexivité, et une volonté qui fonctionne à de multiples niveaux. Pour composer ou à écrire, non seulement on veut continuer à composer ou à écrire, terminer ce qu'on a entrepris, mais aussi une volonté très spécifique est à l'œuvre, qui vise à se tenir au niveau le plus élevé possible, à ne pas se laisser aller à la facilité [...] C'est toujours une tension de la volonté qui fait qu'on se dit : non je ne peux pas dire des choses moins intéressantes que celles que je viens de dire, ou réintroduire ici tel tour de mélodie ou telle combinaison

A questa prima aporia, si aggiunge quella riguardante la medietà, ovvero il bisogno di rifuggire dall'eccesso o dal difetto “*pros hêmas*”, quanto a noi. Di tale aporia Castoriadis non fornisce una spiegazione in questo seminario benché si chieda legittimamente chi Aristotele intenda per questo “noi”, se il singolo o la comunità. Quanto affermato a seguire, nel seminario del 13 febbraio 1985, però darebbe motivo di propendere per il secondo termine. Sembra davvero poco casuale il fatto che proprio nel cuore dell'analisi dell'Epitaffio di Pericle (in particolare il capitolo 36 che descrive l'istituzione della città) subentri un riferimento alla virtù in Aristotele. Castoriadis pare proprio suggerire implicitamente un parallelismo tra il discorso dello stratega ateniese e la definizione aristotelica.⁴⁷⁸ Nel suo discorso Pericle fa riferimento ai «padri», ossia agli antenati che in virtù della loro *aretè* hanno trasmesso «cette terre et cette cités libres» ai posteri e che potrebbero essere identificati come i *phronimoi* della definizione aristotelica non per una vocazione moralistica quanto piuttosto perché si sarebbero adoperati per la libertà, perché si fosse in grado di istituire autonomamente questa eccezionale forma di civiltà.

harmonique déjà utilisés dans la sonate précédente ; mais plutôt : dans la sonate précédente, il y avait telle trouvaille qui peut être origine d'autre chose, et c'est cela que je dois poursuivre. Tout cela requiert de réflexivité et de la volonté, mais bien autrement que chez quelqu'un qui reste tranquillement à se demander : voyons, est-ce que je fais ceci ou cela. Car cela se passe dans le feu de l'action, c'est rapide comme l'éclair. Regardez le jeu d'un grand joueur de tennis qui doit, en un quart de seconde, retourner le smash de son adversaire ; dans sa réponse, il y a de la réflexivité (ce que les commentateurs appellent la « concentration »), mais c'est une réflexivité qui est passée dans la totalité du corps, dans tous les muscles et toutes les innervations », (SV, p.156). Al di là dell'eccezionalità di tali figure e del genio (Castoriadis fa riferimento all'epoca in cui vive Tucidide come «une époque où l'on trouve en Attique un génie par centimètre carré», TFD, p.115.), la riflessività (*réflexivité*) come tratto comune operante in modi e gradi molto diversi – lasciando da parte la questione del talento- rappresenta pienamente la polimorfia del potenziale umano. Al di là della *réflexivité* però Castoriadis nomina la volontà, altro fattore essenziale nella creazione autonoma come egli stesso afferma: «volonté n'est pas «volontarisme». La volonté est la dimension consciente de ce que nous sommes en tant qu'êtres humains définis par l'imagination radicale, c'est-à-dire définis en tant qu'êtres potentiellement créateurs. Vouloir l'autonomie suppose vouloir certains types d'institution de la société et en rejeter d'autres. Mais cela implique aussi vouloir un type d'existence historique, de rapport au passé et à l'avenir. L'un comme l'autre, le rapport au passé et le rapport à l'avenir sont à recréer », (CL VI, pp. 172).

⁴⁷⁸ In qualche modo lo studio e il ricorso a Tucidide come quello alla letteratura e soprattutto alla tragedia può essere inteso anche come una “misura compensatoria” rispetto alle mancanze della filosofia di riflettere su cause e soprattutto su effetti reali di fenomeni quali la guerra (ma anche la violenza e l'omicidio — cosa quest'ultima sottolineata più volte quando Castoriadis critica il comandamento/ imperativo di «non uccidere» comune tanto alla religione quanto all'etica. Tale comandamento però pecca di astrazione perché, al di là della sua giustizia, non riesce ad essere pensato come “reale”, si veda CL IV, pp. 257-258. La grandezza di Tucidide sta nel fatto che non si limita a fare una teoria della storia, della guerra, delle sue conseguenze, e delle perdite in termini umani e materiali ma sottolinea anche la distinzione di tutti i valori e del linguaggio che viene ad essere, a seconda dei casi, strumento o bersaglio dell'ideologia, (Cfr. TFD, p. 127). I riferimenti al libro 1984 di Orwell e ad un numero del bollettino di informazione mensile del partito nazional-socialista operaio tedesco del 1939, (Cfr. *Ibidem*) in cui si esalta il discorso di Pericle con chiaro intento strumentale sono le prove — letteraria l'una, di cronaca reale l'altra — sia del fatto che il filosofo deve tenere in conto la realtà (storia e attualità) sia le possibilità del reale (letteratura) per una visione più veridica dei fatti. Riguardo alla guerra come “oggetto” poco esplorato dalla filosofia si rimanda al primo capitolo di Hillmann (2005), ebook intitolato *La guerra è normale*.

Ma ancor più degni di lode di quelli che indica come «nos propres pères» a cui gli ateniesi devono la loro fortuna, sono per Pericle i cittadini nel cui insieme comprende sé stesso. Per Castoriadis, quella dello stratego, non è semplice *captatio benevolentiae* : « c'est nous, nous qui sommes aujourd'hui dans la *kathestèkuia hèlikia*, l'âge mûr, qui avons permis que la cité soit *autarkestatè*, le plus autarcique possible, ne dépende de personne d'autre- en anglais on parlerait de *self-reliance*. C'est nous, dit-il, qui l'avons rendue capable de se suffire à elle-même, aussi bien pour la guerre que pour la paix ». ⁴⁷⁹ La comunità è quindi l'alveo e il confine entro cui si articola il *logos* nei suoi vari significati : discorso, linguaggio, credenze, opinioni, dispute e che permea l'individuo e il gruppo anche se non sempre se ne ha contezza. L'esercizio della virtù e dell'autonomia dipenderà dal tener conto della conoscenza di questo *logos* comune nonché dall'esempio del *phronimos*. La differenza tra la definizione e la situazione descritta nell'Epitaffio tucidideo si iscrive nel solco della distanza tra teoria e pratica, o meglio, la descrizione di Pericle che per Castoriadis è veritiera è la messa in atto reale della definizione aristotelica di virtù. ⁴⁸⁰

⁴⁷⁹TFD, p.134. Pericle è qui sia cittadino che voce narrante. In quanto voce narrante egli rappresenta per Castoriadis il coro.

⁴⁸⁰ Se per Castoriadis il momento democratico di cui parlerebbe Pericle rappresenta l'*acmé* di Atene nonché la prima manifestazione dell'autonomia (cfr. *Ivi*, p. 115), in virtù di quel parallelismo che lega la definizione di virtù etica all'autonomia politica sarà vero che il discorso pericleo è in grado di dar conto dell'immaginario valoriale ateniese dell'epoca. Tale virtù non è da intendersi in senso moralistico, lusinghiero o edulcorato, come modello o simulacro ma come raggiungimento di un certo "temperamento" che si espleta nella creazione e nella contribuzione attiva alle istituzioni quanto nelle attitudini antropologiche di un fare comunitario. Come rileva Castoriadis su Pericle «il parle non pas dans ses traits dions formels, dans ses lois, dont certaines ont été effectivement introduites pendant les années qui précèdent cette affaire et où Périclès a joué un rôle politique, mais dans ce qu'elle a de plus profond- les attitudes anthropologiques qui permettent l'existence de la démocratie et qui sont, à leur tour conditionné par elle », (*Ivi*, p. 131-132). Il dischiudersi dell'immaginario ateniese a livello culturale, ancor più che sociale, è ribadito da Moatti: «Thucydides porte un diagnostic. Au-delà des causes rationnelles des événements, il montre la façon dont les projections imaginaires, et les passions qui leur sont liées, sont à l'origine des catastrophes, il met à nu les dérives du discours identitaire athénien, comme il fait ailleurs pour Sparte ou pour Corinthe. D'où l'insistance sur les « manières d'être » de ces peuples, qui sont autant des symptômes et de signifiants : des *tropoi*, au double sens de « comportements » et de « formes symboliques », (TFD, p. 19). La grandezza di Tuciddide si confermerebbe nel riuscire a descrivere tramite una narrazione immersiva situazioni particolari e generali ricorrendo talvolta all'espedito di figure ed eventi paradigmatici, in grado di rendere evidente il significato (è il caso della descrizione di Cleone o del caso emblematico di Corcira). Come spiega Finley «lo storico, anche se limitava la sua indagine alla storia contemporanea, doveva pur sempre cercare di cogliere le idee generali che sottostavano alle azioni umane, sia nella politica, sia nei periodi di guerra, sia durante le rivoluzioni che nei tempi di pace. In conclusione, il problema di Tuciddide era di passare dal particolare all'universale, dal singolo fatto concreto ai disegni e ai principi generali che lo spiegavano, da una rivoluzione storica particolare (quale quella di Corcira) alla rivoluzione in sé, da un demagogo come Cleone alla natura della demagogia, da esempi specifici di politica di potere al potere in quanto tale. Tuciddide, chiaramente, non colse la complessità del problema nel momento in cui si mise a scrivere l'opera, né trovò mai una soluzione che lo soddisfacesse completamente. Continuò infatti a indagare e sperimentare...» Introduzione a Tuciddide, *La guerra del Peloponneso*, (2019), p. 27.

L'ossimoro cardine nonché l'elemento che attira di più l'attenzione di Castoriadis è però racchiuso nella terza aporia della definizione della virtù come *hexis proairetikè*. I due termini sarebbero, a ben vedere, contraddittori. L'*hexis* è infatti una disposizione acquisita, ma anche un'abitudine quindi qualcosa di frequente se non predominante, un *habitus*. *Proairetikè*, deriva da *proairesis*, la scelta deliberata che però è da esercitarsi al momento richiesto. Il fatto che questo *habitus* concerne la scelta e, allo stesso tempo, dipenda da essa genera l'ennesimo circolo.⁴⁸¹ Proprio su questo apparente paradosso si radica la possibilità di una "virtù" come scelta sensata e veramente libera.

Cette habitude/disposition reste *proairetikè*, elle ne doit pas être telle que toute possibilité de choix pour le sujet ait été abolie. C'est en somme, le cercle carré. Être vertueux, c'est avoir *l'areté*, c'est avoir *l'habitus* de bien agir, de bien choisir dans les différentes circonstances, mais ne pas être esclave de cet *habitus*. Et c'est bien cela : Aristote, en cette occasion comme en tant d'autres, dit le vrai.⁴⁸²

L'operazione compiuta da Castoriadis è sottesa a svincolare e a mettere in luce la potenzialità della dissonanza degli elementi geometricamente incastonati nella definizione. Nel caso della terza e più rilevante aporia, entrambi i "fattori", infatti, devono necessariamente tenersi insieme perché ci sia virtù e devono far riferimento agli altri termini: *logos*, *phronimos* e *nous*. La *proairesis* spezza la ripetizione, la *hexis* radica il soggetto ad un contenuto rinnovabile e sensato a partire dal riempimento del senso che la scelta stessa mobilita in quanto riflessiva. Senza scelta semplicemente non si darebbe un senso e si agirebbe meccanicamente o per automatismo. Sembrerebbe che Castoriadis faccia dell'aporia un uso simile a quello di Deleuze nel caso del paradosso. Ad un primo livello i termini della definizione sembrano antitetici; solo in seconda battuta si svela l'intrinseca necessità di questa dualità, l'importanza della loro relazione su cui si regge il senso del terzo elemento. Al pari del paradosso, l'aporia è l'affermazione di due sensi nello stesso tempo,⁴⁸³ altrimenti non potremmo — banalmente — distinguere i due fattori e pensarli in contrasto, ma il terzo elemento, esterno alla "coppia", in tal caso *l'areté* o l'autonomia,⁴⁸⁴ trae il proprio senso da questo precario equilibrio che finisce per risignificare i

⁴⁸¹ Cfr., SV, p. 153.

⁴⁸² Cfr, Castoriadis, *Fragments d'un séminaire sur la vertu et l'autonomie* (FSVA), p. 296. Si tratta della trascrizione del seminario del 5 dicembre del 1984, che Zoé Castoriadis ha fatto pervenire a P. Vernay e presente anche in TFD pp. 57-81.

⁴⁸³ Cfr., Deleuze (2020), p. 9.

⁴⁸⁴ L'autonomia si reggerebbe su equilibri fragili da rifare continuamente tramite rinnovamento partecipato. Quali potrebbero essere le coppie che entrano in gioco nell'autonomia? A livello di istituzione, ad esempio, istituyente ed istituito, a livello di "desiderio" il circolo che si crea tra il volere l'autonomia per sé ed il volerla per gli altri.

due poli, non più totalmente dissonanti. Se è vero che tale ri-significazione ha, a prima vista, quei connotati geometrici che ne farebbero presagire una sua possibile plausibilità e “esattezza”, siamo propensi a ritenere che nasconda in realtà una funzione distruttiva e creativa insieme poiché in realtà, per dirla alla Deleuze «è innanzitutto ciò che distrugge il buonsenso come senso unico, ma, anche, ciò che distrugge il senso comune come assegnazione di identità fisse».⁴⁸⁵ Chi sceglie e tende a rinnovare la scelta si appropria di un senso comune ma che diventa, in quel determinato frangente per lui saliente, “particolare”; inoltre il soggetto può decidere se accettare o meno, ritenere valido o rigettare, quel che il “buonsenso” – originantesi nel collettivo anonimo della società di cui si fa parte e in cui si è formati — prescrive. Riteniamo sia proprio questo ciò che la definizione aristotelica possa comunicare e che Castoriadis sottende: la *hexis proairetiké* è al contempo creazione e distruzione data dalla messa alla prova che l’esercizio comprende; se da una parte noi siamo portati ad avere un certo *habitus*, esso non ci determina per sempre: non ne siamo schiavi — come sottolinea — né gli siamo sottomessi in virtù di un fantomatico dovere. Nell’agire che per Aristotele contraddistinguerebbe il virtuoso, come dicevamo, è insita una possibilità non del tutto dissimile da quella di essere autonomi:

Ce qui nous importe surtout ici est le premier terme : la vertu est un *habitus* concernant le choix, dépendant du choix (des choix déjà faits) et créateur de choix. Toute la problématique est condensée ici : l’autonomie n’est pas une simple habitude, dire que l’autonomie est une habitude ce serait une contradiction dans les termes, mais d’un autre côté l’autonomie se crée en s’exerçant, on se fait libre en accomplissant des actes libres, de même qu’on se fait être réfléchissant en réfléchissant- et on peut faciliter les conditions de cette création et de cet exercice. C’est là le rôle fondamental de l’institution. Il y a des institutions de l’autonomie, et des activités sociales particulières- pédagogie, psychanalyse... visent (ou doivent viser) à faciliter l’accès des individus à l’autonomie. Ce ne sont pas ces activités qui nous importent ici, mais la dimension instituée, politique, et c’est de ce point de vue que la définition qui reconnaît dans l’autonomie ce double caractère- que l’élément du choix est toujours là, et qu’il est porté par des habitudes, des *hexis*, l’éducation de l’individu- est fondamentale pour toute attitude et tout projet politique.⁴⁸⁶

L’autonomia è quindi un esercizio richiedente le doti stesse che intende sviluppare: riflessione, scelta e libertà e che prendono corpo proprio dalla loro messa in campo. Se l’abitudine non fosse *proairetikè*, si perderebbe la possibilità di scelta, di conseguenza non ci sarebbe vera

⁴⁸⁵ Deleuze (2020), p. 11.

⁴⁸⁶ SV, pp. 153-154.

azione o agire autentico ed è forse questo il fattore di cui la modernità ha iniziato a fare a meno nell'assuefazione alla rappresentanza, al risparmio di energie, alla diminuzione del carico di responsabilità. Alla domanda se un soggetto autonomo sia anche virtuoso non possiamo rispondere in maniera definitiva e soprattutto avendo in mente il soggetto che è stato sin qui posto dall'etica tradizionale. Quel che è certo, è che nell'autonomia si mira a sviluppare un *habitus* che porti l'individuo ad interrogarsi e a dare quanto più possibile un senso al proprio agire.

2.6.6. Il *phronimos* e la *phronesis*: Pericle ed il *demos*

Come Castoriadis ripete più volte, il termine *phronesis* è stato erroneamente tradotto in latino con *prudencia*, da cui è a sua volta derivato il nostro termine "prudenza". Nell'omonimo saggio, Bodei utilizza il termine prudenza per indicare la *phronesis*, ma chiarendo che è a partire dall'età moderna che la prudenza assumerà una prima curvatura in direzione del significato di cautela. Machiavelli sarà il primo ad inaugurare il tramonto dell'equilibrio della prudenza quanto dell'etica aristotelica della *mesotes* perché come afferma nei *Discorsi* (III, 21), «tenere la via del mezzo non si può appunto, perché la nostra natura non ce lo consente».⁴⁸⁷ Il senso moderno, pur non elidendo la capacità previsionale insita nella *phronesis*, risulterebbe dimentico della capacità creativa che la *phronesis* possiede e che conduce l'essere umano ad immaginare e vagliare le varie possibilità che si aprono davanti a lui, a beneficio della tendenza (anche contrastante) a scorgere, nel numero di possibilità che si presentano, troppi rischi da evitare oppure nessuno. Il vero paradosso del mondo contemporaneo è che anche se si ha il sentore del rischio o si è in grado di valutare preventivamente gli eventuali danni, si agisce ugualmente in preda ad una irrazionale-razionalità.

Malgrado la modernità abbia smarrito il senso "antico" della parola *phronesis*, il ripristino della relazione tra i due estremi della polarità potrebbe, ancora una volta, schiudere un senso inatteso. Storicamente, si è avuta una idea più o meno fissa di *phronesis* e sempre opposta all'*episteme* e alla *sophia*. Non diversamente da Castoriadis, anche Bodei segnala all'interno del VI libro

⁴⁸⁷ Cfr. Bodei et alia (2017), pp. 9-10.

dell'*Etica Nicomachea* l'opposizione tra *phronesis* ed *episteme* affermando che la prima rappresenta

la capacità di giudicare e valutare, in base a norme flessibili, ciò che muta — ciò che può essere diversamente da quel che è —, la seconda ha a che fare con l'immutabile come nel caso degli enti matematici o dei movimenti degli astri. La saggezza, la *phronesis*, si serve del “regolo lesbio”, il metro di piombo usato dai muratori dell'isola di Lesbo, che si adatta all'oggetto da misurare piegandosi ma restando della medesima lunghezza; la scienza o la sapienza, l'*episteme*, invece, del “metro di Policletto” (come lo chiamerà poi Bodin), di ferro e indeformabile. Si ha quindi scienza, in senso stretto, solo di ciò che non cambia (e su cui non si può quindi deliberare, come ad esempio l'orbita dei pianeti o i teoremi matematici), ma si ha sapere pratico, prudenza, di tutto ciò che è suscettibile di scelte che concernono il futuro con le sue possibilità. La prudenza o saggezza si serve dell'elastica ragionevolezza, mentre la scienza o sapienza della rigida razionalità.⁴⁸⁸

La differenza tra *sophos* e *phronimos* ripresa da Arendt risulta particolarmente utile poiché dimostra come anche nel pensiero della filosofa e con le dovute differenze rispetto a quello di Castoriadis, venga rilevata una insanabile faglia tra politica e democrazia ad un certo punto della storia e a partire dalla quale la storia dell'occidente e della sua filosofia ha preso una particolare direzione.⁴⁸⁹

L'argomento del *sophos*, solitamente usato dalla *polis* contro i filosofi, viene a sua volta capovolto da Platone contro la città stessa, secondo Arendt. Il saggio si contraddistingue per il suo sapere ma non sa quale sia il suo bene, che è invece requisito della saggezza politica (*phronesis*). Alla loro presenza sulla pubblica piazza fa seguito scherno e derisione, a loro è riservato lo stesso trattamento che la serva tracia riservò a Talete.⁴⁹⁰ Pregiudizi così indelebili non riguardavano artisti e poeti — un vero scandalo per Platone — solo il *sophos* veniva ad essere una sorta di inetto per sé e per gli altri, incapace di vedere il bene. A questo punto, lo scarto tra sapiente e saggio diventa abissale, ma Platone pare proprio voler recuperare la partita

⁴⁸⁸ Cfr. Bodei et al. (2017), p.6.

⁴⁸⁹ Arendt e Castoriadis fanno risalire la nascita del conflitto tra filosofia e polis a due motivazioni diverse: « [...] Castoriadis ne situe pas le conflit de Socrate avec le poli et la position de Platon face à ce conflit sur le terrain du traumatisme de la mort de Socrate comme le fait Arendt. [...] il explique que ce n'est pas la mort de Socrate, mais la « défaite historique de la démocratie [qui] a eu des résultats incalculables [...] elle a fixé le cours de la philosophie politique pour vingt-cinq siècles. [...] Platon sa philosophie politique- et sa philosophie en général [...] sont le résultat de la défaite de la démocratie athénienne. La philosophie politique de Platon ne résulte pas de la condamnation de Socrate comme telle » Carloz-Tschopp (2008), p.63.

⁴⁹⁰ Arendt (2015), p.28, i riferimenti della nota 4 sono al Teeteto 174 a 4 e sgg. e Forti rimanda anche ad Arendt. *La vita della mente* (1978), p. 166.

mettendo in scacco la *polis* a favore del *sophos*. Se, tuttavia, questo scacco non era realizzabile nella realtà, lo sarebbe stato nella sua città ideale.⁴⁹¹

L'ideale platonico del *sophos* o sapiente che governa la città deve qui essere inteso in contrapposizione all'ideale comune del *phronimos* (saggio) colui che è capace di comprensione, e che in virtù della sua perspicacia negli affari umani è qualificato per la *leadership*- ma non per regnare. Nella polis la filosofia, l'amore per la sapienza, non era affatto identificata con la saggezza, con la *phronesis*. Il sapiente, infatti, si occupa di questioni estranee alla vita della polis. E Aristotele concorda pienamente con l'opinione comune quando afferma "Anassagora e Talete erano sapienti ma non saggi. Non si interessavano di ciò che è bene per gli uomini- gli *anthropina agatha*"⁴⁹²

Per bocca di Pericle, nell'Epitaffio tucidideo, vengono magistralmente espresse per Arendt quelle inquietudini serpeggianti nella polis rispetto alla filosofia - ovvero che questa potesse fiaccare le buone qualità del cittadino.⁴⁹³ Tali parole squalificano a tempo indeterminato il filosofo dalla comunità, interdicensi di varcare la soglia della pubblica piazza e condannandolo all'erranza e all'atopia⁴⁹⁴. Le posizioni di Castoriadis e Arendt sulla questione del motivo a monte del conflitto tra politica e filosofia, come nota Carlotz-Tschopp, sono diverse.⁴⁹⁵ Potremmo definire "storico-politica" quella castoriadisiana e "traumatica" quella arendtiana, ma sarebbe sicuramente riduttivo.⁴⁹⁶ Quel che affiora dalle due posizioni è una

⁴⁹¹ Carlotz-Tschopp sottolinea giustamente l'ambivalenza platonica; sebbene nemico di immaginario e poesia, Platone si esprime attraverso miti; quello di Atlantide, come mostra Vidal-Naquet, rappresenta un potente attacco alla democrazia ateniese (si veda a tal proposito di Vidal-Naquet *Atlantide, breve storia di un mito*).

⁴⁹² Arendt (2015), p. 28.

⁴⁹³ Cfr. *Ivi*, p. 29 e aggiunge «In altri termini, diversamente da noi e dai nostri pregiudizi, che imputano "sdolcinature" ed "effeminatezze" all'amore per il bello, i Greci vedevano pericoli di questo tipo nella filosofia. La filosofia intesa come interesse per il vero senza riguardo per gli affari umani (e non come amore per il bello, che era rappresentato dappertutto nella polis, nelle statue come nella poesia, nella musica e nei giochi olimpici), spingeva i filosofi fuori dalla polis e li rendeva incapaci di occuparsene», (*Ibidem*).

⁴⁹⁴ Rispetto alla figura per eccellenza dell'atopia filosofica, Socrate, si rimanda al volume di Sassi *Indagine su Socrate. Persona filosofo cittadino* (2015), nonché al saggio di Forti e di Cavarero nel volume di Arendt, *Socrate* (2015).

⁴⁹⁵ Si veda Carlotz-Tschopp (2008) p. 63.

⁴⁹⁶ Castoriadis esprime il suo disaccordo rispetto alla visione di Arendt affermando che «la philosophie politique de Platon ne résulte pas de la condamnation de Socrate comme telle. Cette condamnation, pour un génie incomparable comme Platon, et quels qu'aient pu être les sentiments de douleur et de colère, ne pouvaient être tout au plus qu'un signe, signe qu'il a interprété parmi tant d'autres; mais qui a pris une valeur écrasante dans le contexte de l'après 404 [...] dans la prolifération d'une foule d'autres signes tous vus comme porteurs de la même signification: 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», (CQFG, pp. 287). Quanto affermato ha molto a che fare con quanto espresso da Castoriadis in *Valeur, égalité, justice...* Per quanto riguarda la figura di Socrate, Castoriadis in CL III, p. 131, pare spiegare (senza giustificare) i motivi per cui Socrate andava e sapeva, in fondo, di andare incontro ad una condanna. Se per Arendt (da un punto di vista piuttosto individuale/personale) la morte di Socrate ha creato un trauma al suo allievo, per Castoriadis rappresenta un evento tragico nel vero senso del termine e viene descritto da un punto di vista che potremmo definire collettivo-corale: in fondo Socrate ha superato un limite (di cui era

notevole dissimmetria tra filosofia e politica, una incomunicabilità tra le due parti che, al di là della loro origine, rende impossibile cercare di “tessere insieme”, l’una diventa estranea per l’altra, finanche nemica.⁴⁹⁷ La democrazia che non è più in grado — sia per cause esterne che interne — di garantire le sue condizioni di esistenza, il ritmo che l’ha resa autenticamente libera e cosciente di esserlo va in crisi. Se la fine della *polis* fosse l’epilogo storico del conflitto, la morte di Socrate sarebbe l’epilogo tragico e paradigmatico della cecità e dell’incapacità delle

conscio): «La démocratie est le régime explicitement fondé sur la doxa, l’opinion, la confrontation des opinions, la formation d’une opinion commune. La réfutation des opinions d’autrui y est plus que permise et légitime, elle est la respiration même de la vie publique. Mais Socrate ne se borne pas à montrer que telle ou telle doxa est erronée (et ne propose pas une doxa sienne à la place). Il montre que toutes les *doxai* sont erronées, plus même, que ceux qui les défendent ne savent pas ce qu’ils disent. Or aucune vie en société et aucun régime politique, la démocratie moins que tout autre ne est possibles sur l’hypothèse que tous les participants vivent dans un monde de mirages incohérents —ce que Socrate démontre constamment ». Socrate è descritto come l’ultimo della tradizione dei filosofi-cittadini, (*Ivi*, p. 130), nonché l’ultimo a mostrare una certa *phronesis*, ovvero «une sagesse dans l’agir», (*Ivi*, p.132) che il testo farebbe presupporre consistente nel riconoscere l’importanza della città e del farne parte. È lecito chiedersi, a questo punto, perché Socrate saggio filosofo-cittadino agisce pur sapendo di andare incontro alla morte. Deve pur esserci un motivo che lo spinge a perpetrare la sua opera e Castoriadis pare renderlo esplicito altrove: Socrate muore per vari motivi, ma il principale è soprattutto perché «l’examen l’interrogation, sont devenus l’objet de sa passion, ce sans quoi la vie ne vaut pas la peine d’être vécue. Socrate ne parle pas de vérité [...] ; il parle d’*exetasis*, examen, enquête. Les deux fibres que nous avons dégagées se distinguent ici clairement : la passion, faisant que son objet vaut la vie ; et la nature de cet objet non pas comme possession, mais comme quête et enquête, activité examinant », (CL V, p. 152). Quella per la conoscenza è per Socrate - ma viene riconosciuto anche da Platone (*Simposio*) e Aristotele (*Metafisica*) - qualcosa che attiene alla passione e al desiderio. (*Ivi*, p. 152). Socrate è dunque “vittima del suo desiderio”, un desiderio che mette forse in pericolo gli altri perché mina tutte le certezze tranne il sapere di non sapere. Il problema, a questo punto non pare tanto il fatto che le certezze vengono minate, quanto il fatto di saper convivere con questa consapevolezza e letteralmente “vivere per la ricerca”, in cammino, piuttosto che attestarsi su basi, su verità. Insomma, il problema rimanda al rapporto tra filosofia e alla politica e alla loro possibilità di equilibrio nell’antinomia apparente: come vivere in una continua inchiesta ma tenendo ferme quelle certezze che sono necessarie ad una società per sopravvivere? È questa una delle domande più ambiziose cui l’intera opera castoriadisiana è generalmente consacrata.

Altro punto interessante è che Castoriadis afferma la perdita ed il disconoscimento della passione della filosofia moderna per cui conoscere diventa un affare strettamente intellettuale. A partire da Descartes si ha la posizione di un ego trascendentale necessario per costruzione nonché disincarnato e scisso dallo psichico. È però in Kant, nella differenza tra soggetto trascendentale e psicologico che questa discrasia trova rilevanza e nel fatto che «les passions interfèrent (mais on se demande comment) avec le fonctionnement de la conscience transcendantale» e dunque anche con la ragion pratica, (Cfr. *Ivi*, p. 153). Castoriadis sta forse in parte suggerendo che la filosofia, rimasta scottata dal contatto con un desiderio illimitato e con la morte, ha poi per secoli rinunciato ad esso scegliendo la fuga nell’astrazione ideale? In qualche modo il trauma rilevato da Arendt potrebbe ricomparire, ma dal punto di vista generale. Ignorando la passione, il peso dell’investimento psichico, la filosofia non riesce a liberarsi della dicotomia tra natura e società, tra empirico e razionale e a capire che l’uomo non è destinato all’alternativa della perfetta moralità o dell’errore e del turbamento (empirici), ma è proprio l’inglobare le due dimensioni nel tentativo di “educare le proprie passioni”, come voleva Aristotele, a renderlo soggetto.

⁴⁹⁷ Questa incapacità appare del tutto diversa da quella di Creonte ed Antigone, però l’opposizione che Castoriadis segnala è, a differenza della tragedia, riconducibile ad un paradigma storico reale: la *polis*. Il fatto che uno dei due fattori —quello filosofico — sia poi “sparito dalla scena” politica ha svuotato quest’ultima di senso e ha giocato a suo sfavore dal momento che la filosofia platonica ha perseguito per Castoriadis «l’occultation et la fermeture de la problématique politique», (Cfr. CQFG p.288). Ma la situazione è ancora più vertiginosa e il legame di filosofia e politica prende le sembianze di un “respiro cosmico” poiché, inerentemente al mondo greco, «il y a identité essentielle entre cette saisie imaginaire du monde et l’activité politique (et philosophique) grecque. C’est parce qu’ils perçoivent le monde comme Chaos que les Grecs édifient la Raison. C’est parce que aucune loi n’est donnée que nous avons à établir nos lois. La paideia grecque est conquise contre l’hybris», (*Ivi*, p. 288-289).

due forme di riconoscersi e co-significare⁴⁹⁸ nonché di dar luogo all'autonomia. La fine soggiunge perché nell'istituzione uno dei due termini nel gioco tra istituyente e istituito smette di confliggere e di fronteggiarsi con l'altro, diventando un elemento fantasmatico, considerato utopico o addirittura sconosciuto. L'istituzione non può conoscersi se non attraverso un tale confronto/conflitto tra istituyente ed istituito, se uno degli elementi viene meno, viene meno anche la democrazia come continuo sforzo, tensione, ricerca. Orfana di una parte, ricade nel campo dell'identitario dell'elemento rimasto e non ha più temine di confronto, non è più soggetta alla critica. Come nota Castoriadis « cette démocratie, tragiquement, échoue ; elle échoue par *hubris*, parce qu'elle se méconnaît elle-même, parce qu'elle n'arrive ni à s'autolimiter ni à s'universaliser. [...] Elle a planté elle-même les germes de cette guerre, et de sa défaite, en restreignant la liberté, l'égalité et la justice à l'espace étroit de la cité ». ⁴⁹⁹ Ma le sorti della democrazia come istituzione sono legate a quelle del popolo come istituyente e quest'ultimo non può immaginarsi come un'unione di volontà e buone intenzioni che marciano all'unisono verso il campo della pura libertà.

Abbiamo visto come, per Aristotele, Pericle sia un esempio di *phronimos* e come la *phronesis* sia una capacità che ha in qualche modo a che fare con la strategia che si rivela migliore. Al di là del fatto che Pericle possa fungere da esempio o meno, quel che ci interessa è cercare di indagare cosa sia questa particolare facoltà e se possa dirsi comune o eccezionale. In secondo luogo, bisogna chiedersi come questa facoltà si coniuga in relazione alla collettività e alla politica.

Si può ricavare che affermazioni del tipo “ogni stratega è un *phronimos*” oppure “un *phronimos* è un caso eccezionale” siano di per sé fuorvianti in relazione a quanto Castoriadis dice e affronta nel Seminario del 13 aprile del 1983. Il fatto che la democrazia antica non sia di tipo

⁴⁹⁸ Carloz-Tschopp riprende il passo di *La fin de la philosophie?* in cui si afferma che nascita della filosofia e nascita della democrazia non coincidono ma co-significano poiché sono espressioni centrali del progetto di autonomia. (Cfr. Carloz-Tschopp (2008), p. 62). Tanto l'interpretazione di Arendt quanto quella di Castoriadis rappresentano due diverse focali che però rivelano una verità: filosofia e democrazia devono andare di pari passo, riconoscere l'una l'importanza dell'altra perché si abbia l'autonomia. Non si tratta dell'esigenza di un equilibrio, ma di una dialettica tra i due termini. Riteniamo che l'importanza data da Arendt al *dialeghesthai*, e da Castoriadis al *tisser ensemble*, seppur da due angolature diverse, colgano un certo bisogno di articolazione binaria tra filosofia e politica. L'interesse nutrito per la figura di Socrate da parte di Castoriadis, riteniamo vada in una direzione simile a quella dell'interesse di Arendt per come descritto da Cassin, «La cerniera tra prefilosofico-politico e filosofico in senso stretto è rappresentata da Socrate o, per dirla in modo più provocatorio, il presocratico in Arendt è Socrate. Il processo di Socrate è l'evento che provoca la scissione tra prefilosofico, il *bios politikos*, e filosofico, il *bios theôretikos*. Arendt ci presenta un Socrate assai strano: un Socrate a metà tra un personaggio già filosofico e uno ancora presocratico», Cassin (2002), p. 137.

⁴⁹⁹ CFQG, p. 286.

rappresentativo potrebbe portare a domandarsi quale sia il peso del ruolo svolto da individui illustri in relazione all'istituzione e potrebbe dar adito, ad esempio, al pensiero corrente che sia in realtà l'opera di alcuni sparuti elementi a trainare le masse nella storia. Effettivamente questa sembrerebbe essere la versione più facile da pensare. Individui come Pericle sono senz'altro eccezionali agli occhi di Castoriadis per il quale «le phénomène du leader dans la société humaine a sans doute une sorte de naturalité»,⁵⁰⁰ tuttavia egli dimostra una certa distanza dalla pura fascinazione. Pericle, come tanti altri nella storia, si trova in una dinamica precisa e che pare concedergli l'immunità dall'accusa di esercitare una fascinazione di capo carismatico. Se alla mancanza di fiducia nella collettività piuttosto ricorrente nella filosofia sin dai primordi si associa quanto accaduto nel corso del '900 con i totalitarismi, la cosa più consona e saggia da fare dovrebbe essere rifuggire sia dalle spire dell'individuo carismatico che dal dare troppo potere alle masse. Nel caso della democrazia greca, Castoriadis dimostra come possano esistere, al contempo, personalità eccezionali che non siano ingombranti per l'esercizio delle funzioni democratiche e una collettività non soggiogata da queste figure proprio perché riflessiva e attiva, capace di non cedere alle lusinghe e di opporsi a certe dinamiche di fascinazione per tutelare il nucleo del potere istituito come istituyente dinamico e condiviso.

[...] Le fait qu'à un moment donné émerge d'une collectivité un individu qui se trouve être le plus capable d'exprimer les aspirations de cette collectivité ou même, de lui faire voir de choses qu'elle a en elle sans le savoir n'a en soi rien d'anormal ni de risqué pour la démocratie. La question ne tient pas à l'existence de leaders, mais à la capacité de la collectivité de maintenir ceux-ci sous son contrôle, ou de garder avec eux un rapport qui les empêche de confisquer le pouvoir. Et c'est bien, en principe ce qui se passe à Athènes.⁵⁰¹

Esistono quindi individui più capaci di altri, ma il tratto saliente delle loro capacità non è una virtù solipsistica o una visione solitaria quanto piuttosto una “visionarietà”, la capacità di un colpo d'occhio più profondo consistente nell'aver ben chiare le potenzialità del *corpus* dei cittadini che Pericle mostra nel suo discorso. Una capacità come quella di Pericle pare aiutare maieuticamente la maturazione di una coscienza collettiva, mostrarle potenzialità sopite o soltanto virtuali. Il *phronimos*, in queste vesti, non sarebbe poi tanto dissimile né da un Socrate con la sua maieutica, né da uno psicanalista, né da un educatore; non è infatti un caso se la funzione di Pericle viene paragonata da Castoriadis a quella del coro tragico mentre il *demos*

⁵⁰⁰ CFQG II, p. 89.

⁵⁰¹ *Ibidem*.

sarebbe l'eroe.⁵⁰² Quello che nel nostro pensiero si configurerebbe come una dualità tra due poli perlopiù confliggenti denota una dinamica reale e storica ricorrente; non è altro che un flusso attivo di ricerca, riconoscimento e cognizione delle potenzialità tanto a livello individuale quanto a livello collettivo di individui e società. In gioco c'è la possibilità di acquisire piano consapevolezza di chi si è, del mondo in cui si agisce e vive, ma anche della società entro e attraverso cui si vive. Si tratta di diventare soggetti, sia come individuo sia come società, del proprio social-storico, ma questo non si dà nell'essere pienamente consapevoli, una volta per tutte, di quel che si è, ma dal fatto stesso di creare possibilità a partire dalle quali non solo siamo quel che siamo, ma possiamo essere sempre altrimenti, darci e scegliere nuove conformazioni che, sedimentate, formano tanto la nostra persona quanto la collettività.

A frenare una figura che avrebbe le capacità per imporsi sugli altri è, d'altro canto, la collettività, sia nelle istituzioni che si è data sia nell'esercizio della sua *phronesis* ovvero nella capacità di limitare le sue pretese quanto quelle di ciascuno (anche di un aspirante leader) e di saper soppesare la validità delle opinioni, dei giudizi e delle posizioni di ciascuno nei discorsi e nelle assemblee.

Il sistema politico ateniese risulta ben congegnato perché ha adottato criteri ben ragionati. Grazie alla rotazione delle cariche e alle elezioni annuali degli strateghi, viene inibita la possibilità che uno solo accaparrì il potere. Avere delle buone istituzioni è una misura necessaria, ma non sufficientemente cautelativa dato che di personalità predominanti che hanno preso il potere se ne sono viste molte nella storia. Il dato storico, almeno riguardo ad Atene, contraddice l'idea di un popolo totalmente soggiogato dal discorso del capo carismatico o totalmente passivo. Clistene e Temistocle sono state personalità importantissime ma «la collectivité s'est-elle laissé subjugué par eux ? Pour Thémistocle la réponse est claire: il a été ostracisé et il est mort en exil».⁵⁰³ Nondimeno, anche Pericle, nonostante il chiaro ascendente sulla popolazione, è stato condannato e più volte non seguito dal popolo.⁵⁰⁴ Esisterebbe quindi un rapporto tra una personalità particolarmente carismatica e il resto della popolazione: il primo svela le possibilità insite nell'altro, il secondo impone dei limiti al primo perché non finisca

⁵⁰² Castoriadis tiene a differenziare la sua posizione da quella esposta da Cornford in *Thucydides Mythistoricus* secondo il quale l'intento di Tucideide sarebbe di fare della letteratura. (Cfr. CQFG, p. 168). Per Castoriadis è il campo della storia stessa ad esser tragico. Inoltre – cosa che Cornford non nota – in Castoriadis i ruoli di coro ed eroe parrebbero invertiti: l'eroe della tragedia è il *demos* ateniese, un eroe collettivo (anonimo), mentre il coro è in realtà Pericle, un solo uomo che è al contempo cittadino come gli altri ma “diverso” per le capacità che ha dimostrato.

⁵⁰³ CQFG II, pp. 89-90.

⁵⁰⁴ *Ivi*, p. 90.

vittima del potere e delle proprie ambizioni, ma c'è una capacità collettiva di ritenere valido un personaggio, una *phronesis* consistente non solo nel limitarne le ambizioni ma anche nel giudicarne la validità degli argomenti, tant'è vero che Castoriadis afferma «[...] quand il (Périclès) a été suivi par celui-ci (le peuple), c'est en fonction d'arguments, de discours, que nous pouvons aujourd'hui, juger extrêmement solides»

È anche vero però che se Pericle può essere definito *phronimos* a giusto titolo anche da Castoriadis è perché non solo distingue la differenza tra potere e autorità, ma si tiene ben lontano dal voler concentrare nelle sue mani il primo. È nel potere e nell'interesse del *demos* ateniese, d'altro canto, proprio perché non alienato dalla politica limitare le aspirazioni di Pericle. Come nota Castoriadis

En effet, Périclès avait une immense autorité sur le *dèmos* d'Athènes ; mais on ne peut pas dire qu'il exerçait un pouvoir. Et je crois que dans cette distinction se trouve la différence entre l'aliénation politique et la réalité d'une démocratie dans laquelle non seulement on ne peut éviter, mais on n'a aucune raison d'éviter à tout prix qu'à certains moments certaines paroles pèsent plus lourd que d'autres.⁵⁰⁵

Proprio come l'istituzione democratica non cresce spontaneamente tra i fiori della Pnice, allo stesso modo la *phronesis* non si manifesta neppure in ogni cittadino e nella stessa misura. Si tratta piuttosto di un esercizio alla base della quale è richiesto un confronto continuo con la comunità sia in quanto istituito che come istituyente in seno ad un *logos* comunitario, ovvero a partire dal quale l'esercizio cosciente di ognuno si lega a quello degli altri. Per una tale visione, tuttavia, le categorie moderne basantesi sull'opposizione di individuo e società, di società civile e Stato non sono fonte di dilemma.⁵⁰⁶ È a partire da una indagine sul mondo greco che Castoriadis intercetta una capacità che va oltre le connotazioni kantiane ed aristoteliche e che rende visibili le possibilità di un rinnovamento a tutto campo. Tale facoltà, dal momento che permetterebbe di orientarsi tanto nella storia quanto nella vita, è tutt'altro che triviale. Diremmo, anzi, che rappresenta il filo d'Arianna del nostro labirinto.

Il y a ici une « faculté » originale et irréductible de l'esprit - analogue à la « faculté de juger » kantienne, et encore plus proche de la *phronèsis* aristotélicienne, si mal traduite par le latin *prudentia*. Appelons-la la faculté de s'orienter dans l'histoire (et déjà dans la vie). Discerner, dans le chaos des faits, des informations, des tendances, des possibles, des arguments, des

⁵⁰⁵ « On ne trouvera chez lui [scil. Périclès, LA] aucune tentative d'accaparer le pouvoir, ce qui de sa part aurait été inconcevable, et même superflu » *Ivi*, p. 90.

⁵⁰⁶ TFD, p. 167.

raisonnements, des objections et des contre-objections, ce qui compte et ce qui ne compte pas, ce qui est fortement probable et ce qui ne l'est que très peu, le facteur qui a ou peut acquérir un poids décisif et celui qui peut être négligé ou subordonné — cela relève d'une aptitude que tous possèdent à un degré plus ou moins important, qui certes se développe considérablement avec l'expérience, l'intérêt, le frottement avec la chose, la possibilité de discussions libres, mais qui n'est pas réductible à des procédures «rationnelles».⁵⁰⁷

2.6.7. La *phronesis* come forza istituyente e fonte critica del potere

Sebbene non sufficientemente tematizzata è presente in Castoriadis una considerazione della *phronesis* come capacità pratica messa da parte dalla tradizione a favore di un indirizzo più teorico. Il più delle volte, questo richiamo segue all'analisi di elementi chiave dell'etica della virtù aristotelica da cui però vengono espunti ogni riferimento e copertura eudemonistici.⁵⁰⁸ Se l'asse principale che guida l'analisi che coinvolge il mondo greco è l'inchiesta sul germe autonomia, non si può però sottacere il fatto che la *phronesis* sembra assumere i connotati di un “mezzo”, “virtù”, “ingrediente”, “contenuto” importante perché utile ad un futuro esercizio dell'autonomia. Come ammette Castoriadis « La *phronesis* ni ne « fonde » l'autonomie ni ne s'en laisse « déduire ». Mais sans *phronesis* il n'y a pas d'autonomie effective, et pas de *praxis* au sens que je donne au terme. Il n'y a du reste même pas de pensée théorique qui tienne vraiment. Sans *phronesis* théorique, le délire est proche (voir Hegel)».⁵⁰⁹ L'importanza della *phronesis* è da riconoscersi nel fatto che rappresenta la principale possibilità di opposizione alla

⁵⁰⁷ EP VI, pp. 82.

⁵⁰⁸ Per Castoriadis c'è differenza tra felicità e bene comune, quest'ultimo è, in particolare, il fine della politica che deve provvedere alla libertà e all'autonomia del singolo e collettiva. La felicità è qualcosa di privato, mentre il bene comune (*bonne vie*) fa appello alla dimensione pubblica e chiama quindi in gioco anche il potere. Ma la definizione è abordabile anche da un altro punto di vista: l'*eudaimonia*, secondo Castoriadis non è *eph'hemin*, non dipende da noi, mentre l'*eu zen*, il vivere bene, (attenzione perché il vivere bene è significato in greco emblematicamente con l'espressione *eu pratein*) dipende in gran parte da noi sia individualmente che collettivamente. Il sogno dei filosofi è sempre stato quello di far coincidere felicità e bene comune, ergendo la felicità alla soglia dell'universale e dell'atemporale quando non sta alla filosofia interrogarsi sulla felicità (privata) o porre soluzioni politicamente efficaci per il raggiungimento del bene comune. Ma - punto nodale - Castoriadis ammette anche che le questioni che si pongono alla sfera pubblica in termini di legislazione e di governo non possono essere discusse senza una visione sul bene comune, sfondo questo che deve tenere in conto anche le felicità individuali, seppur andando al di là di esse: « le bien commun est à la fois une condition du bonheur individuel et, au-delà, il concerne les œuvres et les entreprises que la société, bonheur ou pas, veut voir réalisées », (CL IV, pp. 288-289).

⁵⁰⁹ CL V, p. 67.

pseudo-ragione attualmente vigente, nonché l'unica possibilità contrastante il primato della *maîtrise* totalizzante della razionalità. Non è quindi da escludere che uno degli obiettivi sottesi all'analisi di Castoriadis sia anche indagare le “condizioni di possibilità” di una *phronesis* da ricreare. Tale capacità entrerebbe in azione sia nella fase dell'istituire – e sarebbe fondamentale nella nomotetica e per la nomotetica della comunità – sia nella “fase” dell'autolimitazione per mettere in questione l'istituto. I greci erano stati il popolo che per primo, nella storia, aveva intuito e saputo tradurre in termini tragici tutta la drammaticità sottesa al vivere umano e consapevoli della certezza che la base su cui ogni creazione si installa, si instaura e prende piede è tutt'altro che solida e data. Tutto questo era per loro possibile proprio in virtù del riconoscimento della precarietà dell'istituzione, precarietà che veniva affrontata senza falsificazioni o aggiramenti ma a viso aperto. Con un tono non privo di consonanze nietzscheane Castoriadis afferma che « Ce qui fait la Grèce, ce n'est pas la mesure et l'harmonie, ni une évidence de la vérité comme “dévoilement”. Ce qui fait la Grèce, c'est la question du non-sens, ou du non-être. Cela est dit noir sur blanc de l'origine- même si les oreilles encrassées des modernes ne peuvent pas l'entendre, ou ne l'entendent qu'à travers leurs consolations judéo-chrétiennes ou leur courrier du cœur philosophique ». ⁵¹⁰ Per Castoriadis, le civiltà sarebbero lavorate dall'esperienza muta e oscura dell'abisso. Nella traiettoria o dinamica dell'istituzione esse tenderebbero ad occultarlo, a non volerlo vedere piuttosto che affrontarlo per poter vivere. Questo movimento, che ricorda per certi versi il meccanismo di rimozione o negazione psicanalitico, è occultato dal magma delle significazioni, capace di “rendere conto” tanto dell'essere-così del mondo quanto di una data società, e di fissare valori ed orientamenti della vita individuale e collettiva. La società così dimentica il fatto fondamentale di essere artefice del proprio magma. La grandezza del popolo greco si era manifestata nella capacità di rispondere nei fatti, tramite una politica la cui espressione è giunta fino a noi. Tale risposta metteva in primo piano l'autolimitazione dell'individuo e del *demos*, in altri termini poneva come primaria la questione delle leggi e giustizia. Politicamente ed eticamente tutto era già detto. Altra questione che però sorge ed è contenuta in questa visione del mondo è – come nota Arendt – l'universalità.

⁵¹⁰ CQFG, p. 278.

2.6.8 Spunti dell'agire umano a partire dal non-umano: *habitus* e creazione

Il concetto di *habitus* è stato indagato, seppur in maniera diversa, da Durkheim, Mauss e Weber in sociologia e da Husserl in fenomenologia. Quel che accomuna le diverse concezioni è però il fatto che l'*habitus* è costantemente riferito a qualcosa di acquisito tramite l'apprendimento e risulta storicamente costruito.⁵¹¹ Dobbiamo a Pierre Bourdieu una delle elaborazioni più significative e stratificate di tale concetto. Bourdieu vede nell'*habitus* un «sistema di disposizioni interiorizzate che ha il compito di mediare tra le strutture sociali oggettive e le pratiche dei soggetti».⁵¹² L'*habitus* è, quindi, «una “struttura strutturante” che organizza i vissuti, le pratiche e le rappresentazioni del mondo degli attori sociali, individuali e collettivi, ma anche la “struttura strutturata” in quanto quei modelli interpretativi, valutativi ed espressivi rimandano a specifiche coordinate spazio-temporali – a spazi sociali e a tempi storici».⁵¹³ In sociologia il campo dell'*habitus* è sconfinato, va «dalle pratiche di consumo alle scelte matrimoniali, dai gusti musicali al modo di arredare la propria casa, alle aspettative per il futuro lavorativo».⁵¹⁴ Pur assumendo l'aspetto di qualcosa di granitico ed immutabile (poiché è «sorretto dall'inerzia di ciò che si è stabilito nelle strutture mentali e nel corpo degli agenti attraverso la socializzazione e per questo tende a produrre pratiche che sono fondamentalmente modellate sulle strutture sociali-materiali e mentali») l'*habitus* non è immutabile. Fattori quali l'erosione, il contrasto o lo smantellamento da parte di forze esterne delle disposizioni che gli danno corpo possono attentare alla sua permanenza.⁵¹⁵

⁵¹¹ Cfr., Paolucci, G., *Pierre Bourdieu: strutturalismo costruttivista e sociologia relazionale* in Privitera, Ghisleni (a cura di) 2009, p. 85.

È interessante notare che la nozione di *habitus* di Bourdieu non ha nulla a che fare con lo strutturalismo e col costruttivismo. «contro lo strutturalismo» sostiene Paolucci «la teoria dell'*habitus* afferma che l'attore sociale costruisce il mondo sociale impiegando gli strumenti incorporati dalla costruzione cognitiva. Ma asserisce anche, contro il costruttivismo, che questi strumenti sono essi stessi dati dal mondo sociale. L' *habitus* fornisce così, al tempo stesso, sia un principio di socializzazione che un principio d'individuazione. Di socializzazione: perché le nostre categorie di giudizio e di azione, che provengono dalla società, sono condivise da tutti coloro che sono soggetti alle stesse condizioni sociali e agli stessi condizionamenti; di individuazione: perché ogni persona, avendo un'unica traiettoria e una sola collocazione nel mondo, interiorizza un'originale combinazione di schemi», (cfr. *Ivi*, p.87).

⁵¹² Secondo Bourdieu: « Les conditionnements associés à une classe particulière de conditions d'existence produisent des *habitus*, systèmes de dispositions durables et transposables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes, c'est-à-dire en tant que principes générateurs et organisateurs de pratiques et de représentations qui peuvent être objectivement adaptées à leur but sans supposer la visée consciente de fins et la maîtrise expresse des opérations nécessaires pour les atteindre objectivement «réglées» et « régulières» sans être en rien le produit de l'obéissance à des règles, et, en étant tout cela collectivement orchestrées sans être le produit de l'action organisatrice d'un chef d'orchestre» Bourdieu (1980), pp. 88-89.

⁵¹³ Cfr. Corchia (2006), p. 20.

⁵¹⁴ Cfr. Paolucci, (2009), p. 87.

⁵¹⁵ Cfr. *Ibidem*.

Si è potuto rilevare come l'analisi della nozione aristotelica di *areté* portasse in sé aporie simili a quelle che si pongono per l'autonomia e come Castoriadis sottenda la possibilità di un *hexis/habitus* nell'esercizio dell'autonomia da cui, fra l'altro, risulterebbe a sua volta generato. La parola *habitus*, a ben vedere, ricorre ad esempio tra i *Matériaux pour Devant la guerre 2*, volume che non ha visto la luce.⁵¹⁶ In *Les libertés effectives: trois fragments* Castoriadis si chiede come si possa cercare di ribaltare la situazione di passività che permea le società contemporanee, se si possa quindi divenire «une société qui ne se laisse pas faire», e la risposta è la seguente:

Cela se passe par une multitude indescriptible e pratiquement inassignable de canaux, d'institutions particulières, de traditions, de réflexes individuels et collectifs, c'est finalement un *habitus* (*hexis*, disposition acquise stable) effectif et efficace de la société- incluant aussi bien le fait qu'un ministre pris en flagrant délit de mensonge soit obligé de démissionner [...], que les citoyens dans la rue séparent deux individus qui se battent, ou empêchent les flics de faire n'importe quoi, que le juge ne soient pas, en fait, à la botte de l'Exécutif, que les gens épuisent toutes les possibilités légales et autres pour combattre l'arbitraire, que l'attitude effective des gens à l'égard des fonctionnaires d'état ne soit pas la tremblante obséquiosité du sujet devant «l'Autorité» (*Obrigkeit*, comme le dit, si bien l'allemand), mais renvoie à l'idée que les fonctionnaires sont des domestiques de la collectivité payés, nourris et blanchis par elle.⁵¹⁷

⁵¹⁶ Il primo volume di *Devant la guerre* del 1981, presentava un indice di quello che avrebbe dovuto essere il secondo volume. Tale indice è stato modificato a più riprese. L'ultima versione disponibile risale al 31 ottobre del 1983. Sarebbe stato interessante poter consultare il materiale di quello che doveva essere il cap. XI (XIII, nell'ultima bozza) intitolato "ce qui dépend de nous" di cui però non viene fornita alcuna notizia. Cfr. EP VI, pp. 349-350.

⁵¹⁷ Cfr. EP VI, p. 495. L'*habitus* descritto è chiaramente etico-politico. Castoriadis menziona la fine della guerra in Vietnam come risultato di una collettività che ha reagito con la protesta ad una guerra iniqua. È stata dunque tale mobilitazione e non la decisione del dipartimento di Stato e di Kissinger a volere la pace, nonostante nella storia è molto più probabile che la seconda passi come "versione ufficiale", (Cfr. *Ivi*, p. 496). Il frammento cui si fa riferimento, (EP VI, p. 494-497) è il terzo di *Les libertés effectives*, esso risulta però esser stato tagliato dai curatori stessi, (Cfr. *Ivi*, p. 489). Ci pare rilevante l'uso del verbo "disporre" (*Hexis*: è tradotto come disposizione all'agire) o della parola "comportamento" di un ulteriore passaggio del primo frammento «pour avoir des élections libres, il faut un scrutin libre, il faut donc des scrutateurs dignes de ce nom- à savoir des gens qui ne peuvent pas être intimidés ouvertement ou souterrainement ; il faut à la fois une couche importante de la population qui déploie effectivement le comportement de citoyens libres et «souverains», e «ce à quoi tout cela renvoie, ce n'est pas à des «lois» au sens de chiffons des papier. Cela renvoie à tout un tissu social, qui comporte certes aussi des dispositions légales écrites (dans les sociétés contemporaines), des mécanismes juridiques et administratifs, et même une absence de situation de privation économique extrême. [...] (Mais) cela renvoie surtout à la présence d'un corps de citoyens tant bien que mal conscients de leurs droits et éduqués de telle manière qu'ils sont disposés, suffisamment souvent, à agir pour défendre et protéger- et surtout avec un sens suffisant de la solidarité et de la cohésion sociale pour agir en ce sens même et surtout lorsqu'ils ne sont pas eux-mêmes en cause. Or, l'expérience historique est là : cet ensemble des dispositions écrites et non écrites et d'individus, ce tissu social, ne peut être créé du jour au lendemain, ni en un tournement législatif ; sa création est une œuvre historique qui prend des siècles », (*Ivi*, pp. 491-492).

Nel passaggio precedente a quello menzionato, è fatto esplicito riferimento anche alla tradizione liberale delle società europee che, malgrado la presenza di una eccessiva fiducia riposta in «des chiffons de papier qui leur servent de lois et de constitutions», ammette la possibilità di ribellione e mobilitazione per imporre il rispetto di alcune regole. Tale possibilità, spesso fraintesa o sottovalutata, costituisce il residuo di un *habitus* appartenente alla tradizione precedente, riconducibile all' *eidos* dell'autonomia e che continua a esser riprodotto nonostante le limitazioni imposte dall' *habitus* di segno differente: quello capitalistico.⁵¹⁸

Cela [*scil.* la tradition européenne, LA] est une précieuse tradition- non pas à un sens de contes racontés par grand-mère, mais au sens d'une incorporation, dans le tissu social effectif, vivant d'aujourd'hui, dans le corps mêmes des individus qui composent la société, leurs comportements, idées, réflexes mêmes (protester devant un flic qui tape sur quelqu'un dans la rue comme on le fait parfois encore en France, ou s'écarter le plus rapidement possible en faisant semblant de ne pas voir comme cela se passe régulièrement en Russie, ce sont des réflexes au sens presque physiologique du terme, des réactions pratiquement non réfléchies), des règles d'une société libérale ; de même que ces règles s'incarnent dans le fonctionnement effectif de dispositifs institués. La différence entre le comportement du juge Popinot et celle d'un juge moins intègre n'est pas, et ne peut pas être inscrite dans le Code de procédure criminelle (lequel était en gros le même à l'époque de Balzac et aujourd'hui). On pourrait continuer pendant une centaine de pages.⁵¹⁹

La tradizione menzionata è quella che «prend ses racines dans la volonté de liberté, d'autonomie individuelle et collective – les deux étant inséparables», ovvero quella dell'autonomia⁵²⁰ Il fatto che questa tradizione sia presente ma minoritaria o comunque riconducibile a pochi casi particolari ed isolati, spiegherebbe anche la confusione tra comportamenti che potrebbero esser definiti etici e quelli dell'ordine dell'eroico o che, per la nostra società, vengono bollati come

⁵¹⁸ EP VI, p. 490.

⁵¹⁹ *Ibidem.* Castoriadis distingue tra certi comportamenti istintivi e comunemente in uso, che avvengono “per riflesso” ma sono delle reazioni prive di riflessione come quelli descritti nell'esempio e altri che sono invece riflessivi poiché frutto di una riflessione. È interessante notare come Castoriadis definisca i primi quasi nell'ordine del fisiologico, per sottolineare come alcuni comportamenti frutto di una tradizione, oltre che dipendenti dall'individuo in gioco, siano introiettati al punto da sembrare riflessi naturali e si confondano con il carattere della persona. Nel caso di qualcuno che usa violenza su di un altro la reazione può essere istantanea e non riflettuta ma non si può con certezza definire il confine tra il carattere personale di un individuo che interviene e i valori, le consuetudini, modelli che ha introiettato dalla tradizione. Proprio alla luce di quest'ultima constatazione la riflessione etica non può fare a meno di un dialogo con tutte le altre discipline che si occupano di storia e società.

⁵²⁰ CL II, p. 392.

illusori e perciò derisi. In entrambi i casi si finisce col creare dei simulacri, ma di ordine diverso. Nel caso in cui certi comportamenti siano legati a valori *demodé*, vengono fortemente avversati, resi caricaturali. Quando invece sono indice di valori tradizionali la cui distanza dalla realtà è data appunto dal fatto che si considerino eccezionali, diventano dei modelli irreali e irraggiungibili di eroismo la cui emulazione comporterebbe un sacrificio troppo grande e in controtendenza rispetto all'agire comune o sono comunque avversati da quei modelli che costituiscono l'ordine dell'eroico per questa società: la celebrità, la notorietà, la ricchezza, l'efficienza.⁵²¹ Come si è potuto vedere, Castoriadis non manca di segnalare l'esistenza di comportamenti guidati da valori residuali:

Les gens qui doivent la faire fonctionner [*scil.* le système actuel, LA] ne peuvent pas être dans leur totalité totalement cyniques- ou alors le régime s'effondrera. Or rien dans le discours « libéral » ou dans les « valeurs » de l'époque n'explique pourquoi- sauf la menace du Code pénal - un juge ne devrait pas mettre son jugement aux enchères, ou un président utiliser son poste pour se remplir les poches. Mais le Code pénal lui-même a besoin de juges intègres pour fonctionner.⁵²²

Ciò che emerge dalla suddetta affermazione, non è l'assenza totale di qualcosa che potremmo definire etico, al contrario, è la difficoltà di legittimarlo senza cadere in eccessi e quindi annullarne la pregnanza e il senso. Il Codice penale è il deterrente pratico e reale alla ruberia, ma è evidente che sono in gioco anche dei vincoli più profondi e non puntualmente tracciabili. Qualcosa fa sì che esistano giudici che non siano dei prezzolati ma agiscano in modo integro. Un flusso creativo di minore portata ma di maggiore intensità incrocia la superficie estesa ma statica dell'individualismo, dell'apatia e del cinismo. Dietro un complesso mosaico di moventi e paradigmi che muovono la scelta e influenzano l'umano, esiste un agire umano che accorda una certa importanza ad alcuni elementi minoritari e ne permette l'emersione e la sopravvivenza.⁵²³ Questa complessa ed intricata matassa di tendenze, motivi interni ed esterni,

⁵²¹ Castoriadis nomina tra i «tipi antropologici» creati dalla società precedente il giudice incorruttibile, i funzionari integri, gli educatori provvisti di una sana vocazione, gli operai con una coscienza professionale cui corrispondono dei valori di riferimento: l'onestà, il servizio di stato, la trasmissione del sapere, la bella opera. Tuttavia, « nous vivons dans des sociétés où ces valeurs sont, de notoriété publique, devenues dérisoires, où seuls comptent la quantité d'argent que vous avez empochée, peu importe comment, ou le nombre de fois où vous êtes apparu à la télévision », (Cfr. CL IV, p. 79).

⁵²² SD, p. 240.

⁵²³ Se consideriamo il caso (perché ampiamente noto) dei giudici Falcone e Borsellino, vediamo come la loro lotta alle mafie sia stata una scelta deliberata e, al contempo, continuamente riconfermata dal loro agire. Il mestiere del giudice riserva un margine di tecnica ed esecuzione ma ad esso è necessario si sovrapponga anche una praxis perennemente rinvigorita dalla scelta di non cedere davanti a nessuna intimidazione e portare avanti determinati ideali di giustizia e legalità. Il fare dei due giudici come quello di molti altri meno noti, è etico non perché sia eroico, ma in virtù della mutua traducibilità tra la loro scelta e il loro agire. Anziché ignorare il fenomeno mafioso,

vincoli sociali, insegnamenti quasi inestricabili, pare non aver asilo in nessun campo, oltre a costituire ciò che tradizionalmente è chiamato *ethos* e *moeurs* è una tendenza che ha in sé un certo potenziale creativo dal momento che permette comunque il perpetuarsi in generale della società, il problema, nella fattispecie è che la perpetuazione in questione è quella altamente distruttiva del capitalismo.⁵²⁴

2.6.9 Habitus

Cosa saremmo, a cosa somiglieremmo se potessimo levare da noi stessi, come singoli e come collettività, queste incrostazioni sociali, culturali e tradizionali, se di tutto ciò non avessimo memoria o contezza? La risposta più semplice sarebbe probabilmente: dei comuni animali. Eppure, esistono definizioni di *habitus* utilizzate in relazione al mondo animale e vegetale anche in medicina, nell'etologia, in biologia e botanica, definizioni che fanno riferimento all'aspetto esteriore, tanto al comportamento quanto alla capacità di ripetere e compiere determinate azioni. Cosa differenzierebbe allora l'*habitus* umano da quello animale? Considerando l'uomo dal punto di vista animale probabilmente nessuno; lo stesso vale considerandolo dal punto di vista di uno dei campi scientifici menzionati e che afferiscono al campo del vivente. L'*hexis* o *habitus* umano, tuttavia, rappresenta il modo in cui l'uomo acquisisce delle caratteristiche proprie. È nota la tradizionale distinzione tra virtù etiche e dianoetiche ma in entrambi i casi si trattava di potenzialità germinali il cui sviluppo era reso possibile dall'acquisizione di un *habitus* tramite esercizio, insegnamento e abitudine.⁵²⁵ Tutto ciò ha fatto da tempo pensare all'esistenza di una «seconda natura» dell'uomo, concetto non del tutto esplicito in Aristotele⁵²⁶ e ripreso anche da

essi hanno preferito contrastarlo, il loro fare quindi rispecchia simultaneamente quel che farebbe un giudice integro (l'idea o significazione immaginaria, generale-collettivo) e quel che loro volevano essere (singolare- individuale).

⁵²⁴ L'autodistruttività capitalistica è stata recentemente ripensata da Byung-Chul Han, il quale dà alla pulsione di morte freudiana un nuovo significato. Essa non rappresenterebbe più una strategia autodistruttiva, bensì l'elemento cardine su cui fa maggiormente leva il capitalismo per sfuggire alla morte. La fuga dalla morte trova una via d'uscita nel consumo. L'esito è, in tal modo, un mondo sempre più svuotato di senso e in cui è quasi impossibile sfuggire al circolo della passività poiché il neoliberalismo ripercuote il fallimento sui singoli individui piuttosto che sull'intera società. Si veda Byung-Chul Han *Thanatocapitalisme*, Puf, France 2021.

⁵²⁵ Cfr. De Cesaris (2015), p. 78.

⁵²⁶ La disamina di De Cesaris è molto interessante, soprattutto per quanto riguarda la ricostruzione del concetto di «seconda natura» in Aristotele ed Hegel. Tale termine non appare esplicitamente nelle opere aristoteliche, sebbene diverse traduzioni moderne usino l'espressione, tuttavia trova la sua origine nel concetto di *abito* (*hexis*, *habitus*). Sono diversi i passaggi delle opere aristoteliche citati e volti a rendere tangibile il cambiamento all'esterno e

Hegel.⁵²⁷ L'uomo, non differentemente dagli altri animali, sarebbe da un lato in grado di acquisire disposizioni stabili, dall'altro sarebbe in più capace di acquisire tramite educazione abiti che lo allontanano dall'animalità. L'abito permetterebbe quindi una continuità tra animale e uomo facendo sì che quest'ultimo emerga senza drastiche fratture.⁵²⁸ Mobilitando la nostra immaginazione nel tentativo di pensare un *habitus* umano scevro da qualsiasi contenuto educativo-culturale probabilmente perverremmo ad un comportamento caratterizzato dalla ripetizione meccanica, da qualcosa di molto simile all'automatismo e reso tale dall'incapacità di reperirvi un senso specifico (non un fine o uno scopo), un tentativo di riflessione che sottende e anima il tutto. L'azione umana sarebbe, da questo punto di vista, molto simile a quella animale. Un'ape è capace di costruire una cellula di cera e di farlo innumerevoli volte, il che costituisce l'esercizio di una abilità connaturata che siamo soliti considerare come istinto. Un uomo che si trovasse a dover costruire una cellula di cera avrebbe bisogno prima di idearne la forma tramite una rappresentazione funzionale alla costruzione.⁵²⁹ Già Kant, in *Idea per una storia universale...* aveva allontanato gli uomini da quelli che potevano essere considerati due estremi: l'istinto e le «istruzioni» dettate da «capacità innate» e facendo della ragione la facoltà distintiva dell'umano. La storia, presa dal punto di vista dei singoli, presentava qualcosa di «ingarbugliato e sregolato», lontanissima da quella “regolare” (*planmäßige*) delle api e dei castori. Solo come specie, per Kant, poteva compiersi ciò che era nel disegno della natura ovvero portare a compimento le disposizioni del genere umano.⁵³⁰ La trasmissione del sapere,

all'interno del soggetto con l'acquisizione di un abito come vera operazione *plastica* che altera radicalmente il suo soggetto.

⁵²⁷ La riflessione hegeliana presentata da De Cesaris prende spunto dai passaggi presenti nell'*Enciclopedia* (§ 409-411) in cui la seconda natura è associata da Hegel al concetto di abitudine. Oltre a ciò, l'abitudine ha un ruolo cardine nella determinazione metafisica dell'individuo in quanto tale alla cui base prende corpo la compressa dialettica di singolare e universale che anima il terzo volume della *Scienza della logica*. In tale opera la seconda natura rappresenta il momento in cui l'individuo si pone come singolare e determinato e fa propria una “maniera universale dell'agire” che trova spazio nel concetto di cultura (*Bildung*). Nei *Lineamenti di filosofia del diritto* (§ 151-153), la seconda natura rappresenta l'acquisizione da parte dell'uomo dell'individualità autentica al netto delle proprie rappresentazioni arbitrarie tramite l'acquisizione dell'universale rappresentato dall'elemento etico. Solo alla luce di quest'ultimo elemento ha senso la libertà individuale. La seconda natura è quindi, in tale contesto, costume e abitudine, (Cfr. De Cesaris 2015, pp. 80-81).

⁵²⁸ Corchia (2015), p. 79.

⁵²⁹ In Klimis (2020), p. 84, viene analizzato un passo del *Capitale* di Marx già citato da Castoriadis in EP II, p. 44-45 e che è opportuno riportare «Comme disait Marx, «l'abeille, par la structure de ses cellules de cire, fait honte à plus d'un architecte. Mais ce qui, de prime abord, établit une différence entre le plus piètre architecte et l'abeille la plus adroite, c'est que l'architecte construit la cellule dans sa tête avant de la réaliser dans la cire » (*Le Capital*, trad. Molitor, t. II, p. 4). Technique et conscience vont évidemment de pair : un instrument est une signification matérialisée et opérante, ou encore une médiation entre une intention réfléchie et un but encore idéal. Ce qui est dit dans ce texte de Marx de la fabrication des cellules des abeilles peut être dit tout aussi bien de leur organisation « sociale ».

⁵³⁰ Lo studio di una visione della storia come quella tucididea viene a porsi come alternativa alla visione della storia secondo la filosofia ereditata. Ciò che si può trarre da Tucidide appare a Castoriadis di certo più verisimile rispetto a quanto affermato dai filosofi. Per Tucidide non ci sono leggi nella storia, esistono regolarità ma non

generazione dopo generazione, dava modo, ad un essere limitato dalla propria mortalità, di portare avanti questo progetto su vasta scala e di raggiungere l'immortalità. Valevano per gli esseri umani, come per gli eventi, leggi universali della natura riconoscibili e valide in virtù della ragione.⁵³¹ Che siamo gli animali più lontani dall'istinto è qualcosa che mette in evidenza anche Castoriadis allorquando ad esempio sottolinea la nostra incapacità di riconoscere immediatamente dei funghi velenosi o meno.⁵³² Sia l'animale sia l'uomo, tuttavia, devono provvedere alla loro sopravvivenza, svolgere quindi un'attività che ne permetta il sostentamento e in questo entrambi rientrano nell'*animal laborans* arendtiano. Che esistesse una differenza tra lavoro umano e animale consistente nel potenziale creativo del primo era un fatto già intuito da Marx, come nota Klimis «ce qui fonde cette différence anthropologique, on l'a vu, est l'acte de création par lequel l'humain transforme la nature en se transformant lui-même, et ce, dès le stade du travail où il cherche simplement à subsister».⁵³³ Lo sconsiderato proposito del capitalismo, tuttavia, è proprio quello di relegare l'operaio al ruolo di un'ape, di un animale.⁵³⁴ L'operaio non solo è messo davanti ad un agire «sans ni but ni loi», ma questo

regole fisse, aspetti generali che si ripresentano ma anche imprevedibilità, impossibilità di una presa totale del calcolo sul reale, irruenza di una irrazionalità immanente nella natura stessa delle cose e delle azioni umane che è al di là di ogni progresso tecnico come l'analisi della guerra dimostra, (cfr. TFD, p.122).

⁵³¹ Cfr. Kant (2015), pp. 49-63.

⁵³² CL V, p. 40. Bisogna precisare che è assente dal pensiero di Castoriadis ogni finalismo o privilegio dell'uomo sulla natura e più che un'idea di natura, esiste per Castoriadis uno strato naturale, fisso e stabile, su cui poggia (*s'étaye*) l'istituzione della società. Tale istituzione è, ogni volta, produzione di un certo tipo particolare di società. Seppure lo strato naturale paia lontano dall'istituzione e questo abisso sia segnato soprattutto dal società, l'istituzione non può far a meno dell'insiemizzazione, della fissazione dei termini di orientamento-individuazione senza i quali i significati immaginari non troverebbero più alcun punto di riferimento e che dipendono da questo primo strato naturale, (cfr. IIS, 345).

⁵³³ Klimis (2020), p. 86.

⁵³⁴ « Du meilleur de ses ouvriers, le capitaliste attend au contraire qu'il se comporte exactement comme une abeille. Le séquençage des activités à la chaîne en usine, notamment, fait tout pour rendre le travail humain semblable à celui de l'animal. Le « produit fini » n'a pas à être pensé et imaginé par l'ouvrier sur un plan idéal afin de pouvoir se le donner comme « but » et « loi » de son travail. Bien souvent, l'ouvrier à la chaîne ne connaît même pas la forme finale de l'objet dans lequel s'insèrera la « cellule » élémentaire qu'il doit produire, par exemple le boulon qu'il façonne à des centaines d'exemplaires identiques chaque jour. L'ouvrier doit donc en quelque sorte travailler à l'aveugle (sans but ni loi) », (*Ivi*, p. 88). Riteniamo interessante far notare come Castoriadis riscontri in Platone qualcosa che potrebbe ricordare quanto sin qui detto. La torsione platonica è antidemocratica e antifilosofica, ma soprattutto per Castoriadis è molto interessante rispetto all'individuo. Platone ritiene che sia giusto « (*ta autou prattein kai me polupragmonein*), faire ce qu'il vous incombe de faire et ne pas s'occuper de mille choses à la fois ; c'est-à-dire essentiellement : ne pas s'occuper de ce qui n'est pas dans le cercle d'intérêts et de fonctions qui vous a été assigné. Est juste donc celui qui s'occupe de ses affaires- bien sûr, si et lorsqu'il est dans la cité idéale », (*SV*, p. 323). La giustizia sarebbe ricoprire il ruolo che è stato imposto a ciascuno per natura e solo ai filosofi è concesso governare. Questa impostazione oltre ad opporsi alla democrazia, è - con le dovute differenze - simile a qualcosa che il capitalismo cercava di perpetrare nei confronti di una parte cospicua della popolazione, cioè ricondurre l'uomo ad uno stato animale/ puramente biologico in cui abbia davanti a sé solo l'urgenza della propria sussistenza senza potersi dedicare ad altro o comunque cercando di orientarne anche il tempo libero (Castoriadis, Marcuse). Ciò che il capitalismo esclude ed è invece fondamentale in democrazia: il *polypragmonein*, una "*hexis*" insita nella definizione stessa di cittadino. Aristotele ribadisce questo concetto definendo il cittadino come colui che partecipa al giudizio e al potere (*metechei kriseos kai archès*), (cfr. *SV*, p. 324). Si ricorda che capitalismo e democrazia sono antitetici così come capitalismo e libertà come reso noto, ad esempio, in EP IV, pp. 112-113.

gli è stato imposto già a partire dal primo capitalismo dagli ingegneri esperti del taylorismo e che si aspettano che l'operaio esegua «come d'istinto»,⁵³⁵ facendo venir meno il fatto di avere o di poter finanche usare la propria libera facoltà immaginativa. Quel che dovremmo chiederci è se questo sia valido solo ed esclusivamente per un'attività lavorativa, o meglio, se tale attività, che si vuole distaccata da un certo tipo di agire umano, non richiami in campo elementi quali la scelta e l'*habitus* e come ciò si riconfiguri alla luce dell'importanza della creazione. Il lavoro non è un campo neutrale, e la storia lo ha dimostrato perché è soprattutto su questo terreno che si originano le lotte.⁵³⁶ Esso, tuttavia, viene pensato come neutrale perché è un ambito monopolizzato prima dalla tecnica e ora dalla tecnologia. Pensare che le lotte abbiano dietro solo delle richieste di miglioramento del tenore di vita per raggiungere e assecondare un livello di benessere comune o alzare l'asticella dell'accettabilità delle condizioni lavorative, ignorando l'orizzonte più ampio dell'avvenire, significa condannarne lo slancio etico-politico, sganciare idealmente il campo lavorativo dalla società, condannare le persone ad essere niente altro che dei lavoratori-esecutori per un certo numero di ore giornaliero, mensile, annuale e nient'altro di ben identificato- se non consumatori o individui privatizzati- per il tempo restante. Staccando il lavoro dal quadro più ampio della società si perde la possibilità di originare, anche e soprattutto a partire da questo terreno comune, una controtendenza che si opponga allo pseudo-*ethos* capitalistico diffuso. I domini umani sono differenti, ma ciò non significa che non siano interrelati e non debba esserci dialogo e scambio tra loro.⁵³⁷ Per cercare di pensare meglio il rapporto tra lavoro e agire, ossia tra *poiein* e *prattein*, si può far riferimento a quanto Castoriadis afferma in *Le sens de la Technique*. Dopo una introduzione sul significato del termine *technè* e

⁵³⁵ Klimis (2020), p. 89. Si veda anche SV, pp. 91-92 in cui si parla della logica del vivente come logica lineare da cui è esclusa ogni riflessione (*réflexivité*) perché è l'istinto a guidare l'azione: «pour les animaux prédateurs, «si» telle forme et tel type de proie, «alors» telle action» afferma Castoriadis. Va da sé, che la stessa esigenza di definire in termini logici, sillogistici, il comportamento animale deriva dal modo in cui riusciamo a declinare la logica ensidica.

⁵³⁶ Si prenda ad esempio il caso delle operaie di una fabbrica di mine antiuomo destinate all'Iraq, la Valsella Meccanotecnica di Castenedolo. A seguito della presa di coscienza degli effetti catastrofici e indiscriminati del prodotto del loro lavoro effetto della visione di un documentario mostrato loro da Gino Strada le operaie, decidono di porre fine alla produzione e scioperare. Le operaie rifiutarono anche la proposta di una rilevazione da parte di un ente straniero e di una riconversione in azienda di veicoli elettrici, poiché si trattava di una proposta contenente una clausola iniqua: la riconversione si sarebbe avuta infatti a patto di vendere un dispositivo per la disseminazione delle mine dall'alto — il brevetto dell'Istrice — ad altre aziende. Il senso della lotta però porta le lavoratrici a rifiutare anche questa offerta. La vicenda ebbe un epilogo positivo perché l'azienda ritirò la clausola. Si rimanda all'articolo del Manifesto <https://ilmanifesto.it/un-pugno-di-operaie-di-un-piccolo-paese-fermo-le-mine/>.

⁵³⁷ La disamina dei vari domini portata avanti da Castoriadis nel primo volume di CL testimonia il bisogno di analizzare i vari ambiti per vederli nell'ottica più chiara possibile.

i suoi significati a partire da Omero fino a Platone,⁵³⁸ Castoriadis riprende una definizione aristotelica di *technè* come *hexis poiètikè* presente nell'*Etica Nicomachea*.

Ce que Platon aura ainsi, une fois de plus, semé en passant sera repris et explicité par Aristote : la *technè* est une *hexis* (*habitus*, disposition permanente acquise) *poiètikè*, à savoir : créatrice, accompagnée de raison vraie (*méta logou alèthous*), comme la *praxis*, elle vise «ce qui pourrait aussi être autrement», donc son champ est le possible (*endéchoménon kai allos échein*, ce qui accepte en lui-même d'être tout autant disposé autrement), mais elle diffère de la *praxis* en ce que sa fin est *ergon* (œuvre, résultat) existant indépendamment de l'activité qui l'a fait être et valant plus qu'elle.⁵³⁹

Etica e tecnica quindi avrebbero in comune la disposizione creativa e il fatto di operare nel campo del possibile. Dalla fabbricazione come creazione (*teucho* e *poieo*) si ha un prodotto, mentre la creazione umana in termini di autonomia riferita al soggetto e alla società avviene tramite la *praxis*. Nel primo caso si ha un prodotto finito, la cui realizzazione prevede un termine temporale, il raggiungimento di uno stadio.⁵⁴⁰ La creazione di un qualsiasi oggetto può dirsi espletata giacché si tratta di un fine esterno, nel caso dell'umano il compito è in continuo divenire e il fine è interno tanto al soggetto quanto alla società, è una realizzazione perennemente *in fieri* che trae senso dall'esercitarsi.

Sul terreno comune dell'autonomia, seppure in misura diversa, soggetto e società sono all'origine e alla fine di ciò che sarà. In una società autonoma, quindi, risulterebbe realizzabile la possibilità di emancipazione del lavoro rivendicata da Marx, in cui l'operaio deve essere origine della propria creazione fattuale senza dissimmetria di ruoli che lo privino della

⁵³⁸ Il termine *tèchne* ha in origine un senso materiale: significa fabbricare, produrre, costruire (da cui *teuchos*, oggetto, strumento, in riferimento alle armi). Già a partire da Omero però inizia a subentrare un ulteriore senso: causare, far essere, portare all'esistenza, spesso staccato dalla fabbricazione materiale, ma mai dal fatto che si tratti dell'atto appropriato. Infatti, *tuktos* starà a significare «ben costruito», «ben fabbricato» quindi terminato, finito e completo: *tektôn*. Quindi *tèchne* diventa rapidamente il fare adeguato ed efficace, il metodo, il saper fare stesso. Sarà, infine, Aristotele a far approdare la *tèchne* al concetto di creazione (*poiésis*). Una mutazione non dissimile subisce il verbo *poieo* (*to make, to do*), il cui primo significato (fabbricare, costruire, produrre) è presente in Omero come sinonimo di *teucho*. Il terzo senso di *tèchne*, ovvero quello di creazione, sorgerà in epoca classica, anche perché all'inizio il pensiero greco non può prendere in considerazione l'*ex nihilo*, (incapacità ancora *in auge* nella filosofia attuale per Castoriadis). Ciò che fa esistere altro da ciò che già era viene ricondotto alla *physis* (quindi non è veramente altro) o alla *tèchne* ovvero procede dall'assemblaggio, dalla trasformazione appropriata di ciò che era già presente (In Omero Zeus non fa avvenire una tempesta, la produce, “*etuxen*” (Iliade 10, 6). Gli dèi sono i possessori iniziali della *tèchne* e sarà poi Prometeo a donare le *technai* ai mortali nell'omonima tragedia di Eschilo. Tale ottica resterà dominante sino al *Timeo*, in cui il demiurgo (*technitès*, artigiano per noi) costruisce il mondo assemblando e trasformando la materia alla luce del suo sapere. Platone sarà anche il primo a dare una piena determinazione al termine *poiésis* (il riferimento è al *Simposio* 205 b), (Cfr., CL I, pp. 291-293).

⁵³⁹ Cfr. CL I, p. 293. Il passaggio menzionato è in E.N. VI, 4, 1140 a, 20-25.

⁵⁴⁰ Si veda ad esempio E.N. II,3, 1105 a 25.

possibilità di creare e lo svincolino dall'obbligo di produrre. A ciò si affianca un agire autonomo all'interno dell'universo politico e delle istituzioni, eticamente orientato e volto a riappropriarsi del senso di azioni caratterizzanti tanto per l'individuo quanto per la collettività.⁵⁴¹ Ciò può avvenire però soltanto a patto di concentrarsi sul ruolo del soggetto e della collettività come principi dell'azione⁵⁴² piuttosto che trattare l'azione come un oggetto e dal momento che il fine in sé è tanto l'autonomia del soggetto quanto quella collettiva, un'autonomia che è sempre *à faire*. Come per Aristotele, infatti, non si era virtuosi per natura, ma la virtù andava acquisita (non è una *dynamis*) tramite esercizio, parimenti, l'esercizio ponderato dell'autonomia produce senso e da quest'ultimo l'agire risulta letteralmente animato, sicuro in sé ma al contempo esposto alla consapevolezza di possibili mutamenti, sconvolgimenti che derivano dall'esterno, dalla società che ci circonda o addirittura da noi stessi. Una tale condotta è socialmente riconducibile ad alcuni valori tradizionali rimasti, ma può, a livello più generale, agire in favore di un cambiamento stesso dei valori. È perciò anch'essa, al pari del *nomos*, una seconda natura.⁵⁴³ Dovrebbe essere chiaro a questo punto che Castoriadis non parla della virtù in termini moralistici, non la pone come problema;⁵⁴⁴ piuttosto, dal suo punto di vista, il posto della virtù è occupato dall'autonomia.⁵⁴⁵ Ragionando per analogia però si avvertono molte consonanze. Del resto, una società autonoma non può essere favolisticamente perfetta ma non può neppure originarsi da individui che esercitano violenze e soprusi, che non riconoscano alcun valore. Una società autonoma mira a rendere i soggetti consapevoli e riflessivi e questi stessi soggetti cercano a propria volta di esser tali. Né l'una né gli altri possono certo scivolare totalmente nel male o nella violenza pur essendo sempre esposti alle possibilità di esercitarli.

⁵⁴¹ È questo che Castoriadis, in fondo, esprime in *Théorie et projet révolutionnaire* quando afferma « [...] la dimension sociale explicite que nous pouvons donner aujourd'hui à cette visée, la possibilité d'une autre forme de société, le passage d'une éthique à une politique de l'autonomie (qui, sans supprimer l'éthique, la conserve en la dépassant), sont clairement liés à la phase concrète de l'histoire qui nous vivons », (IIS, p. 149).

⁵⁴² In Aristotele è piuttosto ricorrente, si veda, per esempio, E.N., III,7, 1113b 30.

⁵⁴³ Questa "seconda natura" si riferisce al fatto che il soggetto e la società autonoma rientrano a livello ontologico nel possibile, mentre tutto ciò che risiede nel "per sé" è limitato dal sostrato naturale. In tal senso riteniamo che la società (*s'étaye*) si posa su una "prima" natura rappresentata ontologicamente dal vivente e dallo psichico.

⁵⁴⁴ Del resto, una società autonoma non può essere certamente connotata di individui che esercitano violenze e soprusi, che non riconoscano alcun valore, ma tutt'al più, mira a rendere i soggetti consapevoli e riflessivi il che non può certo deporre verso il male. Anche la figura del *phronimos* cui Aristotele fa riferimento, rappresenta qualcuno che è reputato almeno dalla maggior parte della società come tale. Il che riporta al problema della rappresentazione e del riconoscimento, al fatto di voler essere e/o apparire (altra categoria importante del mondo greco e più volte tirata in ballo da Castoriadis) in un certo modo nella comunità che non può essere del certo assente in una società che si voglia autonoma.

⁵⁴⁵ È un po' lo stesso procedimento che Castoriadis adotta nel confronto con Kant, laddove afferma che l'autonomia, casomai, deve essere l'imperativo categorico salvo poi criticare l'impostazione deontologica soprattutto per il fatto di ignorare l'orizzonte politico. Tuttavia, Castoriadis pare trovare in Aristotele una fonte d'ispirazione più ampia.

Consideriamo ancora questo parallelismo tra il lavoro e l'agire umani per cogliere altri particolari. L'imposizione, l'adozione di certe pratiche, di alcune norme, di un determinato schema sono riconducibili a tutti gli effetti a una forma di eteronomia tanto in campo lavorativo quanto nel campo dell'agire e che ricoprono, in entrambi i casi, la possibilità creativa dell'azione. Gli ingegneri tayloristi, da questo punto di vista, non sono poi così lontani nel loro operato da alcuni filosofi. Entrambi hanno in comune un calcolo basato sull'astrazione. I primi astraggono il lavoro, i secondi l'agire dalla realtà e dalla storia in nome di una maggiore razionalizzazione e per realizzare un ideale di perfezione identificato nella massimizzazione della produttività/orientamento il più possibile retto dell'agire. Entrambi si sottraggono a un orizzonte mondano ed effettivo collocandosi nella pura "casistica".⁵⁴⁶ Nel caso dell'etica ereditata si pretende che tale casistica approvata in sedi "metafisiche" possa valere per individui in carne ed ossa, essere *habitus* sempiterno e ad esso aderente come una seconda pelle. L'ingegneria industriale pretende che regolamentazioni studiate a tavolino da un gruppo di tecnici incasellino perfettamente e senza sbavature il ruolo di ognuno nel tetris del processo produttivo, restando però nel mondo del processo astratto e obliterando quello reale. La maggior parte delle etiche ha sinora abitato un antro metafisico, è questo che Castoriadis denuncia senza remore. Non c'è bisogno di abbattere l'etica *tout court*, c'è bisogno di riorientarla verso la realtà, la società e la storia e farla rientrare nell'ottica di una *praxis* autonoma. Ma tutto ciò non può avvenire se non tramite una nuova istituzione:

Si une nouvelle culture humaine est créée, après une transformation radicale de la société existante, elle n'aura pas seulement à s'attaquer à la division du travail sous ses formes connues, en particulier à la séparation du travail manuel et du travail intellectuel ; elle ira de pair avec un bouleversement des significations établies, des cadres de rationalité, de la science des derniers siècles et de la technologie qui leur est homogène. Mais de cette musique d'un avenir lointain nous devons renoncer à rien entendre aujourd'hui, sous peine de la confondre avec les hallucinations auditives que pourrait faire naître notre désir.⁵⁴⁷

⁵⁴⁶ Questo non è tipico solo dell'etica ma è comune alla filosofia in generale. Castoriadis sottolinea il fatto che la Ragione filosofica ha l'abitudine di sovrastare (*surplomber*) la storia e di sentirsi in diritto addirittura di chiamare quest'ultima in un tribunale il cui verdetto è generalmente negativo e di condanna. Se la storia non è al pari della Ragione è perché le leggi effettive non corrispondono alle norme ideali, (cfr. EP IV, p. 182). La filosofia della storia, al pari dell'etica ereditata, (cfr. EP, IV), e dell'utopia non fanno altro che dimostrare l'esistenza di questo scarto tra realtà e teoria, il problema è che solitamente non si vede oltre questo occultamento.

⁵⁴⁷ CL I, p. 324.

2.6.10 L'emergenza del nuovo e la seconda pelle dell'*habitus*

Cosa guida e fonda – e viceversa – l'abitudine ad agire in un determinato modo? Dei comportamenti, dei valori, dei costumi impostati nonché dei modelli di virtù diffusi e socialmente condivisi e l'idea che siano validi. È impossibile non cogliere l'analogia tra temi quali la considerazione dell'automatismo sul piano etico, la coazione a ripetere sul piano psichico e il potere ridondante dell'istituto sul piano politico. Cosa potrebbe però, prima ancora che spezzare il circolo di tale nodo, renderlo visibile?

La possibilité de l'émergence du nouveau, de l'absolument original, du sans précédent- de même que ce que l'on affronte quant à sa propre action n'est pas simplement incertitude subjective quant à ses conséquences, ou difficulté de choisir entre possibles prédéterminés, mais ce nœud gordien qui, avant le coup, apparaît toujours comme indémêlable : créer à la fois le problème et sa solution, poser le sensé en même temps que de nouveaux repères du sens, constituer un nouvel espace social-historique en même temps que les axes qui l'organisent et les objets qui lui donnent contenu et consistance⁵⁴⁸

Il motivo per cui Castoriadis afferma di voler porre gli argomenti trattati durante la lezione sotto l'egida della definizione aristotelica è perché autonomia e virtù condividono solo lo stesso paradosso, gli stessi campi ma forse anche le medesime “soluzioni”. « Nous avons à faire face au même problème lorsque nous affrontons les questions de l'institutions de la société et de l'action politique, par exemple sous la forme de la fameuse et vieille discussion : pour changer la société, il faut changer les hommes ; et pour changer les hommes, il faut que la société soit différente ». ⁵⁴⁹

L'*habitus* è inculcato dalla società per mezzo dell'educazione. Perché ci sia autonomia, bisogna che esista in società un grado necessario di libertà oggettiva e soggettiva, una indipendenza di spirito degli individui e dei gruppi, nonché responsabilità rispetto alla vita in comune già insiti nella società esistente.⁵⁵⁰ Istituzione ed educazione a questo punto paiono, diversamente da quanto avviene in Aristotele,⁵⁵¹ reggersi e aver senso a partire da questa

⁵⁴⁸ EP IV, p. 150-151.

⁵⁴⁹ *Ivi*, p. 296.

⁵⁵⁰ *Ivi*, p. 297.

⁵⁵¹ In Aristotele l'educazione risulta essere dirimente nel caso del «cerchio della virtù», (la virtù nasce dall'abitudine a compiere atti virtuosi ma per compierli bisogna possedere tale virtù). «il momento educativo spezza questa apparente circolarità in quanto costituisce il termine saliente in riferimento al quale Aristotele può negare che il possesso della virtù debba presupporre al compimento di azioni virtuose: queste possono compiersi — anzi, lo devono — dietro l'indicazione e sotto la guida di altri, ed in questo consiste espressamente il momento

“dissonanza” proprio come nel caso di *hexis* e *proairesis*, ma il termine cui fanno riferimento è l'autonomia.

Quel che l'istituzione e l'educazione hanno in comune è soprattutto la creazione di un campo all'interno del quale ci siano regole, norme, precetti, scritti o meno, che devono obbligatoriamente (in caso giuridico) o tendenzialmente e ragionevolmente (nel caso dei costumi) essere rispettate. La condizione di riflessione di queste regole è il grado di misura della libertà di una data società.

educativo. Chi agisce in queste condizioni non può dirsi ancora virtuoso. Infatti, possedere la virtù non è semplicemente compiere azioni virtuose, ma compierle «con certe condizioni», quali l'esserne consapevoli, per scelta deliberata, scegliendo di compierle per sé stesse e mantenendosi saldi in questa decisione, in una parola, come agirebbe l'uomo virtuoso», (*Introduzione* all' E.N., p. 34). A Castoriadis non interessa decretare la primarietà di un elemento in senso meramente logico, non è necessariamente questo che conta nei fatti. È piuttosto il mantenimento di questa aporia a dar conto di quanto realmente esiste. Aristotele scova questa profonda dissonanza, ma in quanto uomo di scienza (e vista soprattutto l'importanza che ricopre in lui il *bios theoretikos*, come emerge per esempio negli studi di Jaeger), oltre che *phronimos* (come lo definisce più volte Castoriadis in FSVA), cerca di darne conto, di trovare soluzioni. Ma problemi quale il rapporto *physis-nomos*, se il buon cittadino possa essere anche virtuoso e viceversa, come dimostrerà Castoriadis, non sono di facile risoluzione. Frutto anche di tale dissonanza tra due tendenze in Aristotele, tra l'uomo d'*episteme* e quello della *phronesis* esiste. Ad esempio, in E.N. e E.E. (che condividono in parte l'ordine degli argomenti egli offre spiegazioni sulla virtù e le virtù ma avverte anche la difficoltà che inerisce a questo stesso paradosso: come ravvisabile in E.E., «quanto alla virtù la cosa più preziosa non è sapere cosa sia, ma conoscere da quali fattori provenga. Non vogliamo infatti sapere che cosa è il coraggio, ma essere coraggiosi; e neppure sapere cosa sia la giustizia, ma essere giusti, proprio come anche vogliamo avere buona salute più che conoscere che cosa è salute ed essere in buona forma fisica più che conoscere che cosa è la buona forma», (E.E. I,5 1216 b 20-25). Aristotele è quindi testimone di un passaggio epocale in cui, come rileva Castoriadis «la pensée politique, la création politique est dans le faire de la démocratie et non pas dans les livres de politiques ; dans l'agir de la liberté et non pas dans les livres écrits sur la liberté. De même pour ce qui est de la réflexivité, la création des Grecs est la pratique de cette réflexivité et non pas une théorie de la réflexivité. Même chez Aristote, il y a la réflexivité à l'œuvre mais cela est fait sans que l'on se demande sous quelles conditions la pensée peut s'interroger sur elle-même », (SV, p. 135).

Dopo che Freud ha parlato di Inconscio ogni discorso attorno al bene e male, virtù, volontà ecc. si è ulteriormente complicato e naturalmente neppure Castoriadis può dirsi immune da queste difficoltà (che abbia o meno inteso riflettere su di esse). Tuttavia, l'uso del termine *deinos*, capace di dare conto in generale della natura umana, non è motivo di limitazione o stallo. Non ci si può mantenere nella pura possibilità dell'inclinare al bene o al male, non si può del tutto determinare cosa sia totalmente bene e male eppure esistono fatti incontrovertibilmente crudeli e negativi (Gulag; Auschwitz) che non si possono solo determinare come creazione ma richiamano immediatamente un valore positivo e negativo che definisce del resto il senso che i fenomeni hanno assunto. Che si parli di un movimento rivoluzionario, in contrapposizione alla restaurazione, di cui si parlerà a breve, o di istituire una società autonoma, riteniamo si porrà parimenti, se non con più forza, il problema del non ripetere certe cose, del dover cercare per quanto possibile di creare e istituire limiti nonché cercare di riconoscere nella realtà, per evitarle, forme non dissimili che hanno dato luogo ad alcune efferate tendenze e azioni.

2.6.11 Un'impossibile fondazione

Tanto in politica, quanto in filosofia e in campo etico, una importanza capitale se non ossessiva è da sempre ricoperta da temi quali la fondazione e la legittimazione. Lo stesso vale, in campo teorico, per gran parte delle discipline. Se la fondazione è ritenuta legittima è perché da essa si traggono due elementi di importanza vitale per l'umano ovvero il senso e la verità. Parallelamente, tuttavia, oltre ad un'origine comune, i due campi presentano un analogo movimento di messa in questione del reale.⁵⁵²

Riflettendo attorno al concetto di rivoluzione come evento in grado di scardinare la capacità creativa collettiva, e facendo riferimento a *On revolution*, Castoriadis trova che esista un elemento sottovalutato perfino da una studiosa attenta quale Arendt.

Aussi bien la Révolution américaine que la Révolution française se posent et se pensent elles-mêmes comme des révolutions au sens initial du terme : Je vous rappelle le titre du livre de Nicolas Copernic : *De revolutionibus orbium caelestium*. Révolution vient de *revolvere*, tourner et se retourner sur soi-même. La révolution, c'est le retour à un point d'origine, à un état de choses initial, Donc, au sens propre du terme, la révolution c'est la restauration- peu importe qu'en histoire de France on ait appelé Restauration la tentative de détruire la Révolution. C'est la restauration d'un état de choses antérieur, soit effectif, soit idéal, soit antérieur de fait, soit antérieur en droit, ou les deux. [...]⁵⁵³

Le rivoluzioni del XVIII secolo – in particolare quella americana e francese – nascono, quindi, già viziate nei loro intenti e propositi, dal momento che sono animate dalla volontà di

⁵⁵² Filosofia e politica hanno in comune la «co-nativité» e una «consustantialité» (il che non significa che ci sia identità), nonché la messa in questione del reale. « Philosophie et politique naissent ensemble, au même moment, dans le même pays, portées par un même mouvement, le mouvement vers l'autonomie individuelle et collective. Philosophie. Il ne s'agit pas des systèmes, des livres, des raisonnements scolastiques. Il s'agit d'abord et avant tout de la mise en question de la représentation instituée du monde, des idoles de la tribu, dans l'horizon d'une interrogation illimitée. Politique : il ne s'agit pas des élections municipales, ni même des présidentielles. La politique au vrai sens du terme, est la mise en question de l'institution effective de la société, l'activité qui essaie de viser lucidement l'institution sociale comme telle. Les deux naissent ensemble, ai- je dis, en Grèce évidemment, et renaissent ensemble en Europe occidentale à la fin du Moyen Age. Ces deux coïncidences sont en vérité beaucoup plus que coïncidences. Il s'agit d'une co-nativité essentielle, d'une consustantialité. Mais consustantialité ne signifie pas identité, et encore moins dépendance de l'un des termes par rapport à l'autre. (Manca per intero la fonte della citazione)

⁵⁵³FSVA, p. 298.

realizzare ciò che avrebbe dovuto essere in origine, uno stato di cose migliore e collocato in un passato reale o ideale, piuttosto di riconoscersi come origine stessa del cambiamento. La coscienza rivoluzionaria, anziché pervenire a sé stessa, si perde nelle vicissitudini di un altrove e le rivoluzioni si configurano «comme des répétitions effectives, achevées, de l'origine idéale et non comme la construction de systèmes nouveaux».⁵⁵⁴ Il problema di gran parte delle rivoluzioni è stato quindi l'essersi trasformate in restaurazioni, aver seguito l'abbaglio e la fascinazione per l'epoca d'oro, per l'idea del fondamento. Un rivoluzionario statunitense poteva ad esempio favoleggiare un ritorno all'epoca in cui i padri pellegrini erano arrivati dall'Inghilterra all'inizio del XVII sec., l'intero immaginario dell'epoca era sicuramente stato influenzato dai pensieri di Paine o di Burke. In Francia i rivoluzionari potevano avere in mente un contratto sociale non dissimile da quello proposto da Rousseau. La rivoluzione socialista in Russia aveva significato riappropriarsi di qualcosa che era stato sottratto ai proletari ma di cui in origine erano in possesso.⁵⁵⁵ In tutti i suddetti casi, si trattava sempre e comunque di pervenire ad uno stato originario visto come vero e quindi migliore, ma non si aveva la consapevolezza di esser davanti alla possibilità di creare qualcosa di radicalmente nuovo e diverso.

Lo stesso movimento di risalita e ritorno alla fantomatica sorgente della verità è presente in filosofia, ma la sua direzione subisce una spinta in senso contrario. Frutto del continuo indagare filosofico sono sia un tentativo di dare solidità al pensato, sia quello di minarne i fondamenti.

Alla ricerca di criteri validi e infrangibili si associa un vero e proprio movimento tellurico. Il presunto fondamento è sempre soggetto a tentativi di abbattimento e mutilazione che permettono l'apertura del pensiero. Se a livello storico « toute légitimation vient après coup et est faite, et ne peut être faite que par des gens placés en aval, dans le nouvel univers historique, et qui, pour les accepter, (ou pour le repousser), d'une certaine façon, partagent quand même ou ont accès à ces significations imaginaires sociales que la révolution a fait surgir et a instituées ou a essayé d'instituer »,⁵⁵⁶ lo stesso accade a livello teorico, tra le varie discipline. Il primo ad aver intuito l'assenza di fondamento, in matematica come in filosofia, era stato Platone e ciò

⁵⁵⁴ *Ivi*, p. 299.

⁵⁵⁵ *Ibidem*. Castoriadis si presenta qui più radicale di Arendt, e più che far leva sulla libertà (un certo tipo di libertà è comunque necessario) si rivolge all'autonomia. Si può dire che valgano per entrambi le seguenti parole, sebbene riferite ad Arendt «Arendt è stata forse l'ultimo dei filosofi classici della politica, perché fin dall'inizio e poi per tutta la vita non si è allontanata dalla convinzione che la ragion d'essere della politica è la libertà, e suo compito è produrre situazioni che creino o allarghino lo spazio della libertà. La stessa rivoluzione in tanto è legittima e appartiene alla politica, anzi in tanto si può chiamar tale, in quanto la sua azione sia volta alla fondazione della libertà, cioè alla produzione di corpi politici «che garantiscano lo spazio entro cui la libertà può manifestarsi», Dal Lago in Arendt (1996), *Introduzione*, p. XXX.

⁵⁵⁶ FSVA, p. 300.

era dovuto al fatto che ogni discorso faceva capo a delle ipotesi che non potevano essere fondate salvo per il fatto di fondare ciò che ne seguiva.⁵⁵⁷

Ma non è solo una rivoluzione o l'istituzione di nuove forme a dover evitare di ripercorrere il cammino verso un fondamento in grado di legittimare la loro esistenza. A ben vedere, anche in campo teorico esiste una difficoltà legata alla legittimazione del fondamento e tale difficoltà vale per le scienze dure quanto per quelle sociali. Solitamente è accordata verità alle scienze a partire dalla verità del loro fondamento.

Per Badiou esiterebbero quattro registri in grado di produrre delle verità ovvero la matematica, l'arte, la lotta politica e la relazione amorosa. Sebbene non sia in grado di produrre alcuna verità oggettiva, La filosofia è una costruzione di pensiero in grado di proclamare l'esistenza di verità. Il fatto di non possedere alcuna verità, tuttavia, è la condizione per cui si trova a poter pensare la compostibilità delle verità plurali.⁵⁵⁸

Se i suddetti registri creano verità, è soprattutto a partire dai loro contenuti, dagli esiti di validità e senso, ma porre tali contenuti che in origine sono stati posti come ipotesi alla stregua di fondamenti, fa parte di quel movimento che porta l'uomo a disconoscere di averli posti per oggettivarne la validità e renderla universale e non modificabile.

Il fondamento per la società autonoma è il riconoscimento dell'assenza di fondamento al di fuori della collettività che prende in carico la responsabilità di un progetto di rinnovamento e riconosce tale urgenza non rivolgendosi a modelli, ma letteralmente costruendosi.⁵⁵⁹ Le condizioni che portano le persone a riconoscere tale stato di cose, tuttavia, sono soprattutto l'uguaglianza dei partecipanti nella discussione e la libertà.⁵⁶⁰ Il mezzo più potente per la diffusione dei suddetti valori è l'educazione come pratica capace di far sì che uguaglianza e

⁵⁵⁷ Cfr. *Ivi*, p. 301.

⁵⁵⁸ Cfr. Klimis (2020), pp. 223-224.

⁵⁵⁹ Come fa presente Castoriadis, la realizzazione di una società autonoma «si nous parlons d'une société autonome il ne peut s'agir d'en fabriquer un modèle, il n'est pas question qu'un politicien ou un penseur se substitue à la société et à l'histoire pour dire. Voici le *blue print*, le modèle de la bonne société autonome.

⁵⁶⁰ Castoriadis sottolinea come il suo pensiero non sia ricollegabile a ciò che in filosofia politica è chiamato decisionismo, ovvero dalle teorie sviluppate da Smith in *La nozione del politico* e *La teoria del partigiano*, ma che disconosce la creazione storica. Per Castoriadis la formazione delle decisioni storiche entro cui le decisioni vengono prese ha a che fare con l'istituzione della società. (FSVA, p. 305). In un certo senso, la visione di Castoriadis amplia il cerchio dal momento che costando l'istituzione sociale di significazioni immaginarie, norme e valori c'è un margine di operabilità del cambiamento su una scala molto più ampia.

libertà, la capacità di disporsi alla decisione non siano in contrasto col progetto dell'autonomia.⁵⁶¹

2.6.12.1 Sul valore: il versante di Marx

Un aforisma di Oscar Wilde affermava che al giorno d'oggi la gente conosce il prezzo di tutto, ma non conosce il valore di niente. Il denaro pare aver preso in tutto e per tutto il posto del valore, incarnando il valore per antonomasia. La logica che guida questa discutibile passione si è appropriata in maniera sempre più pervasiva di ogni ambito della vita: l'istruzione, l'assistenza sanitaria, la difesa dell'ambiente.⁵⁶² Il volto dell'eteronomia sarebbe già da molti anni quello della fede cieca nel mercato, entità aleatoria dotata di una propria indecifrabile moralità e avente come caratteristica strutturale l'autoregolazione.

L'interrogazione di Castoriadis sui valori non è secondaria a quella sulle significazioni immaginarie. Certo, i riferimenti ai valori sono meno frequenti, ma questi ultimi, insieme alle norme, formano quel *trait d'union* essenziale all'opera di istituzione. Come si evince dalla lettura di *Transformation sociale et création culturelle*, creare valori è creare cultura e viceversa. Sebbene si possa facilmente cadere nella moralistica tentazione di definire l'odierna società come priva di valori, Castoriadis asserisce che ciò è impossibile dal momento che i valori rappresentano i tratti identitari di una società e quindi anche la possibilità, per questa stessa, di riconoscersi nonché quella degli individui che la formano e riproducono di riconoscersi a loro volta.⁵⁶³ Questo particolare ambito del labirinto castoriadisiano, quindi, avrebbe un ruolo tutt'altro che marginale e ciò è ravvisabile soprattutto nel fatto che Castoriadis riserva ai valori la definizione di «poles d'orientation du faire et du représenter sociaux».⁵⁶⁴ Si

⁵⁶¹ Cfr. *Ivi*, pp. 307-308.

⁵⁶² È condivisibile l'idea di Carney (2021) ebook, che considera l'attuale crisi, riconducibile a tre fattori: «credit, climate and Covid» come frutto di una crisi di valori generatasi dalla logica del profitto che permea ormai tutti gli ambiti della vita umana. Per quanto la soluzione proposta, ossia «to recast the relationship between values and value, providing the basis for the strategies for individual, companies, investors and countries» sembri in linea con i tempi, essa rappresenta pur sempre un tentativo di conversione. Basandoci su uno degli esempi che apre il libro e che Carney riprende da un discorso di Papa Francesco possiamo solo dire che cercare di convertire la grappa in vino, sebbene non impossibile nell'ambito divino, lo è in quello storico e umano. Cercare di innestare nuovi valori senza una radicale presa di posizione politica riguardo al sistema capitalistico è favolistico quanto l'espressione metaforica presa in esempio.

⁵⁶³ Cfr. FC, pp. 16-17.

⁵⁶⁴ FC, p. 14.

direbbe quindi che abbiamo delle erme a presidio del nostro labirinto, anche se alcune risultano mutilate e indecifrabili. Sbarazzarsene sembrerebbe la mossa più facile, ma anche si provasse a farlo, avverte Castoriadis:

Une société sans valeurs est simplement inconcevable. Il y a, de toute évidence, pôles d'orientation du faire social des individus et finalités auxquelles le fonctionnement de la société instituée est asservi. Il y a donc des valeurs au sens transhistoriquement neutre et abstrait indiquées plus haut (au sens où, dans une tribu des chasseurs de têtes, tuer est une valeur sans laquelle cette tribu ne serait pas ce qu'elle est). Mais ces « valeurs » de la société instituée contemporaine apparaissent, et sont effectivement, incompatibles avec ou contraires à ce qu'exigerait l'institution d'une société autonome.⁵⁶⁵

Gli oggetti di investimento socialmente condivisi al giorno d'oggi dalla maggior parte delle popolazioni convergono verso la massimizzazione di quattro fattori: il potere, lo status ed il prestigio.⁵⁶⁶ Sono questi i nuovi valori sostanziali dell'individuo, cui va ad aggiungersi il mezzo/valore sovrano del denaro nella costellazione della significazione immaginaria dell'espansione illimitata della maîtrise «rationnelle». Tecnica, scienza, produzione e organizzazione diventano quindi gli unici fini in sé da perseguire. Ma l'interrogazione sul valore è condotta con ancora maggiore perizia soprattutto in *Valeur, Egalite, Justice, Politique: De Marx à Aristote et d'Aristote a Nous*,⁵⁶⁷ uno scritto del 1975 che Castoriadis dedica al suo maestro, Costantin Despotopoulos, in memoria dei seminari seguiti ad Atene dal 1938 al 1942. Dalle prime pagine sembrerebbe un saggio sulla teoria del valore sul versante esclusivamente economico ma lo sforzo che Castoriadis compie è volto a risalire più alla radice della natura del valore e della possibilità o meno della sua decretabilità nei domini umani. In una ideale legenda della mappa che si disegna a cavallo tra i volumi di *Les carrefours* e della *Création humaine*, oltre alle note coordinate di significazioni immaginarie e istituzioni, il valore pare essere un elemento che prende corpo nel pensiero castoriadisiano in chiaroscuro e col marchio di un limite di conoscibilità e chiarificazione più risicato rispetto a quello delle significazioni immaginarie.⁵⁶⁸ Seguendo il filo della teoria del valore di cui è intessuto il *Capitale* e gli spunti che Marx trae

⁵⁶⁵ *Ivi*, p. 16.

⁵⁶⁶ Cfr. *Ivi*, p. 17.

⁵⁶⁷ Scritto presente sia in EP VIII che in CL I.

⁵⁶⁸ Premat afferma addirittura che Castoriadis «ne confond pas ces différents termes (scil. Valeurs, normes, significations imaginaires, LA), mais ne s'attarde pas non plus sur une différenciation forte entre les valeurs et les normes alors que sa philosophie lui en donnerait les moyens », (Premat 2019, p. 51).

dall'analisi dell'ottavo capitolo del quinto libro dell'*Etica Nicomachea*,⁵⁶⁹ Castoriadis non si propone soltanto di mostrare quanto Marx, a discapito della sua critica, sia debitore della filosofia aristotelica ma di interrogare tanto le aporie che connotano il pensiero marxiano quanto quelle del pensiero di Aristotele per ricondurle alla radice antica e comune del problema occidentale per antonomasia: il conflitto irrisolto di *physis* e *nomos*. Lungi dall'essere, come vuole Premat, il "riattualizzatore" di una metafisica capitalista, Marx ne sarebbe in realtà il vero scopritore nonché la vittima del demone che egli stesso ha evocato;⁵⁷⁰ mentre, al netto delle critiche che Marx gli riserva, è la visione aristotelica a qualificarsi, paradossalmente, come più lungimirante e aperta. Le contraddizioni e le divisioni che intessono le pieghe dell'immaginario peplo dell'universo greco sono scandagliate, capovolte, esaminate senza sosta da Aristotele.

⁵⁶⁹ L'interrogazione sul valore (d'uso e di scambio) spinge Castoriadis a svolgere una sorta di ricerca genealogica sulla nozione del valore sia in campo economico sia nel campo delle scienze umane (come testimonia sia il frammento di *Science moderne et interrogation philosophique* riportato in EP VIII pp. 160-166 sia l'omonimo saggio in CL I). Tale ricerca lo ricondurrà ad un approfondimento in direzione di Aristotele (come dimostrano i vari riferimenti nell'arco dei seminari all' EHESS). È interessante notare come Castoriadis tenti di dimostrare l'impossibilità da parte dell'economia di darsi in un orizzonte che si voglia distaccato tanto da quello delle discipline antropologiche (scienze umane), quanto dalla filosofia, dalla politica ed è il caso di dire dall'etica che "fondano" lo stesso sapere economico malgrado non possano dirsi "scienze esatte" né possano fornire postulati. La critica di Castoriadis è all'egemonia dell'economico che assume sempre più le fattezze di un sapere assoluto e che vorrebbe agire sulla base di *un calculo economico neutro* rispetto a mezzi e fini. « Comment un savoir économique [...] pourrait-il exister sans s'appuyer sur des postulats ou des résultats concernant le comportement des individus, ses motivations, son degré de rationalité et la nature de cette rationalité ; la division de la société en groupes, couches, classes ; le fonctionnement interne et le rôle social des organisations et des institutions, notamment de l'entreprise, du syndicat, de l'état ? Il ne peut pas », (*Ivi*, p.161).

Nel 1974 Castoriadis chiede al direttore dell'UER di scienze economiche dell'Université de Paris X (Nanterre) l'assegnazione di un seminario di ricerca. Dallo schema degli argomenti su cui si sarebbe basato il corso è ipotizzabile che Castoriadis stesse affrontando la messa a confronto con la teoria del valore in Aristotele che vedrà la luce in maniera composita in *Valeur, égalité, justice, politique...* che risale infatti ai n° 12-13 di *Textures* pubblicati alla fine del 1975. Inoltre, nel corso dei seminari tenuti all'EHESS dall'82 all'86 e che sono raccolti sotto il titolo di *La Création humaine* ritornerà più volte agli elementi aristotelici protagonisti della prima parte del testo.

⁵⁷⁰ Premat afferma forse un po' troppo frettolosamente « Marx déplace cette arithmétique des valeurs en posant la question de l'histoire des forces productives, mais il cède à cette vision qui s'impose de manière universelle. En se plaçant sur le plan économique, Marx réactualise une métaphysique capitaliste », Premat (2019), p. 66. Per Castoriadis invece, è Marx che smaschera l'esistenza di una metafisica capitalista di cui, però, cade preda. Affermazioni quali «le premier chapitre du Capital est métaphysique» indicano chiaramente che nel momento in cui Marx dirotta la questione fondamentale dell'economia politica classica (perché gli oggetti di scambio sono in questa proporzione) in direzione di una risposta che si risolve nella categoria di Sostanza ha intrapreso già il cammino metafisico della scissione che lo porterà all'aporia e farà guadagnare alla sua idea di Valore, ossia il Lavoro, un volto bifido. L'economia classica (Smith e Ricardo) « n'invoque pas la catégorie de la substance, et si l'on y découvrirait le mot, ce serait sans doute dans un usage innocent » a differenza di quanto accade in Marx dove « on passe de : la seule propriété commune à tous les objets (or la valeur d'usage) c'est d'être des produits du travail humain ; à : il existe une Substance dont ces produits sont les « cristaux ». La généralité doit avoir un fondement substantiel. (Cfr. EP VIII, p. 171). Tuttavia, è condivisibile quanto sostiene Premat sulla difficoltà nel seguire l'analisi castoriadisiana per via della mancanza di riferimenti testuali più precisi e sul disorientamento che le parti virgolettate del testo introdurrebbero. D'altra parte, risulta molto difficile capire perché, in un articolo incentrato sul valore, Premat tagli fuori dalla sua trattazione i riferimenti castoriadisiani ad Aristotele sulle *axiai*.

Aristotele appare animato dalla curiosità e da una provvidenziale noncuranza della “limitatezza” dei mezzi per pensare, immune dal rischio cui i suddetti fattori espongono il quadro ontologico a lui coevo.⁵⁷¹

Argomenti emersi nell’indagine aristotelica intorno all’etica e alla politica, concepiti con ampiezza di respiro proprio perché imperniati su una visione definita da alcuni studiosi multifocale⁵⁷² dell’essere e dell’uomo, venivano proiettati e trasmutati nella riflessione di Marx sotto nuove spoglie e con l’obiettivo di analizzare e conoscere la forma del tempo valida al di là della propria epoca. Marx riconosceva ad Aristotele il merito di aver scoperto il fondamentale rapporto di uguaglianza/identità (*Gleichheitverhältniss*) nel valore delle merci,⁵⁷³ senza però riconoscere che era nel lavoro umano il vero fulcro di una sostanza comune.⁵⁷⁴ È il lavoro, quel «je ne sais quoi d’égal» con cui Roy traduce *was ist das gleiche* condensato e contenuto nell’oggetto che ne determina anche le proporzioni per lo scambio. Ma di che lavoro si tratta e in che quantità? Sia i lavori sia il tempo richiesto per la realizzazione di un prodotto differiscono nella realtà dei fatti,⁵⁷⁵ quindi dovrà trattarsi di un altro tipo di lavoro ossia del lavoro astratto semplice e socialmente necessario (*Travail simple et Socialement Nécessaire*). Ecco quindi compiuta, secondo Castoriadis, attraverso una capriola metafisica la trasformazione del lavoro da proprietà universale a sostanza.⁵⁷⁶ In altri termini, il lavoro diventa in Marx il *medium* rappresentativo che finisce per assumere uno statuto di realtà più reale delle cose reali: «cette Substance/Essence est, et ne peut être que, la seule chose que les objets échangés possèdent en commun lorsqu’on a fait abstraction de leurs différences sensibles».⁵⁷⁷ Il valore del lavoro è dato dal fatto di essere una «sostanza sociale comune» che ha bisogno di essere omogenea per poter dar conto della diversità dei lavori e perché la loro differenza possa esser ricondotta a

⁵⁷¹ Cfr. EP VIII, p. 240.

⁵⁷² Il *multifocal approach* è sostenuto da un gruppo di antichisti dell’Università di Macerata si veda in proposito Migliori (2020), pp. 3-38 e soprattutto Migliori, Fermani (2020).

⁵⁷³ EP VIII, p.169. Uno dei limiti della società che impedisce ad Aristotele di vedere “l’origine” di questo rapporto di uguaglianza/identità tra il valore delle merci è soprattutto la diversità di paradigmi attraverso cui è visto il lavoro nonché la particolare concezione della schiavitù (cui Castoriadis dedica pagine controverse), (cfr. *Ivi*, p. 169). Sulla concezione polivoca del termine lavoro nella *forma mentis* greca e in Aristotele si veda il seminario di Arianna Fermani, *Attività lavorative e ozio intellettuale in Aristotele*, seguito online e disponibile al seguente link <https://www.youtube.com/watch?v=rfgEJqBjqA>. È Castoriadis stesso a tradurre i passi del Capitale di Marx ritenendo la traduzione francese di Roy piena di omissioni e imprecisioni, come avevano avuto modo di lamentare anche Marx ed Engels. Cfr. *Ivi*, p.169 n.1. Dello stesso parere è Klimis (2020), p.80, n.17, p.84, n. 24, e pp. 85-86.

⁵⁷⁴ EP VIII, p. 168.

⁵⁷⁵ Si veda anche *Ivi*, pp. 174-175

⁵⁷⁶ *Ivi* p. 171.

⁵⁷⁷ *Ivi*, p. 170.

valori quantitativi.⁵⁷⁸ Ogni manifestazione, ogni prodotto del lavoro viene, dunque, ad essere un cristallo contenente una scintilla di quel valore ed — è lecito chiedersi — dunque se la produzione materiale creativa realizzata da un artigiano o operaio in carne ed ossa non diventi soltanto la scorza, uno scarto materiale rispetto alla vera Sostanza. Ma Marx non può svalutare il lavoro se non al costo di perdere il filo “umano”, la carica sociale da cui era scaturita la sua riflessione. Una ambivalenza di fondo manifestantesi in repentini passaggi di stato tra social-storico e fisiologico marca il «pensiero alchemico» di Marx.⁵⁷⁹ Da un lato si ha il bisogno di distillare l’essenza pura del *Travail Simple Abstrait Socialement Necessaire* per fondare in seno alla giustizia la quantificazione della ventura società comunista, della mole di lavoro, dei bisogni di ciascuno, trovare quindi la soluzione all’equazione più difficile e complessa della storia senza tener conto degli scenari inquietanti che il reperimento/fondamento di tale soluzione aprirebbe. Dall’altra, per la società a venire è essenziale tutelare gli uomini e le donne affrancando tanto loro quanto il loro operato dal marchio uniformante della merce imposto dal capitalismo. Nel tentativo di condurre a termine un nuovo passaggio di stato — dalla sostanza astratta e omogenea all’umano in carne ed ossa — Marx ricade secondo Castoriadis nella deriva fisiologico-quantitativa dal momento che

[Scil. II, LA] avait affirmé [...] que deux métiers, « malgré leur différence, sont tous (deux) une dépense productive du cerveau, des muscles, des nerfs, de la main de l’homme, et en ce sens, *du travail humain au même titre* » (souligne par moi). Mais si c’est à ce titre que les différents métiers sont « du travail humain » - alors la Substance c’est la physiologie de l’homme, nous pouvons réduire à des multiples du même Travail Simple le travail d’un fraiseur de Renault et d’un pêcheur polynésien, et la mention des différentes pays et époques devient redondante.⁵⁸⁰

Operazioni di riduzione come quella da lavoro complesso a lavoro semplice⁵⁸¹ o da lavoro effettivo a lavoro astratto⁵⁸² o anche lo stesso tentativo di determinazione quantitativa del tempo di lavoro socialmente necessario⁵⁸³ ha sempre il contraccolpo di sconfinare nell’eccessivo idealismo e nell’opposto fisiologismo senza apportare un briciolo di chiarezza quanto ai

⁵⁷⁸ EP VIII, p. 173.

⁵⁷⁹ La metafora dell’alchimia ripresa da Castoriadis è in realtà presente in Marx in più luoghi, per un maggiore approfondimento si rimanda al volume Parinetto, L., *Faust e Marx: metafore alchemiche e critica dell’economia politica: satura inconclusiva non scientifica*, Mimesis, Milano 2004.

⁵⁸⁰ EP VIII, pp. 180-181.

⁵⁸¹ Cfr. *Ivi*, p. 181. In realtà Castoriadis scorge una divaricazione: della riduzione che avviene a livello ideale da lavoro complesso a semplice non si trova traccia nel reale se non come riduzione di tutti i lavori al semplice denaro, al fatto di valere una determinata somma di denaro o ad altre forme equivalenti socialmente istituite ma tramite quantificazione.

⁵⁸² *Ivi*, p. 183 e sgg.

⁵⁸³ Si veda *Ivi*, p. 175.

contenuti del valore. In tutti i casi citati, l'umano non riesce a sganciarsi dai vincoli economici, a ricondurre la sua opera, nonché sé stesso e il suo tempo a qualcosa che non sia denaro.⁵⁸⁴

L'auspicata ascesa del comunismo rischiava ben presto di dover udire il clangore della catena dalla quale l'umanità si vedeva liberata. Quand'anche si fosse riusciti a svelare la perversione sistemica operata dalla reificazione capitalista, ci si sarebbe trovati davanti agli stessi problemi, probabilmente acuiti dalla divisione fisiologica e metafisica che il capitalismo covava dentro di sé.

Le capitalisme donne l'apparence du Même à ce qui ne l'est pas (réduction, fétichisme) - et le stade supérieur du communisme pourra enfin tenir compte de la pleine vérité : l'incomparabilité et l'altérité irréductible des individus humains. Mais il ne pourra en tenir compte qu'en tenant aussi compte de la « vérité » économique que le capitalisme a *fait apparaître tout en lui donnant l'apparence d'être toute la vérité (réification)*. Au fondement du « royaume de la liberté » il y aura toujours le « royaume de la nécessité », et dans celui-ci, « la détermination de la valeur prévaudra en ce sens qu'il sera plus essentiel que jamais de régler le temps de travail et la répartition du travail social entre les divers groupes de production et, enfin de tenir la comptabilité de tout cela ». Comment donc cette « réglementation » pourrait-il se faire sans unité de mesure, et que pourrait être celle-ci sinon, comme le dit Marx, la détermination de la valeur.⁵⁸⁵

Incapace di redenzione dalla dipendenza dall'economico, dal quantitativo, dal bisogno di stabilire la misura del valore, — comunque necessaria — anche il superamento cui il comunismo indurrebbe si ritroverebbe di nuovo davanti allo stesso problema: i criteri della determinazione del valore.⁵⁸⁶ Sebbene Marx abbia avuto il merito di aver intuito che attraverso il capitalismo si rendevano manifeste quelle determinazioni essenziali della vita sociale e storica dell'umanità che volevano ricondurre il tutto al dato economico, alla produzione e al lavoro,⁵⁸⁷ il suo limite era stato non vedere che si trattava di una istituzione social-storica particolare e pretendere di trasformare l'economia ed il lavoro nel dato più significativo della storia salvo poi farne un'essenza areatile. Il pensiero di Marx, partito come critica all'economia capitalistica, si era evoluto in economia politica per poi approdare allo stadio di teoria economica vera opponendosi a quella (capitalistica) falsa.

⁵⁸⁴ EP *Ivi*, p. 181.

⁵⁸⁵ *Ivi*, p. 187.

⁵⁸⁶ Questo percorso dialettico del pensiero di Marx si compone di tre passaggi: 1) critica dell'economia capitalistica in generale 2) critica dell'economia politica 3) teoria economica "vera" (Marx) contro teoria economica "falsa" (capitalista), (Cfr. *Ivi*, p. 186).

⁵⁸⁷ *Ivi*, p. 187.

2.6.12.2 Sul valore: ritorno ad Aristotele

Aristotele è, in un certo senso, il padre dell'economia ma ha del ruolo di quest'ultima una visione certamente decentrata. Pur ritenendola una scienza o un poter fare (*épistémè* e *dynamis*), non le riserva alcun particolare privilegio anzi, la colloca al di sotto della politica. Come si è visto, anche l'etica ricade nella "giurisdizione" della politica e nell'*Etica Nicomachea* Aristotele afferma che la sua ricerca è, nello scopo e nei metodi, «in qualche modo politica» (*politiké tis*).⁵⁸⁸ Il rapporto tra economia e politica è più che mai stretto nella nostra epoca, benché si sia verificata una potente inversione dei ruoli a favore dell'economico che finisce per determinare le sorti della politica autonomizzandosi dal resto.⁵⁸⁹ Su una tale riduzione concordava lo stesso Ricoeur, il quale accusava Marx e soprattutto i marxisti di essersi disinteressati al problema eminentemente politico dell'esercizio del potere e di aver scambiato il liberalismo come volto politico e ipocrita del liberismo.⁵⁹⁰

⁵⁸⁸ Cfr. EP VII, p. 191. A dire il vero, Aristotele indica anche l'etica come *philosophia politike* (E. N., VII, 12 1152 b1; Pol. III, 12, 1282 b. 23).

⁵⁸⁹ Si veda a proposito EP VII, *Planification et politique*, Molto rilevante è anche il parere espresso da Castoriadis in una intervista del 1995 in *Une société à la dérive*, dedicate all'Unione Europea in cui Castoriadis non solo critica l'Unione europea in quanto semplice unione economica, ma afferma il bisogno di una coesione politica, prima ancora che economica, in grado di dar vita ad una politica economica vera e propria. « Vous le savez, je suis depuis toujours un internationaliste, et comme tel aussi partisan d'une réunion des peuples européens. Mais cela n'a rien à voir avec ce qui se passe dans le cas de la Communauté européenne. Cette réunion n'aurait vraiment un sens, et ne serait par ailleurs possible d'un point de vue réaliste, que si elle était d'abord politique. Or il est clair que, présentement, à peu près personne ne désire une union politique, ni les peuples, ni les oligarchies dirigeantes. Face à cette réalité, on a inventé une fausse bonne idée, une astuce subalterne de technocrate, l'union monétaire. Mais comment une union monétaire pourrait-elle fonctionner sans politique économique commune ? Et qui pourrait imposer une politique économique commune sinon une autorité politique ? En fait, c'est ce qui est en train de se passer en catimini », (SD, pp. 341-342).

⁵⁹⁰ Cfr. Ricoeur (1985), p. 60. Secondo Ricoeur l'identificazione di liberismo e liberalismo è stata catastrofica dal momento che ha lasciato campo aperto a libere sperimentazioni politiche, comprese quelle totalitarie, dal momento che il ricorso alla tirannia era giustificato attraverso la soppressione dell'appropriazione privata dei mezzi di produzione presi come unico criterio di alienazione moderna, (cfr. *ibidem*). Il contributo di Ricoeur ha una grande importanza per via anche della riflessione su etica e politica, sulla spinta (errata) della politica verso la moralizzazione piuttosto che sull'etica (*Ivi*, p. 68-69), nonché sulla differenza tra due stili di pensiero della filosofia politica: quello basato sullo stato di diritto o sulla forma che annovera come capofila Hannah Arendt e Eric Weil e quello di Weber fondato sulla forza. Nel primo caso, si mette l'accento sull'aspetto costituzionale caratteristico dello stato di diritto ovvero quello stato la cui esistenza poggia sulle condizioni reali e le garanzie di uguaglianza di tutti davanti alla legge (ed è qui che etica e politica si intersecano, secondo lo schema proposto da Ricoeur a p. 58). L'accento verrà posto sul versante «ragionevole» dello stato quindi il governo dovrà osservare delle regole che limitano il suo arbitrio. Inoltre, questa linea di pensiero mira a conciliare due razionalità: quella tecnico-economica e ciò che tramite la storia dei costumi si è consolidato ed è diventato il "ragionevole" (*raisonnable*). Lo stato descritto da Ricoeur sarà la sintesi di razionale e storico, efficace e giusto, la sua virtù sarà la prudenza (ma in senso greco e medievale - Ricoeur qui non percepisce quella differenza che Castoriadis e Bodei specificano) ma afferma «entendons par là que sa vertu est de faire tenir ensemble le critère du calcul efficace et le critère des traditions vivantes qui donnent à la communauté le caractère d'un organisme particulier, visant à l'indépendance et à l'état moderne une tâche d'éducateur (par l'école, l'université, les médias, etc.), (cfr. *Ivi*, p. 64). In tal caso Ricoeur ignora la questione e le potenzialità della creazione per come ne parla Castoriadis e che potrebbero nuova linfa al campo etico oltre che politico. Nel secondo caso si ha lo stato in senso weberiano, ovvero quello che

Castoriadis riconosce che il moderno economista in quanto tale e non solo come cittadino, non può ignorare il legame tra i due ambiti poiché le politiche economiche non sono in un semplice rapporto con la politica, ma sono politica e non si può semplicemente pretendere di astrarsi o surclassare quest'ultima.⁵⁹¹ L'attenzione riservata da Castoriadis ad Aristotele è data soprattutto dal fatto di trovare in questi la soluzione a degli interrogativi cui Marx non aveva saputo dare una adeguata risposta.⁵⁹² Il fatto che Aristotele sia figlio di un'altra epoca, non risulta quindi una mancanza, come sostiene Marx ma diviene un punto di forza poiché scevro dal moderno abbaglio dell'economico. Il ritorno ad Aristotele è quindi mosso dall'intento di seguire un sentiero che la filosofia occidentale ha probabilmente disconosciuto.

In primo luogo, Aristotele non afferma che la posizione di uguaglianza/identità (*Gleichsetzung*) dei prodotti, quindi dei lavori, sia un espediente per i bisogni pratici (*Notbehelf für praktische Bedürfnis*), ma dice chiaramente che gli individui e quindi anche i loro prodotti e i loro lavori partono da una situazione di disuguaglianza che solo il *nomos* ovvero l'istituzione della società può contribuire a eguagliare.⁵⁹³ Tuttavia, non si dà commensurabilità di individui, prodotti e lavori in assoluto. C'è di più, Aristotele afferma infatti che bisogna rendere questi uguali sufficientemente quanto al bisogno/uso. E tale bisogno/uso, la *chreia*, è ciò che tiene tutto insieme, il collante della città ed è quindi relativo e dimensionato, di volta in volta,

incorpora il monopolio della violenza come legittimo. Certo Ricoeur non dimentica che la nozione del potere non si limita alla sola violenza, ma quest'ultima è una componente del potere su cui - piaccia o no - gli stati moderni si sono edificati. L'arbitrario quindi è qualcosa che risiede nel cuore dello stato. Un formalismo politico non deve sostituire il formalismo morale per Ricoeur, né è possibile negare la violenza che si nasconde nella rappresentazione ineguale delle forze sociali nell'apparato statale. Rispetto a questo ultimo punto, Marx aveva intravisto una parziale verità: non conosciamo nessuno stato che non dia vantaggi e privilegi alla classe dominante del momento. Da qui si spiega la tentazione del marxismo di aspettarsi che la violenza rivoluzionaria possa invertire i ruoli nel rapporto di dominazione. (Cfr. *Ivi*, p.65). Altra riflessione importante che Ricoeur propone è quella sull'appello alla prudenza da lui considerata «l'art de composer la rationalité techno-économique et le raisonnable accumulé par l'histoire de mœurs». Tale condizione però ha come inevitabile sbocco un'etica della responsabilità. Disconoscendo la questione della creazione, va da sé che si avrà una *prudencia* ma non la *phronesis* castoriadisiana. Jonas e Anders sono dei buoni termini di paragone con Castoriadis, ma conducono solo ad esaminare l'etica dal punto di vista di un limite prudenziale ed elidendo la "tragicità" e la potenzialità umana insita nel *deinos*.

Tanto Poirier (cfr. Poirier 2011) quanto Caumières e Tomès (cfr. Caumières e Tomès 2017 pp. 158-164), pp. 158 e sgg. fanno riferimento a Jonas o Anders per parlare intorno al problema dell'etica in Castoriadis, ma di fatto non possono che arrivare alla conclusione che l'etica è marginale (anche rispetto alla politica). In tal modo il potenziale creativo dell'istituzione immaginaria in senso etico non viene compreso e neppure il fatto che il progetto di autonomia e di creazione di istituzioni si orienterà su significazioni e valori dell'autonomia. Alcuni degli argomenti di questo articolo si discutono in maniera più ampia nei capitoli 3, 6 e 10 di Ricoeur (2017), ebook.

⁵⁹¹Cfr. EP VII, p. 345, si veda anche CQFG II, pp. 152-153.

⁵⁹² Per Castoriadis Marx sarebbe colpevole di non rimettere in causa la radice ed il senso dell'economicismo, ma pretende di discuterlo staccandolo dalla questione delle lotte sociali che si fa via via più evanescente e non tenendo conto dell'immaginario ad esso correlato (cfr. Premat 2019, p. 64).

⁵⁹³ EP VIII, pp. 188-189.

nell'istituzione permanente e non calcolabile matematicamente.⁵⁹⁴ La commensurabilità e l'omogeneità, in realtà sono significazioni immaginarie che agiscono e caratterizzano l'immaginario della società capitalista: «cette fantasmagorie réelles, ce *constructum* historique est une institution et création du capitalisme, un «produit» du capitalisme moyennant lequel le capitalisme *se* produit- et que Marx, enchainé a l'«état particulier» de la société où il vit, transforme une fois sur deux en détermination universelle, transhistorique, en Substance Travail».⁵⁹⁵

Aristotele è per Castoriadis un pensatore radicale perché colloca l'analisi del valore sullo sfondo più ampio che è la politica e si interroga sui fondamenti della *polis* e sulla sua *politeia*.⁵⁹⁶ Ma lo fa tenendo in considerazione la *phronesis*, cosa che mancherà di fare Hegel e tutta la tradizione a venire improntandosi su una Ragione onnicomprensiva e che pretende di misurare tutto con criteri certi, assoluti e scientifici.⁵⁹⁷

Il fine della politica è, per Aristotele, il bene umano supremo designato come ciò che è bello/bene e giusto (*ta kala ka ita dikaia*, E.N., A, III, 2). che sono indicati tramite e rispetto alla legge e non per natura. *Nomos* e *physis* sono delle significazioni immaginarie dell'antichità classica insieme ad altre coppie. Il problema del *nomos* nasce con la messa in questione dell'ordine istituito.⁵⁹⁸ Già dal VII sec. a. C. e da prima di Talete, la filosofia aveva messo in questione le istituzioni, ma si trattava di una filosofia in atto come lotta politica all'interno della comunità, una filosofia in atto (*ergô*), non semplicemente in parole (*logô*). La filosofia in atto si distingue proprio per la messa in questione dell'ordine istituito; quindi, si interessa al *nomos* e ai criteri secondo cui una legge della città è posta. Alla questione del *nomos* risponde il *demos* ponendosi come fonte della legge, quindi tramite l'autoistituzione della società, anche se in questa prima fase storica il *demos* non riesce a rivendicare del tutto tale posizione. Ed è per questo che Castoriadis parla di una «double naissance de la philosophie».⁵⁹⁹

⁵⁹⁴ Cfr. EP VII, pp.189.

⁵⁹⁵ EP VIII, p. 188.

⁵⁹⁶ Cfr. EP VII; pp.190

⁵⁹⁷ Cfr. *Ivi*; pp. 189.

⁵⁹⁸ Il problema *nomos/physis* si trasformerà in quell'opposizione tipica che connoterà tutta la filosofia occidentale e che Castoriadis rileverà in Marx attraverso la coppia aporetica fisiologico e metafisico. (Cfr. EP VIII, p.180).

⁵⁹⁹ Cfr. CFQG, p. 253. Si veda anche *Ivi*, p. 261. Qui Castoriadis segnala il fatto che le lotte politiche tra città avrebbero nutrito la questione del *nomos*, ma è tra VI-V sec (tra il 500 ed il 450) che la posizione del *nomos* sarebbe stata percepita come auto-costituzione dell'umanità per poi essere resa esplicita da Protagora, dai sofisti, e diventare centrale nell'Orazione funebre di Pericle di Tucideide. In CQFG II, p. 220, si parla dell'istituzione (*nomos*) ad opera dell'uomo come già presente nel Prometeo di Eschilo e nell'Antigone di Sofocle, in Simonide (*polis andra didaskei*) e anche negli scritti ippocratici, che oppongono *nomos* e *physis* ma, al contempo, affermano che negli umani il *nomos* diventa *physis*, cioè diventa la loro natura attraverso l'educazione fornita dalla città.

Dallo scoperchiamento della questione del *nomos* da parte dell'attività politica, proprio come con l'apertura del vaso di Pandora fuoriusciranno anche le altre coppie oppositive che connoteranno la filosofia a venire e non solo: essere/ apparire, verità/credenza ne sono un esempio. Col tempo si è preferito, in campo filosofico, attestarsi sullo studio di una delle componenti delle coppie oppositive scindendola sia dal contesto storico in cui questa opposizione si era manifestata.⁶⁰⁰

Car chez Platon et Aristote, précisément parce qu'ils sont grands, qu'ils visent à surmonter l'unilatéralité et reprennent dans la pensée le monde divisé où ils vivent, cette scission devient division interne de la pensée. Certes, ils sont les philosophes de l'*althéia*, de l'*ontos ont*, de la *physis* ; mais ils n'auraient pas été ce qu'ils sont été s'ils n'avaient été que cela, si cette scission radicale-sans laquelle, évidemment, ces termes mêmes n'ont plus de sens n'avait pas été pour eux, constamment présente.⁶⁰¹

In realtà, la presenza di coppie oppositive connota ogni cultura in quanto già tali coppie sono presenti nel linguaggio come codice, quindi a livello ensidico-costitutivo. Ciò che introduce variazioni e non è dato allo stesso tempo è il *nomos*, la natura del *nomos* — potremmo dire — e il modo in cui le coppie oppositive sono concepite, dal momento che il loro senso è legato al magma di significazioni di una società e quindi di volta in volta, frutto di una regola istituita/costituita o istituyente/costituyente.⁶⁰² La politica è parimenti attraversata da queste coppie oppositive e ciò è visibile non appena ci si discosta dall'ideale armonico della classicità,

L'idea della paideia è resa esplicita da Aristotele, ma esiste da sempre e vale per i sofisti e anche per Platone (il *Protagora* ne è un esempio).

⁶⁰⁰ L'unilateralità della visione filosofica è data, per Castoriadis, anche dalla mancata presa in considerazione sia dei pensieri opposti a quello che si sostiene sia delle opere di poeti e storici come vere e proprie fonti filosofiche, (Cfr. EP VIII, p. 194). Tuttavia, se si considerano molti scritti di Marx, non si può non tenere in conto il suo interesse per la letteratura. Dall'esergo alla sua tesi di laurea, al «sollievo» procuratogli dalla letteratura di cui ci informa il biografo Mehring; dai continui richiami alla letteratura sparsi nel I libro del capitale, all'importanza per l'uomo di essere educato all'arte nei *Manoscritti economico filosofici* (Cfr. Santarone 2018), ma si vedano anche Marx, Engels (1971). Klimis sottolinea altri tre aspetti che avrebbero potuto interessare Castoriadis nella lettura del primo libro del Capitale e che, tuttavia, passano inosservati: «Je n'ai pas trouvé trace d'un intérêt explicite de Castoriadis pour l'étrangeté de la forme du premier livre du *Capital* (le seul qui soit paru du vivant de Marx) qui hybride cet exposé d'économie politique «pure» avec des éléments qui semblent au premier abord totalement hétérogènes : 1° de très nombreuses citations des rapports d'inspecteurs des fabriques anglaises ; 2° la narration d'une *fabula* racontant les métamorphoses de la marchandise et de ses « représentants » ; 3° des mises en comparaison historiques du capitalisme avec d'autres formes de sociétés (antique, féodale, « archaïque » non européenne, etc.)», (Klimis (2020), p.155). Riteniamo, tuttavia, come pare anche sostenere Klimis con il suo concetto di *archéologie du processus de pensée*, che molti argomenti si ripresentino, sebbene sottotraccia e non accompagnati da riferimenti puntuali e contribuiscano a plasmare internamente il pensiero dell'autore, (*Ivi*, p. 156), senza però farne un aristotelico o un marxista integrale, (cfr. *Ibidem* n.7.)

⁶⁰¹ EP VIII, p. 194.

⁶⁰² Cfr. CFQG, p. 253.

quando, come pare voler fare Castoriadis in tale passaggio — ci si sporge oltre il velo sottile dell'apollineo.

Pas plus que la *polis* n'est simplement paix, harmonie et discussion tranquille entre citoyens, mais tout autant *polemos*, guerre entre hommes et entre cités, exil et massacre; pas plus que l'homme grec n'est, comme le veut la nostalgique pastorale occidentale, naturellement dans la mesure et la lumière, mais plutôt irrésistiblement porté vers la démesure, l'hubris, et l'aveuglement qu'elle entraîne; non pas co-naturel à la vérité, mais capable seulement de la voir en crevant ses propres yeux après avoir tué son père et couché avec sa mère; pas davantage la pensée grecque ne pousse dans la clairière de l'Être inondée par la lumière de l'*alethéia*. Elle est plutôt une lutte interminable avec l'évidence insurmontable de la *doxa*, un corps-à-corps avec l'énigme du *phainesthai* qui n'est pas *einai* et qui pourtant n'apparaît pas et ne pourrait pas apparaître comme tel, avec la question incontournable que fait surgir pour elle la reconnaissance, dès ses premiers pas, de ce que les principales affaires humaines [...] ne sont pas réglées par la «nature», *physei*, mais par la loi/convention/ institution, *nomô* — et que pourtant, la position même du *nomos* reconduit inéluctablement à la position de la *physis*.

Se il *nomos* è un tema così ricorrente è anche perché costituisce di per sé un assillante enigma. Come spiega Castoriadis : « l'énigme du *nomos* n'est pas seulement et pas tellement qu'il est arbitraire, *thesei*, comme peut l'être un geste ou un acte individuel, c'est qu'il est *arbitraire universel* ou *l'universalité* comme *arbitraire* —et que pourtant, cette universalité arbitraire est le fondement et la condition d'existence de ce qui leur apparaît et est en effet la chose la moins « arbitraire » de toutes- la cité, la société ». ⁶⁰³ Una sostanziale svolta è data da Castoriadis nell'indagine da ciò che chiama proto-valore (*axiai* per Aristotele).

Mais qui a dit que les hommes comme tels, ou tels hommes, sont libres ? Qui a déjà réparti la « richesse » ou la « noblesse » selon lesquelles doit se faire le partage ? Et qui, puisque la vertu ne pousse pas naturellement, mais est au moins un co-produit de la *paideia*, du dressage social des individus, a rendu les individus vertueux ou non, et tels individus plus vertueux que d'autres ? Tous ces critères, ces « bases de mesure », ces Proto-valeurs, n'apparaissent que parce qu'ils ont déjà été institués, posés par le *nomos* et tel *nomos* comme Proto-valeurs, *axiai*. Ce qu'Aristote implique est que toute société (et, dans le

⁶⁰³ EP VIII, p. 193.

conflit politique, tout parti) pose toujours en fait un *axia*, une Proto-valeur, et une proportionnalité basée sur cette *axia*- qu'elle prenne ou non la peine de l'expliquer et de la « justifier ».

Il dato più sconcertante per un'umanità libera dagli abbagli dell'eteronomia è proprio la constatazione che in politica, la scelta del proprio *nomos* derivante dall'attività legislativa del popolo attiene a qualcosa che esorbita il *nomos* stesso.⁶⁰⁴ Castoriadis ha probabilmente in mente l'infra-potere quando afferma che pur mantenendo costante il riferimento alla *physis*, l'opposizione *physis* — *nomos* resta interna, scava un solco nel fertile terreno del pensiero aristotelico. Da questa scissione interna, o meglio, attorno ad essa hanno origine e ruotano domande fondamentali come quella sul bene umano supremo, sul giusto, sul bello/bene. Fino ad ora la filosofia ha colto le domande senza però arrivare al nocciolo della questione e, soprattutto, ignorando il peso effettivo di «categorie» o coppie oppositive che si vorrebbero astratte e scisse, e che solo dalla prospettiva filosofica possono essere rese visibili perché capace di rifletterle. Tali coppie, però, agiscono nella realtà e lavorano anche il campo politico e sociale nel momento in cui si apre la possibilità della forma attraverso il simbolico di significati, norme o valori. La proporzionalità è un'altra questione fondamentale dal momento che apparentemente sembrerebbe rifarsi alla sola questione della giustizia, ma in realtà si collega direttamente all'immaginario sociale e alle sue forme, tanto ai suoi valori quanto agli usi e ai costumi di una data società:

Mais ce qu'il soulève aussi — et comme on le verra, explicitement — est la question : cette proportionnalité, toujours établie de facto d'une manière ou d'une autre (par exemple, aujourd'hui : à chacun, selon ce qu'il possède- au capitaliste, selon son capital, à l'ouvrier selon sa « force de travail »), qu'est ce qui pourrait la justifier vraiment ? C'est une interrogation directe sur l'*axia* elle-même et son fondement. Le *nomos* est toujours déjà là ; la répartition initiale a toujours déjà été faite, à partir d'une Proto-valeur donnée ; mais, puisque ce n'est pas la même Proto-valeur, *axia*, que les diverses cités posent au fondement de leur répartition initiale, quelle Proto-valeur vaut ? Toute cité, moyennant sa répartition initiale, pose les individus comme valant plus ou moins (ou le même) en tant qu'ils sont/ont cela plus ou moins (ou au même degré). Mais pourquoi cela et pas autre chose ? Qu'est-ce qui peut fonder ou justifier — rendre juste simplement/absolument — la Proto-valeur, l'*axia*, posée chaque fois par le *nomos*, la

⁶⁰⁴ EP VIII, p. 195.

constitution/institution de la cité moyennant laquelle les individus « valent » pour elle plus ou moins et, en générale, « valent » quelque chose ?

Aristotele non apporta una soluzione a tali domande però Castoriadis rileva due possibili risposte o soluzioni. La prima è presente nel quinto libro dell'*Etica Nicomachea* e afferma che il valore di ognuno è dato dal suo contributo alla *chreia*⁶⁰⁵ comune, mentre la seconda, contenuta nella *Politica* dirà che l'*axia* deve essere la virtù. Entrambe le risposte accennano alla definizione di virtù e ad un incrocio fondamentale: quello tra *nomos* e *paideia*, tra istituzione e cultura.

La vertu doit être créé par la *paideia*, c'est-à-dire par les institutions fondamentales de la cité. Ainsi là *physis/telos* de l'homme se trouve conditionnée par le *nomos* de la cité. Quelle est la vertu qui doit ainsi être créé, quel est le *telos* de l'homme, à cela l'éthique et encore plus la Politique répondent : *o logos hemin kai nous tes physeos telos*, « le logos et nous le sont la fin de la nature pour nous autres hommes » mais comment l'institution de la cité peut-elle accomplir cette fin, à partir de quoi et moyennant quoi, cette question reste ouverte au bout des dédales de la Politique inachevée et sans doute le resterait-elle en tout cas. Ne serait-ce que pour cette raison (déjà connue de Platon) : la création de la vertu par l'institution de la cité se présuppose elle-même, puisqu'elle présuppose que la vertu est déjà effectivement créée comme visée de la justice totale capable de se réaliser chez l'instituant- qu'il s'agisse du « législateur » ou du peuple. Cet éclatement de la détermination ontologique de l'homme et de la cité, cette impossibilité de dire soit que tout *nomos* est *physei*, soit qu'il n'y a pas de *physis* du *nomos* (et de la cité), trace la limite, la frontière, de la pensée d'Aristote, de la pensée grecque, et, pour l'essentiel, de la pensée de l'Occident.⁶⁰⁶

⁶⁰⁵ Un riferimento all'interpretazione della *chreia* in Aristotele finalizzata ad una ricostruzione del termine *philia* si trova in Bertollini (2019), p.44. La *chreia* è uno dei termini che, assieme a *opheleia* e *sympheron* ma con tonalità di senso differenti, orbitano attorno alla sfera dell'utile per la comunità nelle opere pratiche di Aristotele. *Chresimon/chreia* rimanderebbe all'ambito dell'uso e del bisogno. Una ulteriore sfumatura della radice *-chre* condurrebbe ai significati di "c'è bisogno, è necessario". Tutti e tre i termini concorrerebbero però a dare l'idea che la comunità politica si basi sull'utile e sui bisogni e che tale utile o soddisfacimento dei bisogni (che si qualifica come un bene per tutti gli individui) può essere perseguito soltanto a livello collettivo, mettendo insieme le differenti abilità di ognuno, (Cfr. Bertollini (2019), pp. 44-45). Una riflessione sulla *chreia* dischiude importanti orizzonti di ricerca in due direzioni: "in avanti" per quanto riguarda le non del tutto nuove conclusioni cui giunge Marx (ognuno secondo le sue capacità, a ognuno secondo i suoi bisogni) e che Castoriadis sottolinea; "all'indietro" se pensiamo alle riflessioni di Castoriadis intorno al frammento anassimandro sull'*apeiron* e all'importanza del *to khreon*. La questione richiederebbe una indagine dedicata. Si rimanda per questo allo studio di Tourneaux (2016), pp. 69-88.

⁶⁰⁶ EP VIII, pp. 235-236.

2.6.13 Etica dell'autonomia

Cercare di ricondurre Castoriadis ad un qualche filone etico ben preciso, proprio come inserirlo in una qualche corrente filosofica generale, sarebbe impossibile ne rappresenta la nostra aspirazione. Più che proporre un raffronto con altri autori, che avrebbe potuto svigorire la carica ed il portato del suo pensiero, si è tentato di mettere in luce gli eventuali germi, altre possibilità da cui partire. Nonostante molti punti delle sue trattazioni lo vedano attraversare con esempi o analogie pregnanti *topoi* dell'etica aristotelica della virtù, di quella kantiana del dovere, di quella utilitaristico-conseguenzialistica nonché l'etica del dono, nel dibattito con Mauss, riteniamo che non solo il suo pensiero non appartenga a nessuna di queste, ma che introduca delle svolte importanti per lo stesso campo etico, ad esempio l'attenzione riservata al sociale. È altresì opportuno rivendicare, come abbiamo anticipato all'inizio, la presenza di un'etica o *ethos* dell'autonomia consistente in un orientamento senza il quale il progetto di autonomia diventa irrealizzabile.

La maggior parte dei discorsi etici della nostra epoca secondo Zorrilla ruotano attorno al concetto di autonomia⁶⁰⁷ e l'uomo moderno sembrerebbe già essere in parte esposto a questo percorso per Frassard, dal momento che è proprio dello spirito della nostra epoca accantonare ogni possibilità di ricezione di leggi da parte di Dio, della natura, della storia o degli antenati.⁶⁰⁸ Tuttavia, tanto le sedicenti democrazie occidentali quanto l'idea dei diritti umani e delle libertà vigenti nell'immaginario diffuso sembrano piuttosto navigare in direzione contraria, fungere da patina rassicurante in politica e nel diritto rispetto al progetto dell'autonomia. Non sono neppure mancate eminenti voci filosofiche che hanno contribuito a riabilitare nella nostra epoca una certa forma di eteronomia non considerandola alienazione: Gadamer, Levinas, Leo Strauss, ne sono un esempio.⁶⁰⁹ Lungi dall'esprimere un giudizio di valore sulle suddette posizioni, molto

⁶⁰⁷ Zorrilla, *Peut-on réfléchir l'éthique dans le cadre d'une pensée comme celle de Castoriadis*, in Busino (1989), p. 360.

⁶⁰⁸ Cfr. Fressard, *Ethique de l'autonomie contre éthique de la vulnérabilité*, in Cervera-Marzal, Fabri (2015), p. 183.

⁶⁰⁹ Fressard, *Ethique de l'autonomie contre éthique de la vulnérabilité*.in Cervera-Marzal, Fabri (2015), pp.183-200. Il contributo di Fressard è interessante perché tenta un confronto tra l'etica della cura espressa da Corinne Pelluchon nel volume *L'autonomie brisée. Bioéthique et philosophie*, (chiaro riferimento al libro di Ricoeur «cogito brisée») e l'etica dell'autonomia di Castoriadis. Pelluchon critica sia l'etica levinassiana sia quella kantiana poiché si rivelano inutili davanti a situazioni drammatiche poste dalla bioetica e riafferma l'importanza dell'etica della cura. In seguito, Fressard analizza anche la posizione di Alain Renaut per facilitare il collegamento a

spesso il cammino verso un progetto di autonomia è stato aborrito perché soggetto all'influsso dell'eredità kantiana. Come nota Fressard, tuttavia

La conception de l'autonomie défendue par Castoriadis est, à cet égard beaucoup plus réaliste. Elle n'instaure aucune coupure entre la capacité de l'âme à être affectée et le pouvoir d'une soi-disant raison pure pratique. Au contraire, il faut précisément que notre esprit soit affecté, de l'extérieur à l'intérieur, pour qu'un problème pratique puisse même se présenter. La raison dans cette perspective devient une instance de réflexion et de délibération qui trouve son objet dans les données sensibles de la psychè. Il n'y a plus alors de loi morale une et identique, absolument nécessaire, mais des règles historiques instituées chaque fois par une société particulière. Il ne s'agit pas, pour autant, d'un positivisme juridique, car l'idée d'une validité universelle demeure comme idéal à partir duquel la raison assume une fonction critique à l'égard des lois établies.⁶¹⁰

Qualcosa chiamato "Ragione" ha sempre avuto sede nell'individuo. Oggi più che mai la filosofia ci insegna che un tale principio chiamato ad esser capace di dare un giudizio e di orientarsi, pare essere stratonato da elementi come la psiche da un lato e la società dall'altro.

Abbiamo visto attraverso la critica alla posizione kantiana come il soggetto di Castoriadis non sia quello che, sotto l'egida di una sedicente ragion pura-pratica, possiede una legge universalmente valida, legato alla dicotomia tra parte sensibile e parte intellegibile dell'anima bensì qualcosa che, al pari dell'istituzione sia perennemente *à faire*. L'essere umano non è del tutto ragionevole come gran parte della filosofia asserisce, smentita vigorosamente dalla psicanalisi. Fraintendendo parte del discorso freudiano e facendolo pendere a favore della scoperta dell'Inconscio, si potrebbe incorrere nell'idea che il soggetto sia abitato da un caos di forze oscure o addirittura che sia agito alla stregua di una marionetta. Per dirla in maniera semplicistica, Freud non pensa che gli uomini siano resi folli dalla loro sessualità - rileva Poché - altrimenti le sue ricerche si sarebbero ben presto arenate. Oltre ad un Io cosciente Freud rivela in realtà come esista una soggettività potenzialmente riflessiva in grado di mettere in

Castoriadis, pur non risultando le idee del primo, non abbastanza convincenti contro la Pelluchon. Secondo l'autore, ricollegandosi a Castoriadis Renaud, vede nella privatizzazione dell'individuo il tracollo del progetto di autonomia e cerca di ripensare il soggetto autonomo contro l'individualismo monadologico. La proposta del contributo è un recupero delle due posizioni in termini non escludenti. Sarebbe stato interessante creare un "cortocircuito" tra la visione di Pelluchon e quella di Castoriadis sulla bioetica.

⁶¹⁰ Fressard, in Cervera-Marzal, Fabri (2015), pp. 189-190. Né formalismo morale, né formalismo politico (come si affermava in Ricoeur) e neppure positivismo giuridico, ma antidoto a tutto questo anche grazie ad un rapporto critico verso il mondo e la società e creativo rispetto alle passioni per esercitare il quale la psicanalisi e l'educazione sono fondamentali.

discussione tanto le significazioni immaginarie quanto le istituzioni della società in cui vive.⁶¹¹ L'analisi del complesso di Edipo non ha solo un valore personale inerente al vissuto del singolo ma riflette una vera e propria dinamica del potere presente in vesti diverse in molti altri miti e quindi capace di insegnare. La rivolta clanica verso il padre onnipotente di *Totem e tabù* può essere considerata come il rovescio su scala sociale dell'Edipo; spiega al contempo il trauma cui ogni membro del clan è soggetto sotto lo strapotere di uno nonché la parabola discendente di un potere dispotico allorquando i molti decidono di attuare un compromesso, che è in realtà è una vera e propria istituzione, con cui ha inizio la civiltà. La spartizione del potere ha il preciso ruolo di rendere quest'ultimo disponibile a tutti e a nessuno in particolare; permette che non si diano ipostasi metafisiche, che il potere non sia proiettato al di là dell'umano ma che ricada orizzontalmente sulla comunità e che in essa stessa trovi i limiti che si deciderà di tracciare e quelli che saranno inevitabilmente varcati e da cui si produrrà errore, sciagura, ma anche nuova conoscenza e possibile insegnamento.

Castoriadis mostra il pregio di avere un modo di guardare all'individuo in maniera prospettica. Dal punto di vista filosofico, attraverso una critica alla Ragione e al soggetto tradizionale, si giunge al punto in cui il soggetto è animato da teoria e prassi che non si pongono in maniera distinta, come accadeva nel pensiero greco, in particolar modo in Aristotele, ma si pongono entrambi come un fare potenzialmente creativo.⁶¹²

Sul versante dello psichico, Castoriadis rende quantomai netto il contrasto tra pulsioni e coscienza, tra riflessione e desiderio, consegnando al soggetto analitico il compito di una ricomposizione continua del conflitto. Infine, dal punto di vista sociale, all'individuo non resta -si fa per dire- che assumere il peso della propria responsabilità storico-sociale che è la possibilità di mutamento delle proprie istituzioni. Dove Nessuno era, noi dobbiamo divenire (*ou Personne n'était, nous devons devenir*).⁶¹³ Calato nei panni dell'agente comune, l'individuo autonomo si trova ad essere l'unica base da cui partire per assumere una posizione critica nei riguardi di ciò che è stabilito per mutarlo. L'attenzione sul corpo richiamata nell'*Institution Imaginaire* è il tentativo di dare una ulteriore dimensione al soggetto statico della filosofia. Come supporto che unisce in un unico soggetto sia il soggetto che il non-soggetto, il corpo è

⁶¹¹ Poché (2001), p.150. Ricordiamo che Castoriadis stesso ritiene che alcune opere freudiane abbiano un carattere spiccatamente sociale.

⁶¹² Castoriadis spiega in CL V, p. 65 la differenza tra il suo concetto di praxis e quello aristotelico. Questa differenza è ripresa e spiegata molto bene in Ferrarin (2019), pp. 125-126.

⁶¹³ Cfr. Ferrarin (2019), p. 136 il riferimento è a CL I, p. 80. Il contributo di Ferrarin si distingue come uno dei più validi in circolazione sia per l'analisi che per le potenzialità e le criticità che riesce a mettere in luce.

vera e propria «charnière entre le sol et l'autre». L'oblio della struttura concreta del soggetto ha avuto come prodotto la divagazione egologica da parte della filosofia. La nozione che prende il nome di intersoggettività non sarebbe altro che il percorso obbligato e alienante prodotto dall'asservimento ad una metafisica di un individuo sostanziale o soggetto. Come a dire: la filosofia, al di fuori delle mura della città e del soggetto concreto, ha vagato nel deserto metafisico di quel solipsismo che da sola aveva fatto comparire.⁶¹⁴ Tramite questo esilio, però, ha relegato alla condizione di servitù sia l'altro sia la corporeità.⁶¹⁵ Il tentativo di recupero e riannessione del sociale, permetterebbe alla filosofia di varcare le mura della città, di avere ruolo attivo nell'istituzione. E in un certo senso, è proprio di questo “rientro in patria” che parla *L'Institution Imaginaire*. Come rileva acutamente Ferrarin sulla scia di Husserl (di *Idee II* ed *Esperienza e giudizio*, in particolare), siamo circondati da oggetti che quasi per nulla possiamo considerare naturali. Pur dotati di una fisicità, essi serbano un significato che non deriva loro dalla natura materiale retta da una legalità causale bensì da «atti pratici e valutativi di conferimento di senso».⁶¹⁶ Lo statuto degli oggetti sociali è quantomai peculiare: non sono finzioni pur essendo artificiali, né sono naturali pur presentano una propria oggettività; essi

Sono il risultato di un progetto o intenzione; non sono manifestazione di essenze, né hanno proprietà interne o necessarie, ma hanno una funzione sociale per dei gruppi che convengono di riconoscerli e ne fruiscono; sono oggetti sociali che [...] devono venire istituiti. Noi viviamo immersi in un mondo nella sua naturalità e datità, fin dalla nostra corporeità; ma viviamo anche in un mondo fatto di valori, che non si danno al mondo degli oggetti, e che anzi generano a loro volta pratiche, atteggiamenti, sentimenti, costumi, relazioni.⁶¹⁷

Questi ultimi aspetti costituiscono dei residui lasciati spesso da parte in una letteratura secondaria troppo presa dal ritornare sulla dinamica granitica dell'istituzione piuttosto che sulle sue dinamiche. Ferrarin rileva come il *proprium* dell'istituzione, più che la costituzione di un insieme di regole da seguire sia piuttosto il fare essere qualcosa; è la posizionalità e non la prescrittività ad interessare Castoriadis. In tal senso, il progetto dell'autonomia non può annoverare tra i suoi obiettivi soltanto quello di creare istituzioni politiche che abbiano a che fare con il gestionale perché si tratterebbe di creare contenuti vuoti, bensì quello di far essere qualcosa. Ciò non esclude una etica della responsabilità o della cura poiché, essendo un

⁶¹⁴ Cfr. Poché (2001), p. 141.

⁶¹⁵ *Ivi*, pp. 138, e *IIS*, p. 157.

⁶¹⁶ Cfr. Ferrarin (2019), p. 123.

⁶¹⁷ *Ivi*, p. 123.

percorso eminentemente pratico, un orientamento basato sulla ricerca del discernimento nelle varie situazioni cui l'umano va incontro, nulla osta una tematizzazione qualora il caso lo richiedesse. È assai improbabile che l'autonomia non includa nel suo alveo la responsabilità e la presa in carico, nel caso della cura, di soggetti particolari.⁶¹⁸ Nella partecipazione al progetto l'individuo è chiamato nella sua soggettività, non all'elezione dal volto di *Autrui* che mi parla, come in Levinas, ma da sé stesso, a cambiare le cose nella pratica psichica, politica e sociale. Come nota Tovar-Restrepo, Castoriadis problematizza il soggetto e la sua soggettività tant'è che ne fa oggetto di teorizzazione perché senza di essa ogni nozione di responsabilità etica svanisce ed il soggetto è ridotto ad una funzione vivente in un mondo dove gli individui sono schiavi e oppressi dalla società.

Una teoria della soggettività serve a Castoriadis per spiegare ogni capacità auto-riflessiva che permetterebbe al soggetto di prendere le distanze dai suoi contenuti soggettivi, come dalla società, per trasformarla.⁶¹⁹ In *Une interrogation sans fin* Castoriadis affermava

Nous voulons une société autonome parce que nous voulons des individus autonomes. Mais si nous en restons simplement là, nous risquons de dériver vers un formalisme cette fois-ci vraiment kantien : ni un individu, ni une société ne peuvent vivre simplement en cultivant leur autonomie

⁶¹⁸ Il desiderio di autonomia proprio e per gli altri va inteso in un senso globale ed è quindi ragionevole che in Castoriadis passi anche attraverso la cura per quei soggetti che venivano invece esclusi da una filosofia dell'autonomia di stampo kantiano. L'importanza della prassi istitutiva starebbe proprio nella creazione di leggi e istituzioni volte anche alla tutela delle categorie più fragili ed emarginate e lo stesso farebbe dedurre l'enfasi posta sull'educazione e sulla psicanalisi che, di conseguenza, si estendono anche a tali soggetti. Per quanto riguarda la responsabilità, si rimanda al paragrafo "Éthique et politique" in Caumières, Tomès (2020) pp. 158-164. I due autori, in primo luogo critici rispetto all'idea della presenza di una declinazione etica nel pensiero di Castoriadis, sentono ugualmente il bisogno di un confronto tra Jonas e Castoriadis. Essi giocano tale confronto sul principio di responsabilità da cui attraverso una critica di forte impronta castoriadisiana all'imperativo categorico espresso da Jonas, quest'ultimo risulterebbe sconfitto. Ma nel riportare la celebre frase di Castoriadis «il n'y a pas de passage de l'ontologie à la politique» e nel ribadire che «jamais l'Être, qui est fondamentalement indétermination, ne pourra dicter l'agir des hommes», dimenticano che un'etica di stampo non metafisico deve ragionare soprattutto a partire dagli uomini e non secondo i dettami della Ragione ereditata; uomini che, a loro volta, fanno parte dell'essere ma che, a differenza degli enti sono capaci di immaginare, creare, istituire e tutto questo nell'arco di una vita mortale che è uno scatto di mosca. Castoriadis distingue tra una politica e una filosofia in atto e la filosofia politica e la metafisica avviate da Platone. Va da sé che si è parimenti davanti a due tipi di *ethos*. Il primo *ethos* ha un rapporto proporzionale tra istituito ed istituyente, nel senso che l'istituyente stesso diventa istituito (nel senso di istituzione), nel secondo *ethos* il bisogno di prevenire gli eventi sotteso al fine di trovare la forma non solo politica ma anche di vita ideale tenderebbe a chiudere il cerchio della creazione, se non fosse che ogni filosofo e ogni filosofia, per quanto straordinarie, portano ugualmente con sé la grandezza ed il limite umano. Per quanto sia grande e realizzato con acume ed affanno, un pensiero, non coprirà mai la totalità dell'essere e si offre come bersaglio alla diversità del pensiero umano: è questo forse il fantasma e l'ombra che segue ogni filosofo.

⁶¹⁹ Tovar- Restrepo (2012), p. 70.

pour elle-même. Autrement dit, il y a questions des “valeurs matérielles”, des “valeurs substantives” d’une nouvelle société : autant dire, d’une nouvelle création culturelle⁶²⁰

Con una tale affermazione Castoriadis non fa altro che ribadire l’inscindibilità di un progetto dell’autonomia da un’etica che è sicuramente all’opposto di una società in cui regni il neutro e l’indifferenziato, dove non ci sia un senso, dei valori, delle norme, delle regole e così delle libertà, dei diritti, da ridefinire collettivamente.⁶²¹ L’Occidente è pervaso dal dominio della significazione immaginaria dell’espansione illimitata che si traduce in campo tecnologico e scientifico in uno sviluppo spaventoso della capacità del fare. Questo spinge anche ad essere in balia di una deriva de-valorizzante. La privazione o la subordinazione di senso di tutte le altre significazioni o la loro conversione in vista di un uso che avalli la principale significazione produce immancabilmente una ridefinizione dei valori che è svalutazione o, addirittura, annichilimento.

La svolta verso l’autonomia si riconfigura come una creazione, come una ri-significazione del mondo attorno a noi e questo può verificarsi con un movimento contrario a quello del disfacimento valoriale e delle significazioni che investe tutti i campi del sapere e con una vocazione fortemente etica. Questo tipo di etica di cui parliamo però non trae il suo potere da una effimera fondazione, né tantomeno dalla prescrizione o da una ermeneutica della regola, ma prende parte alla creazione del mondo social-storico in concomitanza con gli altri campi del sapere, attraversandoli, e ponendoli dinnanzi alle questioni fondamentali per l’uomo: come vivere la vita, come vedere il potenziale creativo dell’Immaginario che ci anima, come arrivare a dare delle forme alla vita istituendo e, perfino, come cercare di concepire il limite finanche quello estremo: la morte.

L’intrico umano è intessuto da potere e limitazione insieme. Da un lato abbiamo l’immaginario in virtù del quale il mondo è qualcosa per noi e per gli altri, dall’altro un limite insondabile che

⁶²⁰ CL II, p. 320. Sempre nel passo citato, Castoriadis indica Dio come unico «valore materiale» in una società eteronoma (e ignara di esserlo) come quella cristiana. Nel caso della società greca, invece, i valori sono «sostantivi», l’uno richiama l’altro (il *kalos kagathos* richiama il *kudos* ed il *kleos* ed insieme sostanziano il concetto generale di virtù) costituendo l’ordito dell’ethos. Ragionando su questo possiamo vedere come le società eteronome abbiano bisogno di un punto cieco cui si tributa un valore (senza poterne sapere il perché – *mysterium divinum*) e in virtù del cui amore/devozione si desidera qualcosa che però viene prima della volontà propria dell’essere umano. Nel caso della società autonoma la rete valoriale immaginaria non solo pervade l’essere virtuoso o l’essere autonomo, ma diventa desiderabile dal momento che i valori dell’istituzione coincidono con quelli che io credo siano i valori che voglio seguire oppure, qualora non lo fossero, posso comunque contraddirli senza paura di incorrere nella punizione divina o nel peccato. Orientarsi verso alcuni valori o recusarli al vaglio del proprio discernimento significa contribuire all’istituzione vivente e alla creazione dello stesso universo valoriale.

⁶²¹ Cfr. Zorrilla in Busino (1989), p. 360.

pure bisogna sentir sempre presente per poter vivere in modo autentico. Nel realizzarsi delle sue potenzialità la creazione si intreccia e si mescola ad un limite che dobbiamo sforzarci di avvertire pur essendo esposti al rischio dell'errore, alla *hybris*.

In questi termini la politica è creazione dell'istituzione la cui definizione totale resta il limite impensato da Castoriadis perché aprioristicamente impensabile ma anche l'unica possibilità perché la libertà abbia parte al progetto. Paradossalmente il cristallizzarsi di un piano, la definizione geometrica di una politica autonoma avrebbe chiuso asfitticamente il varco ad un progetto, ne avrebbe trincerato la libertà e la possibilità di espressione. Ma, come nota Profumi, la politica non avvia il processo di una trasformazione sociale come tale,⁶²² ed è per questo che Castoriadis, mantenendo l'intuizione di stampo aristotelico, afferma il bisogno della *paideia*. L'educazione, la cultura e l'informazione devono trovare un soggetto disposto a riceverle. La scelta della psicanalisi — perché di questo si tratta — non è altro che l'inizio di un percorso in cui l'individuo impara ad essere soggetto, ad esplorare le sue capacità psichiche insondate nonché ad analizzare il suo agire, il modo in cui vede il mondo che lo circonda. Un soggetto che riconosca le potenzialità che gli sono proprie e prenda coscienza della polivocità umana nonché del bisogno di limitare le pretese ereditate dal residuo monadico, impara il vivere sociale.

La politica, lungi dall'aver uno scarto sull'etica sarebbe ad essa coesenziale. Anzi, risulterebbe essere quel collante umano *intra moenia* dal momento che ha a che fare con l'istituito: esistono teorie, studi, dibattiti, ma anche condotte improntate su determinati valori. Tutto questo costituisce quella dimensione assodata ed ereditata dei costumi, una certa visione valoriale del mondo che appartiene ad una certa società e ne costituisce l'identità. Al contempo, però c'è anche un residuo che si colloca — si fa per dire — *extra moenia* nell'istituente e che permette la messa in questione di ciò che, esemplificando, costituisce i *mœurs*, le teorie, le regole e le condotte.⁶²³

⁶²² Profumi (2014), online.

⁶²³ Zorrilla sembra far riferimento ad un doppio statuto dell'etica: se da un lato essa emerge da ciò che è istituito, la sua storia vera e propria comincia proprio nel momento in cui la società si autoistituisce. È legata alla ragione ma si oppone davanti alle pretese smisurate di quest'ultima, è filosofica ma rappresenta anche l'altrimenti della filosofia. L'etica è « résistance, opacité, mystère, jeu avec le chaos. Elle relance à sa manière l'histoire et la politique. Elle s'inscrit à jamais auprès de l'individu, colle à ses cotes, elle relance celui-ci au cœur et au centre du monde à partir d'un incontournable souci de soi ». Malherbe, Zorrilla (1988), p.177.

Anche Profumi desume la presenza di «una circolare implicazione tra etica e politica» a partire soprattutto da un passo inedito che egli stesso traduce e che risulta per noi un frammento prezioso.

[...] la mia libertà etica non consiste nella facoltà di applicare o no delle norme una volta per tutte, ma di porre/creare la norma della mia azione allo stesso tempo di questa stessa azione, detto altrimenti, non posso agire senza norma, il che significa che non mi autorizzo a fare qualsiasi cosa, ma che mi sottometto, rispetto a me stesso, ad un *logon didonai*, rendere conto e ragione, al cospetto del quale certo l'errore è possibile.⁶²⁴

Tuttavia, Profumi si spinge ancora oltre affermando il possibile sorgere di un *ethos della responsabilità* o un'etica collettiva che si snoda in *Ethos della mortalità* ed *Ethos del logon didonai*. Nel primo caso l'autonomia umana si trova faccia a faccia con il suo limite, e col bisogno di dare una dimensione alle cose. Ci si scontra dapprima con il principio di realtà o social-storico, poi si ha bisogno della relativizzazione delle istituzioni per evitare idolatrie e forme di dominio che eluderebbero la possibilità dell'autonomia. Per far ciò, tuttavia, è fondamentale il rispetto dell'alterità perché

un'etica della mortalità significa che è necessario sviluppare una volontà di comprensione degli altri, e di noi stessi, che ci allontani dall' *hybris* psichica, che agevola e rafforza forme di eteronomia collettiva, della chiusura sociale, e che impedisce di accettare l'assenza di senso, il dispiacere, così come la distanza dell'interiorizzazione del senso a cui diamo valore quando siamo autonomi. Tale pratica valorizza la nostra azione libera e si pone costantemente in rapporto con quella degli altri in modo da fare di questa limitazione la chiave di volta per essere liberi.⁶²⁵

Nell'*ethos del logon didonai*, attorno alla virtù aristotelica della *phronesis*, rinnovata di senso, si coagulano la ricerca della verità, la scelta data da una riflessione, non libera da errori ma guidata dalla volontà, il confronto e la decisione comune. Non sono certo due forme di etica confinate al campo individuale; hanno un più ampio respiro e sono necessarie tanto alla vita politica quanto al lavoro psicanalitico dal momento che aiutano lo sviluppo di una particolare *parresia* in cui

⁶²⁴ Profumi (2014) on line, il riferimento riportato in n.26 viene da un documento dell'archivio Castoriadis.

⁶²⁵ *Ibidem*.

il socratico *conosci te stesso* si lega a doppio vincolo con l'esigenza della cura, e diventa una forma di trasformazione di sé veicolata da una critica e da un dialogo condivisi con l'altro. Una forma di condivisione di sé e di quello che si vuole diventare, e non solo della liberazione dalle proprie sofferenze, che è, nei fatti, un'educazione ad una socialità aperta all'intervento di sé sulla propria vita e dell'altro su di sé. Educazione alla valorizzazione del desiderio di riconoscimento e di partecipazione comune (con gli altri) per la realizzazione di sé, del noi e del mondo (delle opere comuni).⁶²⁶

⁶²⁶ *Ibidem.*

3 Psicanalisi e *paideia*

Seguendo il filo di Arianna del suo pensiero, egli comincia a cercare il suo minotauro, una volta negli intricati corridoi comincia a chiedersi dapprima chi sia veramente il minotauro⁶²⁷

3.1. Scissioni

Castoriadis manifesta un esplicito interesse per la psicanalisi soprattutto a partire dagli inizi degli anni '60. Tale interesse matura dalla consapevolezza del fatto che la dimensione psico-sessuale dell'individuo riguarda anche la sfera della politica che, pertanto, se ne dovrebbe anche fare carico. Castoriadis parteciperà ai seminari di Piera Aulagnier,⁶²⁸ che sposerà nel 1968. Ai seminari prendono parte, tra gli altri, anche Jean Clavreul, Serge Laclaire, François Perrier e lo stesso Jacques Lacan nei confronti del quale, almeno inizialmente, nutrirà una forte stima.⁶²⁹ Per sei anni, dal 1960 al 1966, Castoriadis intraprenderà un percorso di analisi con Irène Perrier

⁶²⁷ Dürrenmatt, *Il minotauro*.

⁶²⁸ Si rimanda a Mijolla-Mellor (2005), pp. 129-130 ricordando che l'autrice ha svolto un percorso di analisi con Aulagnier e a Dosse (2018), pp. 176-178. Per maggiori approfondimenti sul pensiero di Aulagnier si rimanda al volume di Mijolla-Mellor (2001), *Pensare la psicosi, una lettura dell'opera di Piera Aulagnier*, al contributo in volume di Angelique Costis, *Piera Aulagnier: esploratrice instancabile degli abissi originari* in Cattelan, Costis et al. (2012), pp 214-232, al volume Troissier (1998). Per quanto riguarda la biografia, la scissione del Quarto Gruppo e il pensiero di Aulagnier, nonché alla pagina a lei dedicata del *Quatrième Groupe* <https://www.quatrieme-groupe.org/institution/membres-et-participants/biographie/33/piera-aulagnier>

⁶²⁹ Nel 1966 Lacan invia a Castoriadis una copia dei suoi *Écrits* con una dedica riportata da Dosse e che, a nostra volta, riproponiamo « à Cornelius Castoriadis, aussi scintillant que ses noms, pour qu'il fasse jouer sur mes charbons ses lumières», Castoriadis risponderà — con lo stesso tono ironico di Lacan, secondo Dosse — tramite una lettera in greco antico in cui affermerà che il maestro della psicanalisi in Francia ha superato l'affermazione eraclitea secondo cui non si possono raggiungere i confini dell'anima, anche se ne percorresse tutto il cammino, tanto profondo è il suo *logos*. Il riferimento è al frammento Diels-Krantz 45 che lo stesso Castoriadis riprenderà in CQFG, nel seminario del 2 marzo del 1983 in CQFG, pp. 225 e sgg. In CL III, p. 64 a proposito di questo frammento e con un implicito riferimento a Lacan — almeno per quanto attiene il ruolo del linguaggio e andando oltre — afferma ««Certes, Héraclite n'est pas «dépassé»: nous n'atteindrons pas les limites de la psyché, même après avoir parcouru toutes les limites de la psyché, même après avoir parcouru tout le chemin (ou tous les chemins). [...] Mais, aussi en l'explorant nous rencontrons toutes ses strates - et non seulement parce que le patient doit mettre en mots son rêve, ou le psychanalyste penser forcément selon certaines catégories — les effets d'un processus de socialisation qu'elle subit dès sa venue au monde. Ce processus est certes lui-même une activité sociale — et, comme telle, il est nécessairement toujours aussi médiatisé par des individus nommément repérables, la mère, par exemple — mais pas seulement. Non seulement ces individus sont toujours déjà socialisés eux-mêmes, mais ce qu'ils «transmettent» les dépasse abondamment [...] il n'y a pas que les individus : la langue comme telle est un «instrument» de socialisation (elles n'est certes pas que cela !) dont les effets dépassent immensurablement tout ce que la mère, qui l'apprend à son enfant, pourrait viser. Et comme le savait Platon, les murs mêmes de la ville socialisent les enfants (et le jeunes, et les adultes) très au-delà de toute «intention» explicite de celui qui les a construits».

Roubleff⁶³⁰ e una seconda con Michel Renard. Infine, un'analisi di controllo di due anni (1975-1977) verrà svolta con Jean-Paul Valabrega, uno dei fondatori del *Quatrième Groupe*. Castoriadis diventerà ufficialmente psicanalista nel 1973 e sebbene non fosse membro di punta, è impossibile escludere che l'influenza delle sue tesi e l'orientamento antiburocratico degli anni social-barbarici non abbiano sortito alcun effetto sulla scissione del gruppo di psicanalisti dalla cerchia lacaniana che ha dato poi origine al *Quarto Gruppo*.⁶³¹ I motivi principali della scissione ruotavano soprattutto intorno al problema della formazione degli analisti e della crescente influenza e potere che *le maître* Lacan esercitava sui suoi allievi e sul pubblico in generale. Tali elementi costituiranno il cardine attorno al quale si concentrerà tanto la riflessione quanto la critica degli analisti del *Quarto gruppo*. Non è chiaro chi per primo tra la cerchia stretta degli analisti vicini a Lacan abbia preso la drastica decisione della rottura, ma il 26 gennaio del 1969 Piera Castoriadis-Aulagnier, François Perrier e Jean-Paul Valabrega danno le loro dimissioni con una lettera destinata a Lacan, allora direttore dell'*École freudienne* di Parigi; l'indomani saranno seguiti da Zygel, Moreigne e Dorey. Circa un mese dopo, il 23 febbraio, avrà luogo il primo seminario a Ermenonville. La nascita ufficiale del *Quarto Gruppo* porta la data 17 marzo del 1969.⁶³² A illuminarci sui motivi della scissione sono due eloquenti documenti propedeutici al suddetto seminario. Nel primo è Valabrega a scrivere :

Une fois de plus, dans l'histoire de la psychanalyse en France, une rupture vient de se produire au sein d'une société analytique. Il existe actuellement trois sociétés de psychanalyse, situation qui, par elle-même, est issue des ruptures inscrites dans l'histoire et en témoigne. Sur quel problème et à quel moment ces crises surviennent-elles ? Des

⁶³⁰ Cfr. Dosse (2018), p.175. Irène Roubleff era membro dell'*École freudienne* e le era stato dato da Lacan anche il compito di presiedere alcune sedute del Seminario Cfr. Brun (2016) pp. 44,46 e 122. Era moglie di François Perrier, altro membro di spicco dell'*École*, uno dei membri della cosiddetta "Troika" insieme a Granoff e Leclaire (si rimanda al secondo volume di Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France*, del 1994) tra i fondatori del *Quatrième Groupe* che lascerà nel 1973 per un diverbio con la Aulagnier. La quasi totalità delle opere di Perrier sono state riunite da Jacques Sédot in due volumi. Il primo raccoglie tre seminari : *L'amour* , 1970-1971, « *Les corps malades du signifiant*, 1971-1972, *Double lecture, le trans-subjectal*, 1972/1973. Il secondo contiene tutti gli articoli e la corrispondenza con Lacan. Si veda in proposito Deniau, (2008), pp. 185-192, Sédot (2009), pp. 145-148. Per maggiori notizie biografiche e bibliografiche si rimanda ugualmente alla pagina del *Quatrième Groupe* a lui dedicata, <https://www.quatrieme-groupe.org/institution/membres-et-participants/biographie/37/francois-perrier>.

⁶³¹ Per Dosse « au plan de l'organisation, la création de ce Quatrième Groupe peut être considérée comme la réalisation en acte des idées de Castoriadis et d'Enriquez ». Eugène Enriquez, divenuto in seguito curatore delle opere di Castoriadis, era il marito di un'amica di Aulagnier, Micheline. Enriquez era membro dell'*Association pour la recherche et l'intervention psycho-sociologique* (ARIP) interessato come Castoriadis ad analizzare i rapporti tra collettivo ed individuale, istituto ed istituzione. Ivi, p.184. Marini sembra dare a Castoriadis una parte attiva includendolo tra i nomi dei fondatori del gruppo, (Cfr. Marini 1986, pp.22 e 139).

⁶³² Si veda il breve testo *Chronologie du IVème Groupe* disponibile al link <https://www.quatrieme-groupe.org/images/stories/publication/fondation.pdf>

réponses simples et univoques peuvent être données à cette question. [...] - Les crises se produisent toujours sur le problème de la formation des candidats à la pratique de l'analyse et sur les aspects connexes de ce problème : analyse dite "didactique", habilitation du psychanalyste, rapports de l'enseignement et de la formation, de l'enseignement et de l'analyse "didactique". [...] Les ruptures se produisent lorsqu'une fraction d'analystes dans une société, fraction majoritaire ou même parfois minoritaire, pourvu qu'elle soit active ou détentrice d'un pouvoir, lorsque cette fraction prétend ou parvient à imposer un système de formation analytique. Dans ce cas un nombre variable d'analystes responsables, et aussi de candidats, ne peut accepter le dit système : parce qu'il n'est pas incontestable, parce qu'il est contraignant parce qu'il introduit des modifications d'origine externe dans la situation analytique et la position de l'analyste, parce qu'il exerce une sujétion ou une suggestion sur les candidats par le truchement des analystes qui appliquent le système etc... C'est alors que s'ouvrent les crises.⁶³³

Nel secondo documento, intitolato *Sur les critères de la formation et leur application dans une société psychanalytique*, Aulagnier fa il punto su quelli che ritiene siano gli «obiettivi reali» comuni a Lacan e all'IPA nella formazione degli analisti: la trasformazione di un «sapere» in un «potere» che oscilla tra l'eccessiva burocratizzazione e la totale arbitrarietà.⁶³⁴ Così facendo l'accesso alla posizione di analista diventava il frutto di un compromesso attraverso il quale si sconfessava e tradiva il senso stesso di tale accesso e di ciò che questo passaggio rappresentava prima che l'aspirante vi fosse sottoposto.⁶³⁵

La formazione degli analisti oltre che rappresentare una annosa questione può essere vista anche come il punto apicale di un vasto conglomerato di problematiche quali la trasmissione, l'insegnamento, il controllo o supervisione, la garanzia e le funzioni delle associazioni di

⁶³³ Valabrega, *Déclaration sur les principes organisateurs, fonctionnels et formateurs considérés comme nécessaires dans un groupe de psychanalystes* (Projet soumis par J.-P. Valabrega pour le séminaire d'Ermenonville), février 1969, p. 1, disponible al link https://www.quatrieme-groupe.org/pdf/declaration_jean_paul_valabrega.pdf

⁶³⁴ Cfr. Aulagnier, *Sur les critères de formation et leur application dans une société psychanalytique (pour la réunion du 22 et 23 février 1969)*, p. 1. disponible al link https://www.quatrieme-groupe.org/pdf/declaration_piera_aulagnier.pdf Dello stesso parere è anche Valabrega in un celebre articolo del 1969 «d'un côté on propose et même on impose le système de formation qui, le plus souvent, n'est que l'instrument du pouvoir d'une bureaucratie régnante ; de l'autre côté on sait pertinemment que le système ne vaut rien et que les critères sur lesquels il est établi n'ont, eux non plus, aucune valeur», (Valabrega 2007, p.64).

⁶³⁵ Aulagnier, (1969) *Sur les critères de formation et leur application dans une société psychanalytique (pour la réunion du 22 et 23 février 1969)*, p. 1.

analisti che animavano la già complessa costellazione psicanalitica.⁶³⁶ Valabrega pone l'accento soprattutto su un particolare fattore: il «potere latente» che aleggia sui rapporti durante le analisi e che può degenerare in abusi e indottrinamenti. Già Freud era consapevole dell'enorme ascendente che l'analista esercitava sul paziente.⁶³⁷ L'appello alla prudenza nell'uso analitico del concetto di guarigione — elemento che rimanda alla difficile problematica della fine del trattamento psicanalitico — era finalizzato a mettere in guardia dalle piaghe della suggestione e a denunciare quell'«orgoglio terapeutico» che, al pari dell'«orgoglio didattico», incarnava una variante dell'esercizio del potere di un individuo su un altro.⁶³⁸ La soluzione non era quindi aggirare o sopprimere la questione del potere ma, piuttosto, creare un «champ de suspension, de renonciation à l'exercice du pouvoir».⁶³⁹ La pratica analitica doveva quindi riconfigurarsi dapprima come un atto di riconoscimento e poi di bilanciamento e autolimitazione da parte dell'analista che in luogo di esporre la propria autorità cannibalizzante, avrebbe piuttosto dovuto dimostrare autorevolezza proprio perché a condurre l'analizzante

⁶³⁶ Cfr. Lemérier, Plon, Porge, Samson, (2003), p.5. In apertura a tale testo viene messa in luce più o meno consapevolmente una divaricazione istituzione-istituito consustanziale alla psicanalisi e ravvisabile, da un lato, nella creazione dell'Istituto psicanalitico di Berlino nel 1920 da parte di Abraham, Eitingon e Simmel, dall'altra con l'apparizione della *Questionne dell'analisi laica* di Freud. La suddetta divaricazione si può estendere anche alla divisione schematica proposta dagli autori nel campo della formazione degli analisti che si divide rispettivamente in formazione in divenire e formazione come risultato. La formazione in divenire ha una impronta soggettiva necessaria ma non sufficiente che sfugge ad ogni forma di regolamentazione ed è ascrivibile al desiderio dell'analista. La formazione come risultato rappresenta, invece, il versante oggettivo, collettivo, istituzionale, nonché il luogo in cui si concentra l'eredità del pensiero psicanalitico e in cui ha origine il problema vero e proprio della formazione. Gli autori sembrano propendere per una mediazione tra i due versanti rappresentata dalla scuola psicanalitica da intendere come «collectif dont l'essence résiderait dans le nouage qui tente de s'y effectuer entre désir de l'analyste et lien social, lien social qui pourrait alors s'éditer comme lien d'école à même de promouvoir une forme nouvelle, inédite d'un «être avec»». Importanti sono anche le cosiddette «voies sauvages», ossia quelle procedure dalla vasta risonanza mediatica, quei modi di formazione accelerati, spesso percorsi universitari che promettono un sapere pieno, delle valutazioni misurabili e comprendono un sistema di voti, diplomi, titoli e che comprendono le idee di professione e professionalismi.

⁶³⁷ Una parte di questo potere è incentrato sulla suggestione e pare derivare in parte alla psicanalisi dall'ipnosi: «ce n'est pas pour rien que l'analyse est l'héritière de l'hypnose ; il lui en reste et lui en restera toujours une trace irréductible, comme Freud n'a jamais cessé de le reconnaître», (Valabrega 2007, p. 74). C'è però da aggiungere che sebbene Freud proprio a ragione dei suoi precedenti con l'ipnosi ne sconfessi l'utilità e l'efficacia. Come egli stesso ebbe modo di scrivere «E allora capii che una comprensione della dinamica di queste affezioni non era possibile finché ci si serviva dell'ipnosi. Questo stato riusciva a sottrarre alla percezione del medico proprio l'esistenza della resistenza. La respingeva indietro, sgomberando un certo campo per il lavoro analitico e ammassandola ai confini di esso, col risultato che la resistenza diventava impenetrabile [...] Perciò potei anche affermare che la psicanalisi vera e propria ha avuto inizio con la rinuncia all'aiuto dell'ipnosi», (Freud 2012, p. 267), ma si vedano anche *Ivi*, p.404, sul legame tra ipnosi, psicanalisi e suggestione e soprattutto, *Ivi*, p.406-409, ovvero la lezione 28 “La terapia analitica”, che costituisce un resoconto più lungo sugli effetti terapeutici della psicanalisi in cui Freud si sofferma sulla differenza tra suggestione ipnotica e psicanalitica paragonando la prima alla cosmesi, per via dell'effetto coprente «lascia immutati tutti quei processi che hanno condotto alla formazione dei sintomi» e la seconda alla chirurgia dal momento che «penetra molto più alle radici, là dove sono i conflitti dai quali sono scaturiti i sintomi».

⁶³⁸ Valabrega (2007), p. 72. L'orgoglio terapeutico si differenzia dall'orgoglio didattico sebbene siano entrambi due variazioni dell'egemonia e quindi da condannare.

⁶³⁹ *Ivi*, p. 75. Lo stesso è affermato poco dopo : «la seule manière de traiter analytiquement le pouvoir, c'est de renoncer à son exercice», (*Ivi*, p. 76).

lungo il suo percorso era proprio qualcuno che aveva già vissuto la medesima esperienza. Questo genere di “autocontrollo” o dinamica del potere che scaturisce dal ruolo dell’analista dà luogo di per sé a qualcosa che potremmo considerare l’ *habitus* dell’analista più che uno “stile”, che non può non essere ricollocato all’interno di un orizzonte etico.

Il vissuto di Lacan attraversa mezzo secolo di storia del movimento psicanalitico francese di cui, checché se ne dica, egli stesso è stato animatore e protagonista indiscusso.⁶⁴⁰ Oltre all’assimilazione di Freud nella cultura francese e alla concettualizzazione nell’ambito delle scienze umane, uno dei più grandi meriti di Lacan — sottolinea Vegetti Finzi — è aver iscritto soprattutto «con la dissoluzione della scuola da lui fondata, la sua biografia nel discorso psicoanalitico, inteso come logica dell’inconscio e pratica della impossibilità. Il suo gesto ci restituisce tutti i problemi del movimento psicanalitico, dilaniato dalla necessità di codificare e di trasmettere un sapere che non si riconosce come tale».⁶⁴¹

L’atteggiamento lacaniano nonché i suoi obiettivi, come dimostrano in filigrana scritti di Guyomard e di Granoff, sarebbero inscrivibili per Plon «nel lignaggio di Ferenczi». Alla figura di questo *enfant terrible* della psicanalisi, rievocata nel primo Seminario,⁶⁴² Lacan sarebbe accomunato non solo dalla funzione di bersaglio dei conformismi post-freudiani, ma anche dalla preoccupazione costante dei margini in cui si sarebbe potuta istituire e mantenere un’associazione analitica. La fondazione dell’EFP nel 1964 d’altronde fu per Plon «la realizzazione — o forse, usando le parole di Annie Tardits, il tentativo di realizzazione — da parte di Lacan di questo progetto di fusione tra l’analitico ed il politico. [...] Creazione praticamente inedita nella storia del movimento psicanalitico, di un’istituzione analitica distinta in quanto tale da un’istituzione o da un’associazione di analisti intesa come l’associazione di quei pescatori con la lenza, di cui Freud si prende gioco in una lettera a Eitington».⁶⁴³

⁶⁴⁰ Vegetti Finzi (1990), p. 374.

⁶⁴¹ Ivi, pp. 391-392.

⁶⁴² L’intervento contenuto nel libro di Plon riprende due versanti dell’inquietudine, il primo è riscontrato nel volume *Lacan, Ferenczi et Freud* da Granoff nella “vertigine” provocata sia da Ferenczi sia da Lacan nella psicanalisi per il loro operato. Il secondo versante ha a che fare con una inquietudine metafisica che porterebbe a quel senso di vertigine cui fa riferimento Lacan nel seminario XIX, 1971-1972 e che Plon avvicina all’inquietudine espressa nell’omonimo libro di Pessoa. Cfr. Plon (2020), pp.67-68 e Lacan, *Séminaire XIX, Ou pire...(1971-1972)*, Leçon du 1 juin 1972, p. 1370. Si è fatto riferimento all’edizione stenotipica presente sul sito ALI al link https://ecole-lacanianne.net/wp-content/uploads/2016/04/seminaire_seminario_transcription_ALI_1967_1974-1.pdf

⁶⁴³ Plon (2020), pp. 74. Il termine «politica» qui non rimanda certamente ad un impegno di militanza attiva che, come testimonia lo stesso Castoriadis qualunque persona a conoscenza degli scritti di Lacan, al tempo, avrebbe escluso e che affermazioni di Lacan contenute nel Seminario porterebbe proprio ad escludere, (cfr. Ross 2002, p.191). Ciò non implica, tuttavia, che vi sia per alcuni, ad esempio Plon. I seminari che accompagnano gli episodi del ‘68, cioè *l’Atto psicanalitico* (rimasto incompiuto), *Da un Altro all’altro, il rovescio della psicanalisi*,

Divergendo dalla traiettoria di Ferenczi, l'intento di Lacan assumeva in sé un tentativo di sovversione ambizioso: al rifiuto dell'istituzionale opponeva il tentativo di una integrazione alla luce di una regolamentazione analitica.⁶⁴⁴ L'epilogo della vicenda ci restituisce una realtà del tutto diversa dagli ideali del 1964 e lo stesso Lacan, due anni dopo la dissoluzione dell'*École* nel 1980, non faticherà ad ammetterlo.⁶⁴⁵

Secondo Bourdin, il *Quarto gruppo* si configurò come alternativa «all'imponente struttura lacaniana» e tra le iniziative che hanno più apertamente influenzato il pensiero analitico contemporaneo.⁶⁴⁶ L'originalità di questa esperienza prese corpo principalmente a partire dal dissidio sulla formazione e sull'abilitazione degli analisti e seppe fare di questi elementi il nucleo pulsante delle discussioni tra i membri del gruppo nonché l'oggetto di continua interrogazione e ricerca. Prima di arrivare ad uno statuto definitivo sulla formazione degli analisti saranno ad esso più volte apportate modifiche in corso d'opera. Sebbene anti-burocraticismo e anti-accademicismo fossero tendenze piuttosto in voga all'epoca, nel gruppo si registreranno dei riscontri intorno all'effettiva realizzazione dell'orientamento originario soprattutto nel significativo numero di presenze femminili, nella discrezionalità concessa ai vari segretariati in modo da permettere adesioni ad un più ampio spettro di orientamenti analitici.

La sostanziale apertura proposta dal *Quarto Gruppo* passava anche attraverso l'accettazione di membri provenienti da qualsiasi altra associazione psicanalitica, finanche di analizzati da

sconfesserebbero un disinteresse da parte di Lacan tanto per la storia quanto per la politica. (Cfr. Plon (2020), p. 91). Ross non entra nei meriti della critica castoriadisiana nei confronti di Lacan, ma, analizzando il testo che lei cita *Les mouvements des années soixante* comparso in *Pouvoirs* n°39 del 1986 (e anche nell'edizione italiana dal titolo "Così pensò il '68, *Micromega*, n. 4, 1987, pp.131-138) che attualmente si trova in Castoriadis et al. (2008), pp. 251-267, possiamo comprendere meglio perché per Castoriadis Lacan non parla veramente di politica: «La question centrale de toute activité politique, et présente pendant Mai 68, est la question de l'institution. Elle est soigneusement occultée dans le lacanisme par les fumeuses mystifications de la «Loi» et du «symbolique», mises en avant précisément pour rendre impossible toute distinction entre un «valoir de fait» et un «valoir de droit», donc arrêter net le questionnement préalable à toute action politique», (Ivi, p. 260-261). Castoriadis afferma al contrario non l'asservimento della psicanalisi alla politica o viceversa ma come entrambe perseguano l'obiettivo di rendere l'individuo autonomo, sebbene in modi differenti. Da alcuni anni ha preso piede un tentativo di rilettura dell'opera lacaniana in termini politici; tale è l'obiettivo che, a partire dalla famosa quanto sibillina frase «L'inconscient, c'est la politique», viene perseguito sia da Sous (2017), in particolare nel primo capitolo (e-book) sia da Moroncini (2014), pp. 9-68 in *La politica della dissoluzione. Un dialogo con Alain Badiou su Lacan e il ruolo della politica*. Una presa di posizione da parte della psicanalisi di orientamento lacaniano pare la creazione del movimento e dell'omonima rivista *La Movida Zadig* (Zero Abjection Democratic International Group) da parte di Jacques-Alain Miller e altri nel 2017 per il quale «le réseau politique lacanien mondial ne se confondra pas avec l'AMP ni avec ses Ecoles, il en constitue plutôt une extension au niveau de l'opinion», si veda <https://www.slp-cf.it/la-movida-zadig/>

⁶⁴⁴ Cfr., Plon (2020), pp. 74-75.

⁶⁴⁵ Cfr. *Ibidem*.

⁶⁴⁶ Cfr. Bourdin (2000), p. 226. L'autore, nel paragrafo. *Dalla parte del quarto gruppo*, mette specialmente in rilievo l'operato di Aulagnier e di Perrier e offre uno spaccato della psicanalisi francese dell'epoca.

analisti di altri gruppi. Ogni conoscenza derivante al candidato da studi pregressi non era rigettata ma incoraggiata, accettata e inglobata come parte funzionale alla formazione.⁶⁴⁷

La disgregazione della gerarchia a favore di una maggiore orizzontalità della pratica formativa è infatti ravvisabile principalmente nel passaggio del numero dei supervisori da tre, come per i lacaniani, a quattro. Sull'origine di tale variazione ci sono pareri discordanti.⁶⁴⁸ Il movimento si doterà anche di due riviste: *Études Freudiennes*, destinata ad un pubblico più vasto e nell'ottobre del 1969, *Topique*, una rivista di psicanalisi freudiana rivolta a coloro che praticavano questa disciplina e che accordava precedenza ai lavori in grado di rendere testimonianza o di apportare chiarimenti riguardo alle difficoltà riscontrate nella pratica analitica contemporanea scuotendone le stesse basi teoriche. L'eredità lacaniana è sempre stata e continua ad essere un argomento ingombrante. Oltre all'assimilazione di Freud nella cultura francese e alla concettualizzazione nell'ambito delle scienze umane, uno dei più grandi meriti di Lacan secondo Vegetti Finzi è quello di aver iscritto « con la dissoluzione della scuola da lui fondata, la sua biografia nel discorso psicoanalitico, inteso come logica dell'Inconscio e pratica della impossibilità. Il suo gesto ci restituisce tutti i problemi del movimento psicoanalitico, dilaniato dalla necessità di codificare e di trasmettere un sapere che non si riconosce come tale».⁶⁴⁹ Il compimento della terza scissione,⁶⁵⁰ più che come una divisione in schieramenti può essere visto come il tentativo, nello scontro tra potere istituito ed istituyente, di far prevalere quest'ultimo elemento. Come sottolinea Costis «per evitare di ripetere precedenti esperienze deludenti, il *groupe* vuole essere un'organizzazione "istituente" e non "istituita", imponendosi l'obbligo periodico di reinterrogarsi, se non addirittura di "re-istituirsi"».⁶⁵¹ Tuttavia, è Mijolla Mellor, anch'essa divenuta poi membro, a porre al *Quatrième* l'interrogativo fondamentale che tutt'oggi viene posto all'intero pensiero castoriadisiano e finisce per mostrare la filiazione del movimento dalla visione del nostro autore. Mijolla Mellor chiede se sia possibile istituire in campo analitico la rivoluzione permanente. Più che lasciare spazio all'immaginazione al potere e a lavorare per un continuo rinnovamento, infatti, sembra

⁶⁴⁷ Cfr. Marini (1986), p. 22.

⁶⁴⁸ Si veda Dosse (2018), pp. 181-182.

⁶⁴⁹ Vegetti Finzi (1990), pp. 391-392.

⁶⁵⁰ Le precedenti scissioni, operate da Lacan, si erano avute rispettivamente il 18 giugno del 1953 con la scissione della SPP e la creazione della *Società francese di psicanalisi* e nel dicembre del 1963 quando si crea l'*associazione psicoanalitica di Francia*.

⁶⁵¹ Costis in Cattelan, Costis et al.(2012), p. 222.

che le energie del gruppo si siano incanalate verso un tentativo di elidere quel processo di alienazione dell'analisi in seno all'istituzione analitica in generale.⁶⁵²

Alla luce di ciò, lungi dal voler incarnare l'ennesima scaturigine ereticale, il *Quarto gruppo* risultava probabilmente l'erede di una genuina tradizione analitico-filosofica da cui non potevano del tutto escludersi neppure gli originari intenti dello stesso Lacan.

Al di là di ogni tentazione di scorgere nella vicenda della scissione l'ennesimo parricidio simbolico rituale, l'esempio del *Quarto Gruppo* risulta essere l'ennesimo e necessario addio che da un lato denuncia la presenza di un pericoloso potere apicale metamorfizzato in stolidità istituzionale, e che, dall'altro, tenta di costituirsi come alternativa ad un sapere oscuro e controverso che rischiava di chiudersi sempre più su sé stesso. Il modo per essere fedeli alla psicanalisi passava probabilmente attraverso il rifiuto di quanto all'epoca veniva considerato l'unica psicanalisi a livello di istituzione e mondano.⁶⁵³

Perché la psicanalisi si rinnovi, in un corpo che tende alla ripetizione sterile e all'idolatria, è necessario rifuggire dalla logica dell'istituzione e della deroga. Come ricorda Schneider nell'appendice alla questione dell'*Analyse profane*: «la vera differenza non passa tra coloro che proibiscono e coloro che tollerano, ma tra coloro che considerano l'analisi nelle categorie dell'esistente e coloro che non smettono di inventarla».⁶⁵⁴ Quest'ultimo obiettivo pare animare il compito che Castoriadis si prefigge nell'esercizio di questa nuova pratica e che va ben oltre la creazione del quarto gruppo, poiché consiste nel tentativo di ripensare la psicanalisi a partire dall'eredità freudiana.⁶⁵⁵

[...] bien que je me considère fidèle à l'esprit de Freud, je suis loin de suivre à la lettre tout ce qu'il a pu dire sur telle chose ou sur telle autre. Je pense que la théorie a besoin

⁶⁵² Il tema dell'alienazione in psicanalisi è un punto nodale della speculazione di Aulagnier «Piera, con la visione ampia e filosofica che la caratterizza, profondamente colpita da questo fallimento inquietante, si domandava da tempo quanto l'alienazione che la costituzione di ogni società di analisi sembra provocare sia ineluttabile», (Costis in Cattelan, Costis et al., 2012, p. 222).

⁶⁵³ Mentre la passe segnerà il punto di non ritorno dell'École che arrivava a contare circa 300 membri ed era funestata da dissidi interni, la frequenza nei corsi e nelle conferenze arriverà a toccare le 1.000 presenze a sessione. Da quanto afferma Hofstein, possiamo intuire che il fattore maggioritario, ovvero quello che possiamo definire "mondano", oltre ad aver inserito Lacan nell'olimpo strutturalista, trasformerà lo stesso psicoanalista in una istituzione. L'aspetto istituzionalizzante porterà alla dissoluzione della EFP già gravata dal peso di «private issues» che «became mixed with public ones, the internal with the external. The transmission of an open theory in a space founded on a study and commentary, in the spirit of Lernen in Judaism, also became institutionalised and offended Lacan's passion for analysis. A Lacan grumpier than ever, balancing between master discourse and analytic discourse», (Hofstein 2010) p. 171).

⁶⁵⁴ Cfr. Plon (2020), p. 85, per Scheider si rinvia all'interessante saggio «la question en débat» in appendice a Freud, *La question de l'analyse profane*, Gallimard, Paris 1998.

⁶⁵⁵ Profumi (2014) on line.

d'un important renouvellement qui n'a pas été accompli par les psychanalystes, et j'essaye d'y travailler aussi. Je suis psychanalyste parce que je me suis trouvé dans cette société-ci, où il y avait déjà la psychanalyse, où il y avait Freud et son œuvre ; mais je ne suis pas devenu, ou j'essaye de ne pas être un simple exemplaire dans la foule des psychanalystes. J'essaye de réfléchir par moi-même et si nécessaire de transformer cet héritage.⁶⁵⁶

⁶⁵⁶ SD, p. 347. Castoriadis si fregia del titolo di freudiano non ortodosso e si misura con lo studio delle opere di Freud di cui dichiara apertamente la genialità non rinunciando a cercare di chiarirne i punti oscuri, gli errori, le impasse concettuali e cercando soluzioni alternative. (Cfr. Théry, *Il faut et il suffit que l'enfant soit renvoyé à l'institution de la signification. Le sens du complexe d'Edipe selon Cornelius Castoriadis* in Descombes, Giust – Desprairies 2021, p. 88).

3.2 Amicus Lacan sed

Sono perlopiù oscuri i dettagli del rapporto tra Castoriadis e Lacan, sebbene sia nota l'acredine con cui Castoriadis si scaglia contro Lacan in molti passi delle sue opere e soprattutto in *Psychanalyse: projet et élucidation*. Quest'ultimo scritto, lungi dal costituire una nota critica al libro di Roustang⁶⁵⁷ è in realtà una denuncia all'intera ideologia psicanalitica del tempo⁶⁵⁸ e soprattutto al lacanismo. Tale critica fora il contesto psicanalitico *intra moenia* per congiungersi a un insieme più ampio ovvero alla critica di quella stessa società occidentale di cui la comunità

⁶⁵⁷ Il libro cui si fa riferimento è *Un destin si funeste*, letto e utilizzato da Castoriadis per portare un attacco alla deriva dell'ideologia psicanalitica come lo stesso Castoriadis precisa, incarnata in quel momento principalmente dall'istituzione lacaniana tant'è vero che Castoriadis afferma « Ce [...] qui m'a conduit, répondant enfin à une motivation très ancienne, à rédiger les pages qui suivent, dépasse de très loin Lacan et le lacanisme. Il concerne la psychanalyse en elle-même et dans son ancrage social et historique. Il révèle aussi, malgré lui, quelques aspects importants de la situation contemporaine des idéologies». Già su questo punto ci sarebbe molto da dire dal momento che quel che Castoriadis pare qui sottolineare è la presenza di dinamiche "politico-istituzionali" che l'odierna psicanalisi non disconosce affatto (lo stesso Plon le ha chiaramente messe in luce in *Ordine e sovversione nel movimento psicanalitico*). L'acredine o addirittura come la chiama Roustang «la haine» di Castoriadis è dovuta soprattutto ad un fatto di responsabilità, come dimostra la lettera che invierà a Roustang il 4 giugno del 1977. Castoriadis affermerà senza mezzi termini che la sua netta e animata presa di posizione è una reazione di risposta a qualcosa che trova detestabile e solo chi non tiene a nulla farebbe il contrario, manterrebbe perciò un atteggiamento neutrale. Tra le cose detestabili sulla scena pubblica si situano molte ingiustizie verso le quali però non si può essere neutrali, la psicanalisi, sebbene in misura differente è una di queste: «[...]l'abus de pouvoir est abus de pouvoir qu'il soit exercé sur un seul enfant, sur quelques milliers de patients ou sur des millions d'individus. En outre, il se trouve qu'est pour moi à peine moins intolérable l'imposture dans les choses de l'Esprit», EP VII, pp.290-292). Castoriadis non cerca quindi di perorare la causa di Roustang (che per lui resta ancora prigioniero di quel paradigma e compie l'errore tipico della maggior parte degli psicanalisti ovvero disconoscere l'appartenenza della psicanalisi ad un social-storico) quanto piuttosto «Ce qui m'a importé, c'est la discussion des problèmes même, la démonstration qu'elle devient impossible dans un certain cadre idéologique et que seule la destruction de ce cadre peut la libérer», (CL I, p. 82 n.1). In sintesi, l'attacco a Lacan è una tappa della più generale critica a quella razionalità contemporanea che svuota la questione umana *par excellence*: quella del senso. Il progetto d'autonomia, di cui la psicanalisi è parte integrante, si dimostra fondamentale perché mira al cambiamento dell'intero paradigma social-storico esistente, quindi sia l'individuo sia la società. In un certo senso è un tentativo ambizioso e non esente, come molte critiche non ultima quella di Stavrakakis, da accuse di utopia. Non disconoscendo affatto l'apporto lacaniano, riteniamo che se filosofia, psicanalisi, politica ed educazione non puntano all'obiettivo "impossibile" di cambiare gli individui, la società ed il mondo, non servono ad altro che a mantenere lo *status quo* e a produrre vicoli ciechi attorno a questo. La vera utopia — e pandemia, guerre, mutamenti climatici e ambientali lo dimostrano — è ritenere che le cose possano andare avanti all'interno dell'attuale paradigma.

⁶⁵⁸ Una mappa delle principali correnti psicanalitiche è riportata in C. Castoriadis, Seminario del 31 Marzo del 1993, documento d'archivio Castoriadis p. 6 citato in Profumi (2014), n.60, on line secondo cui «Castoriadis rileva quattro linee principali della psicanalisi contemporanea (che chiama *post-freudiane*), quella dei *rivoluzionari* (Reich, la Scuola di Francoforte, etc) gli *adattatori* (la gran parte della tradizione anglosassone) i *reazionari* (come, ad esempio, Chasseguet-Smirguel) e i *nichilisti politici* (come Lacan), ma, pur considerando la psicanalisi rivoluzionaria e discutendo soprattutto con la prima tendenza, non si colloca in nessuna delle quattro categorie, anche se ignora la terza e contesta principalmente la seconda e la quarta».

psicanalitica cercava di prendersi cura, salvo poi riprodurre i medesimi meccanismi. Le principali obiezioni da parte di Castoriadis agli psicanalisti «tradizionali» e ai lacaniani attengono soprattutto «aux questions que posent l'activité et l'élucidation psychanalytiques, à la question de la vérité de ce qu'ils pensent et de la rectitude de ce qu'ils font». ⁶⁵⁹ Pertanto, l'intento non si prefigura solo come un confronto serrato a livello teorico ma interroga anche la legittimità di una pratica conferendo alla critica anche una motivazione di carattere genuinamente etico.

Definito come «circuit aliéné et aliénant», il lacanismo rischia di incorrere nella «réédition du péché originel de la psychanalyse» e quindi di non essere in grado di dare vita ad una vera società psicanalitica cioè ad «une collectivité d'adultes autonomes», né di sottrarsi allo statuto fantasmatico della teoria che rischia di essere totalmente avulsa dalla realtà e catturata in nodi che essa stessa ha creato e senza alcun legame con la clinica. Procedendo in tale direzione, il percorso psicanalitico rischia di deviare dal vero oggetto della sua attività: la trasformazione del soggetto ⁶⁶⁰ e di diventare, al contrario, un sistema che spinge l'individuo all'adattamento acquiescente alla società. Un «meccanismo» analogo, d'altronde è ravvisabile su più ampia scala, nell'ordine politico contemporaneo dietro la conservazione dell'ordine sociale prestabilito. ⁶⁶¹ I motivi dell'obiezione «pratico-deontologica» al lacanismo sono diversi: il primo riguarda essenzialmente l'intreccio tra teoria e pratica ⁶⁶² che tanto per Castoriadis quanto per Aulagnier risultano indissolubili e interdipendenti ⁶⁶³ tanto da fare affermare a quest'ultima che «c'est dans le quotidien de la pratique, quand le théoricien devient acteur de sa propre théorie que se voit à l'œuvre ce qui chez l'analyste résiste à la théorie, au modèle et à l'analyse». ⁶⁶⁴

Ed è proprio il discorso sulle resistenze uno dei diversi punti nodali circa l'illegittimità di quelle che in teoria vengono chiamate sedute a durata variabile (*séances à durée variable*) ma, di fatto, sono più note come *seances courtes*. ⁶⁶⁵ L'articolo della Aulagnier *Temps de parole et temps de*

⁶⁵⁹ CL I, p. 83. Il riferimento alla «rectitude» nell'operato degli analisti dimostra l'importanza che Castoriadis rileva in questa pratica «je me propose, en effet de discuter dans la perspective, incroyablement primaire et démodée, du vrai et du faux, de ce qui est à faire et à ne pas faire». Ivi, CL I, p. 82.

⁶⁶⁰ CL I, p. 150.

⁶⁶¹ Cfr. *Ibidem*.

⁶⁶² La questione dell'intreccio di teoria e pratica ha animato anche i precedenti capitoli.

⁶⁶³ «Pas de théorie analytique correspondante sans pratique analytique et vice versa ; et pas de perversion systématique et collective de la pratique sans répondant et correspondant dans la théorie» afferma Castoriadis in CL I, p. 86, dello stesso avviso è Aulagnier (2016), p. 86. «Il est difficile de soutenir dans notre champ que modèle théorique et modèle de la cure soient deux entités distinctes».

⁶⁶⁴ Aulagnier (2016), p. 173.

⁶⁶⁵ Si veda CL I, p. 86. Sebbene la pratica delle *seances courtes* venga giustificata da molti lacaniani anche in chiave etica, ad esempio, Leguil (2004) pp. 132-136, il contributo di Aulagnier *Temps de parole et temps de*

l'écoute, come molte altre opere della psicanalista, risulta in forte sintonia col pensiero castoriadisiano ed è probabilmente frutto di un confronto tra i due.

Gli elementi più incisivi che costituiscono per noi il tratto basilare della critica sono essenzialmente tempo e senso.

La tematica del tempo «interpelle l'analyste aussi bien dans le champ de son éthique que dans celui de sa théorie».⁶⁶⁶ La seduta sembra dotarsi di un tempo proprio, qualitativamente diverso

l'écoute citato da Castoriadis quasi a mo' di compendio di quanto afferma egli stesso, pare più convincente. Altri psicanalisti si scagliano contro la pratica e l'ideologia lacaniana. Una intervista di Sergio Benvenuto a André Green del 1994 risulta preziosa perché oltre a fornire una prospettiva su quali erano i punti di disaccordo generale tra Lacan e quelli che vennero da lui stesso definiti "i mandarini" (i dissidenti in opposizione agli allievi che gli rimasero accanto, gli "apostoli"). Green, presente al seminario in cui compare Castoriadis (1965-1966) afferma «non è un caso se tante persone lo abbiano lasciato (Lacan). Attualmente i nomi più prestigiosi – non dalla parte della mia Associazione, ma anche dell'Association Psychanalytique de France – che hanno conquistato la stima e l'ammirazione su un piano internazionale (Laplanche, Pontalis, Anzieu, Rosolato, Granoff, e altri), a un certo punto lo hanno abbandonato. E la pratica analitica di questi ex-allievi di Lacan (come Piera Aulagnier, François Perrier, Paul Valabréga, Conrad Stein, e altri) assomiglia a quella *standard* dei non-lacanian. Possono avere anche divergenze teoriche tra loro, ma tutti si intendono sulle condizioni del setting. Lo hanno abbandonato perché pensavano che la sua clinica fosse indifendibile». Ma ancor più dura è l'opinione sui successori del *Maître* « Come le dicevo prima, i lacaniani parlano della legge, parlano del Nome-del-Padre, e poi che cosa fanno? Usano la forza, interrompono arbitrariamente le sedute. Parlano di primato del significante, ma non danno alla gente nemmeno il tempo di parlare. Che cosa si può analizzare in sedute che durano magari solo cinque minuti? Non si ha nemmeno il tempo di raccontare un sogno. Parlano del Nome-del-Padre, ma, come ho detto, l'analista pare più una madre possessiva e abusiva: "Amami! E stai dalla parte mia!"». Green offre anche la sua opinione sul motivo per la fascinazione degli intellettuali: «Lacan è riuscito a vendere la psicanalisi, meglio di altri, agli intellettuali, dicendo loro che l'inconscio è strutturato come un linguaggio. Un intellettuale, che usa il linguaggio come suo strumento principale, sarà sedotto da questa concezione dell'inconscio che lascia cadere tutti gli aspetti scioccanti della psicanalisi: la pulsione, il rapporto con il corpo e con l'infanzia, ecc. Gli intellettuali sono profondamente feriti dalla psicanalisi quando dice loro che sono determinati in maniera indelebile dalle loro fissazioni infantili, dai desideri del corpo, e da pulsioni di natura animale. Lacan trasforma il problema della castrazione, o del lutto, o della frammentazione, in una sorta di *manque* [mancanza] generale, dice "ma questa è la condizione dell'uomo!" Non si vuol prendere in considerazione il lato teologico e cristiano della teoria psicoanalitica: quella di Lacan è una riscrittura in chiave cristiana della psicanalisi di Freud. E gli intellettuali sono stati molto riconoscenti a Lacan per questo», link intervista <https://www.journal-psychoanalysis.eu/control-lacanism-conversation/>. Stavrakakis riporta una tesi di Chaitin secondo cui Lacan, invece di trasferire il potere creativo di Dio sul soggetto autonomo – ideale comune a romanticismo e umanesimo — l'ha spostato sul significante stesso (si veda Stavrakakis (2008), p.48, il riferimento è a Chaitin 1996, pp. 64-65). La mancanza ed il desiderio lacaniani paiono a Stavrakakis una prospettiva più sensata e allettante rispetto al pensiero della creazione castoriadisiana. Il problema è, a nostro avviso, che quand'anche si avesse ben chiara la dinamica della mancanza e del desiderio (che non è assente in Castoriadis ma è soprattutto vista sul versante dell'autolimitazione sociale dell'individuo) quale effetto di cambiamento o miglioramento si avrebbe sulla società? In quale modo attuare il portato lacaniano in modo da migliorare e cambiare la situazione reale? Se lo scontro tra desiderio e legge, stando ai lacaniani, si risolverebbe tutt'al più nella prevalenza del desiderio del singolo, che ne sarebbe delle istanze sociali? Come coniugare le due polarità che si creano? Ritorcendo l'argomento di Stavrakakis, forse è proprio in virtù di questa mancanza costitutiva che al soggetto tutto rischia di apparire vano o ruotante attorno ad un suo asse solipsistico. L'autonomia, lungi dall'essere una fantasia è piuttosto un percorso di senso stratificato, fatto di tappe che non lo definiranno in assoluto, ma quanto basta ad ergersi, per quanto possibile, come fonte del suo agire. L'autonomia non è un percorso extramondano e utopico: è visibile nei continui sforzi dei singoli e della collettività, dalla persona che riesce a compiere un percorso analitico traendone benefici, superando inquietudini, venendo a patti col proprio Inconscio e conoscendosi, all'organizzazione di piccoli comitati, gruppi, associazioni a sfondo sociale e per il bene della comunità. La grandezza del pensiero di Castoriadis è nel rendere note le potenzialità, nel bene e nel male, dell'uomo e soprattutto la sua responsabilità rispetto a ciò.

⁶⁶⁶ Aulagnier (2016) p.160.

da quello cronologico e scandito da un proprio ritmo interno di cui analista e analizzato sono i creatori.⁶⁶⁷ Il tempo permette all'analista di raccogliere quegli elementi che poi potrà rielaborare in seguito per sostanziare il proprio portato teorico ma è soprattutto ciò che l'analista offre nel «contratto analitico».⁶⁶⁸ La seduta viene paragonata ad un percorso labirintico di possibilità percorribili in cui la scelta dell'analizzato, conscia o meno, ha un ruolo dirimente.⁶⁶⁹ Una durata risicata del tempo della seduta metterebbe a rischio o addirittura cancellerebbe la possibilità stessa di esplorare o creare un sentiero di senso che potrebbe affiorare o fare irruzione nel momento del colloquio con l'analista. Come spiega Aulagnier : «l'analyse exige que soit donné au sujet la possibilité de parcourir le plus grand nombre possible de ceux nouveaux circuits, le rôle d'une éventuelle interprétation sera de dévoiler au sujet la raison cachée du tracé choisi».⁶⁷⁰

In seno a questo tracciato affiora la possibilità di creare legami tra le componenti della catena associativa ma questo chiama in gioco la duplicità dell'azione analitica svolta sia dal soggetto, responsabile della sua storia, sia dalla natura e dalla qualità del transfert instauratosi e da cui dipende la scelta che questo assemblaggio ha inteso privilegiare secondo quello che Aulagnier definisce «postulat du non-hasard».⁶⁷¹ Il transfert è l'elemento che soggiace alla possibilità dell'analisi ed è definito

Mouvement, parfois vertigineux, pour celui qui veut suivre son parcours labyrinthique, qui répète dans le micro-espace et dans le micro-temps d'une séance et d'une analyse le temps et l'espace du passé. Cette répétition est possible et efficace, paradoxalement à cause de ce qui n'est pas

⁶⁶⁷ Siamo inclini ad accettare la definizione di ritmo introdotta da Perrella nel *Tempo etico* e che vede il ritmo come un prodursi del tempo [...] *semplicemente nell'accadere d'un evento*. Il problema del ritmo sembra così difficile da affrontare proprio perché, nella tradizione occidentale, ci si è sempre sforzati di definirlo in relazione al tempo cronologico, mentre bisognerebbe fare evidentemente il contrario, cioè pensare il tempo cronologico come una riduzione del ritmo (allo stesso modo in cui è possibile pensare alla significazione come ad una riduzione del senso)», Perrella (2015), p. 214.

⁶⁶⁸ Aulagnier (2016) p. 161.

⁶⁶⁹ Con la sua autoanalisi Freud è stato il primo a cercare di addentrarsi «dans le labyrinthe de son propre inconscient», (*Ivi*, p. 82). Paradossalmente, come segnalato da Castoriadis negli *Epilegomeni* (cui Aulagnier rimanda) la psicanalisi si presenta come «cette science inventée par un autodidacte dont la théorie a comme premier postulat qu'il ne peut y avoir d'autodidacte dans son champ». Ma questo apparente paradosso dimostra qualcosa di ben più importante: che l'autoanalisi di Freud, questa esplorazione, non poggia su nessun modello a priori che non sia l'esperienza propria allo psicanalista. Tuttavia, i testi di Freud, sebbene restino lo strumento e la pietra miliare per la psicanalisi, non possono dirci nulla sul nostro desiderio. Secondo Aulagnier, infatti, «le rapport à l'écrit de Freud, à son savoir, à sa théorie ne pourra s'élucider que le jour où le sujet fera de ce rapport ce par quoi il tente le désir d'un autre sujet. C'est pourquoi, en ce champ, la position de Freud reste à double titre originelle : fondateur d'une théorie que nous avons fait notre, il est celui qui origine une transmission (et une lignée) qui ne peut passer que d'analyste au futur analysé», (*Ivi*, pp. 83-84).

⁶⁷⁰ *Ivi*, p. 183.

⁶⁷¹ Cfr. *Ibidem*.

répétition dans la relation, c'est-à-dire ce point commun qui offre aux deux partenaires l'assurance que discours et écoute n'ont pas basculé du côté d'un délire d'association et d'un délire d'interprétation : assurance et point de jonction représentés par ce que nous avons appelé l'hypothèse fondamentale.⁶⁷²

Quando l'analizzante si trova, come nel caso del paziente analizzato da Aulagnier, a concludere la seduta con una domanda sull'oggetto causa del suo piacere o anche dispiacere e dopo aver sviluppato liberamente il suo percorso, in realtà, «il énonce une question qui s'adresse cette fois, non plus au représentant projeté sur l'analiste, mais à ce que l'analyste comme tel représente: le garant de l'existence d'un savoir sur son désir, que seul ce modèle de discours peut espérer atteindre et qui peut seul permettre au sujet la ré-appropriation de son droit à vivre, à jouir, à libérer son corps du danger inhérent aux blessures qui ne veulent pas se cicatriser».⁶⁷³

Una ulteriore attacco da parte di Castoriadis a Lacan è portato sul versante della *règle du silence* dell'analista. In forma esasperata, tale precetto, può condurre in primo luogo a un certo lassismo da parte dei lacaniani che rischiano di adagiarsi sull'uso del comprovato metodo del maestro. Ma soprattutto insieme al taglio della seduta la regola del silenzio toglierebbe terreno a quello che è uno dei compiti fondamentali e probabilmente più rischiosi dell'analisi, ovvero l'interpretazione. Come precisa Castoriadis, più che una regola del silenzio, l'analista è legato alla «tâche de l'interprétation, — ce qui veut dire oeuvre de parole» e aggiunge che «le silence perpétuel n'est qu'une manoeuvre pour esquiver toute responsabilité quant à l'issue de l'analyse».⁶⁷⁴

Sebbene, per Lacan il silenzio sia di per sé uno strumento analitico indicante una sorta di sottrazione attiva dell'analista al discorso e alla domanda dell'altro, un modo per imporre anche una frustrazione o sospensione dell'elemento relazionale affettivo che si presenterebbe invece nel corso di uno scambio comunicativo attivo,⁶⁷⁵ esso deve essere controbilanciato però

⁶⁷² Aulagnier definisce ipotesi fondamentale : «la reconnaissance de l'existence de l'inconscient». Chi chiede di entrare in analisi può anche non aver letto una riga di Freud, ma sarà il discorso culturale a «sostituire» la mancanza di conoscenze che invece sono appannaggio dell'analista. Lo scarto tra questa visione culturale e anche naïve dell'inconscio e ciò che scoprirà nel corso delle sedute insieme all'analista (il termine usato da Aulagnier è «sussumere», con una chiara allusione alla creazione di un concetto) è la chiave di volta del transfert e ciò che evita ricadute nella dipendenza affettiva nonché di avere quel minimo di certezza che permette l'autonomia della sua domanda, la prova che il suo Io può rivendicare il fatto di entrare in analisi come scelta propria e non come prova d'amore offerta al supporto transferenziale, (cfr. pp. 164-165), si rimanda anche a Aulagnier, *La spécificité d'une demande ou la première séance* in *Interprétation* tome I, 2, , Service de recherche de l'hôpital des Laurentides, Montréal 1967.

⁶⁷³ Aulagnier (2016), p. 186.

⁶⁷⁴ Cfr CL I, pp. 92-93.

⁶⁷⁵ Cfr. Zontini (2017), p. 787.

dall'interpretazione, da domande e precisazioni da parte dell'analista che puntellino il discorso e pongano l'attenzione su particolari aspetti, dando modo all'analizzante di avvertirsi come in corso d'opera. Come mostra bene Perrella senza sottacere il fondamentale ruolo dell'analista:

Attraverso l'interpretazione l'analizzante si troverà ora ad essere il soggetto d'un enunciato differente da quello che credeva d'aver pronunciato, e quindi non potrà più coincidere con il soggetto di cui credeva di parlare, con il «sé stesso» che credeva d'essere. Tuttavia, egli non dovrà identificarsi con un'altra significazione, come accadrebbe se si trattasse di un'interpretazione ermeneutica. Anche nel caso in cui l'interpretazione consista in una costruzione, i termini che l'analista dovrà usare saranno quanto più è possibile gli stessi che l'analizzante ha già usato; e la stessa coerenza della costruzione non deve giungere al punto da non lasciargli nessuno spazio di rielaborazione e di riappropriazione di quanto l'analista ha proposto⁶⁷⁶

Ma le «modalità della cura» alla Lacan delle quali abbiamo sin qui parlato, non fanno altro che intralciare l'analisi del transfert secondo Castoriadis e fungono da dispositivi di asservimento al personaggio del *maître*⁶⁷⁷ piuttosto che strumenti di emancipazione dell'analizzante.

L'elemento probabilmente più controverso era, tuttavia, e resta ancora, la formazione degli analisti. Per Aulagnier il metodo lacaniano risulta fortemente impositivo e lesivo poiché «le candidat ne sera plus référé aux fondements d'une théorie à expérimenter, à enrichir, à

⁶⁷⁶ Perrella (2015), p.194. Perrella pone una critica importante al discorso lacaniano, soprattutto per quanto riguarda la funzione prettamente negativa del taglio nella questione dell'interpretazione: «Con questo, tuttavia, stiamo descrivendo la funzione dell'interpretazione soltanto in negativo. In effetti, il soggetto che si produce, come nota Lacan, come un buco nelle significazioni, è il soggetto il cui solo reale è la morte. Certo, si tratta d'un punto assolutamente cruciale in ogni analisi, ma che pure dev'essere attraversato e superato, altrimenti l'analizzante non potrebbe uscire dal momento depressivo che precede l'articolazione della fine dell'analisi se non facendo ricorso ad un rammendo immaginario. In effetti, quando l'interpretazione si limita alla constatazione dell'impossibilità, per il soggetto, di trovare, nel campo dei significanti, il proprio vero nome, questa mancanza viene solitamente rappezzata con qualche significante standardo o qualche ideale di raccatto, tratti magari dal campo stesso della psicanalisi. Questo porta allora ad una idealizzazione della psicanalisi che è uno degli strumenti più usati dagli analisti per fare resistenza al proprio compito (e alla psicanalisi stessa). Credo che molti inconvenienti, nella storia della psicanalisi, possano spiegarsi proprio con questa sorta di feticizzazione-negazione della psicanalisi da parte degli analisti. Penso che invece, alla fine dell'analisi, la mancanza del significante che designerebbe il soggetto possa — e debba — essere colmata, non con un significante, ma con l'assunzione d'un compito, quindi con un passaggio dal piano della parola a quello dell'atto. Di solito gli analizzanti fanno resistenza abbastanza a lungo — e non potrebbe essere diversamente — all'assunzione d'un compito reale, che sanno benissimo che li impegnerà non di tanto in tanto, ma per tutta la loro esistenza. Beninteso, non bisogna pensare che questo compito sia la psicanalisi. Se lo si pensasse, si ricadrebbe in quella stessa sua feticizzazione che invece bisognerebbe evitare ad ogni costo. Il compito cui mi sto riferendo è invece singolare, e non di gruppo; è etico, e non professionale.», Ivi, pp.195-196.

⁶⁷⁷ Cfr.CL I, p. 94

réinterpréter; ce qui lui sera demandé c'est au contraire, de consolider la permutation opérée. La théorie se verra assujettie à la méthode et celle-ci ne pourra en usurper la place qu'en dénonçant comme contraire à l'orthodoxie toute réinterprétation, toute réélaboration».⁶⁷⁸

Divenendo ogni critica vana o avversata, all'analista non resterà che adottare, secondo Castoriadis, «une position fictive d'infailibilité - dont le vide est recouvert par des écrits pseudo-oraculaires, d'autant plus aptes à remplir cette fonction qu'il sont hermétiques et que les disciples sont incapables d'opposer au bluff «algébrique» et «topologique» une critique, ou même un simple contre-bluff qui suffiraient pour qu'ils se dissolvent en fumée»⁶⁷⁹

L'identificazione e la filiazione dell'aspirante analista all'autore del metodo hanno come risultato una regressione, una ripetizione, una chiusura dogmatica: «la didactique se transforme en endoctrinement, la doctrine en dogme, l'analyste en messie»,⁶⁸⁰ laddove invece sarebbe dovuta maturare una certa tendenza alla conoscenza e anche alla trasgressione nonché lo sviluppo, da parte dell' aspirante analista di una propria singolarità. Esplicantesi soprattutto nell'ascolto e nella interpretazione. Non solo tale singolarità permette all'analista di esercitare l'atto analitico in quel campo dove la sola teoria non basta e, come trovava anche Lacan, ci si ritrova davanti alla propria solitudine, ma costituisce anche la cifra distintiva del proprio operato, di ciò che non lo rende l'ennesimo esemplare della serie di analisti ma, piuttosto, garante e depositario in atto di una traduzione che passa «de bouche à oreille, qui ne peut se transmettre qu'à celui dont le projet est de devenir analyste à son tour»⁶⁸¹ e fa quindi appello ad una responsabilità che si esplica in prima persona e al volere, più che al desiderio, di diventare analista.⁶⁸²

Sono essenzialmente tre i filoni sulla cui base — nota Rae — gli studiosi sono soliti distinguere Castoriadis e Lacan: la disputa tra preminenza tra Simbolico e Immaginario, la loro differente rilettura dei testi di Freud e la diversa concezione di psicanalisi, soggetto e filosofia.⁶⁸³

Dal punto di vista teorico le critiche che Castoriadis muove al pensiero lacaniano attengono al fatto di voler basare la psiche umana su un simbolismo il cui rapporto con l'Immaginario come

⁶⁷⁸ Aulagnier (2016) p.86, in *Sociétés de psychanalyse et psychanalyste de société*.

⁶⁷⁹ CL I, p. 95.

⁶⁸⁰ Aulagnier (2016). p. 87. Per Castoriadis «l'analyse pourra mettre son analyste à toutes les positions, sauf une : qu'il est peut-être un mauvais analyste, que ce qu'il fait avec lui n'est pas une bonne analyse, que ce qu'il apprend n'est pas l'analyse, qu'il ne sera donc pas lui-même analyste à son tour.[...] Le transfert/contre-transfert a été transformé en mutuelle réassurance identificatoire. L'être analyste du didactisé est désormais suspendu à être l'être-bon-analyste indiscutable (donc, aussi, bon théoricien) du didacticien. CL I, p. 111.

⁶⁸¹ Aulagnier (2016), p. 85.

⁶⁸² Richiami a tale responsabilità si trovano ad esempio in CL I, p. 96-97.

⁶⁸³ Cfr. Rae (2019), p. 240.

sua fonte è sconosciuto. Da *Lo stadio dello specchio come formazione della funzione dell'Io all'interno* del primo volume degli *Scritti* è possibile dedurre la funzione che Lacan attribuisce all'Immaginario: quello stadio il cui passaggio impone una sanzione il cui prezzo è l'alienazione dell'individuo, l'identificazione in un riflesso, *imago* che si prende per reale ed effettiva ma che tale non è. In sintesi, l'individuo che in tal caso è il bambino generalmente tra i sei e i diciotto mesi ed è definito come un fascio di percezioni disorganizzate, viene ingannato dalla superficie riflettente e portato a pensare che tale superficie coincida con l'immagine scorta, che sia addirittura questa immagine; tutto ciò si svolge «prima di precipitarsi nella dialettica dell'identificazione con l'altro, e prima che il linguaggio gli restituisca nell'universale la sua funzione di soggetto»,⁶⁸⁴ «il momento in cui si compie lo stadio dello specchio inaugura [...] la dialettica che d'ora in poi lega l'io a situazioni socialmente elaborate».⁶⁸⁵ L'interesse per l'Immaginario che si era acceso nei primi anni '50 subisce una battuta d'arresto nel 1953, con *“Funzione e campo della parola e del linguaggio”*, vero e proprio manifesto teorico di Lacan. L'immaginario è generatore di una parola vuota destinata però ad essere rovesciata in parola piena realizzandosi nel simbolico durante l'analisi.⁶⁸⁶ Così Lacan consacrerà il suo interesse all'importanza del simbolico e del linguaggio⁶⁸⁷ disconoscendo il ruolo fondamentale dell'Immaginario.

⁶⁸⁴ Lacan (2006), p. 88.

⁶⁸⁵ *Ivi*, p. 92. Come sottolinea Rae «There are, at least, three important issues to this: First, the mirror does not have to be an actual mirror, but simply anything that permits the child to see himself reflected. Typically, this takes place through the mother's gaze and so establishes a specific dynamic between the child and the mother in which the former sees the latter as the source of himself and his bodily satisfactions. For the child to successfully enter into the symbolic realm requires that his initial privileging of the mother be replaced by the acceptance of the paternal law of the Name-of-the-Father. Second, the mirror stage reveals a privileging of sight over the other senses. This is not, however, to say that blind children do not pass through this stage, only that the reflection will take place in a different way. Third, the unity that results are defined by a moment of alienation: the child sees himself in another and recognizes himself as that which he previously took himself not to be: an object. Rather than a negative experience, this moment of alienation is a joyous one in which the child takes a “jubilant interest... at the sight of his own image in a mirror”, Rae (2019), pp. 242-243.

⁶⁸⁶ In riferimento a tale parola vuota dell'Immaginario Lacan afferma « Il soggetto non vi si impegna forse in uno spossamento sempre maggiore di quel certo suo essere di cui, a forza, di pitture sincere che ne lasciano l'idea non meno incoerente, di rettificazioni che non riescono ad isolarne l'essenza di puntelli e di difese che non impediscono alla sua statua di vacillare, di strette narcisistiche che si estenuano ad animarla del loro soffio, finisce per riconoscere che questo essere non è mai stato altro che la sua opera nell'Immaginario e che quest'opera delude in lui ogni certezza. Giacché in questo lavoro ch'egli fa di ricostruirla per un altro, ritrova l'alienazione fondamentale che gliel'ha fatta costruire come un'altra, e che l'ha sempre destinata ad essergli sottratta da un altro» Lacan (2006), pp. 242-243.

⁶⁸⁷ Castoriadis trova che «Chez Lacan il y a le langage que le sujet trouve devant lui. Ou bien Lacan est heideggerien, et le langage est une donation de l'être, l'homme ne parle pas, mais l'être parle à travers l'homme en lui donnant le langage-ce genre de métaphysique idéologique, théologique, ne m'intéresse pas ; ou bien on est obligé de constater que le langage est une création de l'imaginaire radical, c'est-à-dire de la société. Le langage en tant que tel et les langages singuliers sont chaque fois une création de la collectivité correspondante», (CL V, p. 117).

Se, almeno inizialmente, negli scritti castoriadisiani si delinea una triade Funzionale/Ensidico, Simbolico e Immaginario, è soprattutto nel corso degli anni '70 e all'interno della seconda parte dell'*Istituzione Immaginario* che questa triade verrà messa da parte a favore di una maggiore focalizzazione sul binomio Immaginario e Istituito.⁶⁸⁸ Infine, secondo Castoriadis, l'intera teoria lacaniana tenderebbe alla determinazione dell'Inconscio e a fare della psicanalisi una vera e propria scienza.⁶⁸⁹

3.2. Tracce di Castoriadis nei seminari di Lacan

3.2.1 Dal Seminario su *Las Meninas* a *Finestra sul caos*

Poco o nulla si sa dei seminari cui Castoriadis può aver assistito o del rapporto che ebbe con Lacan. Il contributo di Stavrakakis nel primo capitolo del suo *The Lacanian Left* è un tentativo di confronto importante tra i due autori, sebbene giocato soprattutto in campo lacaniano. Stavrakakis mette dapprima in luce un «instinctive dislike» reciproca tra lacaniani e castoriadisiani. Gli uni avrebbero agito circondando il lavoro di Castoriadis da un velo di silenzio,⁶⁹⁰ gli altri restando fedeli ad una sorta di *petitio principii* consistente nella riproposizione del rifiuto netto delle posizioni lacaniane sulla base di quella stessa critica allo strutturalismo avanzata da Castoriadis.⁶⁹¹

Pur parteggiando apertamente per la causa lacaniana e intento nel dimostrare la sua tesi, Stavrakakis⁶⁹² offre un inaspettato aiuto o suggerimento agli studiosi castoriadisiani poiché

⁶⁸⁸ Cfr. Profumi (2020), p. 84.

⁶⁸⁹ Profumi (2014) on line.

⁶⁹⁰ Cfr. Stavrakakis, p.40.

⁶⁹¹ Stavrakakis accusa i commentatori di Castoriadis di aver «persistently failed to engage in a constructive way with Lacanian theory». L'articolo di Whitebook (1999) Ivi, p.38.

⁶⁹² Il volume di Stavrakakis offre una mappatura di quei pensatori che formerebbero la costellazione della cosiddetta "sinistra lacaniana". L'obiettivo generale che Stavrakakis si pone è fornire un resoconto sul ruolo e sul peso della psicanalisi nei dibattiti di filosofia politica e, in particolar modo, interrogandosi sulla natura e sul futuro della democrazia. Stavrakakis inanella quindi una serie di capitoli in cui rileva i pro e i contro delle teorie di filosofi quali Castoriadis, Laclau, Žižek e in misura minore anche Badiou. La trattazione su Castoriadis fa da apripista poiché, come afferma lo stesso autore «his work can function as an external frontier, helping us to delimit the emerging terrain of the Lacanian Left» Stavrakakis (2020), p. 37. Quello che forse viene sottovalutato è quanto delle idee di Castoriadis servano a far sì che Lacan venga letto in una certa luce e che una «lacanian left», possa emergere. D'altronde quante volte Lacan si occupa apertamente e intenzionalmente di democrazia e politica? Quando lo fa dandosi per obiettivo (utopico? creativo?) l'idea di cambiare la realtà. È innegabile che esista un influsso di Lacan su Castoriadis e Stavrakakis lo ha in parte mostrato molto diligentemente, ma bisognerebbe anche parlare dell'influsso sotterraneo e misconosciuto che Castoriadis e così altri pensatori hanno avuto sul pensiero contemporaneo e magari si arriverà anche a capire perché si cerchi di avvicinare la teoria politica alla psicanalisi.

permette di portare la riflessione su aspetti che, se non interrogati e accettati passivamente, porterebbero a quella stagnazione di pensiero che lo stesso Castoriadis mirava a scongiurare. Del resto è lo stesso Castoriadis in *Psychoanalysis: Project and elucidation*, a riconoscere a Lacan di essere stato «the stone which broke up the stagnation of the pool»,⁶⁹³ ma questa rottura non sarà al riparo da successive ricadute: «la contribution décisive de Lacan, pendant cette période, sera qu'il force à penser - et le «paradoxe» de sa carrière est que, au fils des années, il fera tout ce qui dépend de lui pour que l'on ne puisse plus penser».⁶⁹⁴ Castoriadis non disconosce il merito che il pensiero lacaniano avrebbe avuto, almeno inizialmente, «d'avoir apporté quelques prolongements essentiels à la recherche psychanalytique» ma «l'entreprise lacanienne» porterebbe con sé il marchio dello *Zeitgeist* dell'epoca dal momento che «est prise presque dès le départ, dans la nouvelle idéologie en train de se constituer — dont elle forme à son tour un élément important — et qui, symptôme et produit de la crise de l'univers occidental, vient en même temps en comblant les brèches, du moins auprès des intellectuels et des étudiants».⁶⁹⁵ La presenza dell'influsso della Ragione insiemistico-identitaria si manifesterebbe prepotentemente nei sistemi di segni, nell'algebra del significante non meno che nella scienza marxista e nella logica dei metodi di produzione.⁶⁹⁶ Per Castoriadis le operazioni di Lacan, ma anche di Levi-Strauss ad esempio, rappresentavano l'intenzione, conscia o meno, di

éliminer de la langue, et de toute le reste, l'immaîtrisable élément de la signification; persuader le sujet de son inexistence ou de son irresponsabilité, le passiver devant les structures ; fermer la question de la pensée et de la vérité ; nier l'histoire - si ce n'est comme succession saccadée et incompréhensible de «structures» ou d'«épistémè» différentes-donc aussi exclure d'avance la question de la possibilité d'une autre société, pour l'institution de laquelle nous pourrions et nous aurions à faire autre chose qu'attendre qu'elle nous tombe sur la tête⁶⁹⁷

La critica, dunque, erompe ben oltre il tracciato del trito argomento contro lo strutturalismo e mira a dimostrare che la disgregazione in atto nella moderna società getta la propria ombra anche sulla psicanalisi. Solo inizialmente eversiva e rivoluzionaria rispetto alla propria storia e al proprio istituto, la psicanalisi francese evita di pensare il problema del soggetto in relazione

⁶⁹³ Cfr. Stavrakakis, p. 41, la citazione si trova in CL I, pp.152-153.

⁶⁹⁴ CL I, p. 153.

⁶⁹⁵ *Ibidem*.

⁶⁹⁶ *Ivi*, p. 153.

⁶⁹⁷ *Ivi*, p. 154.

alla società. La prospettiva di Castoriadis, come quella di Aulagnier, prendono un proprio personale corso che si distingue dall'esperienza lacaniana.

Uno dei membri del Quarto Gruppo, lo psicoanalista Stephanatos, nota a giusto titolo come l'importanza data all'alterità in Lacan è proiettata da Castoriadis sul campo più vasto del sociale e come l'obiettivo di quest'ultimo sia di cercare di sottrarre la Psiche al ruolo di campo d'indagine solipsistico e privilegiato per cercare di dar conto della relazione che intercorre tra questa e la società⁶⁹⁸ dal momento che, esiste per Castoriadis una analogia illuminante — che non va confusa né con l'identità né con l'omologia strutturale — tra le questioni e le attività che interessano il progetto di autonomia tanto nel campo individuale quanto in quello collettivo.⁶⁹⁹

L'influsso di Lacan non è sicuramente da sottovalutare né tantomeno sono da scoraggiare le iniziative di confronto proposte dagli studiosi, ma Castoriadis è il fautore di un pensiero che, lungi dalle analogie riscontrabili, prende una propria particolare traiettoria e che, pertanto, sembra ingiusto usare come demarcatore dei confini della costellazione lacaniana.

All'interno dei Seminari di Lacan, a nostra conoscenza, il nome di Castoriadis fa la sua comparsa almeno tre volte. Nella sessione dell' 11 Maggio 1966 Seminario XIII, *L'objet de la psychanalyse* Lacan è intento a dare la sua celebre interpretazione di *Las Meninas* e chiede a Castoriadis — presumibilmente vedendolo perplesso — se avesse compreso quanto aveva affermato. Ad una risposta negativa Lacan cerca di chiarire la sua interpretazione.⁷⁰⁰ Stavrakakis ha recentemente cercato di sondare i punti in comune tra il pensiero lacaniano e quello castoriadisiano, il più importante dei quale pare essere il cosiddetto «costruttivismo» (*constructivism*) di fondo che però — ammette l'autore stesso — è di segno differente⁷⁰¹ e genera due differenti visioni del mondo. L'influsso delle lezioni lacaniane e in particolare del

⁶⁹⁸ Stephanatos, *Repenser la psyché et la subjectivité avec Castoriadis* In: *Psyché: De la monade psychique au sujet autonome* in Klimis, Van Eynde (2007), pp.133-134, punto messo in luce anche in Profumi (2020), p. 83, n.1.

⁶⁹⁹ CL III, p. 183.

⁷⁰⁰ Lacan, *Séminaire XIII. L'objet de la psychanalyse*.1965-1966, Leçon du 22 juin 1966, p. 1233. Da qui in poi (Lacan, *Séminaire XIII, Leçon du...*) Dal momento che non esiste una traduzione italiana di tale seminario, si è fatto riferimento all'edizione stenotipica presente sul sito dell'ALI al link: https://ecolelacanienne.net/wpcontent/uploads/2016/04/seminaire_seminario_transcription_ALI_1964_1967.pdf. Per un ulteriore approfondimento si veda anche Palombi (2016), p.88 per il quale la validità delle ipotesi sulla prospettiva geometrica messe in campo da Lacan è dubbia, mentre è chiaro che il quadro serva, come i seminari e gli scritti, per sviluppare le ipotesi che Lacan aveva a cuore, De Rosa (2015), pp. 275-290.

⁷⁰¹ Si veda Stavrakakis (2007), p. 41 e 43-45.

Seminario menzionato è a tutta prima, a nostro avviso, ravvisabile nella raccolta di scritti *Fenêtre sur le chaos*. Il termine «finestra» è usato da Lacan proprio nel corso di quel Seminario XIII cui Castoriadis aveva presenziato:

Nous avons déjà vu cette fonction de la fenêtre l'année dernière nous rendre des services en tant que surface de ce qui peut s'écrire de premier comme fonction de signifiant. Appelons-la du nom qu'elle mérite, elle est précisément dans cette structure fermée qui est celle qui nous permettrait de nouer les uns avec les autres tous ces différents plans que nous venons de tracer et reproduire la structure du plan projectif sous sa forme purement topologique, à savoir sous l'enveloppe du *cross-cap*. Elle est-ce quelque chose de troué dans cette structure qui permet précisément que s'y introduise l'irruption d'où va dépendre, d'où va dépendre la production de la division du sujet. C'est-à-dire à proprement parler ce que nous appelons l'objet *a*. C'est en tant que la fenêtre dans le rapport du regard au monde vu est toujours ce qui est éliidé, que nous pouvons nous représenter la fonction de l'objet *a*, la fenêtre, c'est-à-dire aussi bien la fente des paupières, c'est-à-dire aussi bien l'entrée de la pupille, c'est-à-dire aussi bien ce qui constitue cet objet le plus primitif de tout ce qui est de la vision, la chambre noire.⁷⁰²

La finestra diventa quindi al contempo squarcio e fascio di rimandi: irruzione nella scena, manifestazione della *Spaltung* del soggetto e rapporto di quest'ultimo col mondo ingegnosamente nascosto dall'artista dietro la scena di *las Meninas*. Mantenuto l'elemento cardine della finestra, in correlazione tanto con l'arte quanto con la realtà, Castoriadis ne rielabora radicalmente il significato. Oltre ad interrogarsi sulla possibilità dell'arte ancora prima che si aprisse il dibattito sulla crisi dell'arte contemporanea e a metterla in relazione anche al contesto storico-politico nel quale essa può o meno aver modo di svilupparsi insieme alla cultura, Castoriadis insegna che l'arte è letteralmente una finestra sul caos perché svela l'assenso e, al contempo, lo plasma per creare un ordine e quindi anche un senso al di sopra dell'abisso.⁷⁰³ I rimandi possibili delle figure rifratte in specchi o nascoste, per Castoriadis i più pregevoli manufatti, le preziose tele della nostra tradizione, non nascondono nulla, rivelano la verità non appena ci si sporga su di essi. Come esprimere questa verità? Forse è proprio il linguaggio filosofico a venirci in aiuto: «Permettez-moi de vous lire, à ce propos, un fragment d'un texte de jeunesse d'Hegel qu'on appelle par convention la Realphilosophie d'Iéna» afferma Castoriadis,

⁷⁰² Lacan, *Séminaire XIII*, Leçon du 11 mai 1966, p. 1.128.

⁷⁰³ Cfr. FC, p. 153.

[...] (ici) Hegel parle de l'être humain, du Soi et de l'image que l'esprit en conserve dans son trésor, dans sa nuit qui est sans conscience (*Bewusstlos*) — cela pourrait être la représentation freudienne. Et là il y a ce passage extraordinaire : «l'homme est cette nuit, ce néant vide, qui contient tout dans sa simplicité- une richesse de représentations infiniment multiples, d'images, dont aucune ne lui échoit en ce moment-, ou qui ne sont pas en tant que présentes». Présentes ici veut dire : présentes à la conscience. «Ceci est la nuit, l'intérieur de la nature, qui existe ici- Soi pure,-dans des représentations fantasmagoriques il fait nuit tout autour, surgissent alors tout à coup et disparaissent de même ici une tête sanglante, là une figure blanche — Cette nuit on l'aperçoit lorsqu'on regarde l'homme dans les yeux- alors on regarde une nuit, qui devient effroyable, — ici vous tombe dessus la nuit du monde.» Et il y a en marge chez Hegel : «auto-poser ; conscience interne, faire, scinder (*Entzweyen*)»; et «Pouvoir de faire sortir de cette nuit les images, ou de les y faire sombrer» — j'aurais voulu apporter ici des reproductions de Van Eyck ou de Vermeer [...]Ce que le portrait nous permet de voir, surtout dans le regard qu'un grand portrait peut rendre, c'est effectivement cette «nuit» dont parle Hegel, cet abîme, cette possibilité indéfinie de représentations. C'est cela qu'on voit à travers ce regard. [...] il ne s'agit pas d'imitation, c'est une présentation de l'abîme, qui ne cache rien»⁷⁰⁴.

A partire da questo modo e volontà di vedere il mondo in maniera nuda capiamo come prenda piede una parabola “positiva” della creazione che, seppure sia messa da Stavrakakis in costante opposizione a quella “negativa” lacaniana della mancanza da cui scaturisce il desiderio, non può essere considerata solo come un esito mai pago proiettato su di noi dal fantasma di riempimento.⁷⁰⁵

La creazione è essenza di un Immaginario che si articola nei dominî dell'essere, filtrando tramite il simbolico ma mai fino a costituire un ordine totalmente chiuso in sé stesso. La *clôture* di una data società rappresenta il grado di attestazione sul quale è possibile creare la propria realtà e il proprio senso, ma tutto ciò non sfugge ai mutamenti e alle differenze. Potrebbe pertanto non essere corretto affermare che in Castoriadis la costruzione sociale simbolizzi pienamente la realtà soprattutto se a guidare questa idea è il tentativo di ricercare nel suo

⁷⁰⁴ FC, p. 151-152.

⁷⁰⁵ Tra l'altro è proprio la mancata messa in conto dello “scontro” tra tale fantasma di onnipotenza insito nella monade e la socializzazione, fa sì che Lacan non tenga conto della violenza operata dal simbolico come sottolinea Rae nel capitolo del volume in cui però cerca di ricostruire un paradigma della violenza del simbolico in Lacan, riconoscendo a Castoriadis il merito di aver tematizzato questo genere di violenza necessaria alla formazione dell'individuo, (cfr., Rae 2019, p. 242). Quello di cui non si tiene conto nel considerare esclusivamente il fantasma della pienezza originaria- che è essenzialmente desiderio allo stato puro, come sottolinea Ciaramelli (2014) on line, nel paragrafo. *Il fantasma dell'essere pieno* è il ruolo della società, ovvero la sua capacità di mutare l'a-socialità della psiche china su sé stessa in “socialità”, una psiche monadica in una psiche sociale.

pensiero il Reale nel senso lacaniano.⁷⁰⁶ L'Immaginario radicale non ha limiti (è *apeiron*) e presiede alle sue determinazioni: psiche e società;⁷⁰⁷ il che vuol dire che ogni accesso diretto all'origine della società come, parimenti, della psiche ci è precluso a meno che non si proceda formulando ipotesi.⁷⁰⁸ Questa illimitatezza è ravvisabile, per quanto riguarda la psiche, nell'onnipotenza primordiale della monade,⁷⁰⁹ presto destinata ad essere ridimensionata e non senza violenza, dall'imposizione della socializzazione: avvenimento, questo, che renderà per sempre la psiche «son propre objet perdu».⁷¹⁰

La società, parimenti, si erge da un lato sulla creatività data da questa assenza di limiti, dall'altra sul bisogno di tracciarne. Ed è proprio questo il cuore pulsante della forma politica per eccellenza, quella democratica⁷¹¹ in cui la funzione esercitata dalla filosofia è proprio dimostrare l'impossibilità di una realizzazione assoluta, di un riempimento, del soddisfacimento di quel fantasma: «il serait absurde de croire que nous aurions jamais épuisé le pensable, le faisable, le formable, de même qu'il serait absurde de poser des limites à la puissance de formation qui git toujours dans l'imagination psychique et l'imaginaire collectif social-historique».⁷¹²

⁷⁰⁶ O meglio, Castoriadis fa presente come il Reale lacaniano sia il sociale. Il sociale, tuttavia, non contiene solo ciò che è simbolizzato, ma anche le possibilità di simbolizzazione.

⁷⁰⁷ Si veda IIS, pp. 532-533.

⁷⁰⁸ In questo risulta pienamente spiegato il ricorso al mito da parte di Freud in *Totem e tabù*, quanto l'impossibilità di rendere totalmente chiaro all'interpretazione un sogno, l'ombelico del sogno.

⁷⁰⁹ Si rimanda al paragrafo. *Le noyau monadique du sujet originaire* in IIS, pp. 429-437.

⁷¹⁰ IIS, p. 433.

⁷¹¹ Una delle idee cardine dell'*Istituzione della società* è che ciò che è dato, prima di essere intrappolato nell'*opus reticulatum* della logica insiemistico identitaria, è magma. Un magma è, volendo parlare in termini matematici, «ciò da cui si possono estrarre (o in cui si possono costruire) delle organizzazioni insiemistiche di numero indefinito, ma esso stesso non può essere ricostruito (idealmente) per composizione insiemistica (finita o infinita) di queste organizzazioni» qualcosa che si può organizzare e conoscere solo in piccole parti ma non riproducibile, conoscibile o afferrabile nella sua totalità. A proposito di ciò si rimanda alla bella interpretazione che Castoriadis offre del celebre frammento di Anassimandro nel seminario X del febbraio 1983 in CQFG, pp. 185-198 sull'*apeiron* (frammento Diels-Kranz 12 A9), primigenia formulazione del binomio *physis-nomos* caratterizzante il mondo greco. Si rimanda altresì all'articolo di Touneux (2016), pp. 69-88 a proposito dell'interpretazione del frammento anassimandro. Se Lacan può aver ispirato il nostro autore, è evidentemente maggiore l'influsso di Hegel e della tradizione greca.

⁷¹² CL IV, p. 248.

3.2.2. Seconda presenza al Seminario: l'*Entfremdungsgefühl* sull'Acropoli

Nella lezione di chiusura del Seminario XIII avvenuta il 22 giugno 1966 ritroviamo una seconda traccia della partecipazione di Castoriadis. Nella prima parte del seminario Melman analizza un testo di Freud — i *Deckerinnerungen*⁷¹³ — che reputa prezioso dal momento che si trova in correlazione con le strutture di cui Lacan ha parlato nel corso dell'anno: la relazione dell'oggetto a, il campo dello scopico, la funzione dello schermo cui accennavamo. La seconda parte della sessione risulta particolarmente animata a seguito di una precisazione di Valabrega a proposito di un secondo testo freudiano preso in esame da Melman: la lettera a Rolland del 1936 in cui Freud racconta il sentimento di *Entfremdungsgefühl*.

Durante la visita sull'Acropoli che fece col fratello, Freud percepì infatti questa strana sensazione che si apprestò, molti anni dopo, ad analizzare nel corso della lettera. Melman traduce il termine *Entfremdungsgefühl* con «*sentiment d'étrangeté*»,⁷¹⁴ ma Valabrega lo contesta poiché è il termine *Unheimlich*, come è noto, a indicare il senso di “*étrangeté*”. Lacan concorda e incalza Valabrega a continuare anticipando l'argomento cui immagina che quest'ultimo farà riferimento: il problema dell'alienazione. Tuttavia, Valabrega si riferirà all'alienazione in senso filosofico e, più specificamente, hegeliano piuttosto che all'alienazione per come intesa da Lacan. Castoriadis interviene per provare a fare chiarezza. In tal caso, *Entfremdungsgefühl* è in filosofia il termine che indica l'alienazione in senso hegeliano, tuttavia, in tale contesto significa «qu' il (Freud) se sent étranger à ce pays, et étranger radicalement. Il ne faut pas lui donner, je crois, la charge philosophique hégélienne de l'aliénation qui est autre chose». ⁷¹⁵ Lacan allora precisa che si tratta di un sentimento noto in clinica psichiatrica come derealizzazione o depersonalizzazione, tracciando un netto confine

⁷¹³ Si veda *Ricordi di copertura* in Freud (1968), pp. 435-453.

⁷¹⁴ Si veda Freud (1979), pp. 473-481. In riferimento al “sentimento di estraniamento” si rimanda anche al caso dell'uomo dei lupi in Freud (1975), p. 548.

⁷¹⁵ Lacan, *Séminaire XIII*, Leçon du 22 juin 1966, p. 1.233.

rispetto al concetto filosofico.⁷¹⁶ Il seminario continua in maniera vivace e si conclude con un contenzioso tra Lacan e Stein.⁷¹⁷

Sebbene l'episodio sembri, anch'esso, non rilevante, delinea un altro elemento significativo su cui il sentiero di Lacan e Castoriadis si biforca: l'alienazione.

Nel precedente paragrafo abbiamo già parlato di come per Lacan sia l'Immaginario il vero "responsabile" di questo "male" del soggetto; male che definiremo però necessario perché ci risulta davvero ostico pensare come sarebbe l'essere umano nella teoria lacaniana senza questo passaggio sotto le forche caudine della fase dello specchio. Resta ora da chiarire, sebbene questo argomento sia stato già affrontato nel secondo capitolo e in relazione alla società, la portata dell'alienazione per Castoriadis in relazione allo psichico e come si possa pervenire all'autonomia.

Nell'*Istituzione Immaginaria* si afferma che la mancanza per antonomasia dell'essere umano, l'oggetto perduto della psiche è la psiche stessa,⁷¹⁸ o meglio, quello stadio monadico unitario, quella inclusione totalitaria corrispondente all'identificazione immediata che non permette a questo nucleo primigenio la distinzione tra sé stesso e il seno materno. L'espressione freudiana «*Ich bin die Brust*» è in tal caso piena poiché vi è unità,⁷¹⁹ identificazione autistica o idemizzazione (*idemisation*).⁷²⁰ L'importanza di questo stadio risiede soprattutto nel fatto che esso contiene quello che potremmo chiamare il desiderio allo stato puro: è scena piena e totale.

⁷¹⁶ Il Manuale MSD indica la presente definizione di disturbo di depersonalizzazione/derealizzazione: «un tipo di disturbo dissociativo che consiste in persistenti o ricorrenti sensazioni di essere distaccati (dissociati) dal proprio corpo o dai propri processi mentali, di solito si accompagna alla sensazione di essere un osservatore esterno della propria esistenza (depersonalizzazione), o di essere distaccati dal contesto in cui ci si trova (derealizzazione)», disponibile al link <https://www.msmanuals.com/it-it/professionale/disturbi-psichiatrici/disturbi-dissociativi/disturbo-di-depersonalizzazione-derealizzazione>

⁷¹⁷ Lo stesso Stein che fonderà insieme alla Aulagnier la rivista *l'Inconscient*; in Colloquio sulla scalinata del Pantheon nel Seminario XVII, Lacan affermerà «ho letto ieri un articolo piuttosto stupefacente in una rivista che, per ragioni personali, non avevo mai aperta e che si chiama «*l'Inconscient*». Nell'ultimo numero, un certo Cornelius Castoriadis, né più né meno, pone degli interrogativi al mio discorso, preso per così dire in riferimento alla scienza. Che cosa dice? Proprio quel che accade di ripetere a me stesso, cioè che questo discorso ha un riferimento estremamente preciso alla scienza. Ciò che egli denuncia come la difficoltà essenziale di questo discorso, ovvero, per essere precisi, questo spostamento che non cessa mai, è la condizione stessa del discorso analitico, ed è in questo che si può dire che esso è, non dirò completamente discorso della scienza, ma da esso è condizionato, in quanto il discorso della scienza non lascia alcun posto all'uomo. Contavo di insistervi con voi questa mattina. Ma non voglio sciupare quel che avrò da dirvi tra otto giorni». L'articolo cui si riferisce è *Epilégoménès a une théorie de l'ame que l'on a pu présenter comme science* contenuto in CL I, pp.33-80.

⁷¹⁸ «La psychè est son propre objet perdu» IIS, p.433

⁷¹⁹ Esiste un secondo modo di intendere l'espressione consistente nell'introiezione dell'oggetto perduto (o abbandonato) che sarà alla base di ogni paradigma, (cfr. IIS, p. 433). Non si fa mai abbastanza caso, in psicanalisi, al fatto che alcuni lattanti rifiutano il latte materno, crediamo che in tal caso Castoriadis parli di abbandono del seno da parte dell'*infans*.

⁷²⁰ Cfr. IIS, p. 434.

L'accesso e l'identica riproduzione di questo stadio in termini di soddisfazione saranno preclusi per sempre con l'avvento della socializzazione. Il ripristino dello stato monadico è dal soggetto fortemente desiderato e vagheggiato già a partire dal suo immediato superamento. Si tende quindi a ripristinare ciò che non si potrà più rivivere, ciò che gli è forcluso per sempre.

Le tappe successive al dominio della monade sono la fase triadica e quella edipica. La fase triadica spiega in che modo l'individuo passi dalla chiusura totalitaria in cui non c'è distinzione tra l'*infans* ed il seno materno al riconoscimento della madre come altro da sé. Il riconoscimento si veicola per mezzo del dispiacere. La mancanza del seno provoca un vero e proprio "buco" nella trama indistinta del desiderio monadico; di qui si genera il primo nucleo della coscienza embrionale, il primo germe di quello che sarà il soggetto.⁷²¹ L'istanza monadica non è ancora del tutto vinta ma impone una sua resistenza cercando il ripristino della situazione iniziale di piacere assoluto ed indifferenziato, estromettendo tutto ciò che le implica sofferenza e proiettandolo al di fuori di sé.

Così facendo l'istanza monadica dà inizio sia alla creazione del mondo esterno come luogo in cui vorrebbe confinare il dispiacere sia producendo l'identificazione del mondo esterno come altro da sé negativo. L'altro versante di tale processo vede il soggetto monadico impegnato nello strenuo tentativo di mantenere intatti il piacere e la gratificazione tramite uno schema — quello di inclusione — che dimostra una certa importanza propedeutica alla tappa successiva della socializzazione poiché permetterà l'investimento e l'apprensione delle forme del mondo sociale.⁷²²

⁷²¹ «Le sein absent est négation du sens au sens négatif, en tant qu'il est rupture de la clôture monadique — en tant qu'il est un trou dans la sphère subjective, ablation d'une partie essentielle du sujet. [...] l'absence du sein est déplaisir en tant que déchirure du monde autistique [...] Une lisière de non-être virtuel commence à se dessiner à la frontière de la représentation ; la polarité du oui/non, de la réalité et de la négation, du possible et de l'effectif trouvent ici leurs premiers germes subjectifs, et le schème fond-figure commence à être posé comme articulation générale d'une «conscience» et d'une «perception» embryonnaires», (IIS, p. 441-442).

⁷²² «Mais du point de vue de la psychè le plaisir exclut le déplaisir, l'identité exclut l'altérité. Par conséquent, le sein parce qu'il faut si souvent défaut à l'enfant, doit être déplacé vers le dehors. Disons plutôt qu'un «dehors» est créé pour que la psyché puisse y expulser ce dont elle ne veut pas, ce pour quoi il n'y a pas chez elle de place, le non-sens ou sens négatif, le sein comme absent, mauvais sein [...] ce qui deviendra pour la suite «monde» et «objet» est littéralement projection qui est à son origine expulsion du déplaisir. En même temps, l'autre face du sein, le sein présent ou gratifiant, continue d'être soumise au schème de l'inclusion. Mais celle-ci ne peut plus ignorer purement et simplement la relative altérité de l'objet elle ne peut plus être pure et simple identité ; appuyée sur la première ébauche d'articulation de soi et non-soi, elle devient introjection et incorporation. «Je suis le sein prend ainsi son deuxième sens, où la prédication est possessive ou attributive à soi», (Ivi, p. 442). La "riuscita" della fase triadica è fondamentale; la non uscire da questo percorso comporta la psicosi assoluta. «toute l'expérience psychanalytique, y compris celle relative à la psychose, se nourrit de ce qui provient de cette étape triadique ou vient après elle», (Ivi, p. 445).

Tramite la sottrazione/concessione del seno, l'*infans* viene a contatto con la propria debolezza. Di conseguenza, l'onnipotenza che gli era originariamente propria sarà proiettata sulla figura da cui dipende il soddisfacimento o la frustrazione dei suoi bisogni. Di solito si tratta della madre o della figura del *caregiver* i quali saranno veri e propri artefici di uno pseudo-mondo, di una dimensione che ancora non può essere identificata come realtà dell'individuo o realtà *tout court* ma è, piuttosto, mondo privato *kosmos idios* immaginario.⁷²³ L'*infans* si trova, in tal caso, in uno stallo dovuto al fatto che non può da solo attentare a questa onnipotenza dell'altro. Si dà il caso che però l'altro, in genere la madre, sia un individuo socializzato e che compia una auto-destituzione facendo riferimento a qualcun altro come *maître des significations* quindi come fonte di norme, valori e significati. L'onnipotenza che il bambino proiettava sulla madre subisce un percorso di traslazione destinato a risolversi nel *pouvoir de Personne*. La rinuncia al ruolo di *maître de signification* della madre, pur sembrando a favore del padre, rinvia in realtà ad un terzo che prende le veci dell'istituzione e che è dunque altro dal padre.

Car, bien entendu, le père n'est pas père s'il ne renvoie pas lui-même à la société et à son institution, s'il n'est pas signifié à l'enfant qu'il est un père parmi des autres pères, qu'il l'est pour autant qu'il désire l'être à une place qu'il n'était pas dans son pouvoir de créer, et qu'ainsi il figure et préintend pour l'enfant ce qui explicitement le dépasse lui-même à un degré infini- une collectivité anonyme et indéfinie d'individus qui coexistent dans et par l'institution et se continuent en amont et en aval du temps.⁷²⁴

Sin qui si è illustrata in breve la teoria castoriadisiana della genesi della psiche. Madri e padri⁷²⁵ quindi non sono soltanto la prima istanza gruppale, ma soprattutto la prima istanza sociale⁷²⁶ e

⁷²³ Per una panoramica sulle fasi monadica, triadica ed edipica dal punto di vista della libido si rimanda a n. 38 di IIS, p. 451.

⁷²⁴ *Ivi*, p. 450.

⁷²⁵ Irène Thiery sottolinea tre spunti interessanti in Castoriadis ma spesso trascurati in letteratura. In primo luogo, il filosofo non parla di un privilegio della madre nella socializzazione, ma piuttosto di una "consuetudine" ad indicarla come *maître de la signification* quando qualsiasi altro potrebbe esserlo. Sebbene Castoriadis non disconosca l'originalità dell'interpretazione dell'Edipo da parte di Lacan, la funzione paterna rimane predominante nel contesto lacaniano. Castoriadis pone, in secondo luogo, una netta differenza tra ciò che la vulgata psicoanalitica indica come il terzo di un trio (bambino-madre-padre) e il *tiers de l'institution*. Thiery, *Il faut et il suffit que l'enfant soit renvoyé...*, in Descombes, Giust-Desprairies (2021), p.95. Notiamo che in Lacan i genitori sono trasfigurati in funzioni soprattutto perché rientrano nel gioco del significante — prova ne è la metafora del nome del padre, del fallo; ciò però non implica che Castoriadis non li consideri individui in carne ed ossa dal momento che sono socializzati e quindi quegli individui effettivi che rendono possibile il loro rimando al "tiers" dell'istituzione).

⁷²⁶ CL IV, p. 159.

risultano fondamentali non per la trasmissione della Legge ⁷²⁷ ma per quella dell'Istituzione sociale.

Quest'ultima, da un lato rappresenta la barriera allo strapotere di ascendenza monadica dell'*infans*, ma anche l'istanza che raccoglie al proprio interno i genitori definendone i ruoli simbolici e demandando il potere a qualcosa di anonimo piuttosto che a degli individui in carne ed ossa, potenzialmente mortiferi o psicotizzanti.⁷²⁸

La nozione di funzione paterna di Aulagnier è vicina al Simbolico di Lacan ma si avvale anche dell'influsso filosofico — per noi presente anche in Castoriadis — di Cassirer.⁷²⁹

Gli studi condotti nella *Violence de l'Interpretation* conducono Aulagnier ad affermare che lo psicotico è colui che si trova nell'assoluta impossibilità di pensarsi altro dal suo ruolo di figlio di una determinata coppia e si trova dunque in una situazione di forte dipendenza dai genitori. Incapace di cogliere la catena delle generazioni e di assumere su di sé la funzione filiale – a suo tempo quella paterna- è altresì impossibilitato a trasmetterla.

L'importanza di questo ruolo [di figlio] garantisce al soggetto un futuro nel fatto che il legame familiare sfocia in un legame sociale di cui esso è un anello. La coppia, infatti, è inserita a sua volta in un contesto sociale. Quest'ultimo, come la coppia genitoriale, benché in grado minore, anticipa e accoglie il bambino da cui si aspetta che perpetui e trasmetta a sua volta un modello socioculturale, addirittura una tradizione. Il soggetto, a sua volta, trova in questo ambiente dei punti di riferimento che gli permettono di distaccarsi dalla sua cellula familiare pur restando nella sua linea, cioè nei supporti identificatori che essa ha dato. È questo che fonda il contratto sociale stipulato tra il bambino ed il gruppo sociale. Come la famiglia si rigenera nei figli, il gruppo sociale fa lo stesso con coloro, più giovani, da cui si aspetta che lo prolunghino, e per i quali investe in termini di educazione, di salute e di formazione, per esempio, ma ai quali inculca simultaneamente i valori del gruppo [...] l'altro familiare è quindi incluso in un Altro più ampio al quale esso conduce il soggetto, che è il gruppo sociale⁷³⁰

⁷²⁷ Contro il concetto lacaniano di Legge, Castoriadis afferma « ils (les lacaniens) prennent le tout-venant de l'institution donnée de la société comme faisant partie de la «réalité» en même temps que de «la loi», ils en font quelque chose d'infrangible, d'immutable, d'intransformable, alors que ce sont des institutions sociales [...] mais la seule «réalité» c'est la réalité sociale», (CL V, p. 125).

⁷²⁸ Ovviamente ciò non è un deterrente assoluto, esistono comunque genitori mortiferi e psicotizzanti.

⁷²⁹ Cfr. Mijolla-Mellor,(2001) p. 16.

⁷³⁰ *Ivi*, pp.16-17.

Ma la psicosi ha un certo legame con l'alienazione? In un certo senso sì, posto che per alienazione si intenda più genericamente una estraniamento o rifiuto della realtà.⁷³¹ In *La construction du monde dans la psychose*, Castoriadis afferma che, malgrado Freud non dubitasse del carattere psichico della psicosi, la giudicava inanalizzabile.⁷³² Vi è nella psicosi qualcosa di fondamentale che attiene al funzionamento psichico generale e che risiede probabilmente nella capacità dello psicotico di creazione di un senso che è senso per sé, e non-senso, insensato per gli altri. Questo discorso "privato" racchiuderebbe perfino i criteri di validità che delineano la coerenza di tale discorso delirante.⁷³³ Come si può notare, Castoriadis utilizza, sebbene con cautela, il termine alienazione ed estraniamento per definire questa capacità di produrre un senso-altro.

Dire que la psychose fait partie du champ psychanalytique, c'est dire que les phénomènes psychotiques font sens, c'est donc se placer devant la formidable obligation de faire sens du délire qui signe «l'aliénation», l'*étrangement*, la séparation du monde commun du sens. C'est aussi se placer devant l'obligation de produire la causalité, ou codétermination, psychique, de ces phénomènes. Je dirais toute de suite que ces deux obligations ne peuvent être remplies, au mieux qu'imparfaitement ; non pas parce que la psychose n'appartiendrait pas au monde du sens mais parce que, à ces deux égards, à savoir le contenu du délire et sa «fonction», soit sa causation, nous avons affaire à des créations psychiques beaucoup plus excentrées que le rêve ou le symptôme névrotique relativement au monde commun.⁷³⁴

Il punto della psicosi che interessa Castoriadis non è la riduzione, la mutilazione o la somma dei frammenti del mondo comune che essa accorpa ma il modo in cui altera alcuni dei principi organizzatori di questo mondo nonché la sparizione del desiderio stesso di partecipazione a questo mondo da parte dello psicotico.⁷³⁵ La psicosi è dunque :

⁷³¹ Bisogna tuttavia far presente che per Aulagnier, lo psicotico si differenzia dall'alienato. Si rimanda al paragrafo "La nozione di alienazione" in Mijolla-Mellor (2001), pp.85-90.

⁷³² Cfr. CL V, p. 130.

⁷³³ Si legga l'esempio di un caso di una paziente di Castoriadis «des draps sucrés qui brulaient» esposto in *Ivi*, p. 146.

⁷³⁴ *Ivi*, p. 132.

⁷³⁵ Cfr. *Ivi*, p. 135-136. La definizione della psicosi data da Castoriadis è la seguente « un conflit ou non-cohérence essentielle entre ce qui fait sens pour la pensée du sujet et ce qui fait sens pour l'«ensemble». Si l'on admet cette définition, la psychose a affaire essentiellement avec le Je. C'est la création de pensées délirantes, de pensées qui contredisent le discours d'ensemble, c'est-à-dire les significations sociales, ou ne cohérent pas avec celui-ci- mais qui font sens pour leur sujet, bien qu'elles soient la plupart du temps source de souffrance pour celui-ci et bien qu'en conflit non seulement avec ce que pensent les autres, mais avec ce qui est su par le sujet comme faisant sens

Un conflit ou non-cohérence essentielle entre ce qui fait sens pour la pensée du sujet et ce qui fait sens pour l'«ensemble». Si l'on admet cette définition, la psychose a affaire essentiellement avec le Je. C'est la création de pensées délirantes, de pensées qui contredisent le discours d'ensemble, c'est-à-dire les significations sociales, ou ne cohérent pas avec celui-ci- mais qui font sens pour leur sujet, bien qu'elles soient la plupart du temps source de souffrance pour celui-ci et bien qu'en conflit non seulement avec ce que pensent les autres, mais avec ce qui est su par le sujet comme faisant sens pour les autres. Il y a en effet toujours, dans l'âme du psychotique, un coin qui regarde le reste et sait que ce qui fait sens pour lui ne fait sens pour les autres.

Lo psicotico per Castoriadis sembra non poter investire nelle significazioni sociali per via dell'assenza di desiderio; esisterebbe in lui «intention pure, sèche, abstrait».⁷³⁶ L'obliterazione della dimensione del desiderio è la condizione della separazione dello psicotico dal mondo.

In tal caso siamo di fronte alla negazione, ad un certo tipo di “alienazione” ed estraneazione della psiche rispetto al contesto del senso sociale istituito e autonomizzazione in senso “negativo” verso un proprio *kosmos idios*. Sebbene la psicosi metta in luce la potenza dell'Immaginario di far sorgere un mondo con dei criteri di coerenza che potremmo definire paralleli al nostro, è il prodotto di un diniego verso la socializzazione, la rinuncia al vivere dentro e attraverso delle forme che impariamo a conoscere e che ci attraversano ma soprattutto l'incapacità da parte della psiche di investire su di esse in termini di desiderio.⁷³⁷

Ritorniamo ora al disturbo di memoria di Freud sull'Acropoli. La spiacevole sensazione che questi aveva provato e indicato con il termine evocativo di *Entfremdungsgefühl* viene alla fine

pour les autres. Il y a en effet toujours, dans l'âme du psychotique, un coin qui regarde le reste et sait que ce qui fait sens pour lui ne fait sens pour les autres», (*Ivi*, p. 137).

⁷³⁶ Cfr., CL V, p. 142.

⁷³⁷ «L'autre sans désir est forcément l'autre inexorable, comparable à une force naturelle ou à une loi mécanique-bureaucratique. Si moi-même et les autres sommes construits comme désirants, un traité, un contrat seraient toujours possibles. Car il y aurait à la fois la possibilité d'identification phantasmatique avec le désir de l'autre, et d'un do ut des, d'un *qui pro quo*, d'une dépendance réciproque entre le sujet et l'autre», (*Ivi*, p. 143).

A livello politico, come si ricorderà, l'alienazione viene equiparata da Castoriadis all'eteronomia sociale schiudendo la prospettiva di un ulteriore livello di senso e alienazione che va oltre Lacan e Marx. «C'est que l'aliénation, l'hétéronomie sociale, n'apparaît pas simplement comme «discours de l'autre» — bien que celui-ci y joue un rôle essentiel comme détermination et contenu de l'inconscient et du conscient de la masse des individus. Mais l'autre y disparaît dans l'anonymat collectif, l'impersonnalité des «mécanismes économiques du marché» ou de la «rationalité du Plan», de la loi de quelques-uns présenté comme la loi tout court», (*IIS*, pp. 161-162). Dal lato psichico e analitico quindi abbiamo l'alienazione come il discorso dell'altro, dal lato social-storico l'alienazione in quanto eteronomia sociale. A entrambi i versanti Castoriadis risponde con due definizioni di autonomia. L'autonomia politica, come abbiamo visto, prevede l'impegno dell'individuo a farsi artefice delle proprie leggi e istituzioni, dal punto di vista psicoanalitico invece un continuo lavoro sulla relazione tra le istanze psichiche, ma questo aspetto — qui solo accennato — verrà trattato *infra* nel testo.

della lettera ricondotta ad un senso di colpa per aver fatto più strada rispetto al proprio padre.⁷³⁸ Ad un primo livello l'episodio dimostra l'acquisizione della capacità da parte del padre della psicanalisi di sciogliere i nodi inerenti a fatti del passato, ad un secondo livello attesta la presenza di una istanza che, vita natural durante “interferisce” sicuramente con la quotidianità e che lascia tracce della sua presenza per mezzo di sogni, lapsus, atti mancati. Quel che però Freud per primo testimonia è la maturazione della capacità di spiegare, rendere conto, elucidare — se non proprio di liberarsi del tutto — di quelle proiezioni, ansie, aspettative che costellano la nostra psiche e che non possiamo fare a meno di formare durante la nostra vita.⁷³⁹

Castoriadis non disconosce affatto la portata dell'adagio lacaniano «l'Inconscient c'est le discours de l'Autre». Tale discorso è «dépôt de visées, des désirs, des investissements, des exigences, des attentes- des significations dont l'individu a été l'objet, dès sa conception et même avant, de la part de ceux qui l'ont engendré et élevé».⁷⁴⁰ Perché il soggetto diventi veramente tale e dunque autonomo è necessario lavorare ad un diverso approccio rispetto all'influsso del discorso dell'Altro. Non è facile riconoscere, né tantomeno dipanare l'intricata matassa che ci si presenta; non lo è perché a fatica si riesce a chiarire cosa provenga veramente da noi e cosa dagli altri, dall'esterno, se la nostra rappresentazione corrisponda o meno al vero. Il lavoro sul discorso dell'Altro ha un fine da intendersi non come termine, quanto piuttosto come fine ed è fare spazio ad un proprio discorso: «L'autonomie devient alors: mon discours doit prendre la place du discours de l'Autre, d'un discours étranger qui est en moi et me domine : parle par moi», ma senza dimenticare che «cette élucidation indique aussitôt la dimension sociale du problème».⁷⁴¹

Il racconto epistolare di cui Freud fa dono al suo amico Rolland diventa una occasione di chiarimento e interpretazione non dissimile da quello che avviene durante una “seduta” di

⁷³⁸«Ma incontriamo la soluzione del piccolo problema del perché già a Trieste ci eravamo rovinati il piacere del viaggio ad Atene. Deve essere che un senso di colpa resta legato alla soddisfazione di aver fatto tanta strada; c'è qualcosa di illecito in questo, di proibito fin dall'età più lontana. Tutto ciò ha a che fare con la critica del bambino verso il padre, con il disprezzo che ha sostituito la sopravvalutazione infantile della sua persona. È come se l'essenziale del successo consistesse nel fare più strada del padre, e che fosse tuttora proibito voler superare il padre. [...] già di per sé il tema di Atene e dell'Acropoli contiene una allusione alla superiorità dei figli. Nostro padre era un mercante, non aveva una formazione umanistica, e Atene non poteva significare molto per lui. Dunque, quello che ci guastò la gioia del viaggio ad Atene fu un sentimento di “pietà filiale”», (Freud 1979, pp. 480-481).

⁷³⁹ Non è un caso che nel suddetto racconto si faccia riferimento in nota anche ad un altro scritto ovvero “Coloro che soccombono al successo”, secondo paragrafo di *Alcuni tipi di carattere tratti dal lavoro psicoanalitico* in Freud (1976), pp 635 sgg.

⁷⁴⁰ IIS, p. 152.

⁷⁴¹ *Ivi*, p. 153.

analisi condotta dal padre della psicanalisi con sé stesso. L'autonomia in psicanalisi coincide con la fine dell'analisi in duplice senso ovvero come termine e come obiettivo, ed è quindi « la capacité du sujet, désormais, de s'auto-analyser»,⁷⁴² la relazione del soggetto ad una verità che riconosce. Allorquando si possa porre un fine temporale all'analisi entro il quale si cerca di far sì che l'analizzante maturi una capacità di auto-analisi, il continuo esercizio di questa stessa capacità gli permetterà di aprire nuovi sentieri e varchi su cui far luce nella sua psiche, di rilanciare l'analisi come proprio campo. L'obiettivo dell'analisi, parimenti all'autonomia, non è l'ottenimento di qualcosa di stabile e solido in sé, il raggiungimento di un traguardo, della terra promessa, l'uomo totale o il comunismo, ma la capacità di esercitare una attività che ha una presa il più possibilmente lucida su di sé per poter cercare non solo il benessere personale, ma anche quello collettivo.

3.3. Né scienza, né tecnica ma attività pratico-poietica

Prima di esaminare più dettagliatamente il legame che intercorre tra la psicanalisi e i campi più strettamente inerenti al percorso di questa ricerca, ovvero la filosofia, l'etica e la politica, è necessario perlomeno cercare di capire in che campo (o in che spazio epistemologico) possa collocarsi la psicanalisi.

Ormai da molti secoli in occidente la scienza è divenuta una realtà istituita e, come tale, si rispecchia in un preciso canone costituito essenzialmente dalla «production et reproduction des phénomènes dans l'expérimentation et l'observation, comme inférence formalisable (serait-ce partiellement) des énoncés, comme correspondance univoque des uns et des autres»,⁷⁴³ ma a renderla una delle significazioni immaginarie fondamentali nonché padrona indiscussa del nostro presente è il fatto che i suoi risultati siano verificabili e accessibili a tutti.⁷⁴⁴ La scienza occidentale è solitamente divisa tra il polo delle scienze dure e quella delle scienze sociali.⁷⁴⁵ Nella disamina che vede coinvolte le principali discipline antropologiche: Economia, Diritto, Linguistica, Sociologia, Società e storia condotta nel volume che inaugura *Les carrefours du*

⁷⁴² CL V, p.126.

⁷⁴³ CL I, p. 35.

⁷⁴⁴ *Ibidem*.

⁷⁴⁵ In riferimento a ciò si legga Busino (2001), pp. 145-189.

Labyrinthe, viene menzionata anche la Psicanalisi. Il problema comune a queste ultime discipline dell'uomo è senza dubbio lo status dinamico e mutevole dell'oggetto su cui vertono, il ruolo non trascurabile che il soggetto stesso gioca nel reperimento di un sapere su se stesso come oggetto, nonché il fatto di non potersi mai basare su leggi immutabili come avviene per le cosiddette scienze dure in un periodo storico che esige che anch'esse rispettino i criteri scientifici per antonomasia ovvero l'osservazione dell'oggetto, la verifica e la comunicabilità dei risultati.⁷⁴⁶

Il problema della psicanalisi è soprattutto quello capire «comment donc serait scientifique un discours qui échappe aux règles communes de vérification et de communicabilité, qui ne peut s'instaurer qu'en se mettant à l'abri de ces règles et progresser qu'en s'y maintenant».⁷⁴⁷

Sebbene Freud per primo abbia mostrato come oggetti da sempre sotto gli occhi di tutti quali lapsus, sogni, follia, atti mancati, possano permettere di articolare un sapere sul discorso psichico, resta tuttavia un sapere non del tutto aggioabile in griglie concettuali generali. I criteri di comunicabilità e verificabilità in psicanalisi non hanno valore universale come per la scienza, ma presuppongono l'accettazione del risultato cui mira la ricerca analitica ovvero il fare esperienza dell'ipotesi che dietro la determinazione di ogni fenomeno psichico vi sia «le sens inconscient». Per questo a partire da Freud, l'Inconscio viene posto come ipotesi che presiede alla spiegazione di tutta quella serie di eventi inspiegabili che costellano — come recita l'omonimo titolo — la psicopatologia della vita quotidiana. Perché il materiale inconscio abbia modo di manifestarsi ed essere interpretato serve che all'interno del *setting* si instauri il transfert.

Una celebre battuta di Woody Allen vuole che la psicanalisi non sia altro che un mito tenuto in vita dall'industria dei divani e, pensando a quello che comunemente viene denominato *setting* è difficile non rievocare l'immagine dello studio/*Wunderkammer* di Freud al numero 19 di *Bergasse*. A restituire l'immagine del *setting* a livello iconico sarebbe quindi il riferimento a quei pochi elementi essenziali che si sono imposti nell'immaginario comune: il lettino o divano e, dietro questo, la poltrona su cui siede l'analista.

Il metodo psicoanalitico freudiano del 1903 è probabilmente lo scritto che restituisce in maniera più precisa quanto avviene durante una seduta psicoanalitica dal momento che oltre a mettere

⁷⁴⁶ Cfr. CL I, p. 35 e si veda anche la prima parte di *Psychanalyse et Politique* in Caumières, Tomès (2017), pp.88-92.

⁷⁴⁷ *Ibidem*.

in primo piano l'abbandono del metodo catartico, del potere della suggestione e dell'ipnosi di Breuer da parte di Freud spiega come si svolge materialmente un'analisi e fissa quelle che ancora oggi sono le componenti fondamentali.⁷⁴⁸

Più che un luogo o un contesto per Castoriadis la seduta è un intreccio dinamico di elementi che non si prefigurano mai soltanto come semplici mezzi separati dai fini.⁷⁴⁹ L'agente principale nonché il fine stesso del processo psicanalitico è il paziente il cui ruolo principale è quello di «remémorer, répéter, perlaborer (*durcharbeiten*)».⁷⁵⁰ Tutto ciò che avviene dentro e attraverso la seduta costituisce le condizioni di possibilità di accesso a questo fine: «les divers aspects du cadre du processus analytique, (position, couchée, séances fixes, etc) n'en sont pas les moyens, mais les conditions lui permettant de se déployer. Le processus lui-même est analytique dans la mesure où il est déjà à la fois moyen et fin».⁷⁵¹ E ancora :

les règles connues du dispositif : la position couché, l'injonction paradoxale «ne vous contrôlez pas, dites ce qui vous passe par la tête», la régularité des séances, la durée fixe des séances, indispensable comme contrepoids à l'énorme pouvoir imaginaire et réel que l'analyste a dans l'analyse, ces autolimitations contractuelles dans la forme (et comme nous le savons, hélas, elles peuvent être très bien transgressées de la part de l'analyste en fonction de son pouvoir dans la situation analytique), elles sont là dans l'intérêt du patient et de la cure, elles doivent absolument être respectées, ce ne sont pas des simples moyens. Elles constituent déjà des pas vers la libération du patient.⁷⁵²

Le libere associazioni alle quali il paziente è invitato ad abbandonarsi non sono da considerarsi un mero mezzo dal momento che «en se déployant, elles expriment et réalisent déjà le

⁷⁴⁸ «Attualmente egli (scil. Freud, LA) cura i suoi pazienti senza alcun altro influsso, facendo loro assumere una comoda posizione dorsale su un divano, mentre egli siede su una sedia alle loro spalle, nascosto alla loro vista. Non esige nemmeno che chiudano gli occhi ed evita qualsiasi contatto e ogni altro procedimento che possa far pensare all'ipnosi. Una tale seduta procede quindi come un colloquio tra persone egualmente deste, una delle quali si risparmia qualsiasi sforzo muscolare e ogni impressione sensoria che possa distrarla o distogliere l'attenzione dal concentrarsi sulla propria attività psichica», p. 408. La mancanza di un contatto diretto tra gli sguardi di analista e paziente sembrerebbe qui un modo per Freud di allontanarsi da qualsiasi filiazione alle pratiche ipnotiche nonché una pratica che dà modo al paziente di non compiere sforzi e facilitare l'affioramento di pensieri inconsci. Altrove Freud offre un'interpretazione differente: provoca un certo disagio per l'analista non potersi sottrarre allo sguardo del paziente per molte ore di fila. Per ulteriori informazioni sul setting si rimanda alla relativa voce del [Dizionario Enciclopedico Interregionale di Psicoanalisi dell'IPA](#).

⁷⁴⁹ Questa affermazione contenuta in CL III, p. 179 pare fare eco a quella che comunemente viene indicata come la seconda formulazione dell'imperativo categorico kantiano presente nella *Fondazione della metafisica dei costumi*.

⁷⁵⁰ CL III, p. 179. Di *Durcharbeiten* parla anche, *en passant*, Lacan in *Parola vuota e parola piena nella realizzazione psicanalitica del soggetto*, *Écrits*, vol. I, 2007, p. 242.

⁷⁵¹ *Ibidem*.

⁷⁵² CL V, p. 127.

développement de sa capacité de libérer son flux représentatif, et par là aussi, de reconnaître ses affects et ses désirs. Et le flux associatif, avec le soutien ponctué des interprétazioni de l'analyste fait entrer en scène l'activité réflexive du patient ; il réfléchit et se réfléchit, il retourne sur le matériel et le re-prend ou re-admet». ⁷⁵³ Le libere associazioni sono dal punto di vista dell'analista un metodo, da quello dell'analizzante un esercizio — inizialmente inconsapevole — capace di aprire una breccia nell'Immaginario.

Riuscire a proferire delle libere associazioni è già un primo passo che viene compiuto aggirando censure e difese poiché permettono di realizzare, in maniera enigmatica e lapidaria «un des fins recherchées» dall'analisi stessa, ossia una connessione con l'inconscio del paziente. L'altro polo delimitante il campo di forze generato dalla psicanalisi nonché ulteriore agente è l'analista. La posizione di Aulagnier secondo cui «l'analyste, comme tout sujet, investit un modèle de la réalité qui le précède et qu'il doit à sa culture» ⁷⁵⁴ è sicuramente condivisa e ispirata dallo stesso Castoriadis. ⁷⁵⁵ L'analista non deve attingere all'analizzante solo come mero mezzo da cui rilevare materiale per la teorizzazione né deve pretendere di accostumare o “normare” gli individui con delle prescrizioni sull'agire. Il ruolo dell'analizzante deve necessariamente procedere in direzione contraria ad ogni tentativo di captazione o imposizione dei dettami da parte dell'altro.

Ils [scil. Les patients, LA] ont à se faire, à s'auto-altérer dans et par le processus analytique, à créer un nouveau segment de leur histoire et, dans le cas typique et général, à accéder pour la première fois explicitement à une historicité à la fois singulière et collective, ouverture à la création comme œuvre où l'autre et les autres sont toujours, fut-ce indirectement présents. Et c'est à ce faire du patient que l'analyste a à coopérer — c'est là son faire à lui. C'est tout le problème de l'accession du patient à l'autonomie. ⁷⁵⁶

⁷⁵³ CL III, p. 179. Un riferimento in germe alle libere associazioni nella pratica freudiana è contenuto in Freud (1970) p. 409. Dal momento che, con la rinuncia all'ipnosi veniva meno anche il materiale che con essa affiorava, Freud trovò un valido sostituto «nelle idee improvvisate dei malati, vale a dire in quei pensieri involontari, percepiti perlopiù come molesti e quindi eliminati in circostanze normali i quali sogliono incrociare il corso di una narrazione conseguente». Compresa l'influenza degli elementi rimossi, Freud pone la regola fondamentale della psicanalisi ovvero «di dire tutto quello che passa loro per il capo anche se ritengono che sia irrilevante, o che non c'entri o che sia assurdo». Questo particolare aspetto della regola fondamentale è stato trattato durante un incontro on line del Metaseminario lacaniano organizzato dal Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università della Calabria in una relazione di Luca Lupo dal titolo “*Dire n'importe quoi. Jacques Lacan e la regola fondamentale*” il 4 aprile 2022.

⁷⁵⁴ Aulagnier (2001), pp. 285-286.

⁷⁵⁵ Del resto, le due opere capitali dei due studiosi, ovvero *L'institution Imaginaire* e *La violence de l'Interpretation* condividono gestazione e sono dati alle stampe entrambi nel 1975.

⁷⁵⁶ CL I, p. 132. Tale posizione di Castoriadis è in armonia con quella di Aulagnier allorquando definisce l'Io come un biografo di sé mai a riposo. Cfr Costis in Cattelan, Costis, Cupelloni et al. (2012), p. 216.

Ciò che Castoriadis chiama “volontà dell’analista” si differenzia dal desiderio dell’analista teorizzato da Lacan. Sarebbe mistificatorio dire che l’analista non voglia davvero nulla per il suo paziente, infatti

S’il n’est pas capable de vouloir quelque chose quant à son métier et donc à ses patients, s’il en est resté au pur et simple désir, il doit retourner d’urgence sur le divan ou changer de métier. Certes, il ne «veut» pas ceci ou cela : que le patient passe ses concours ou parvienne à écrire sa thèse, qu’il gagne beaucoup d’argent ou qu’il accepte sa pauvreté, qu’il se marie ou qu’il divorce, ou même qu’il parvienne à jouir. Mais il veut que le patient se désaliène, qu’il s’auto-altère en le sachant autant que faire se peut, qu’il transforme le rapport entre son inconscient et son conscient, qu’il amène celui-ci à l’expression et celui-ci non pas à la «maitrise» mais à la lucidité et à l’activité. La psychanalyse dévoile l’inconscient et le désir ; elle ne reste pas là, et s’il ne s’agissait que de cela, le LSD ou le peyotl suffiraient. Effacer le passage du désir à la volonté, de l’intention inconsciente au projet équivaut à effacer le passage du phantasme, de la pure représentation, du délire, à la pensée, à l’élucidation. Et c’est, du même coup, abolir à la fois le risque et la responsabilité d’avoir à penser et à faire dans un monde élucidable mais obscur, et devant une matière psychique et un autre qui, nous saisissant à tout instant avec l’exigence de les penser et de faire quelque chose avec eux, nous renvoie à notre incertitude et notre impouvoir inéliminable, sans que nous puissions, ici pas plus qu’ailleurs en faire — sous peine d’être de purs et simples escrocs — la justification d’un ne rien faire ou ne rien en penser.⁷⁵⁷

Non basta quindi cercare di avere per l’analizzante un sapere sul proprio desiderio, non basta che l’analista giunga a conoscere il proprio desiderio, poiché quand’anche tutto ciò accadesse parrebbe rimanere ancora confinato nell’ordine astratto, della teoria o all’interno dello spazio evocativo della seduta. Per Castoriadis è necessario riconoscere quanto la psicanalisi sia, in realtà, un’attività, come finanche le sue componenti: interpretazione, proferimento di sogni, atti mancati, associazioni abbiano a che fare con la nostra vita ma anche con ciò che abbiamo intorno. Non basta attestarsi al rilevamento del desiderio, alla sua esplorazione ma si deve compiere un passo ulteriore, fare qualcosa di questo desiderio, indirizzarlo verso un progetto, convertirlo in una volontà. Ecco dunque perché la psicanalisi è definita come:

Une activité pratico-poiétique, où les deux participants sont des agents. Le patient est l’agent principal du développement de sa propre activité. Je l’appelle poiétique, car elle est créatrice : son issue est (doit être) l’auto-altération de l’analysant, c’est-à-dire, rigoureusement parlant, l’apparition d’un autre être. Je l’appelle pratique, car j’appelle praxis l’activité lucide dont l’objet

⁷⁵⁷ CL I, pp. 133-134.

est l'autonomie humaine et pour laquelle le seul «moyen» d'atteindre cette fin est cette autonomie elle-même.⁷⁵⁸

Castoriadis spinge per riagganciare l'attività analitica ad una pratica che è auspicabile conosca un accesso quanto più possibile diffuso.⁷⁵⁹ Il ruolo dello psicoanalista non diremmo che corrisponda dunque a quello di un insegnante e neppure di uno scienziato, ma è di ordine e ascendenza sociale poiché prevede di

Aider l'analysant à progresser vers l'autonomie, ce qui implique à la fois un savoir et une activité. Le partage du savoir est le but de l'interprétation, qui peut permettre au sujet d'accéder à ses motivations et pulsions cachées et refoulées. Mais on doit guider l'analysant vers cette interprétation de telle sorte qu'il devienne graduellement capable de produire lui-même. La psychanalyse est une activité sur soi, une réflexion de soi-même sur soi-même, c'est l'accession à l'autonomie par l'exercice effectif de l'autonomie avec l'aide d'un autre. L'activité de cette autre personne [...] n'est pas l'application d'une technique, mais une *praxis*, à savoir l'action d'une personne qui se propose d'en aider une autre à accéder à ses potentialités d'autonomie.⁷⁶⁰

⁷⁵⁸ CL III, p. 179.

⁷⁵⁹ Riteniamo che la pandemia, i periodi di lockdown, le limitazioni delle libertà di movimento abbiano portato allo scoperto il "continente sommerso" della salute mentale. I dati rivelano sia il ricorso massiccio a farmaci sia il ricorso all'ausilio di psicologi, psicoterapeuti, psichiatri e psicanalisti. Questo rende sempre più urgente una revisione della spesa pubblica in tema di salute mentale. In Italia, in particolare, il governo aveva in prima istanza bocciato la proposta parlamentare riguardante l'erogazione di una cifra tramite voucher destinato alle cure psicologiche. Una raccolta firme con più di 400.000 adesioni ha finalmente costretto il governo a riconoscere il cosiddetto "bonus psicologico". Se da una parte si è avuta la dimostrazione di come anche in democrazie rappresentative lo strumento della raccolta firme sia l'unico modo per esercitare una forma parziale e limitata di democrazia diretta, resta da ripensare la forma di erogazione dell'assistenza psicologica. La destinazione della metà dei fondi al settore privato, ad esempio, nonché la formula (*voucher*) simile a quella adottata per favorire l'acquisto di tv, bici, monopattini, viaggi, oltre ad incentivare i consumi, trasformerebbe il richiedente in un consumatore. Si veicola così l'idea secondo cui la salute mentale rappresenta un bene che può essere richiesto tramite una piattaforma, venduto o scambiato. Visto il successo della raccolta firme, una seconda è stata promossa dallo psicanalista Sarantis Thanopoulos per richiedere una riforma e un rinforzo per il Servizio Sanitario Nazionale in materia di salute mentale. Se, come insegna Castoriadis, la psicanalisi è fondamentale per l'autonomia, il supporto delle istituzioni per la diffusione su più ampia scala di tali trattamenti e percorsi non può essere più qualcosa di velleitario o limitato ai pochi che possono permettersi una tale spesa. D'altronde, come già insegnava Platone nell'*Alcibiade I*, un cattivo conoscitore di sé stesso non può esercitare al meglio la propria funzione politica.

⁷⁶⁰ CL VI, p. 281. Che la psicanalisi non sia affatto una tecnica è affermato anche da Perrella e a ragione della testimonianza della sua particolarissima esperienza di analisi con Lacan. Ma la conclusione più interessante tratta da Perrella è sicuramente la constatazione che «in realtà, chi compie un atto analitico [...] non calcola affatto gli eventi successivi. Non inganniamoci su questo: non c'è nessun modo per prevedere tutti gli effetti di un'interpretazione. Ciò non significa, naturalmente, che si possa fare qualsiasi cosa. Al contrario, bisogna pensarci molto attentamente. Ma l'atto raggiunge il suo scopo solo in quanto qualcosa è sfuggito all'interpretazione, in quanto essa non è semplicemente il prodotto d'una tecnica. Interpretare comporta un rischio. Saperselo assumere, da parte dello psicanalista, dà all'analizzante una testimonianza preziosa di che cosa significa agire, (Perrella 2015, pp. 106-107). L'atto analitico non sarebbe né casuale né aprioristicamente determinabile in assoluto, sarebbe, al contrario la presa in carico della responsabilità di un gesto senza la speranza di un ritorno e l'inequivocabilità della ricezione o di un sapere su di essa. Per ulteriori testimonianze di diverso carattere e di analizzanti di Lacan si veda il documentario "Rendez-vous chez Lacan" disponibile al link <https://www.youtube.com/watch?v=9Xvfb8mpp18>

Non si tratta quindi per l'analista neppure di applicare una tecnica, posto che per quest'ultima si intenda «un code pratiquement complet de prescriptions positives de ce qui est à faire et à ne pas faire, assurant l'obtention d'un résultat limité, délimité, défini, et déterminé [...] un telle chose n'existe pas et n'existera jamais en psychanalyse».⁷⁶¹ Le regole che comunemente vengono chiamate «tecniche» come ad esempio quella determinante la durata della seduta, dovrebbero piuttosto essere considerate per Castoriadis alla stregua di “massime”, in senso kantiano. Si tratta infatti di enunciati generali la cui applicazione resta non specificabile. Una simile massima potrebbe essere incarnata dalla prescrizione freudiana di non comunicare al paziente l'interpretazione prima che questi non sia sul punto di scoprirla da sé.⁷⁶² Tale “regola” però non può espletarsi né a partire da connotazioni temporali, né da particolari segni. In seno a questa indeterminazione che connota il campo dell'analisi, però, si fa spazio quella «étrange fonction» dell'analista il quale è chiamato a mettere in campo un sapere ma anche delle capacità che consistono nel «donner corps à l'illusion, toujours présente dans la psyché, de pouvoir rencontrer sur la scene du réel un autre garantissant la certitude des énoncés par lesquels le sujet se définit et définit son modèle de la réalité. Illusion qui est cause et non pas effet du transfert ; l'effet transférentiel sera de faire croire, le temps de l'expérience, l'illusion réalisable».

Il paradosso della psicanalisi, messo in luce fino al parossismo già da Lacan, è un gioco di verità e menzogna in cui l'analista sa di mentire, ma lo fa per un buon motivo o scopo che è la maturazione nel paziente, non dissimilmente dalla maieutica, di una propria verità.

Voler cercare verità in un campo che trova la propria messa in atto tramite la realizzazione di una «messa in scena» parrebbe una delle maggiori pietre d'inciampo rispetto alla possibilità che la psicanalisi possa esser considerata come un sapere scientifico. Eppure :

Ce n'est que dans et par cette non -vérité que la psychanalyse s'avère pleinement ; c'est cette conversion, non pas du regard, mais de l'être, qui permet à la fois l'existence de quelqu'un pour voir- et de quelque chose à voir. Car si l'objet observable de la psychanalyse est en un sens partout, en un autre sens, il n'est comme tel et en personne nulle part ; il n'est que comme autre face de

⁷⁶¹ CL I, p. 117. Castoriadis fa notare come le regole che comunemente vengono chiamate «tecniche» come, ad esempio, quella determinante la durata della seduta, dovrebbero chiamarsi “massime”, nel senso che Kant dà a queste nella *Critica della ragion pratica*. Si tratta infatti di enunciati generali la cui applicazione resta non specificabile. Un esempio di tali massime è ad esempio la prescrizione freudiana di non comunicare al paziente l'interpretazione prima che questi non sia sul punto di scoprirla da sé. Tale “regola” però non può espletarsi né a partire da connotazioni temporali, né da particolari segni. Questa indeterminazione lascia quindi ampio spazio al soggetto, alle sue capacità e responsabilità.

⁷⁶²Cfr. CL I, p. 118, n.34.

ce qui apparemment se suffit à soi-même, que les lézardes de cette suffisance permettent à la rigueur de soupçonner mais non de voir. Aussi Freud déclarait-il franchement que ne peuvent discuter d'analyse que ceux qui en ont eu l'expérience personnelle.⁷⁶³

La psicanalisi, dunque, trarrebbe la sua plausibilità dal lato esperienziale, dal vissuto del soggetto pur restando in uno statuto epistemologico e filosofico caratterizzato da una peculiare duplicità. Se da una parte, infatti, la psicanalisi copre la quasi totalità delle manifestazioni umane dal momento che si occupa di organizzazione, funzionamento ed evoluzione dello psichismo, d'altra parte è anche vero che ad essere messo in rilievo è soprattutto il punto di vista particolare e in relazione ad una *praxis* declinata e declinabile esclusivamente al singolare.⁷⁶⁴

3.4 Psicanalisi e filosofia

La strada della filosofia si apre inevitabilmente ogni volta che si riflette su società, storia o psiche umana.⁷⁶⁵ Nonostante la psicanalisi abbia un oggetto precipuo, la realtà psichica, e sia indissociabile dalla propria realtà pratico-poietica, riceve da Castoriadis l'epiteto di filosofica «pour autant qu'elle doit rester attelée à ces rochers de Sisyphe que sont le sens, les conditions du sens et le sens de ces conditions, le sujet comme objet et l'objet comme subjectif, la réalité de la parole et la vérité de l'acte ; pour autant aussi que, d'un façon qui lui est propre et désormais inéliminable, elle éclaire d'autres faces de ces significations inépuisables».⁷⁶⁶ Sebbene non possa esistere scienza di quell'oggetto enigmatico e sconosciuto che è l'Inconscio, la psicanalisi fa mostra di una inesausta elucidazione aporetica e dialettica. Stando a ciò che la psicanalisi insegna, in parte degli atti compiuti dagli individui è sempre anche all'opera la codeterminazione incosciente, variabile che ignora sia la verità degli enunciati sia ogni valore dell'atto.⁷⁶⁷

⁷⁶³ CL I, p. 36.

⁷⁶⁴ Cfr. *Ivi*, p. 254.

⁷⁶⁵ CL V, p. 11.

⁷⁶⁶ CL I, p. 71.

⁷⁶⁷ «Tout acte qui se veut juste, tout discours qui se prétend vrai sont portés par les intentions inconscientes de leur sujet, autant qu'un crime ou un délire» CL I, p.72.

Nonostante il campo analitico abbia ereditato dalla filosofia l'antica disputa tra corpo e anima, vedendo nel sintomo il proprio epicentro sismico, Castoriadis mette in luce una mancanza generale di comunicazione tra i campi che riguarda anche altre discipline nonché una incomunicabilità che sorge da prospettive unilaterali e chine sul proprio campo, sui propri strumenti e oggetti di lavoro.

Le psychanalyste interprète, et par là souvent résout, un symptôme hystérique, cependant qu'à coté le psychiatre nettoie un délire en administrant une substance spécifique soigneusement dosée et que, dans un troisième bâtiment, le philosophe tient un discours sur la relation de l'âme et du corps, après quoi les trois personnages, se regardant de biais, s'évitent dans la cour. Il est facile de croire ou de faire croire qu'on a avancé dans l'intelligence de ces rapports parce que l'on a forgé l'expression «langage du corps», comme il est difficile à présent de concevoir comment, malgré ses progrès et l'aide de la cybernétique, la physiologie du système nerveux central pourra jamais franchir l'abîme qui sépare l'emmagasinage, l'élaboration et la circulation de l'information dans un système hyper complexe et les réalités du désir, de l'affect, de la création.⁷⁶⁸

A ben vedere, non sarebbe solo la questione della divisione corpo-anima l'unico problema che la psicanalisi eredita dalla filosofia. La distinzione tra conscio e inconscio che ha alimentato il discorso sulla divisione del soggetto, la cosiddetta *Spaltung*, non sarebbe per Castoriadis una vera e propria novità psicoanalitica, ma è un fenomeno registrato in filosofia da molto più tempo e veniva già proposto e considerato in maniera molto più radicale nel pensiero kantiano.⁷⁶⁹

Dans le discours kantien pris rigoureusement, il y a beaucoup plus qu'un «clivage» puisque l'homme effectif se trouve tout entier du côté des déterminations empiriques et ne saurait une seconde prétendre, sans illusions, qu'il agit (ou juge, puisque le jugement est un acte psychologique pris dans ces déterminations) hors leur emprise. Dans ces déterminations, on ne saurait faire entrer un nanogramme de vérité, de valeur ou de «liberté». Et qu'elles soient libidinales, socio-économiques ou autres, cela est parfaitement indifférent à ce niveau de discussion. L'homme effectif est pris dans les déterminations du monde effectif, où il n'y a que causes et effets, ni vérité et valeur ni leur contraire. Pourtant cette assertion prétend d'être vraie-tout en étant effective.⁷⁷⁰

La maggior parte delle volte la filosofia ha avuto l'illusione di aver risolto l'antinomia tra empirico e trascendentale ponendo un postulato della ragione *tout court* ovvero ammettendo un

⁷⁶⁸ *Ivi*, p. 256-257.

⁷⁶⁹ Cfr., CL V, p. 170 Altrove afferma « du point de vue philosophique, le clivage du sujet fait bouger d'un pouce la problématique du savoir et de l'agir » CL I, p.72.

⁷⁷⁰ CL I, p. 73.

punto di vista trascendentale attraverso il quale la questione poteva porsi *quid juris* e si poteva quindi rispondere al netto di ogni fastidiosa determinazione psicologica. Anche gli psicoanalisti, seppur non ne siano del tutto consci, fanno uso di un tale postulato grazie al quale possono distinguere o meno che si afferma o nega la verità di un enunciato e questo perfino quando pongono tutta la «verità» dal versante dell'inconscio. Tuttavia, sottolinea Castoriadis, pur riproponendo nuovamente questa aporia, la psicanalisi comunica una continua apertura che invita a pensare la genesi del senso e della verità per degli uomini effettivi.⁷⁷¹

La psychanalyse permet d'approcher d'une façon neuve cette énigmatique et antinomique coalescence de l'empirique et du transcendantal que constitue déjà l'énoncé le plus rudimentaire du moment qu'il se prétend vrai. Dire que la sublimation est un destin possible de la pulsion, c'est dire que l'existence de fait de l'individu psychique est de droite ouverture à la possibilité de la vérité. Cela n'élimine pas la problématique kantienne, mais permet de la convertir en une autre, peut-être plus fondamentale. Il ne devint pas pour autant possible de chercher, chez l'homme effectif, des déterminations pures, la possibilité de la vérité et de l'agir juste dépend toujours de propre inconscients, en tout cas, psychiques, et notamment de cette conversion de la pulsion, de cet investissement d'autres objets que peuvent être le savoir, la création, le juste. Mais ces objets peuvent être déterminants. Le purisme éthique ou transcendantal ne peut pas en être satisfait, puisqu'ils ne le sont que pour autant qu'ils sont investis. Mais ce purisme, dans son abstraction rigoureuse, est à la limite incohérent : si le fondement absolu et dernier qu'il cherche était pur, il ne pourrait fonder rien d'effectif. Le fondement est ici un pur fait : nous sommes ainsi, en tant qu'hommes nous avons le vrai comme objet possible d'investissement (plus exactement, nous avons cette possibilité d'investissement de quelque chose qui dépasse tout objet). Kant appelait heureux hasard se fait, que la raison comme telle ne peut ni produire ni garantir : que le monde effectif soit pensable. Il y en a un autre : que l'individu effectif puisse penser le vrai.⁷⁷²

I filosofi non sanno, o peggio non vogliono sapere nulla del sociale. Pertanto, per Castoriadis questi si servirebbero del termine “intersoggettività” per aggirare la questione teorica e pratica della società, mascherare l'impossibilità di pensarla.

⁷⁷¹ Cfr. *Ibidem*. Il termine “effettivo” indica qui l'individuo socializzato e sociale, (cfr. *Individu, société, Rationalité, histoire* CL III, p.64) che la filosofia pare voler dimenticare ma che la psicanalisi in quanto pratica-specialmente clinica- rimette continuamente in gioco perché sofferente e immerso in una società che è sicuramente anche parte del problema. Anche la psicanalisi non è esentata dal discorso immaginifico che tende a dimenticare la realtà della sofferenza psichica. Castoriadis sottolinea sempre che « l'individu qu'elle [la psychanalyse] rencontre est toujours un individu socialisé (de même, évidemment, que l'individu qui la pratique). Nous ne rencontrons jamais des individus psychosomatiques singuliers à l'état «pur» ; nous ne rencontrons que des individus socialisés». CL V, p. 318.

⁷⁷² CL I, p. 75-76.

In realtà, l'intersoggettività non farebbe altro che esprimere la dipendenza continua da una metafisica dell'individuo sostanziale del "soggetto" nonché il tentativo disperato, già operato da Husserl, di uscire dalla gabbia solipsistica alla quale la filosofia di stampo egologico condurrebbe. Questo tentativo però è sempre votato allo scacco dal momento che "l'Altro" resta nell'ottica del prodigio incomprensibile.⁷⁷³ D'altronde, nota Castoriadis, anche il fatto stesso di poter far riferimento ad un "soggetto", ad una "intersoggettività" dal punto di vista trascendentale è dato dall'esistenza della società.⁷⁷⁴

Se un soggetto filosofico come quello kantiano, fittiziamente autarchico e conforme ad una legge della Ragione ma sprovvisto di conoscenze sul social-storico non poteva raggiungere alcuna autonomia,⁷⁷⁵ lo stesso non poteva neppure dirsi nel caso di un soggetto dell'analisi basata su un certo determinismo della vita psichica e quindi sul fatto che per ogni fenomeno psichico si potesse pervenire per via di una concatenazione causale a una spiegazione valida, raccogliendo in una gerarchia elementi che bisognava solo tirare fuori dall'inconscio e ricomporre.⁷⁷⁶

Il ruolo della filosofia non poteva neppure essere, secondo Castoriadis, di dare manforte alla morte del soggetto, dell'uomo o della storia. La presunta morte dell'uomo la dissoluzione del soggetto⁷⁷⁷ rappresentava una delle idee più dissacranti del movimento strutturalista che aveva animato la scena culturale francese degli anni '70 e di cui facevano parte pensatori eterogenei quali Althusser, Foucault, Lacan e Levy-Strauss.⁷⁷⁸ Una tale pretesa, tuttavia, finiva per

⁷⁷³ «Dans la psyché nous n'avons pas affaire avec un ensemble ou une organisation ou hiérarchie d'ensembles. Les ensembles, et la détermination, y sont présents, mais n'épuisent pas, et de loin, l'être de la psyché». (Cfr. CL III, p. 83.).

⁷⁷⁴ Cfr. *Ibidem*.

⁷⁷⁵ *Ivi*, p. 81.

⁷⁷⁶ *Ivi*, p. 174.

⁷⁷⁷ Destinatario principale e sottinteso dell'accusa pare essere il Foucault di *Le parole e le cose*. È in questa opera, infatti, che Foucault insiste particolarmente sulla terza *episteme*, quella moderna, che ha determinato la nascita dell'uomo. Quando egli, infatti, afferma che l'uomo è una invenzione recente, sorta nel corso degli ultimi due secoli (*Ivi*, p. 20), intende dire che prima della modernità non si dava l'idea dell'uomo come oggetto-soggetto della scienza. Ma, paradossalmente, questa nascita porta necessariamente ad una morte dell'uomo nel momento in cui lo si vuole oggetto della scienza strutturalista. Ogni esistenza, conoscenza è presa all'interno delle maglie di strutture inaggrabili e da lui ingovernabili. L'eclissi del soggetto rientra a vantaggio dell'ambito del linguaggio: a parlare non è più l'individuo ma la parola stessa. Si legga anche il contributo di Canguilhem presente in appendice a questa edizione italiana dello scritto di Foucault intitolato *Morte dell'uomo o estinzione del cogito?* apparso su *Critique*, n. 242, luglio 1967, pp. 599-618 e si veda a riguardo il contributo Bellusci, *A cinquant'anni da Le parole e le cose di Foucault*, Doppiozero, 2016 link <https://www.doppiozero.com/materiali/cinquantanni-da-le-parole-e-le-cose-di-foucault>

⁷⁷⁸ Si rimanda a Moravia (1975), Pieretti (1977), Ariano (2014). L'elemento altro dal soggetto cui l'intero strutturalismo pare concedere "un privilegio" inferiore a quello della struttura e superiore a quello del soggetto stesso è ben descritto da Deleuze nel suo volume sullo strutturalismo e prende il nome di "casella". Come egli afferma: « I giochi hanno bisogno della casella vuota, senza cui nulla avanzerebbe o funzionerebbe. L'oggetto =

esercitare la funzione di copertura pseudo-teorica e per aggirare la reale responsabilità imputabile a figure come quella dello psicanalista, del pensatore e dello stesso cittadino.

Su un ulteriore versante, invece, il prepotente annuncio di un ritorno sul soggetto, ritorno che dava adito all'individualismo più sfrenato, non faceva altro che portare a galla la decomposizione sociale in atto. Castoriadis descrive in tal modo le derive che aveva intravisto:

D'un côté, si l'on considère le pour soi en tant que simple processus autocentré et auto conservateur, mais «aveugle» pour tout ce qui dépasse les instrumentalités qui dépendent de ces deux finalités, donc apparemment «mécanisable» à la limite, l'être humain ne serait pas plus «sujet» que ne l'est, par exemple, le système immunitaire qui présente, comme on sait, une soif très forte. On arrive ainsi au «processus sans sujet» (grande découverte. Qu'est-ce donc qu'une Galaxie, si ce n'est un «processus sans sujet» ?= et à la ligne Levi-Strauss/Althusser/Foucault. Ou bien, on prétend résorber entièrement le sujet humain dans la dimension de l'individu social, et en particulier dans le langage ; on en dira alors qu'il est perdu, aliéné dans le langage (et les oripeaux sociaux), qu'il ne parle pas mais est parlé (ou pourquoi pas, qu'il n'écrit mais est écrit)- quitte à installer «derrière» lui un «sujet de l'inconscient», lequel évidemment s'annule dès qu'un mot est prononcé. C'est la ligne Lacan/Barthes/Derrida.⁷⁷⁹

Il problema secondo Castoriadis aveva una duplice radice assimilabile, in primo luogo, al modo di intendere il soggetto e la sua realtà. Né morto, né sparito, men che meno andato o ritornato, il soggetto è sempre stato tra noi — afferma Castoriadis. Il problema stava piuttosto nella reiterazione del modo di intendere il soggetto come sostanza quando invece, secondo

x non si distingue dal suo posto, ma appartiene a questo posto spostarsi di continuo, come alla casella vuota saltare incessantemente. Lacan invoca il *posto del morto nel bridge*. Nelle mirabili pagine che aprono *Le parole e le cose*, descrivendo un quadro di Velázquez, Foucault invoca il *posto del re* in rapporto al quale tutto si sposta e si muove, Dio, poi l'uomo, senza mai riempirlo. Non c'è strutturalismo senza questo grado zero. Philippe Sollers e Jean-Pierre Faye amano invocare la *macchia cieca*, per designare questo punto sempre mobile che provoca l'accecamento, ma a partire dal quale la scrittura diviene possibile, perché vi si organizzano le serie come autentici letteremi. J-A. Miller, nel suo sforzo per elaborare un concetto di causalità strutturale o metonimica, prende a prestito da Frege la posizione di uno *zero*, definito come ciò che manca alla propria identità, e condiziona la costituzione seriale dei numeri. E anche Lévi-Strauss, che sotto certi aspetti è il più positivista degli strutturalisti, il meno romantico, il meno incline ad accogliere un elemento sfuggente, riconosceva nel «mana» o nei suoi equivalenti l'esistenza di un «significante fluttuante», di un valore simbolico zero circolante nella struttura. Così raggiungeva il fonema zero di Jakobson, che di per sé non comporta alcun carattere differenziale né alcun valore fonetico, ma rispetto al quale tutti i fonemi si situano nei loro rapporti differenziali». Che si tratti della lettera di Poe, del debito dell'uomo dei topi, del fazzoletto che circola nell'Otello secondo Green, la natura di questo oggetto, ben precisata da Lacan, consiste nell'essere eccentrico e spostato rispetto a se stesso: esso è sempre spostato rispetto a se stesso, di non essere mai dove lo si cerca e di essere trovato dove non è; come afferma lo stesso Lacan: «Ciò che è nascosto, è sempre *ciò che manca al suo posto*, come dice la scheda di ricerca di un volume quando viene smarrito nella biblioteca. Esso sarebbe nello scaffale o nella casella accanto, ben nascosto proprio perché in bella evidenza. *Alla lettera* manca al suo posto solo ciò che può cambiarlo, ovvero il simbolico. Poiché il reale, qualsiasi sconvolgimento possa subire, è là, sempre e in ogni caso, incollato alle proprie suole, senza conoscere nulla che possa esiliarlo», (Deleuze 2004, ebook).

⁷⁷⁹ CL III, p. 242.

Castoriadis, andava considerato come questione e progetto. Volendo fornire una definizione generale

[...] le «sujet» se présente comme cette étrange totalité, totalité qui n'en est pas une et est une en même temps, composition paradoxale d'un corps biologique, d'un être social (individu socialement défini, d'une «personne» plus ou moins consciente, enfin d'une psychè inconsciente (d'une réalité psychique et d'un appareil psychique), le tout suprêmement hétérogène et pourtant définitivement indissociable. Tel se présente à nous le phénomène humain, c'est devant cette nébuleuse que nous devons penser la question du sujet.⁷⁸⁰

Nel caso della psicanalisi la questione del soggetto si trasforma in indagine sulla sua psiche, sulla socializzazione di questa e sulla questione dell'essere umano sia nella sua singolarità sia nella sua universalità.⁷⁸¹ Non diversamente dalla più antica metafora platonica dell'auriga,⁷⁸² la psicanalisi dimostra in maniera eclatante come esistano, piuttosto, una pluralità di soggetti contenuti nello stesso involucro. Quindi, lungi dal piangere o dal gioire per la morte del soggetto, gli sforzi di tale campo dovevano convogliarsi « vers l'instauration de l'instance subjective par excellence- la subjectivité réfléchissante [...] Enfin, loin de nous enseigner qu'il faudrait instaurer le règne illimité du désir, la psychanalyse nous fait comprendre qu'un tel règne aboutirait plutôt au meurtre généralisé». ⁷⁸³

L'opera di elucidazione della psiche da parte della psicanalisi risulta quindi di una importanza filosofica capitale per Castoriadis poiché può gettare nuova luce su questioni ontologiche relative alla psiche, mostrare un modo di essere di questa che la filosofia ereditata ignorava.⁷⁸⁴

Dal punto di vista dell'antropologia filosofica, la psicanalisi ci pone di fronte alla constatazione che l'uomo non è affatto un animale razionale ma, piuttosto, un animale immaginante quindi animato da un elemento radicale, immotivato, de-funzionalizzato. Ma la psicanalisi permette anche di chiarire il processo di socializzazione tramite cui questa forza primigenia, rotta la scorza monadica, è portata ad investire su elementi esterni, fabbricati dalla società e che tendiamo ad accettare andando incontro all'eteronomia che pare “condizione connaturata al sistema”. Questo ci porta allora, al gradino successivo, ovvero all'apporto della psicanalisi nei alla filosofia pratica, apporto che potrebbe figurare come alternativa a ciò che paradigmi etici

⁷⁸⁰ *Ivi*, p. 238.

⁷⁸¹ *Ivi*, p. 233.

⁷⁸² Platone, *Fedro* 246 a-b, pp. 82-85.

⁷⁸³ *CL V*, pp. 171-172.

⁷⁸⁴ Si rimanda a *Ontologie* in *Ivi*, pp. 10-21 e 172-179.

tradizionali e prescrittivi fondati su basi metafisiche ed eteronome imponevano al soggetto alla stregua di ricette o sistemi senza che questi avesse modo di riflettervi a partire dalla presa in carico di sé stesso come individuo reale e della società. È a questo livello, infatti, che si produce lo scontro per antonomasia, la questione che nella maggior parte delle filosofie ereditate compresa quella kantiana fa capolino affiora sotto il segno dell'antinomia ovvero il rapporto conflittuale tra desiderio ed istanze quali verità e valore.⁷⁸⁵ Nel momento in cui parliamo di verità o di valori, non possiamo allo stesso momento che far riferimento alla causazione attraverso rappresentazione la quale, a sua volta presuppone la sublimazione cioè l'investimento sulle rappresentazioni impercettibili o ideali; in termini analitici questa presuppone la conversione della pulsione in vista di un oggetto sublimato. Se siamo capaci di ricercare una verità è proprio perché noi possiamo investire questa attività che non ci apporta nulla a livello strettamente libidinale. Ma questa ricerca ci riporta alla dimensione social-storica, ovvero all'alveo in cui l'idea stessa di verità si è originata e a una società che ha saputo rompere la chiusura del senso, appannaggio delle società eteronome.⁷⁸⁶

In psicanalisi è ravvisabile, tuttavia, anche la presenza di questioni che rientrano nell'ordine della filosofia pratica. Si tratta soprattutto della fine/finalità del trattamento nonché dei mezzi e modalità perché la psicanalisi vada oltre il ruolo di palliativo per alleviare le sofferenze.

Pourquoi prend-on des gens en psychanalyse ? On peut répondre : parce qu'ils souffrent. Mais s'il s'agissait seulement de soulager leur souffrance, peut être pourrait on se borner à leur administrer des tranquillisants- ce qui se fait d'ailleurs de plus en plus. La finalité du processus psychanalytique est déjà inscrite dans ses «moyens» et ses «modalités» : pas de consolation ou de «psychothérapie», pas de conseils ou d'interventions dans la réalité, accent mis sur les associations et les rêves du patient afin que le flux psychique inconscient puisse venir au jour, interventions interprétatives du psychanalyste devant laisser progressivement la place à l'auto-activité réflexive et réfléchie du patient.⁷⁸⁷

Ciò che si manifesterebbe nella psicanalisi è l'azione di una libertà umana su un'altra dal momento che essa non mirerebbe solo a fornire all'analizzante una certa «lucidité sur son histoire, son propre monde, son désir» perché proprio per riuscire ad attingere a tale lucidità si deve mettere in moto un'auto-attività, la messa in questione e lo sviluppo della riflessività. A livello pratico tutto ciò si traduce con il sorgere nella vita effettiva del paziente di quella che

⁷⁸⁵ *Ivi*, p. 184.

⁷⁸⁶ *Ivi*, p. 184-185.

⁷⁸⁷ *Ivi*, p. 185.

Castoriadis qualifica come «une nouvelle instance psychique, la subjectivité réfléchissante et délibérante, capable de filtrer les poussés et les désirs inconscients, de briser la coalescence du phantasme et de la réalité, de mettre en question non seulement les pensées du sujet mais sa pratique». ⁷⁸⁸

Questo nuova soggettività può essere considerata secondo Castoriadis come «norme formelle de l'être humain», e l'attività dell'analista che ha di mira l'obiettivo di far pervenire il suo paziente all'autonomia utilizzando per questo stesso fine gli elementi presenti solo a livello potenziale. La psicanalisi diventa così modello formale per ogni tipo di *praxis* umana quindi anche per la pedagogia e la politica.

Un ultimo aspetto che accomuna la psicanalisi alla filosofia è il fatto di essere entrambe animate dalla riflessione e dalla ricerca di un senso che va oltre e anche contro quello preconfezionato ed offerto dalla società. La ricerca del senso è presente in campo analitico come Wisstrieb: con questo termine Freud nomina, infatti, quella precipua pulsione epistemofilica che sin dalla scissione della monade indirizza l'essere umano verso l'acquisizione del sapere. La società, attraverso le proprie significazioni, opera nei confronti della psiche dei singoli una saturazione di senso e, contemporaneamente, una battuta d'arresto all'interrogazione, intorpidendone l'opera inesausta per mezzo di significati prefabbricati. La riflessione presente sia in filosofia sia in ambito psicoanalitico permette di sbriciolare quelle forme che si erano imposte perfino nel pensiero per mezzo di una certa iconoclastia. Riflessione e pensiero, infatti, non appartengono per Castoriadis allo stesso ordine e non sono neppure sinonimi.

Pensée ne veut pas dire réflexion. La réflexion apparaît lorsque la pensée se retourne sur elle-même et s'interroge non seulement sur ses contenus particuliers, mais sur ses présupposés et ses fondements. Mais d'après tout ce qui vient d'être dit, ces présupposés et ces fondements ne lui appartient pas, ils lui ont été fournis par l'institution sociale, par exemple entre autres, par le langage. La véritable réflexion est donc ipso facto mise en cause de l'institution donnée de la société, mise en question des représentations socialement instituées, de ce que Bacon appelait les *idola tribus*, expression à laquelle il faut attribuer un sens beaucoup plus large que celui qu'il lui donnait. C'est cette mise en question de représentations de la tribu qui apparaît quand, par Example, Thalès et les autres commencent à dire : ce que les Grecs racontent ce sont des belles histoires, mais *ce qui est vraiment est...* ; ou lorsque Héraclite accuse les poètes (mythologues) de ne pas savoir ce qu'ils disent. C'est ce qu'exprimait Freud lorsque, en arrivant aux états- Unis,

⁷⁸⁸ *Ibidem.*

il disait : ils ne savent pas que nous leur apportons la peste. La peste psychanalytique est la mise en question de toutes les représentations instituées concernant la merveilleuse innocence de l'enfant, la vie sexuelle de l'homme, son altruismo et sa bonté, son appartenence bien définie et pure à l'un ou à l'autre sexe etc. Les représentations concertantes la sexualité sont évidemment une pierre angulaire de l'édifice de l'institutions sociale.⁷⁸⁹

Sin dai suoi esordi, non diversamente da quanto ha fatto la filosofia, la psicanalisi ha quindi costituito un nuovo metodo per mettere in questione l'istituto rilanciando e ridefinendo l'impossibilità di definire nettamente concetti come la normalità e la sanità mentale; ha sdoganato la sessualità repressa dietro certi costumi morali, ha ridimensionato disumani metodi di cura e messo in dubbio il rapporto mezzo-fine per raggiungere risultati positivi e secondo criteri ormai non più validi. «En tant que activité pratico-poiétique» afferma Castoriadis «la psychanalyse éclaire l'idée de *praxis* et montre dans le cas de l'être humain singulier à la fois une voie vers la transformation de cet être et l'autonomie comme visée de cette transformation».⁷⁹⁰

3.5 Briser la clôture: il ruolo dell'etica nella psicanalisi per il progetto dell'autonomia

A differenza di Lacan, Castoriadis non dedica un vero e proprio seminario all'etica. Non esiste uno spazio teorico dai contorni definiti che ci permetta di affermare perentoriamente che l'etica ha una collocazione precisa nell'economia generale del pensiero di Castoriadis.

Se si volesse ricorrere a una immagine geometrica l'etica nel pensiero di Castoriadis sarebbe forse più simile ad una retta che incontra trasversalmente i «piani dell'impossibile». Del resto, neppure il pensiero di Freud parrebbe, ad una prima lettura, interessarsi di etica. Una nota di Castoriadis ci invita a prestare attenzione poiché: «lire vraiment Freud n'est pas plus facile que lire Aristote» e «dérisoires, les idées qu'il pourrait il y avoir un «*précis de psychanalyse théorique*», un «*manuel de technique psychanalytique*» (et les spécimens qui en existent le

⁷⁸⁹ CL V, p. 329-330.

⁷⁹⁰ *Ivi*, p. 172.

démontrent».⁷⁹¹ Inoltrarsi oltre le apparenze, al di là delle prescrizioni o delle schematizzazioni che fungono comunque da base, ci porta a riconsiderare non solo il ridimensionamento che certi pensieri hanno imposto alla visione del mondo ma anche il fatto che il fine di questi, non può alienarsi nell'astratta teoria, ma deve sempre avere come punto di vista l'uomo e la società, il loro cambiamento.

È senz'altro vero che la sola postulazione di Super-Io ed Es è come dinamite lanciata contro l'edificio della morale tradizionale. Se non dalla conflagrazione totale, tuttavia, è soprattutto dalla radicale messa alla prova delle teorie ereditate che nasce la possibilità di rinnovare la riflessione ed emancipare, per quanto possibile, persone e collettività.⁷⁹² Freud — da un campo di cui traccia egli stesso, da artefice, i confini — si colloca in quella scia di intenti che animano la filosofia, in particolare l'etica, da secoli ma, a differenza di questa, non dimentica di avere a che fare con un soggetto effettivo.

Sans préjudice de la nouvelle dimension en profondeur révélée par Freud, c'est le programme de la réflexion philosophique sur l'individu depuis vingt-cinq siècles, le présumé à la fois et l'aboutissement de l'éthique telle que l'ont vue Platon, les stoïciens, Spinoza ou Kant (il est d'une immense importance en soi [...] que Freud propose une voie efficace pour atteindre ce qui était resté pour les philosophes un « idéal » accessible en fonction d'un savoir abstrait.⁷⁹³

In tal senso la psicanalisi, pur ereditando parte dei problemi della filosofia e, in particolar modo dell'etica, mostra una personale e innovativa articolazione di ipotesi, metodi, risultati. Alla fine di una intervista con Urribarri del maggio del 1996,⁷⁹⁴ Castoriadis pone un netto distinguo tra l'etica del desiderio lacaniana e il proprio progetto di autonomia.

Les lacaniens parlent et parlent à propos de l'éthique sans jamais rien dire de précis. Que vaut dire « l'éthique du désir »? On peut avoir le désir de tuer. Faut-il le réaliser ? Tout au plus pourrait-on parler de « réaliser certains désirs ». Mais surgit alors une question clé- que les lacaniens évitent ou simplement ignorent : réaliser quels désirs ? Et voici une autre question,

⁷⁹¹CL I, p. 116.

⁷⁹² « E se questi pazzi avessero ragione, se nell'Io di tutti noi vi fosse una istanza simile che osserva e minaccia castighi, istanza che in loro si è soltanto separata nettamente dall'Io ed è stata erroneamente spostata nella realtà esterna?» L'apparente semplicità della prosa freudiana non nasconde il genio dell'autore: questa semplice ipotesi ha rivoluzionato la contemporaneità.

⁷⁹³ IIS, p. 151.

⁷⁹⁴ L'intervista intitolata «*À nouveau sur la psyché et la société*» si trova in CL VI, pp. 289-311. Si rimanda all'articolo Urribarri (2002), pp. 40-51, per una esposizione sintetica di concetti chiave del pensiero psicoanalitico di Castoriadis quali significato, rappresentazione, piacere, creazione ecc.

nécessairement sociale : quel est le critère ? Ce critère peut-il surgir exclusivement de la psychanalyse, comme paraissent l'halluciner les lacaniens ? Non. La décision sera singulière et subjective mais elle sera aussi liée à une situation collective et social-historique. En psychanalyse, loin d'une « éthique du désir privatisé », le projet de l'autonomie est mis en jeu comme indissociablement individuel et social. C'est-à-dire que la question de l'action subjective et la liberté, dans la mesure où l'être humain est un être social, est toujours mise en jeu dans son rapport avec la liberté des autres. L'activité libre d'un sujet ne peut être que celle qui vise la liberté des autres.⁷⁹⁵

Per portare alla luce il valore etico della prospettiva dell'autonomia è necessario fare riferimento a quella che, con tutta probabilità, è diventata la lezione più conosciuta di Freud: la trentunesima, in *Introduzione alla psicanalisi*.⁷⁹⁶ La riflessione di Castoriadis prende mosse da quegli stessi interrogativi che si era posto Freud,⁷⁹⁷ per poi proseguire secondo un proprio tragitto che, più che nel desiderio, conosce il suo apice nella volontà come perno psicologico ma anche meta-psicologico quindi rivolto alla società e artefice di una trasformazione di cui beneficerebbe l'individuo che riesce a farsi soggetto. La rielaborazione castoriadisiana tiene quindi conto sia della psicanalisi sia della filosofia senza mancare di avanzare riserve su di esse.

Nell'*Istitution Imaginaire* Castoriadis offre delle coordinate sull'individuo non alienato e quindi autonomo rifacendosi alla massima (*maxime*) freudiana «*Wo Es war, soll Ich werden*» e dandone la seguente interpretazione.

Je est ici, en première approximation, le conscient en général. Le Ça à proprement parler origine et lieu des pulsions («instincts»), doit être pris dans ce contexte comme représentant l'inconscient au sens le plus large. Je, conscience et volonté, dois prendre la place des forces obscures qui, «en moi» dominant, agissent pour moi — « m'agissent », comme disait G. Groddeck. Ces forces ne sont pas simplement — ne sont pas tellement, [...] les pures pulsions, libido ou pulsion de mort ; c'est leur interminable, phantasmatique et fantastique alchimie, c'est aussi et surtout les forces de formation et de répression inconscientes, le Surmoi et le Moi inconscient. Une interprétation de

⁷⁹⁵ CL VI, p. 311.

⁷⁹⁶ CL I, p. 116.

⁷⁹⁷ Si accostino ad esempio le pagine iniziali di *Psychanalyse et philosophie* in CL, pp. 169-170, ma anche quelle degli *Épilegomenes à une théorie de l'âme...* ad esempio, a quando Freud afferma «A indicarci il cammino sarà la situazione in cui ci troviamo all'inizio della nostra indagine. Nostro desiderio è fare oggetto di questa indagine l'Io, il nostro Io più intimo; ma è possibile? L'io è il soggetto per eccellenza, come può diventare oggetto? Ora, non vi è alcun dubbio che questo è possibile: l'Io può prendere come oggetto sé medesimo, trattarsi come altri oggetti, osservarsi, criticarsi, e fare di sé stesso Dio sa quante altre cose ancora. Così facendo una parte dell'Io si contrappone alla parte restante. L'Io dunque è scindibile; in effetti si scinde nel corso di parecchie funzioni, almeno transitoriamente. Le parti possono successivamente riunirsi. Questa non è esattamente una novità, forse è un'accentuazione insolita di cose universalmente note», (Freud 2012, p. 470).

la phrase devient aussitôt nécessaire. Je dois prendre la place de Ça- cela ne peut signifier ni la suppression des pulsions, ni l'élimination ou la résorption de l'inconscient. Il s'agit de prendre leur place en tant qu'instance de décision.⁷⁹⁸

Castoriadis riporta in nota anche l'interpretazione proposta da Lacan dell'adagio freudiano negli *Écrits*: « La ou fut ça, il me faut advenir »; il fine che per Lacan presiede a questa espressione: «est de réintégration et d'accord, je dirai de réconciliation (*Versöhnung*)».⁷⁹⁹

Abbiamo già visto come Castoriadis, approvi l'idea lacaniana del discorso dell'Altro ma rintracciando la sua origine nel sociale. Freud, d'altronde, era stato il primo a richiamare l'attenzione su particolari disagi causati da quell'istanza “sociale” introiettata e cui dà il nome di Super-io.⁸⁰⁰ Descritto da Freud alla stregua di un carceriere, Il Super-Io imponeva sull'Io trasgressore la medesima dinamica consistente in vituperio, condanna e dopo un periodo di detenzione, sopraggiungeva una più o meno riuscita riabilitazione; da qui si ricominciava da capo.⁸⁰¹ Ma l'aspetto più importante e rilevante per chi sia avvezzo alla lettura castoriadisiana di Freud — e dunque non al netto della “funzione sociale” —, riteniamo affiori nel seguente passo:

Il Super-Io è per noi il rappresentante di tutte le restrizioni morali, l'avvocato dell'anelito alla perfezione; è, in breve, ciò che siamo riusciti a comprendere in termini psicologici degli aspetti più «elevati» della vita umana. Poiché risale essenzialmente all'influsso dei genitori, degli educatori e così via, il suo significato risulterà ancora più chiaro se ci rivolgiamo a queste sue radici. Di solito i genitori e le autorità analoghe seguono, nell'educazione del bambino, i precetti del proprio Super-Io. [...] Così, in realtà, il Super-Io del bambino non viene costruito secondo il modello dei genitori, ma su quello del loro Super-Io; si riempie dello stesso contenuto, diventa il veicolo della tradizione, di tutti i giudizi di valore imperituri che per questa via sono trasmessi di generazione in generazione. È facile indovinare di quanto aiuto possa essere la considerazione del

⁷⁹⁸ IIS, pp. 150-151.

⁷⁹⁹ *Ivi*, p. 150, n.25.

⁸⁰⁰ Cfr. Freud (2012), p. 471. Bisogna notare che il nome di Super-Io è dato per distinguere una data funzione dell'Io diversa dall'«auto-osservazione preliminare, indispensabile all'attività giudicatrice della coscienza» che è un'altra cosa. (Cfr. Freud (2012), p. 472).

⁸⁰¹ Il Super Io «imponne all'Io inerme, che è in sua balia, criteri morali rigorosissimi; è in generale il rappresentante delle esigenze della moralità, e d'un tratto ci rendiamo conto che il nostro senso morale di colpa esprime la tensione fra L'io e il Super-Io. È un'esperienza assai curiosa vedere la moralità, che si presume ci sia stata conferita da Super-io e sia radicata in noi tanto profondamente, manifestarsi come un fenomeno stagionale. Infatti, dopo un certo numero di mesi, tutto il trambusto morale passa, la critica del Super-Io tace, l'Io viene riabilitato e gode nuovamente di tutti i diritti degli umani fino al prossimo accesso», (Freud 2012, p. 472-473).

Super-io per comprendere il comportamento sociale degli uomini [...] e forse anche per trarne suggerimenti pratici per l'educazione.⁸⁰²

Il Super-Io è con l'Io il risultato della “socializzazione” dell'infante, ma si pone in direzione ostinata e contraria nel momento in cui la psicanalisi cerca di recuperare il rimosso, di aggirare le barriere della resistenza inconscia per pervenire ai nodi problematici segnalati dall'emersione di sintomi e altre manifestazioni.⁸⁰³ A tutto ciò va aggiunto l'ingombrante terza «provincia psichica» ovvero L'Es «un caos, un crogiolo di eccitamenti ribollenti» che « non conosce né giudizi di valore, né il bene e il male, né la moralità».⁸⁰⁴ La parte sommersa e dunque inconscia di Super-Io, Io ed Es, rappresenta per Castoriadis quel serbatoio cui l'individuo eteronomo non ha, secondo Castoriadis, né la forza né la volontà di attingere.⁸⁰⁵ In maniera analoga, le società eteronome non riescono ad accettare l'abisso su cui si ergono e, perciò, lo ricoprono tramite una creazione che puntualmente verrà occultata. L'eteronomia ha approntato delle risposte che pretendono di saturare l'inquietante abisso sul senso della nostra vita e sulla origine nostra e della società. Sebbene su un altro livello, una volta che la socializzazione si è presentata, la psiche si presta a introiettare determinati oggetti, valori, insegnamenti, ammonimenti, comportamenti investendo su di essi. Ricalibrando la propria attività pulsionale verso oggetti sociali esterni già collettivamente investiti ha luogo la sublimazione. In tal modo l'individuo dà attribuisce importanza a ciò che lo circonda, esegue alla lettera dei precetti legati a particolari orientamenti o valori — non necessariamente riflettendo su di essi — e rispondendo con un sentimento di colpa e rimorso nel momento in cui li infrange. Si possono considerare, in una certa misura, il Super-Io e l'Io anche come “dei delegati psichici” o “supporti” dell'eteronomia presso di noi e, in quanto tali, emissari di comandamenti e precetti religiosi, riguardanti i costumi, i modi di vivere e gli usi di una data società. Perfino i diversi “metodi” che i modelli di etica insegnano, se seguiti in modo dogmatico, possono dar luogo ad automatismi che hanno come base d'appoggio il rispetto dell'autorità e l'ipse dixit; a testimonianza del fatto che la

⁸⁰² Freud (2012), p. 478. Da notare anche come qui Freud critichi, andando oltre, certe considerazioni materialistiche della storia (Marx), non sottovalutando certamente il criterio delle condizioni economiche – in cui ammette esserci «una parte di verità, ma molto probabilmente non tutta la verità» poiché «l'umanità non vive solo nel presente», e certi valori, la tradizione, il passato «sopravvivono nelle ideologie del Super-Io», (*Ibidem*).

⁸⁰³ Bisogna far presente che Freud attribuisce al rimosso una urgenza di affiorare alla coscienza, una «spinta ascensionale» mentre la resistenza è opera dell'Io che ha eseguito la rimozione e procede nel mantenerla ed è proprio il Super-Io il “delegato” o viceversa (su questo punto Freud non pare chiaro). L'essenziale è però arrivare alla «spiacevole scoperta»: Io e Super-Io «sono in qualche loro parte inconsci» e che (Super)-io e conscio stanno da un lato e rimosso e inconscio dall'altro.

⁸⁰⁴ Cfr. Freud (2012), pp. 483-483.

⁸⁰⁵ CL III, p. 273.

cultura e l'erudizione sono fondamentali, ma risultano nulla se non sono posti insieme all'esercizio continuo della capacità riflessiva. Alla funzione del Super-Io e più estesamente del Conscio, non può venir negata una importanza fondamentale ed ineliminabile — pena la mancanza di socializzazione dell'*infans* e, su vasta scala, l'impossibilità che si dia una società. Sembrerebbe dunque che, dal punto di vista psichico, non si possa fare a meno di nascere “eteronomi”.

In campo analitico le istanze che possono rivendicare il titolo di soggetto sono per Castoriadis il Conscio (che comprende anche il preconcio) della prima topica di Freud e l'Io cosciente (l'*Ich*) della seconda topica.⁸⁰⁶ Tuttavia, il Conscio è per Castoriadis principalmente il prodotto di due fattori irriducibili l'uno all'altro: la psiche e il sociale.⁸⁰⁷

Esiste una tendenza a identificare il soggetto con il Conscio e, di seguito, con la capacità calcolante, con il ragionamento logico; operazioni — queste ultime — che però, per Castoriadis, non includono la riflessività (*réflexivité*).

Il fatto che Castoriadis affermi l'urgenza di non confondere questi aspetti indica anche il discrimine tra il mondo umano e quello animale o dell'intelligenza artificiale, “mondi” sprovvisti proprio di tale riflessività.⁸⁰⁸

Una tendenza a far convergere la ragione con il calcolo, tuttavia, era già presente a partire da Hobbes, per il quale la ragione umana veniva definita come *reckoning*, in Leibniz, con l'*ars combinatoria*, ed è ciò che Morin intenderebbe con “*computer*”.⁸⁰⁹ Anche in Freud pare essere presente questo ambiguo accostamento tra calcolo e pensiero. Il Conscio, infatti, è presentato come apparato capace di elaborare dei compromessi basati su calcoli e in grado di accordare le istanze minimizzando la contrarietà tra queste.⁸¹⁰ Ma l'attività calcolante e raziocinante insita nella sfera psichica si sviluppa principalmente a partire dal suo rapporto col vivente. Già a tale livello, infatti, è dappertutto presente una autoreferenzialità che consiste nella conoscenza del proprio stato, nella capacità di distinguere il *soi* dal *non soi*, e di cui dimostra di aver cognizione perfino il nostro sistema immunitario ogni volta che riconosce e reagisce a un virus, per

⁸⁰⁶ Va sottolineato che l'Io della seconda topica non è del tutto cosciente. È proprio questo che Freud si sforza continuamente di chiarire nella lezione 31 e che segna la differenza tra prima e seconda topica.

⁸⁰⁷ Ci siamo fin qui avvalsi di un “mescolamento” delle topiche poiché secondo le indicazioni dello stesso Freud, esse sarebbero sovrapponibili, lo stesso sembra fare Castoriadis in questa considerazione in CL III, p.259.

⁸⁰⁸ Cfr. *Ivi*, p. 259, gli argomenti presenti qui, in , sono ripresi in SV, precisamente nel Seminario del 4 febbraio 1987, p. 101 e sgg.

⁸⁰⁹ Cfr. CL III, p. 259.

⁸¹⁰ Cfr. *Ivi*, p. 259-260.

esempio. Oltre a dimostrare una certa autoreferenzialità, tutto ciò mostra anche una certa auto-finalità, una implicita “volontà” o istinto di sopravvivenza volto alla permanenza nell’essere. Autoreferenzialità e autofinalità, sono «*accompagnements*», appartengono al Conscio per via del rapporto tra vivente e psichico, ma sono ben lungi dall’esaurirne il significato e il ruolo.⁸¹¹

Dans la réflexivité nous avons quelque chose de différent : la possibilité que la propre activité du « sujet » devienne « objet », l’explicitation de soi comme un objet non objectif ou comme objet simplement par position et non par nature. Et c’est dans la mesure où l’on peut être pour soi-même un objet par position et non par nature qu’autrui, au vrai sens du terme, devient possible. [...] la réflexion implique la possibilité de la scission e de l’opposition interne-déjà Platon parlait de « dialogue de l’âme avec elle-même » : un dialogue présuppose deux points de vue possibles donc aussi la possibilité de mise en question de soi-même. [...] Le simple pensée inconsciente de Freud ne connaît ni objection ni interrogation, tout au plus des obstacles [...] Le simple conscient n’est pas aveugle sur ce qu’il fait, mais il est généralement plus qu’aveugle sur le pourquoi il le fait ; de même, il pense quelque chose, mais ne se demande pas pourquoi il pense cela plutôt que le contraire ou autre chose.⁸¹²

Esiste quindi un ulteriore “strato” psichico oltre il Conscio e l’Inconscio che consterebbe in uno sdoppiamento, nella possibilità stessa di interrogarsi e che è presente nell’uomo in potenza e la realizzazione di alcune condizioni e fattori esterni del social storico possono contribuire a far emergere in modo diffuso. È alquanto improbabile che un individuo non socializzato, un redivivo Kasper Hauser,⁸¹³ possa arrivare a riflettere non trovandosi a contatto con persone che gli insegnino a farlo.

All’uomo spetta per quanto possibile instaurare tramite la creazione di istituzioni libertarie il campo di possibilità entro cui questa capacità può liberamente affiorare. Una società realmente democratica pare poter soddisfare tale esigenza ed è strettamente legata al riconoscimento e al dispiegamento della potenza dell’Immaginario.

A costituire l’ultimo strato di una ipotetica “topica” nel pensiero di Castoriadis è quindi il soggetto riflessivo e deliberante, ovvero quel soggetto che riesce a vedersi e comporsi come insieme di «*morceaux*», piuttosto che come totalità, come frutto della scissione di un monadico ed unitario *logos idios* che la socializzazione ha infranto, sparpagliato fino a che, le varie istanze

⁸¹¹ Cfr. *Ivi*, pp. 261-262.

⁸¹² CL III, pp. 262-263.

⁸¹³ Si rimanda a Mazzeo (2012), pp. 59-61.

psichiche, non se ne sono impadronite.⁸¹⁴ Non basta, infatti, auspicare una presa di potere della coscienza in senso stretto, soprattutto quando questa, — come si è visto — pare instradare la sua attività perlopiù verso un calcolo. Perciò, Castoriadis propone di completare la proposizione freudiana alla luce del suo inverso, della sua “parte inconscia”, per dare giustizia a quella parte, l’Immaginario, che anche Freud aveva “rimosso”.⁸¹⁵ La massima è quindi capovolta, riformulata e rivolta ad un soggetto sociale che possa farsene carico e inverarla.

Où Je suis, Ça doit surgir (*Wo Ich bin, soll Es auftauchen*). Le désir, les pulsions- qu’il s’agisse d’Eros, ou de Thanatos- c’est moi aussi, et il s’agit de les amener non seulement à la conscience, mais à l’expression et à l’existence. Un sujet autonome est celui qui se sait fondé à conclure : cela est bien vrai, cela est bien mon désir.⁸¹⁶

L’autonomia del soggetto umano, quindi, non è la risultante dell’eliminazione del discorso dell’Altro — aggiungeremo per estensione — del Super-Io, cui comunque va il merito di aver socializzato l’*infans*, né l’intento è quello di dare sfogo alle più recondite pulsioni che agitano l’Es o, in generale, a ciò che abita l’Inconscio. L’autonomia mira ad instaurare un diverso rapporto tra il discorso dell’Altro ed il discorso del soggetto, anzi, mira proprio a far emergere un discorso come creazione propria del soggetto. Ma per far ciò il soggetto non può fare a meno di cercare di attingere, per quanto possibile, alla forza dell’Immaginario.

L’établissement d’un autre rapport entre le conscient et l’inconscient peut être davantage spécifié. Il doit contenir, du côté de l’instance consciente, la réflexivité et la capacité d’action délibérée. Inutile d’ajouter que cela n’implique nullement la «prise du pouvoir» par le conscient, l’assimilation ou l’assèchement de l’inconscient : c’est le contraire qui est vrai [...] Inutile aussi d’ajouter [...] que l’autonomie non seulement n’a rien à voir avec une «adaptation» quelconque à l’état des choses existant, mais en est le contraire, puisqu’elle signifie précisément la capacité de mettre en question cette ordre- lequel est tout autant fondé sur une sublimation qui respecte les significations instituées qu’il serait peu menacé par une explosion de «désirs» par définition inarticulés et inarticulables ou par le fantomatique apparition sur la scène sociale du «sujet de l’inconscient».⁸¹⁷

⁸¹⁴ È questa l’interpretazione che diamo alla frase «l’homme n’est pas, d’abord et pour commencer un zoon logon echon, un vivant possédant le logos, mais un vivant dont le logos a été morcelé, les morceaux étant mis au service de maîtres opposés», (CL III, p. 253).

⁸¹⁵ Si rimanda, ad esempio, a *L’imagination du sujet- Freud*, in CL V, p. 292 e sgg.

⁸¹⁶ IIS, p. 155.

⁸¹⁷ CL III, p. 273.

Ciò di cui, invece, ci si dovrebbe sbarazzare, piuttosto, tanto in filosofia quanto in psicanalisi, è dell'associazione dello *Ich* freudiano con l'«Io penso» della tradizione filosofica di ascendenza metafisica. L'Io analitico ha il merito di aprire la breccia nel soggetto astratto, « feu follet des philosophies subjectivistes, cette flamme débarrassée de tout support, attache, et nourriture». ⁸¹⁸ La possibilità di mantenere la focale sul soggetto storico in carne ed ossa ci proietta già al di fuori dal campo di agibilità della psicanalisi, nel campo di un agire che, conosciuta per esperienza personale la possibilità di cambiamento, è in condizione ma soprattutto non può non volersi rivolgere anche ad un mutamento sociale e politico proprio perché forte di una pratica ed un sapere analitico. ⁸¹⁹

La messa in discussione di sé stessi — e della società di cui si fa parte — al pari dell'attività rappresentativa, accomuna la filosofia e l'analisi. Ciò che rende possibile la condizione di riflessività, però, è l'azione libera e sbrigliata dell'Immaginazione, ovvero di quella forza che permette all'individuo «de poser comme étant ce qui n'est pas, de voir Y dans X et, spécifiquement, de voir double, de se voir double, de se voir tout en se voyant comme autre. Je me représente, et me représente comme activité représentative, où : je m'agis comme activité agissante». ⁸²⁰ Ma questa capacità serve soprattutto nella misura in cui se ne riscontra l'uso pratico e le sue potenzialità nell'agire che ci determina come creatori di rappresentazioni, oggetti, esperienze e ci mette alla giusta distanza per giudicarli. ⁸²¹

La psicanalisi, nella fattispecie, presuppone che l'analista possieda questa riflessività quindi che egli abbia potuto acquisirla tramite quella formazione che, per Freud, consta principalmente nel fare l'analisi. Ma tale riflessività è anche presente virtualmente nell'analizzante e che vada solo portata, per quanto possibile, alla piena maturazione. Il fatto che Castoriadis prenda come punto di riferimento per l'ennesima volta la definizione Aristotelica di virtù non è casuale, né

⁸¹⁸ IIS, p. 155 La filosofia dimentica l'importanza del corpo « support de cette union du sujet et du non -sujet dans le sujet, la charnière de cette articulation de soi et de l'autre [qui n'est pas] aliénation[...] mais participation au monde et au sens, attachement et mobilité, pré-constitution d'un univers de significations avant toute pensée réfléchie», IIS, p. 157.

⁸¹⁹ Come sottolineato nell'*Alcibiade I* di Platone, un cattivo conoscitore di sé stesso non può esercitare al meglio la propria funzione politica.

⁸²⁰ CL III, pp. 263-264.

⁸²¹ Cfr. *Ivi*, p. 265 : «J'appelle capaciter d'activité délibérée ou volonté la possibilité pour un être humain de faire entrer dans les relais qui conditionnent ses actes les résultats de son processus de réflexion (au-delà de ce qui résulte de la simple logique animale). Autrement dit : la volonté ou activité délibérée est la dimension réfléchie de ce que nous sommes en tant qu'êtres imaginants, à savoir créateurs, ou encore : la dimension réfléchie et pratique de notre imagination comme source de création».

tantomeno può essere considerato “neutro” l’elemento che, nella geometrica esposizione, più lo interessa.

Ce qui nous importe surtout ici [*scil.* dans la définition de vertu, LA] est le premier terme: la vertu est un *habitus* concernant le choix. Toute la problématique est condensée ici : l’autonomie n’est pas une simple habitude, dire que l’autonomie est une habitude, ce serait une contradiction dans les termes, mais d’un autre côté l’autonomie se crée en s’exerçant, on se fait libre en accomplissant des actes libres, de même qu’on se fait être réfléchissant en réfléchissant-et on peut faciliter les conditions de cette création et de cette exercice.⁸²²

Qui l’elemento centrale non è propriamente la virtù, o meglio, è qualcosa che viene probabilmente anche prima della virtù perché aprirebbe alla possibilità di essere o meno virtuosi, giusti, di poter essere qualsiasi cosa, ovvero la libertà. È solo entro ed attraverso la libertà che possono compiersi la riflessione e la scelta. Ma la libertà non va né teorizzata, né vagheggiata, bensì costruita, agita, in questo senso la politica ingloba l’etica in una prassi autonoma. L’aporia cui si va incontro, come si è visto, è il fatto che anche la libertà è in noi dormiente, in potenza, e perché si possa realizzarla occorre che nella situazione fattuale siano presenti condizioni di libertà.

Più che una libertà a perdita d’occhio, la realtà presenta spazi di libertà realizzati poeticamente grazie e attraverso i mestieri impossibili. E veniamo qui a uno dei termini più ambigui che Castoriadis rileva da Freud e da Lacan estendendone la prospettiva: il concetto di *frayages*, *Bahnungen*, in italiano «facilitazioni»: ovvero «passages, voies, trajets, facilitations — dans la constitution neuropsychique de l’individu qui lui permettent d’agir d’une manière autonome ou «moin hétéronome» que par le passé». Freud parla di *Bahnungen* soprattutto in senso neuro-psicologico, in *Progetto di una psicologia*.⁸²³ Castoriadis va ancora oltre, definendole :

habilitations», «habitudes ou *habitus* (*hexeis*, dirait Aristote: dispositions transitives et résultats de ces dispositions), ces façons établies de faire et d’être sont historiques au double sens du terme. D’abord, ils sont constitutifs de l’histoire du sujet considéré [...] mais relèvent aussi des histoires collectives auxquelles l’individu appartient.⁸²⁴

⁸²² SV, p. 153.

⁸²³ Per un maggiore approfondimento sugli aspetti neuro-psicologici della *Bahnung* in Freud si rimanda al seguente link <https://www.analasilaica.it/2018/10/26/freud-e-introduzione-del-concetto-di-bahnung/#rifnota2> nonché a Freud (1968), pp. 193-284.

⁸²⁴ SV, p. 152.

Attività quali la psicanalisi e la pedagogia hanno il compito ed il fine di facilitare l'accesso degli individui all'autonomia. Il riferimento alla definizione aristotelica acclara che, intanto, l'elemento della scelta è sempre lì come inaggrabile esperienza del bivio per l'umano, un bivio a cui bisogna far fronte destreggiandosi senza essere preda di automatismi e senza alcuna certezza assoluta di riuscita, giustezza, bontà della decisione ma solo assumendosene la responsabilità. La scelta è però anche regolata dalle abitudini, dall'educazione trasmessa all'individuo da chi lo circonda, da genitori, insegnanti, psicoanalisti, amici, modelli di ispirazione ed è quindi un elemento che, da un lato, si propone come esperienza ogni volta nuova, dall'altra come già vissuta da una collettività che ha agito e, nella maggior parte dei casi, fatto tesoro e tramandato un sapere su questo, dei consigli. Questi elementi non si possono certamente abolire perché fanno parte anche del nostro vissuto, ma si può certamente andare oltre caratterizzando la scelta come un *proprium* che andrà poi a riallacciarsi a quel flusso di eventi che intessono il quotidiano, e più in grande la storia.

Ognuna delle figure citate poc' anzi offre un supporto su cui il soggetto può contare, su cui può basare la propria fiducia ma di cui dovrà imparare anche a fare a meno nel corso della crescita, della formazione e dell'esistenza. Non si potrà fare a meno di investire su tali "supporti" e sui soggetti — veicolo di tali supporti, capaci — questi ultimi- con il loro ascendente, di valorizzare con un surplus di senso ancora maggiore esperienze, insegnamenti, oggetti. Tuttavia, se c'è una cosa che la psicanalisi insegna è proprio mettere in dubbio, riflettere, attraversare e poi anche smagnetizzare questi supporti dal senso o valore fantasmatico che si era attribuito ad essi.⁸²⁵ «La verità della pratica analitica, sta nel permettere al soggetto di non avere quel sostegno nell'altro che è il supporto strutturale di ogni nevrosi»,⁸²⁶ secondo Perrella, ma anche di emanciparsi gradualmente dalle varie forme di supporto date dall'istituzione per realizzare la propria autonomia e quella degli altri.

⁸²⁵ È questo il senso del transfert. A quella che ci siamo permessi di definire "smagnetizzazione" (dis-investimento o labilità dell'investimento e capacità di mettere in discussione tramite riflessione) — e per converso anche "magnetizzazione" (sublimazione, trasformazione/trasferimento dell'energia) — di oggetti, significazioni immaginarie servono i quattro presupposti (metapsicologici e sociali) della riflessività delineati da Castoriadis in CL III, p. 265 e sgg.

⁸²⁶ Perrella(2015/2), p. 112.

3.6 La *paideia* o educazione

Sebbene la speculazione di Castoriadis abbia cercato quanto più possibile di dare conto dei meandri della psicanalisi e della politica, lo stesso probabilmente non può dirsi dell'educazione o *paideia*, percorso meno battuto ma ugualmente importante. Pur risultando a ben vedere il terzo ed imprescindibile estremo dell'ideale nodo gordiano tra i due sopracitati dominî, ci si potrebbe spingere a dire che l'educazione goda se non di una certa propedeuticità rispetto ad essi, almeno di una imprescindibile importanza. Secondo Ciaramelli è all'interno di una conferenza tenutasi a New York nel 1987 che Castoriadis riconosce per la prima volta alla *paideia*, nei termini tanto di educazione quanto di pedagogia in senso proprio, il ruolo di "nesso essenziale" tra politica e psicanalisi dal momento che non potrebbero esistere collettività riflessive se non ci fossero individui riflessivi e — come si è detto — su tale capacità, presente solo in germe nell'individuo, lavora in modo maieutico l'educazione.

Ad essere riconcettualizzato, per Adami, nella nozione di *paideia* secondo Castoriadis è soprattutto il soggetto pedagogico come progetto relazionale, che è in costante movimento verso la liberazione della sua capacità di fare e di agire nel mondo insieme agli altri. Questo tipo di pedagogia interpellerebbe la soggettività del singolo,⁸²⁷ ma sarebbe in grado, per noi, di andare ben oltre. La diffusione dell'educazione è in grado di svolgere la funzione di potente connettore sociale tra l'autonomia del singolo derivante dal percorso d'analisi e la possibilità di autonomia collettiva che si realizza in campo sociale grazie all'azione politica.⁸²⁸

Del potenziale "fondante" ma non fondativo⁸²⁹ in assoluto dell'educazione si parla anche in una intervista del febbraio del 1991, riportata all'interno di *Figures du pensable* e che ha il merito di chiarire, sebbene solo in superficie, alcuni degli aspetti salienti su cui una riflessione attorno alla *paideia* dovrebbe soffermarsi. A proposito di questo particolare intervento, Ardoino sottolinea come Castoriadis abbia parlato a più riprese dell'educazione senza differenziarla dalla pedagogia e come il ruolo di questa sia quello di traghettare l'individuo dall'originario

⁸²⁷ Cfr. Adami (2015), p.72.

⁸²⁸ Cfr. Ciaramelli, *Il circolo della paideia*, Paideutika. Quaderni di formazione e cultura, n°32, anno XVI, 2020, p. 78. La conferenza citata, *Psychanalyse et Politique* si trova il LC III, pp.173-190.

⁸²⁹ Come rileva Ciaramelli, anche la *paideia* come accade per il *nomos* e, come abbiamo cercato di evidenziare nel caso della virtù e dell'etica, si è sempre all'interno del circolo della creazione social-storica.

nucleo pulsionale alla realizzazione di sé come *anthropos*, ossia come un essere che dopo essersi scontrato contro l'impossibilità dell'onnipotenza e aver superato questo trauma tramite l'elaborazione del lutto,⁸³⁰ possa arrivare ad una certa autonomia. La perdita del tutto-uno che accompagna il commiato alla psiche monadica non apre solo la prospettiva del mondo ma porta con sé l'esigenza di un reindirizzamento delle pulsioni che saranno in parte dirette verso l'apprendimento e si addenseranno attorno alle significazioni immaginarie, forme plastiche del simbolico tramite cui si estrinseca l'Immaginario sociale. Partendo da un primo, semplice livello che è quello conoscitivo si può notare quanto già la definizione di *anthropos* nell'analisi dell'etimo che Socrate offre all'interno del *Cratilo*⁸³¹ sia ben chiara non solo la cesura tra il mondo umano e quello animale, ma anche il ruolo della funzione specifica che segna l'essere umano la riflessione.

Lo slittamento tra la visione e il pensiero evidenzia un ritorno ellittico al dato visivo ormai trasceso e rielaborato. La rielaborazione spontanea del dato che assume la malleabilità e la sfaccettatura del concetto è il *proprium* dell'umano. A partire da questa prima essenziale cellula ha luogo l'intero processo conoscitivo e si dischiude per l'essere umano la possibilità stessa di essere educato e, a propria volta, di educare.

Tuttavia, abbiamo visto nel paragrafo precedente, come la riflessione, intesa come riflessività, assuma per Castoriadis una precisa connotazione in relazione all'autonomia nella psicanalisi, e abbiamo fatto cenno anche all'insegnamento in relazione alla maturazione della riflessività. Anche nell'educazione è necessario presupporre la potenziale capacità degli allievi di capire e riflettere su ciò che il maestro dice. Castoriadis, d'altronde non disconosce neppure l'importanza del ruolo degli insegnanti ai quali, proprio come per gli psicoanalisti e i genitori, non dovrebbe mancare tale capacità riflessiva.⁸³²

[...] si je suis parent ou instituteur, professeur dans un lycée ou à l'université, j'ai toujours devant moi des êtres déterminés, je suis en interaction directe avec leur psychisme, et là commence l'autre composante de la pédagogie au sens propre. [...] Personne ne parlait de la relation élèves-enseignants, qui est le ciment de cette affaire, sans laquelle il ne peut y avoir de pédagogie et pas même d'instruction. Il n'y a pas de pédagogie si l'élève n'investit pas, au sens le plus fort du terme, à la fois ce qu'il apprend et le processus d'apprendre ; et il ne peut l'investir car l'être humain est ainsi fait, que moyennant l'investissement d'une personne concrète, moyennant un

⁸³⁰ Si rimanda a Ciaramelli (2014) on line.

⁸³¹ Di cui si è già parlato nel paragrafo 2.5.3 del precedente capitolo.

⁸³² Ancora una volta si rimanda alla definizione aristotelica di virtù per come l'ha fin qui intesa Castoriadis.

éros platonicien. [...] Personne n'ose soulever la question de la capacité des enseignants à susciter l'éros de leurs élèves.[...] Si les enseignants ne sont pas capables d'inspirer aux enfants, l'amour pour à la fois ce qu'ils apprennent et pour le fait d'apprendre, ce ne sont pas des enseignants.⁸³³

In netto anticipo sulle attuali rivendicazioni, Castoriadis sottolinea il valore degli insegnanti e l'inestimabile importanza del loro apporto sociale sia rispetto all'insegnamento sia rispetto alla trasmissione dell'amore per il sapere. Misure e provvedimenti pratici quali il miglioramento del salario e le condizioni di lavoro permetterebbero di portare a termine il loro compito in maniera adeguata. Castoriadis pare anche fare appello al bisogno di una migliore selezione degli insegnanti dal momento che la riuscita e la responsabilità del loro compito determinerà la differenza tra «quelqu'un d'ouvert au monde et passionné par cette énorme dimension de l'existence humaine qu'est le savoir» e il «sortir d'un lycée comme un bête à concours».⁸³⁴

In uno sporadico riferimento alla propria esperienza personale, Castoriadis affermava come la realizzazione di qualcosa nella sua vita fosse anche dovuto al ruolo fondamentale svolto dai genitori e da un numero sparuto di professori, se non addirittura di uno, di cui in un certo senso finiva — in senso figurato — per innamorarsi.⁸³⁵ Anche nella pedagogia esiste una particolare forma di transfert, ma in forma sublimata. È bene, tuttavia, che esso sia sostenuto e concentrato esclusivamente su un oggetto precipuo: il sapere inteso come oggetto sociale. Il piacere che ne deriva non ricade sotto il dominio dell'organo o della rappresentazione ma del pensiero.

Si potrebbe dire che esiste una sorta di scala del transfert per psicanalisi, pedagogia e politica, e il risultato deve essere inversamente proporzionale al grado di “generalità”. È importante prestare attenzione al fatto che più ci si avvicina alla sfera del collettivo e generale, più il valore del transfert deve approssimarsi allo zero. Nell'infanzia è bene che si abbia un grande investimento su una persona/oggetto del proprio piacere, soprattutto per favorire la socializzazione. Nella psicanalisi, un transfert non smodato favorirebbe la “guarigione” del paziente. In politica sarebbe saggio non convogliare nessun affetto verso una sola figura se non si vuole avere, come esito, quel culto della personalità che caratterizza i totalitarismi.⁸³⁶

⁸³³ CL VI, p. 255-256.

⁸³⁴ *Ivi*, p. 256.

⁸³⁵ *Ibidem*.

⁸³⁶ «Même en démocratie il y aura toujours, certes, des leaders politiques, des individus qui, sur certains points au moins, voient plus loin que les autres. Mais les rapports au leader, même s'ils ne peuvent jamais être purs, doivent être dégagés le plus possible des éléments transférentiels. C'est pour cela aussi que la vraie politique est encore plus «impossible» que la psychanalyse et la pédagogie. Un pédagogue doit en un sens susciter l'amour de ses élèves, amour sublimé. Un politique n'a pas à susciter l'amour de ses partisans. S'il le suscite, il les aveugle. Bien

Nella nostra società, l'educazione e le istituzioni ad essa collaterali, stanno progressivamente perdendo terreno sotto i colpi dei tagli economici dettati da una malsana politica. Esanimi discussioni si concentrano su aspetti organizzativo-burocratici mentre i contenuti dell'insegnamento sono sempre più addensati in rigidi programmi e dissolti in nozioni, programmi, crediti formativi. Da una tale situazione sembrerebbero poter venir fuori solo due tipi di individui; i primi educati, addestrati, formati in modo da essere, per così dire completamente riassorbiti nel circolo del sistema, gli altri, invece, avulsi da un apparato troppo rigido, delusi dall'impossibilità di trovare collocazione e interesse, verrebbero definiti come Neet (acronimo di *Not in Employment, Education or Training*), non coinvolti quindi in percorsi di formazione o da attività lavorative. Alla base della crisi dell'istituzione scolastica e universitaria, vi sarebbe per Recalcati un certo automatismo

che ricicla un sapere che tende anonimamente alla ripetizione annullando la sorpresa, l'imprevisto, il non ancora sentito e il non ancora conosciuto, rendendo impossibile l'evento della parola. È uno dei nemici acerrimi del lavoro dell'insegnante: la tendenza al riciclo e alla riproduzione di un sapere sempre uguale a sé stesso. È lo spettro che sovrasta e può condizionare mortalmente questo mestiere: adagiarsi sul già fatto, sul già detto, sul già visto, ridurre l'amore per il sapere a pura amministrazione di un sapere che non riserva più alcuna sorpresa. A quel punto non c'è trasmissione di una conoscenza viva ma burocrazia intellettuale, parassitismo, noia, plagio, conformismo. Un sapere di questo genere non può essere assimilato senza generare un effetto di soffocamento, anoressia intellettuale, disgusto.⁸³⁷

Scuola e Università, potrebbero davvero essere palestre e baluardi a salvaguardia dell'umano, luogo di incontri, relazioni, scambi, amicizie scoperte intellettuali, eros proprio in un'epoca in cui le circostanze (anche pandemiche) sospingono «i nostri giovani verso l'assenza di mondo, verso il ritiro autistico, verso la coltivazione di mondi isolati (tecnologici, virtuali, sintomatici)».⁸³⁸ Raccogliendo il suggerimento di Recalcati ma, andando oltre con Castoriadis, un bravo insegnante si qualifica come tale perché, più che «fare esistere nuovi mondi», è capace ed è animato da una volontà di cambiare il mondo attuale che non può non voler trasmettere, unitamente alla capacità di ispirare amore per il sapere negli studenti e nel portare alla luce quella nascosta potenzialità riflessiva che può fare di loro individui autonomi.

entendu, il serait stupide de croire que ces rapports ne pourraient jamais être aseptiques, débarrassés des vecteurs affectifs ; mais ceux-ci devraient se modeler sur l'amitié, non pas sur l'amour», (CL VI, p.259).

⁸³⁷ Recalcati (2014), ebook.

⁸³⁸ *Ibidem*.

L'educazione risulta essere pertanto un insieme di scopi e finalità la cui gittata rientra pienamente nel campo della politica. Già in *Pouvoir, Politique et Autonomie*, Castoriadis aveva spiegato come il vero oggetto della politica sia la trasformazione di quelle istituzioni che andranno a educare gli individui stessi all'autonomia,⁸³⁹ ma è anche vero che si devono creare delle circostanze in cui l'individuo sia messo in condizione di arrivare a formulare una critica e un giudizio sulla situazione reale e sulle istituzioni che lo circondano. Critica e giudizio in virtù dei quali non risulti semplicemente passivo e assopito ma si adoperi perché un cambiamento reale possa avvenire.

David sottolinea l'importanza di una conferenza inedita tenuta a Cerisy in cui Castoriadis ribadiva come la vera educazione dei cittadini si svolgesse durante l'intero arco della vita e non esclusivamente all'interno di quegli enti convenzionalmente prestabiliti come la scuola. In accordo con quanto diceva Platone è la città il vero alveo educativo attraverso le sue leggi, ma anche il teatro, il cinema, l'architettura urbana.

Je n'ai pas réfléchi dans le détail [...] j'accorde une place immense à l'éducation, et surtout à son orientation fondamentale, mais il est clair qu'il y a des distinctions et des articulations à faire. D'abord, il ne faut pas oublier que l'éducation commence avec la naissance et se termine avec la mort. Et l'essentiel de l'éducation formelle dispensée par les écoles, mais celle répandue quotidiennement par les médias, surtout la télévision, la publicité, etc. ; et, au-delà même de cela, par tout ce qui se passe dans la société, la politique, l'urbanisme, les chansons... Platon disait déjà que les murs même de la cité éduquent les enfants et les citoyens. Il est clair que quelqu'un qui vivait dans une cité comme a dû être Athènes antique ou comme a dû l'être et l'est encore un peu Florence est éduqué différemment de quelqu'un vivant dans un bidonville, en France ou ailleurs. On aspire la Société par tous ses pores.⁸⁴⁰

Malgrado queste affermazioni in questa ricerca si è cercato di chiarire come non sia possibile collocare Castoriadis nel solco dell'isomorfismo platonico tra anima e città.⁸⁴¹ Questo non

⁸³⁹ Cfr. CL VI, p.253.

⁸⁴⁰ *Ivi*, p. 253. Il margine di condizionamento sociale che un individuo subisce dall'ambiente che lo circonda e respira è senza dubbio molto influente per Castoriadis, come si è avuto modo di osservare.

⁸⁴¹ Veggetti problematizza in un brillante articolo l'analogia anima-città sottolineandone la dinamicità di tale rapporto e il fatto che Platone non consideri questo rapporto una "isonomia non perfetta". La complessità della visione platonica è resa probabilmente in velata correlazione all'attualità (soprattutto nella questione sulla lotta interna- *stasis*- tra le istanze psichiche). Grazie alla ricostruzione di Veggetti ad una tale ricostruzione è possibile intravedere sia quanto Castoriadis erediti e mantenga da Platone, sia quanto cerchi di distanziarsi da esso affermando che Psiche e Società sono due elementi in una certa relazione ma sono irriducibili l'uno all'altro. In entrambi i filosofi e in grado differente, però, esiste quella relazione dinamica tra psiche/anima e società/città. In Castoriadis viene messo in luce l'effetto della società sulla psiche, il loro incontro/scontro per via della disomogeneità delle istanze e le imposizioni sociali, in altre parole per via della tensione che verrebbe fuori tra

toglie però che si possa cercare continuamente di tessere insieme il rapporto tra l'individuo e la società: sperare che Antigone e Creonte si parlino.⁸⁴²

Sebbene Castoriadis ammetta che l'individuo sia una produzione sociale e con tono enfatico faccia riferimento finanche ad una "fabbricazione seriale", è necessario considerare il peso ricoperto dall'istituzione collettiva che è proprio volta a spezzare il cerchio totalizzante. Il problema dell'educazione è il fatto che pare non poter prendere stabilmente dimora nell'eteronomia o nell'autonomia poiché è in grado di riprodurre, trasferire e tramandare saperi, usi e costumi permettendo all'eteronomia di perpetuarsi, ma le è, al contempo, richiesto di fornire gli strumenti per andare oltre sia perché gli individui devono imparare ad apprendere da soli, sia perché la società ha bisogno di una base ma anche di innovazione, ricerca e di mettere in circolo nuovo sapere. Come nota Vitiello «l'éducation démocratique travaille sur le fil entre formation et conformation, dans une dialectique complexe entre autonomie et hétéronomie»⁸⁴³ Più che parlare ai muri⁸⁴⁴, è necessario "far parlare i muri della propria città", rendere occhi, orecchie pronti alla recezione degli insegnamenti, menti che li riflettano, voci che, qualora li ritenessero opportuni sappiano proporli mettendo all'opera competenze e creatività oppure adoperino la propria immaginazione per attuare un cambiamento radicale.

Il canale di diffusione dei mezzi per il riconoscimento dei punti critici, dell'esercizio delle pratiche di consapevolezza è e resta l'educazione. Nella misura in cui l'educazione assolve alla funzione di continuo tentativo di orientamento degli individui per una pratica autonoma non può non considerarsi altrimenti che una pratica etica.

Sebbene Adami rilevi che un *ethos* della comunità sarebbe sviluppato e in corso nei processi di soggettivazione morale e attraverso la nozione di *paideia* in Castoriadis,⁸⁴⁵ è anche vero che l'etica non può fermarsi a questa sola prospettiva. La *paideia* è orientata ad una trasformazione sociale che non può non darsi se non attraverso una riqualificazione dell'intera cultura. In *Transformation sociale et création culturelle*, Castoriadis definisce la cultura come:

Tout ce qui, dans l'institution d'une société, dépasse la dimension ensembliste-identitaire (fonctionnelle-instrumentale) et que les individus de cette société investissent positivement

legge e desiderio. Si legga Veggetti (2007), pp. 343-350. Il tema, tuttavia, richiederebbe maggiori approfondimenti.

⁸⁴² Il riferimento è all'interpretazione di Castoriadis della celebre tragedia nel paragrafo *Anthropogonie chez Eschyle et autocréation de l'homme chez Sophocle*, (CL VI, pp. 17-32).

⁸⁴³ Vitiello, A., *éducation, condition et limite de l'autonomie*, in Cervera-Marzal, Fabri (2015), p. 245.

⁸⁴⁴ Il riferimento è alla celebre conferenza di Lacan intitolata "Io parlo ai muri" in Lacan (2014), pp. 94-159.

⁸⁴⁵ Adami (2015), p. 74.

comme «valeur» au sens le plus général du terme : en somme, la *paideia* des Grecs. Ces valeurs ne sont pas données par une instance externe, ni découvertes par la société dans des gisements naturels ou dans le ciel de la Raison. Elles sont, chaque fois, créés par la société considérée comme noyaux de son institution, repères ultimes et irréductibles de la signifiante, pôles d'orientation du faire et du représenter sociaux.⁸⁴⁶

Il ricondurre l'educazione ad una categoria particolare della società significa sminuirne la portata e darle un'accezione puramente descrittiva. L'educazione non è da ascrivere all'opera di una sola categoria di cittadini legittimati da un ruolo bensì un'opera collettiva incessante⁸⁴⁷ la cui portata non è sicuramente totalmente concepibile, ma che oggi risulta quantomai urgente.⁸⁴⁸

Resta, infine da chiarire un punto: perché Castoriadis scelga così tante figure dell'impossibile per caratterizzare il proprio pensiero e perché si cimenti nella mastodontica impresa di percorrere il labirinto finendo anche per crearlo. Perché, inoltrandoci nel suo pensiero, si incontrino circoli vertiginosi come quello della creazione, dell'autonomia; percorriamo quelle stesse definizioni e quegli stessi concetti che ormai pensavamo di aver acquisito grazie ai nostri studi — è il caso della definizione aristotelica di virtù, ma anche del concetto di alienazione — ma rimaniamo sgomenti, ci sentiamo intrappolati in un vicolo cieco finché non sopraggiunge un senso, finché non cerchiamo di vedere in altri modi, da altre prospettive questo labirinto. Perché, infine, scelga di articolare un progetto già di per sé arduo come l'autonomia pensandolo a partire dai cosiddetti «mestieri impossibili». Freud lascia intatto il dubbio sulle ragioni per cui ha scelto proprio questo aggettivo per connotare le tre attività dell'analizzare, dell'educare e del darsi le proprie leggi, creare le proprie istituzioni. Ciaramelli offre in proposito un'ottima risposta che ben si concilia con il modo in cui abbiamo caratterizzato la nostra idea di etica o *ethos* sino ad ora e cioè come orientamento:

⁸⁴⁶ FC, p. 14.

⁸⁴⁷ David (2001), p. 119, n.60.

⁸⁴⁸ in CL VI, Castoriadis rammenta come in special modo la filosofia politica abbia ormai dimenticato l'importanza dell'educazione, preoccupazione fondamentale a partire dalle filosofie di Platone, Aristotele fino a Rousseau. Una delle motivazioni di questa mancanza è dovuta soprattutto al fatto di dare per assodato che l'individuo sia libero e si tratti quindi di organizzare al meglio i rapporti tra gli individui sebbene, come sottolinea puntualmente Castoriadis «ces rapports ne seront que ce que seront ces individus». Di conseguenza, se gli esseri umani saranno solo formalmente e apparentemente liberi, i rapporti tra loro non saranno diversi. Dal punto di vista etico, oltre che politico, le conseguenze che se ne traggono sono fondamentali perché conducono da una apparente libertà veicolata tramite costituzioni, leggi, costumi ad una vera libertà o meglio, alla possibilità di riconoscersi liberi proprio in virtù di un esame critico della situazione di libertà apparente.

L'obiettivo preso di mira dalle "professioni impossibili" evocate da Freud è, dunque, essenzialmente sprovvisto d'un precostituito modello d'umanità, il cui modo d'essere e i cui contenuti effettivi possano venir configurati a priori, in quanto, al contrario, quell'obiettivo consiste precisamente nell'affidare ai diretti interessati la responsabilità di autodeterminarsi. Di conseguenza, continuando per ora a tralasciare la discussione sulla politica, per quanto possano essere diverse le maniere di concepire e praticare psicanalisi e pedagogia nelle diverse correnti o scuole di pensiero, in nessun caso il punto di arrivo del processo psicoanalitico e/o pedagogico può essere nei suoi contenuti già fissato, determinato e prefigurato all'inizio. Si tratta, invece, d'un processo in cui soggetto e oggetto emergono, per così dire, in corso d'opera: altrimenti non si potrebbe individuare come obiettivo della pratica psicoanalitica e di quella pedagogica come l'auto alterazione o autotrasformazione dell'essere umano.⁸⁴⁹

L'impossibilità invita da sempre tanto alla sfida quanto al rischio; chiama in gioco la forza e la fragilità dell'umano e la sua capacità di mettere in gioco, proprio come fa Ulisse, il suo multiforme ingegno o Immaginario. Il contenuto dell'esperienza, sia esso un viaggio, l'ingresso in un labirinto, il ritorno in una caverna, in analisi, il primo giorno di scuola o di università è reale e ingloba il pensiero come atto, non ne è la vittima esanime lasciata ai bordi dell'incrocio. L'impossibilità rende tutto possibile e il possibile rende reale la libertà come la nostra possibilità di autodeterminazione e scelta. Solo nella libertà possiamo avvalerci di *figures du pensable*, solo grazie a tali figure si può costruire l'autonomia.

⁸⁴⁹ Ciaramelli (2020), pp. 80-81

BIBLIOGRAFIA

OPERE DI CORNELIUS CASTORIADIS⁸⁵⁰

CASTORIADIS, C., (1978), *Les carrefours du labyrinthe I*, Seuil, France.

- (1999), *Les domaines de l'homme*, Les carrefours du labyrinthe II, Seuil, France.
- (1990), *Le monde morcelé*, Les carrefours du labyrinthe III, Seuil, France.
- (1996), *La montée de l'insignifiance*, Les carrefours du labyrinthe IV, Seuil, France.
- (1997), *Fait et à faire*, Les carrefours du labyrinthe V, Seuil, France.
- (1999), *Figures du pensable*, Les carrefours du labyrinthe VI, Seuil, France.
- (2004), *Ce qui fait la Grèce. D'Homère à Héraclite. Séminaires 1982-1983*, La Création Humaine II, texte établi, présenté et annoté par Enrique Escobar, Myrto Gondicas et Pascal Vernay, précédé de "Castoriadis et la Grèce ancienne" par Pierre Vidal-Naquet, Seuil, Paris.
- (2008), *Ce qui fait la Grèce II. La cité et les lois. Séminaires 1983-1984*, La Création Humaine III, texte établi, présenté et annoté par Enrique Escobar, Myrto Gondicas et Pascal Vernay, précédé de "Castoriadis et l'héritage grec" par Philippe Raynaud, Seuil, Paris.
- (2012), *La question du mouvement ouvrier I*, Écrits politiques (1945-1997), Éditions du Sandre, Paris.
- (2012), *La question du mouvement ouvrier II*, Écrits politiques (1945-1997), Éditions du Sandre, Paris.
- (2013), *Quelle Démocratie ? tome I*, Écrits politiques (1945-1997), Éditions du Sandre, Paris.
- (2013), *Quelle Démocratie ? tome II*, Écrits politiques (1945-1997), Éditions du Sandre, Paris.
- (2015), *La société bureaucratique*, Écrits politiques V (1945-1997), édition préparée par E. Escobar, M. Gondicas, P. Vernay, Éditions du Sandre, Paris.
- (2016), *Guerre et théories de la guerre*, Écrits politiques VI (1945-1997), édition préparée par E. Escobar, M. Gondicas, P. Vernay, Éditions du Sandre, Paris.

⁸⁵⁰ Si è scelto di riportare le opere sono in ordine alfabetico per come si presentano in "Abbreviazioni".

- (2020.I), *Écologie et politique suivi de correspondances et compléments*, Écrits politiques VII (1945-1997), édition préparée par E. Escobar, M. Gondicas, P. Vernay, Éditions du Sandre, Paris.
- (2020), *Sur la dynamique du capitalisme et autres textes suivi de L'impérialisme et la guerre*, Écrits politiques VIII (1945-1997), édition préparée par E. Escobar, M. Gondicas, P. Vernay, Éditions du Sandre, Paris.
- (2007), *Fenêtre sur le chaos*, édition préparée par E. Escobar, M. Gondicas e P. Vernay, Seuil, Paris.
- (1999), "Fragments d'un séminaire sur la vertu et l'autonomie", *Areté, revista de filosofia*, vol. XI, n°1-2, , pp.293-313.
- (2009), *Histoire et création, Textes philosophiques inédits 1945-1967*, réunis, présentés et annotés par Nicolas Poirier, Seuil, Paris.
- (1975), *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris.
- (2005), *Une société à la dérive. Entretiens et débats 1974-1997*, Seuil, France.
- (1999), *Sur le Politique de Platon*, Seuil, France.
- (2002), *Sujet et vérité dans le monde social-historique. Séminaires 1986-1987*, La création humaine I, Seuil, France.
- (2011), *Thucydide la force et le droit, Séminaires 1984-1985*, La Création Humaine IV, texte établi, présenté et annoté par Enrique Escobar, Myrto Gondicas et Pascal Vernay, précède de "Le germe et le kratos : réflexions sur la création politique à Athènes" par Claude Moatti, Seuil, Paris.

OPERE DI CASTORIADIS: TRADUZIONI IN LINGUA ITALIANA⁸⁵¹

CASTORIADIS, C., (1995), *L'istituzione immaginaria della società*, a cura di F. Ciaramelli Bollati Boringhieri, Torino (IIS, prima parte).

- *L'enigma del soggetto. L'Immaginario e le istituzioni*, a cura di F. Ciaramelli, Dedalo, Bari 1998. (IIS, seconda parte).
- *La rivoluzione democratica. Teoria e progetto dell'autogoverno*, trad. it. di G. Regoli, a cura di F. Ciaramelli, Elèuthera, Milano 2001.

⁸⁵¹ Anche se si è preferito utilizzare le opere di Castoriadis in lingua originale, elenchiamo di seguito le (poche) opere tradotte in italiano e utilizzate per un confronto (escluso *Gli incroci del labirinto* perché irreperibile). Tra parentesi le iniziali del volume originale.

- *Finestra sul caos. Scritti su arte e società*, tr.it. di G. Lagomarsino, Elèuthera, Milano 2007 (FC).
- *Relativismo e democrazia, dibattito con il Mauss*, trad. it. di C. Milani, Elèuthera, Milano 2010.
- (2016), *La cultura dell'egoismo. L'anima umana sotto il capitalismo*, trad. it. di A. Aureli e C. Milani, Elèuthera, Milano (CE).
- (1989), *Gli incroci del labirinto*, Hopfulmonster, Firenze.

CASTORIADIS, C., (1990), "L'Ottantanove e il Diciassette", *Lettera internazionale: rivista trimestrale europea*, 23/1, pp. 17-20, link <http://digital.casalini.it/10.1400/264371>.

- (2008), "La democrazia ateniese e i suoi limiti", *Lettera internazionale: rivista trimestrale europea*, 98/4, , p.4-6, link: <http://digital.casalini.it/10.1400/102911>.
- (2008), "Democrazia e progetto di autonomia: intervista a Cornélius Castoriadis", *Lettera internazionale: rivista trimestrale europea*, 95/1, link <http://digital.casalini.it/10.1400/91247>.
- (1993), "Fuga dalla politica?", *Lettera internazionale: rivista trimestrale europea*, 37/3, pp. 28-32, link <http://digital.casalini.it/10.1400/264752>.
- (2011), "Considérations sur la Grèce moderne," in *Le mouvement grec pour la démocratie directe- première partie*, Brochure n°18, Collectif Lieux Communs, Septembre, link <https://collectiflieuxcommuns.fr/?536-considerations-sur-la-grece&lang=fr>.

CHAULIEU, P., (Castoriadis), PANNEKOEK, A., (1999), *Correspondance 1953-54*, Echanges et Mouvement, Paris, pp.8-9.

CHAULIEU, P., (Castoriadis) BERGSON (Grace Lee Boggs), (1988) *Résolution sur les tâches et la construction de l'Ive Internationale*, in *Les Congrès de la IVe Internationale (manifestes, thèses, résolutions)*. Tome 3 : *Bouleversements et crises de l'après-guerre (1946-1950)*, La Brèche-PEC, Paris.

J. AMAIR, H. BELL, P. BRUNE, C. CASTORIADIS, S. CHATEL, C. LEFORT, J.-F. LYOTARD, D. MOTHE, PANNONICUS, P. ROMANO, A. VEGA, G. WEINBERG, (2007), *Socialisme ou Barbarie. Anthologie*, Acratie, link <http://www.notbored.org/SouBA.pdf> (ANT SouB).

SITOGRAFIA CON BIBLIOGRAFIE delle opere di e su Castoriadis

francese

https://desexil.com/wp-content/uploads/2021/04/Bibliographie_detailed_en_francais_de_e.pdf

file:///C:/Users/Utente/Downloads/Piece_jointe_Bibliographie_detailed_en.pdf

inglese

<https://www.marxists.org/archive/castoriadis/index.htm>

<https://www.snf.org/en/grants/grantees/a/association-cornelius-castoriadis/project-support/>

italiano

<https://www.edscuola.it/archivio/interlinea/casto.htm>

varie lingue

<https://www.agorainternational.org/index.html>

<https://archive.org/search.php?query=castoriadis&page=2>

siti e canali dedicati a Castoriadis e alle sue opere

<http://www.lieux-dits.eu/Presence/castoriadis.htm>

<http://www.agorainternational.org/>

Cátedra interinstitucional Cornelius Castoriadis canale YouTube (spagnolo)

<https://www.youtube.com/channel/UCEkrfuOrUA24PNeGRZfRCAA>

ALTRI TESTI

AA. VV. (1979) *Storia del marxismo*, vol. II, *Il marxismo nell'età della seconda internazionale*, Einaudi, Torino.

ABBÀ, S., (1996), *Quale impostazione per la filosofia morale?*, LAS, Roma.

NOVOTNY, K., RODRIGO, P., SLATMAN, J., & STOLLER, S. (eds.) (2014), *Corporeity and Affectivity*, Brill, Leiden.

ACZEL, A.D., (2009), *Nicolas Bourbaki : Histoire d'un génie des mathématiques qui n'a jamais existé*, J-C. Lattés, France.

ADAMI, R., (2015) "Paideia and Cosmopolitan Education: on Subjectification, politics, and Justice," *Årgang*, vol. 4, n°2, 2015, pp. 68-80.

ADAMS, S., (2011), *Castoriadis Ontology*, Fordham University Press, New York.

AGAMBEN, G., ET AL., (2009), *Démocratie, dans quel état ?* La Fabrique éditions, Paris.

ANTONAKOU, D., (2020), "La nave Mataroa (Atene- Parigi 1945). Un mito greco contemporaneo", *Engramma*, luglio/agosto, pp. 77-133.

ARABADZHEVA, A., (2016), "Political activity of young Cornelius Castoriadis- Relations with Agis Stinas", *Journal of International academic publications: Science Review*, vol. 1, p. 68. link: <https://academicpublicationsdotnet.files.wordpress.com/2016/05/vol-1.pdf> .

ARCURI. L., (2018), "Il perché del labirinto, il perché della barbarie, Ricognizione e proposte del pensiero di Cornelius Castoriadis", *Inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicanalisi*, n° 5 giugno 2018, pp. 183-205, link: https://www.inconsciorivista.unicat.it/wp-content/uploads/2018/07/Arcuri_n5.pdf.

ARENDT, H., (2017), *Vita activa, La condizione umana*, Bompiani, Milano.

- (2015), *Socrate*, Raffaello cortina editore, Milano.
-
- (2009), *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna (ebook).
- (2004), *Verità e politica. La conquista dello spazio e la struttura dell'uomo*, Bollati Boringhieri, Torino.
- (1996), *Sulla rivoluzione*, Edizioni della Comunità, Roma.

ARISTOTELE. (2012) *Etica Eudemia*, Bur, Milano.

- (2007), *Etica Nicomachea*, Bur, Milano.
- (2002) *Politica*, Bur, Milano.

ARON, R., (2004), *L'opium des intellectuels*, Calmann-Lévy, Paris.

ARONSON, R., (2004), *Camus, and Sartre: The Story of a Friendship and the Quarrel that Ended It*, University of Chicago Press, Chicago/ London.

AULAGNIER, P., (2016), *Un interprète en quête de sens*, Payot, Paris.

- (2013), *La violence de l'interprétation : Du pictogramme à l'énoncé*, Le fil rouge, France 2013.
- (1969), "Sur les critères de formation et leur application dans une société psychanalytique, (pour la réunion du 22 et 23 février 1969)", link https://www.quatriemegroupe.org/pdf/declaration_piera_aulagnier.pdf
- (1967), "La spécificité d'une demande ou la première séance", *Interprétation*, t. I, 2, Service de recherche de l'hôpital des Laurentides, Montréal.

AXELOS, K., (2014), *L'exile est la patrie de la pensée*, éditions Rue d'Ulm, Paris.

- (2005), *Réponses énigmatiques*, Minuit, Paris.
- (1954), *Le destin de la Grèce moderne*, Esprit, n° 216, Juillet.

BADIOU, A., GAUCHET, M., (2014), *Que faire ? Dialogue sur le communisme, le capitalisme et l'avenir de la démocratie*, éditions Philo, France.

BARBERY, S., (2015), *Philosophie I*, French editions, France (ebook).

BARUCHELLO, G., STRAUME, I., (2013), *Creation, Rationality and Autonomy: Essays on Cornelius Castoriadis*, Aarhus University Press NSU, Denmark.

BELLUSCI, F., (2016), *A cinquant'anni da Le parole e le cose di Foucault*, Doppiozero, 7 settembre, link <https://www.doppiozero.com/materiali/cinquantanni-da-le-parole-e-le-cose-di-foucault>

- "Cornelius Castoriadis. La democrazia oltre la crisi", *Doppiozero*, 30 gennaio, link: <https://www.doppiozero.com/materiali/teorie/cornelius-castoriadis-la-democrazia-oltre-la-crisi>

BELLUSCI, F., CERUTI, M., (2020), *Abitare la complessità: la sfida di un destino comune*, Mimesis, Milano.

BENJAMIN, W.,(2018), *Origine del dramma barocco tedesco*, Carocci, Roma.

BENVENISTE, É., (1966), *La notion de "rythme" dans son expression linguistique (1951)*, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris.

BERGSON, H., (2013), *Les deux sources de la morale et de la religion*. PUF, France.

BERTI, E. (a cura di)., (2007), *Guida ad Aristotele. Logica, fisica, cosmologia, psicologia, biologia, metafisica, etica, politica, poetica, retorica*, Laterza, Roma-Bari.

BERTOLLINI, A., (2019), Retorica ed utilità in Aristotele, *Rivista italiana di Filosofia del Linguaggio (RIFL)*, vol. 13, n. 1, pp. 41-50.

BLANCHARD, D., (2012), *Le groupe « Socialisme ou Barbarie ». Notes sur une expérience personnelle*, in : *Socialisme ou Barbarie aujourd'hui : Analyses et témoignages*, Bruxelles : Presses de l'Université, Saint-Louis, link : <http://books.openedition.org/pusl/752>.

- BLANCHARD, D., (2005), *Debord, dans le bruit de cataracte du temps*, Sens et Tonka, Paris.
- BODEI, R., GIORELLO, G., MARZANO, M., VECA, S., (2017), *Le virtù cardinali. Prudenza, Temperanza, Fortezza, Giustizia*, Laterza, Roma-Bari.
- BOELLA, L., (2014), “Esperimenti in etica”, *Lebenswelt: Aesthetics and Philosophy of Experience*, n° 4, pp.18-30.
- BOGGS, G.L., (2016), *Living for change: an autobiography*, University of Minnesota Press, USA.
- BOURDIEU, P., (1980), *Le sens pratique*, édition du Minuit, Paris.
- BOURDIN, D., (2000), *Cento anni di psicanalisi. Da Freud ai giorni nostri*, Dedalo, Bari.
- BOURGH, J (ed.), (2004), *After the Deluge. New Perspectives on the Intellectual and Cultural History of Postwar France*, Lexington Books, USA.
- BROWN, J. A. C., (1954), *The Social Psychology of Industry*, Penguin Books, London.
- BRUN, D., (2016), *Rester freudien avec Lacan*, Odile Jacob, Paris.
- BURNHAM, J., (1949), *La rivoluzione dei tecnici*, Mondadori, Milano.
- BUSINO, G., (dir.), (1989), *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Librairie Droz, Genève.
- BYUNG-CHUL H., (2021), *Thanatocapitalisme*, Puf, Paris.
- CAILLÉ A (éd.), (2001), *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*. La Découverte, Paris.
- CALASSO, R., (1992), *Le nozze di Cadmo e Armonia*, Adelphi, Milano.
- CALLEGARO, F., (2014), “La verità della politica. Filosofia e democrazia in Cornelius Castoriadis”, *Rivista di politica, Rubettino*, Soveria Mannelli, pp. 47-62.
- CARNEY, M., (2021), *Value(s): Building a Better World for All*, Harper Collins Publishers, United Kingdom.
- CASSIN, B., (2002), *L'effetto sofistico. Per un'altra storia della filosofia*, Jaca Book, Milano.
- CASSIRER, E., HEIDEGGER. M., (1990) *Disputa sull'eredità kantiana- Due documenti (1928 e 1931)*, Unicopli, Milano.
- CASSIRER, E., (1987), *Il mito dello stato*, Longanesi, Milano.
- CATTELAN, C., COSTIS, A., CUPELLONI, P., FERRARO, F., FRAIRE, M., GIUFFRIDA, A., MALGHERINI, M., PETRELLI, D., POZZI, R, STANZIONE M., TAVAZZA G., TRAPANESE G., (2012), *Psicanaliste, il piacere di pensare*, Franco Angeli, Milano.
- CAUMIÈRES, Ph., TOMÈS, A., (2017), *Pour l'autonomie. La pensée politique de Castoriadis*, l'Échappée, Paris.
- CAUMIERES, PH., KLIMIS S., VAN EYNDE, L., (dir), (2010), *Castoriadis et les Grecs*, Presses de l'Université Saint-Louis, Bruxelles, link <http://books.openedition.org/pusl/1146>.

CAUMIÈRES, Ph., (2007), *Castoriadis. Le projet d'autonomie*, Michalon, Paris.

CECCHETTI, A., (2020), "L'individuazione nel pensiero di Hannah Arendt", *Quaderni di cultura junghiana*, n°1, pp. 47-55.

CERVERA- MARZAL M., FABRI, R., (dir.), (2015) *Autonomie ou barbarie. La démocratie radicale de Cornelius Castoriadis et ses défis contemporains*, Le passager clandestin, Neuvy-en- Champagne.

CERVERA-MARZAL, M. (2012/2), Miguel Abensour, Cornelius Castoriadis. Un conseilisme français ?, *Revue du MAUSS*, n°40, pp. 300-320.

CIARAMELLI, F., (2021), *L'ordine simbolico della legge e il problema del metodo*, Giappichelli, Torino 2021.

- (2020), "Il circolo della paideia", *Paideutika. Quaderni di formazione e cultura*, 32, anno XVI, pp. 77-91.
- (2014), "Desiderio ed elaborazione del lutto nella genesi del pensiero di Cornelius Castoriadis", *Consecutio Temporum*, n° 6, link <http://www.consecutio.org/2014/05/desiderio-ed-elaborazione-del-lutto-nella-genesi-del-pensiero-di-castoriadis/>
- (2013), CIARAMELLI, F., OLIVIERI, U.M., *Il fascino dell'obbedienza. Servitù volontaria e società depressa*, Mimesis, Milano.
- (1988), "Oltre il determinismo", *il Tetto*, vol. 25, pp. 45-59.

CIORAN, E., (1995), *Un apolide metafisico*, Adelphi, Milano.

COCCIA, E., (2021), *Filosofia della casa. Lo spazio domestico e la felicità*, Einaudi, Torino.

COHEN-SOLAL, A., (1986), *Sartre*, il Saggiatore, Milano.

COMTE-SPONVILLE A., (2013), *Dictionnaire philosophique*, PUF, Paris.

- (1997), *Valeur et vérité. Etudes cyniques*, Presses Universitaires de France, Paris.

CONRAD, J., (2011), *Cuore di tenebra*, Mondadori, Milano.

COPLESTON, F. (1994), "A History of philosophy. Modern Philosophy: From the French Revolution to Sartre, Camus, and Levi-Strauss", vol. IX, *Image*, USA.

CONSTANT, B., KANT, I., (2008), *il diritto di mentire*, Passigli, Firenze.

CORCHIA, L., (2006), "La prospettiva relazionale di Pierre Bourdieu (2). I concetti fondamentali", *The Lab's Quarterly*, n°4, pp.1-38.

COUTURE, Y., (2014), Problématiser les liens entre la démocratie et les droits de l'homme. Les perspectives de Castoriadis, Lefort et Gauchet, *Klesis Revue philosophique*, n°29, pp. 50-64.

CRANAKI, M., (1950), "Journal d'exil", *Temps Modernes*, n° 58.

DARDENNE L., (1981), “Cornélius Castoriadis, L’institution imaginaire de la société”, *Revue Philosophique de Louvain* Quatrième serie, tome 79, n°41, pp. 133-141.

DARDOT. P., LAVAL, C., (2019), *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, DeriveApprodi, Roma.

DAVID, G., (2001) *Cornelius Castoriadis. Le projet d'autonomie*, Michalon, France.

DE BEAUVOIR, S., (2021), *I mandarini*, Einaudi, Torino.

- (1955), “Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme”, *Les Temps Modernes*, n°10, Juin-Juillet, pp. 114-115.

DE CESARIS, A., “Le estensioni dell’individuo. Seconda natura e mondo delle cose”, *Lessico di etica pubblica*, 2 (2015), pp.77-87.

DELCROIX, I., (2008), *Arendt, Castoriadis : regards croisés sur le concept de pouvoir*, in *Praxis et institution*, Presses de l’Université de Saint -Louis, Bruxelles, pp. 117-138, link <http://books.openedition.org/pusl/929>.

DELEUZE J., (2014), *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano.

- (2004), *Lo strutturalismo*, SE, Milano.

DENIAU, A. (2008), “François Perrier, *La Chaussée d'Antin. Œuvre psychanalytique I et II*, Albin Michel, Paris 2008”, *Che vuoi*, vol. 30, no. 2, pp. 185-192, link : <https://www.cairn.info/revue-che-vuoi-1-2008-2-page-185.htm>

DE ROSA, D., *Intrecci. Fenomenologia e psicanalisi tra Lacan e Merleau-Ponty*, Mimesis, Milano.

- (2015), “Vedere l’invisibile. Foucault e Lacan su Las Meninas”, *Palinsesti 3*, Pellegrino, Cosenza 2015, pp. 275- 290.

DERRIDA, J., (2018), *Tentazione di Siracusa*, Mimesis/Entropie, Sesto San Giovanni (MI).

- (2014), *Storia della menzogna*, Castelvecchi, Roma.

DESCOMBES, V., (2013), *Les embarras de l'identité*, Gallimard, Paris.

DESCOMBES, V., GIUST-DESPRAIRIES F., ROSENGREN M., (eds.), (2018), *Actualité d'une pensée radicale. Hommage à Cornelius Castoriadis*, Uppsala Rhetorical Studies.

DESCOMBES, V., (1979), *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Cambridge University Press et Les éditions de Minuit and, Paris 1.

DOSSE, F., (2018), *Castoriadis. Une vie*, La Découverte, Paris.

DÜRRENMATT, F., (2021), *Minotauro*, Adelphi, Milano.

ECO, U., (1997), *Opera aperta*, Bompiani, Milano.

EDMONDS, D., (2020), *Uccideresti l'uomo grasso? Il dilemma etico del male minore*, Raffaello Cortina, Milano.

ELDEN, S., (2005), "Mundialization without the world. Interview to Kostas Axelos", *Radical Philosophy*, n°130, March/April, p. 25-28

ENRIQUEZ, E., (1989), "Cornelius Castoriadis : Un Homme Dans Une Œuvre", *Revue Européenne Des Sciences Sociales* 27, no. 86, pp. 27-47.

EURIPIDE, (2013), *Medea*, Bur, Milano.

- (2012), *Coefore- Eumenidi*, Bur, Milano.

FABRIS, A., (2000), *Essere e tempo di Heidegger. Introduzione alla lettura*, Carrocci, Roma.

FERON, A.,(2019), "Sartre contre Lefort. De quoi l'expérience prolétarienne est-elle le nom ?", *Rue Descartes*, 2(2), pp. 65-79, link <https://doi.org/10.3917/rdes.096.0065>.

FERRARIN, A., (2019), La prassi, l'istituzione, l'immaginario in Castoriadis, *Discipline filosofiche*, XXIX, 2, Quodlibet, Macerata, link <http://digital.casalini.it/10.1400/273015>.

FINLEY, M., (1985), *L'invention de la politique*, Flammarion, Paris.

FLITOURIS, L., (2005), "L'institut français d'Athènes pendant la seconde guerre mondiale", *Guerres mondiales et conflits contemporaine*, n° 218 avril, pp 37-52.

FORTI, S.,(2006), *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Mondadori, Milano.

FOUCAULT, M., (2013), *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Bur, Milano.

- (2008), *The Birth of Biopolitics. Lectures at the College de France, 1978-79*, Palgrave-MacMillan, New York.

FREDERICK COPLESTON, S.J., (1994), "A History of philosophy. Modern Philosophy: From the French Revolution to Sartre, Camus, and Levi-Strauss", *Image*, vol IX, USA.

FREUD S., (2012), *Introduzione alla psicanalisi*, Bollati Boringhieri, Torino.

- (2010), *L'avvenire di un'illusione. Il disagio della civiltà*, Newton Compton, Roma.
- (1998), *La question de l'analyse profane*, Gallimard, Paris.
- (1979), *L'uomo Mosè e la religione monoteistica e altri scritti*, Opere (1930-1938) vol. 11, Bollati Boringhieri, Torino.
- (1976) *Introduzione alla psicanalisi e altri scritti*, Opere (1915-1917), vol. 8, Bollati Boringhieri, Torino.
- (1975), *Totem e tabù e altri scritti*, Opere (1912-1914), vol. 7, Bollati Boringhieri, Torino.

- (1970), *Tre saggi sulla teoria sessuale e altri scritti*, Opere (1900- 1905), vol. 4, Bollati Boringhieri, Torino.
- (1968), *Progetto di una psicologia e altri scritti*, Opere (1892-1899), vol. 2, Bollati Boringhieri, Torino.

FUKUYAMA, F., (1992), *The end of history and the last man*, The Free Press, New York.

FURET, F., (1995), *Il passato di un'illusione. L'idea comunista nel XX secolo*, Mondadori, Milano.

GEHLEN, A., (1984), *L'uomo nell'era della tecnica*, SugarCo, Milano.

GELY, R., VAN EYNDE, L. (dir), (2010), *Affectivité, imaginaire, création sociale*, Presses de l'université Saint-Louis, Bruxelles, on line al link <http://books.openedition.org/pusl/1172>.

GHISLENI, M., PRIVITERA, W. (a cura di), (2009), *Sociologie contemporanee, Bauman, Beck, Bourdieu, Giddens, Touraine*, Utet, Torino.

ΓΙΩΡΓΟΣ ΟΙΚΟΝΟΜΟΣ, (2006), “Χαρακτηριστικοί σταθμοί στη ζωή του Κ. Καστοριάδη”, *Νέα κοινωνιολογία*, τεύχος 43, χειμónας.

GOETHE, J.W., (2013), *Faust*, Bur, Milano.

GOMBIN, R., (1973), *Le origini del Gauchisme*, Jaka Book, Milano.

GOTTRAUX, PH., (1997), *Socialisme ou Barbarie. Un engagement politique et intellectuel dans la France de l'après-guerre*, éditions Payot, Lausanne.

GRAMSCI, A., (2012), *Antologia*, Editori Riuniti, Milano.

GRANOFF, W., (2001), *Lacan, Ferenczi et Freud*, Gallimard.

HABERMAS, J., (1987), *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, Laterza, Roma-Bari.

HADOT, P., (1998), *Che cos'è la filosofia antica?* Einaudi Torino.

HASSIOTIS, L., (2015), “The Dekemvriana through the Eyes of the British Soldiers”, *Journal of Modern Greek Studies*, Volume 33, Number 2, October, pp. 274-275.

HAVEL, V., (1991), *Il potere dei senza potere*, Garzanti, Milano.

HEIDEGGER, M., (1981), *Kant ed il problema della metafisica*, Laterza, Roma- Bari.

HEN, A., (2016), “Les trotskystes grecs pendant la Seconde Guerre mondiale”, *Cahiers du mouvement ouvrier*, n°70/2, pp. 71-84.

HEGEL, G.F.W., (2000) *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio. Filosofia dello spirito*, UTET, Torino.

- (1987), *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari.

HELLER, A., (2019) *La verità in politica*, Castelvechchi, Roma.

- (1989) “With Castoriadis to Aristotle; From Aristotle to Kant; From Kant to Us”, *Revue européenne des sciences sociales*, T. 27, No. 86, Pour une philosophie militante de la démocratie, pp. 161-171.

HILLMANN, J., (2005), *Un terribile amore per la guerra*, Adelphi, Milano.

HOFSTEIN, F., (2010), “The Institution of Lacan”, *Group*, vol. 34 no. 2, pp. 165-173.

HUMPHREY, J.F., (2008), Democracy and the moral imperative to philosophize, *Nordicum Mediterraneum. Icelandic e- journal of Nordic Mediterranean Study*, vol. 3 n° 2, pp. 108-116.

IATRIDES, J.O., (1972), *Revolt in Athens. The Greek communist second round (1944-1945)*, Princeton University Press, New Jersey.

JAEGER, W., (1964), *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, Nuova Italia, Firenze.

JOHANN, M., (2013), *Ricoeur et ses contemporains. Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault, Castoriadis*, PUF, Paris.

JOAS, H., (1989), “L’institutionnalisation Comme Processus Créateur. Sur La Signification Sociologique de La Philosophie Politique de Cornelius Castoriadis”, *Revue Européenne Des Sciences Sociales*, vol. 27, no. 86, Librairie Droz, 1989, pp. 173–90.

JOLLIVET, S., C. PREMAT, M. ROSENGREN, M., (dir.), (2011), *Destins d’exilés. Trois philosophes grecs à Paris. Kostas Axelos, Cornelius Castoriadis et Kostas Papaioannou*, Le Manuscrit, Paris.

KANT, I., (2017), *Critica della ragion Pratica*, Bompiani, Milano.

- (2015), *Idea per una storia universale in prospettiva cosmopolitica*, Mimesis, Milano-Udine.
- (2011), *Sette scritti politici liberi*, M.C. Pietavolo (a cura di), Firenze University Press, Firenze.
- (2005), *Critica della ragion Pura*, Laterza, Roma-Bari.
- (1997), *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari.
- (1997), *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, Adelphi, Milano.
- (1994), *Saggio sulle malattie della testa*, Minimalia, Pavia.

KARALIS, V., (ed.), (2014), *Cornelius Castoriadis and radical democracy*, Brill, Boston/Leiden.

KARSENTI, B., (2018), “L’énigme de l’hétéronomie : La Religion Selon Castoriadis”, *L’Homme*, n° 227/228, EHESS, pp. 237–56.

KERIDIS, D., (2009), *Historical Dictionary of Modern Greece, Historical Dictionaries of Europe*, Lanham, Md: Scarecrow Press.

KLIMIS, S., (2020) *Le penser en travail : Castoriadis et le labyrinthe de la création humaine*. Polis, Presses universitaires de Paris Nanterre.

- (2014), *L'énigme de l'humain et l'invention de la politique : Les racines grecques de la philosophie moderne et contemporaine*, De Boeck Supérieur, Louvain-la-Neuve.
- (2010), *Créer un eidos du social-historique selon Castoriadis* In : *Affectivité, imaginaire, création sociale*, Presses de l'Université Saint-Louis, Bruxelles link : <http://books.openedition.org/pusl/1202>.
- (2008), "Platon penseur de l'autonomie ? Castoriadis sur le Politique de Platon", *Cahiers Critiques de Philosophie*, n°6, pp. 115-132.
- KLIMIS, S., Van Eynde, L., (eds.), (2007), *Psyché, De la monade psychique au sujet autonome*, Presses de l'Université Saint-Louis de Bruxelles, link : <https://books.openedition.org/pusl/788?lang=it>.

KAZANTZAKIS, N.,(2021), *La mia Grecia*, Crocetti, Milano.

KTENAS, Y., (2021), "Weber and Castoriadis. Society as a World of Meaning and the Anti-Speculative Stance towards History", *Sociétés politiques comparées*, 53, janvier/avril, link: <https://doi.org/10.4000/books.pusl.839>.

LACAN, J., *Il Seminario, Libro XVI, Da un Altro all'altro (1968-1969)*, Einaudi, Torino.

- (2014) *Il mio insegnamento e Io parlo ai muri*, Astrolabio, Roma.
- (2014), *Il Seminario, Libro I, Gli scritti tecnici su Freud (1953-1954)*, Einaudi, Torino.
- (2008), *L'etica della psicanalisi (1959-1960)*, Einaudi, Torino.
- (2007), *Scritti*, vol. I, Fabbri, Milano.
- (2001), *Il rovescio della psicanalisi. (1969-1970)*, Einaudi Torino.

Nel caso dei seguenti seminari si è ritenuto opportuno fare riferimento all'edizione stenotipica presente sul sito Ali, link:

https://ecolelacanienne.net/wpcontent/uploads/2016/04/seminaire_seminario_transcription_A_LI_1964_1967.pdf.

- (1971-1972), *Ou pire...Séminaire XIX*.
- (1967-1968), *L'act psychanalytique, Sèminaire XV*.

- (1965-1966), *L'objet de la psychanalyse, Séminaire XIII*.

LAUGIER, L., (2003), *Lettre du PCIint d'Italie à la Fraction Française du 14 octobre 1949*, *Tempus fugit*, 1, Mai, pp.89-93, link : <http://www.archivesautonomies.org/IMG/pdf/gauchecommuniste/gauchescommunistes-ap1952/pci/travaildegroupe/tempusfugit-partie1.pdf>

LAUXEROIS, J.,(2010), “Kostas Axelos - L'exil, l'errance, le passage”, *Appareil* (on line),16 février, link <http://journals.openedition.org/appareil/978>

LEE HEAP, J., (2021), *The creative Imagination: indeterminacy and embodiment in the writings of Kant, Fichte and Castoriadis*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham.

LEFORT, C., (1979), *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Gallimard, Paris.

- (1957), “Sur l'article de Morin”, *Arguments*, juin- septembre.

LEGUIL, F., (2004), “Passage aux séances courtes”, *La Cause freudienne*, n° 56, pp. 132-136.

LEIBOVICI M., (1991), “Révolution et démocratie : Rosa Luxemburg”, *Revue française de science politique*, 41^e année, n°1, pp. 59-80.

LEMERER, B., PLON, M., PORGE, E. & SAMSON, F., (2008), *La formation des analystes... un style, Essaim*, 11, pp. 5-8 link <https://www.cairn.info/revue-essaim-2003-1-page-5.htm>

LUXEMBURG, R., (2019), *Socialismo, democrazia, rivoluzione. Antologia 1898-1918*, G. Liguori (a cura di) Editori Riuniti, Roma.

LUCIANI, F., (1999), *Maestri di morale*, Brenner, Cosenza.

MAESSCHALCK, M., (1994), *Éthique de la discussion et création sociale. Habermas versus Castoriadis*, Variations sur l'éthique, Hommage à Jacques Dabin, Presses de l'Université de Saint- Louis, Bruxelles , link <http://books.openedition.org/pusl/17766>

MARINI, M., (1986), *Jacques Lacan*, Belfond, Paris.

MARX, K., (2013), *Il Capitale*, UTET, Torino.

MARX, K., ENGELS F., (2020) *Opere*, vol.3, Scritti 1843-1844, Lotta Comunista, Genova.

- (1971), *Scritti sull'arte*, Laterza, Roma-Bari.

MAZZEO, M., (2012), *L'enigma di Kasper Hauser*, Archetipo, anno XVIII, n°6, giugno.

MC DONOUGH, T., (1997), *Guy Debord and the situationist internationalist*, The MIT Press, Cambridge Massachusetts/London England.

MEHRING, F., (1976), *Vita di Marx*, Editori Riuniti, Roma.

MEMOS, CH., (2010), “Neoliberalism, Identification Process and the Dialectics of Crisis”, *International Journal of Urban Regional Research*, vol. 34.1, March, pp.210-216.

MEMOS, CH., (2014), *Castoriadis and Critical Theory: Crisis, Critique and radical Alternatives*, Palgrave Macmillan, United Kingdom.

- (2011), *Pannekoek and Castoriadis on the question of Stalinism*, Critique: Journal of socialist Theory, 39/4, pp. 525-544.

MERLEAU-PONTY, M., (1989), *Éloge de la philosophie et autres essais*, Flammarion, Paris.

- *Les avventure della dialettica*, Mimesis, Milano-Udine.

MESCHONNIC, H., (1982), *Critique du rythme. Anthropologie historique du langage*, Verdier, Paris.

MIGLIORI, M.,(2020), “Opportunità e utilità di un approccio multifocale”, *Humanitas*, anno LXXV, n°1-2, gennaio-aprile, pp. 3-38.

MIJOLLA-MELLOR, S., (2005), *International dictionary of psychoanalysis*, vol. 1, Thomson Gale, New York.

- (2001), *Pensare la psicosi. Una lettura dell'opera di Piera Aulagnier*, Borla, Roma.

MINCHON, P., (2007), *Les rythmes du politique. Démocratie et capitalisme mondialisé*, les Prairies ordinaires, Paris.

MONTALDI, D., (20018), *Autobiografie della leggera. Emarginati, balordi e ribelli raccontano le loro storie di confine*, Bompiani, Milano.

MORAVIA, S., (1983), *Introduzione a Sartre*, Laterza, Roma-Bari.

- (a cura di),(1975), *Lo strutturalismo francese*, Sansoni, Firenze.

MORIN, E., (2020), *I ricordi mi vengono incontro*, Raffaello Cortina editore, Milano.

MORONCINI, B., (2014), *Lacan politico*, Cronopio, Napoli.

NATANSON, J., (2009), “Le rêve éveillé, la psychanalyse et l'imaginaire dans la culture occidentale”, *Imaginaire & Inconscient*, vol. 23, no. 1, pp. 77-96.

NEGRI, A., (1961), *L'etica kantiana e la storia: istanze etiche dello storicismo marxista*. La Nuova Italia, Firenze.

NERI, V., (2016), *Etica dell'immaginario sociale. Paradigmi a confronto*, ETS, Pisa.

NESS, I., (2009), *The International Encyclopedia of Revolution and Protest*. Blackwell Publishing, New Jersey.

NIETZSCHE, F., (2017), *Come si diventa ciò che si è. Ecce homo e altri scritti autobiografici*, Feltrinelli, Milano.

(1973), *La filosofia nell'epoca tragica dei greci e Scritti dal 1870 al 1873*, vol.3, tomo II delle «Opere di Friedrich Nietzsche», Adelphi, Milano.

NOUDELDMANN, F., (2018), *Il genio della menzogna. I filosofi sono dei gran bugiardi?* Raffaello Cortina editore, Milano.

NOVOTNY, K., RODRIGO, P., SLATMAN, J., & STOLLER, S. (EDS.), (2014), *Corporeity and Affectivity*, Brill, Leiden.

NUSSBAUM, M.C., (tr.), (1985), *Aristotle's De Motu Animalium*, Princeton University Press, New Jersey.

OGIEN, R., (2017), *Del profumo dei croissants caldi e delle sue conseguenze sulla bontà umana. 19 rompicapi morali*, Laterza, Bari.

OIKONOMOU, Y., (2003), "Plato and Castoriadis: the concealment and the unveiling of democracy", *Revue de philosophie Ancienne*, 21, n°1, pp. 51-72 link <http://www.jstor.org/stable/24354698>.

OKTAPODA-LU, E., (2006), *Francophonie et multiculturalisme dans les Balkans*, Paris.

ORWELL, G., (1995), *1984*, Mondadori, Milano.

PALOMBI, F., (2016), "Gli enigmi di Velázquez: le prospettive di Michel Foucault e Jacques Lacan", *Palinsesti*, n°4, settembre.

PANOURGIÁ, N., (2009), *Dangerous citizens: the Greek Left and the terror of the state*, Fordham University Press, USA.

PARINETTO, L., (2004), *Faust e Marx: metafore alchemiche e critica dell'economia politica: satura inconclusiva non scientifica*, Mimesis, Milano.

PELIAS, M., (2016), "The Greek "boat people", *Situations*, vol VI, part. 1 Fall 2015/Winter 2016, p. 64, link : <https://radicalimagination.institute/wp-content/uploads/2017/02/pelias-2016.pdf>

PELLUCHON, C.,(2009), *L'autonomie brisée. Bioéthique et philosophie*, Puf, Paris.

PEREGALLI, A., (2002), *Contro venti e maree. La Seconda guerra mondiale e gli internazionalisti del «terzo fronte»*, Colibrì, Milano.

PERRELLA, E., (2015), *Il tempo etico*, La ragione freudiana, vol. I, Aracne, Ariccia.

- (2015/2) *La formazione degli analisti e il compito della psicanalisi*, La ragione freudiana vol. II, Aracne Ariccia.

PESSOA, F., (2012), *Il libro dell'inquietudine di Fernando Soares*, Feltrinelli, Milano.

PETRUCCIANI, S., (2015), *Storia del marxismo. Comunismi e teorie critiche nel secondo Novecento*, vol. II, Carrocci Roma.

PIERETTI, A., (1977), *Lo strutturalismo e la "morte dell'uomo"*, Città Nuova, Roma.

PIOVANI, P., (1981), *Oggettivazione etica e assenzialismo*, Morano, Napoli.

PIRAUX, A., (2011), “La privatisation de l'éthique administrative”, *Pyramides*, n° 22 , disponibile su <http://journals.openedition.org/pyramides/915>

PLATONE, (2021), *Alcibiade Primo. Alcibiade Secondo*, Bur, Milano.

- (2013), *Apologia*, Bur, Milano.
- (2012), *Fedro*, Bur, Milano.
- (2000). *Cratilo*, Bur, Milano.

PLON, M., (2020), *Ordine e sovversione nel movimento psicanalitico*, ETS, Pisa.

POCHÉ, F., (2001), Castoriadis, l'individu et la société. D'une pensée de l'autonomie à une conception poétique et herméneutique du « *nomos* », *Le Supplément*, Revue d'éthique et de théologie morale, n°218, sept-oct., pp. 131-167.

POIRIER, N., (2020), *Introduction à Claude Lefort*, La Découverte, Paris.

- (2020/2), “Exil et création. Retour sur le parcours philosophique et politique de Cornelius Castoriadis”, *Las Torres de Luccas*, vol. IX, n°16, Jan/Juin, pp. 17-29.
- (2019), *Du chaos naît la création*, le bord de l'eau, Paris.
- (2017), “Castoriadis et l'imaginaire radical : Une confrontation avec la phénoménologie”, *Bulletin d'analyse phénoménologique*, XII, (Actes 10), pp. 458-477.
- (2011), *L'ontologie politique de Cornelius Castoriadis : Création et institution*, Payot, France.
- (2004), *L'imaginaire radical*, Puf, Paris.
- (2003), “Cornelius Castoriadis. L'imaginaire radical ”, *Revue du MAUSS*, 2003/1, n°21, pp.383- 404.

PRAT, J.L., (2007), *Introduction à Castoriadis*, La Découverte, Paris.

PREMAT, CH., (2019), “Valeurs et normes sociales dans le projet d'émancipation de Cornelius Castoriadis”, *Labyrinth*, vol.21, n°1, pp. 49-78.

PRETA, L. (a cura di), (1993), *La passione del conoscere*, Laterza, Roma-Bari.

PROFUMI, E., (2020), “Quando il re è nudo, Castoriadis e l'Immaginario capitalista ”, *Im@go. A Journal of the Social Imaginary*, n.16, XI, Dec, pp. 88-101.

- (2014), “Oltre le impasse dell'autonomia: Castoriadis tra politica e psicanalisi”, *Consecutio Rerum*, 21maggio, link <http://www.consecutio.org/2014/05/oltre-le-impasse-dellautonomia-castoriadis-tra-politica-e-psicanalisi/>
- (2010) *L'autonomia possibile. Introduzione a Castoriadis*, Mimesis.

- PUYUELO, R., (2001), *Penser les pratiques sociales*, ERES, France.
- RAE, G., (2019), *Violence and Meaning*, Palgrave Macmillan, New York.
- RECALCATI, M., (2014), *L'ora di lezione*, Einaudi, Torino.
- RENAUT, A., (1989), *L'ère de l'individu*, Gallimard, Paris.
- RICOEUR, P., (2017), *Philosophie, éthique et politique*. Entretiens et dialogues, Seuil, Paris.
- (2002), *Il simbolo dà a pensare*, Morcelliana, Brescia.
 - (1985) “Éthique et politique”, *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social*, n°5, pp. 58-70, link https://www.persee.fr/doc/chris_0753-2776_1985_num_5_1_1000
- RIZZI, B., (2002), *La Burocratizzazione del mondo*, Colibrì, Milano.
- (1962), *La lezione dello stalinismo. Socialismo e collettivismo burocratico*, Opere nuove, Roma.
- ROSS, K., (2002), *May '68 and its afterlives*, The University of Chicago Press, Chicago/London.
- ROUDINESCO, E., (2004), *Histoire de la psychanalyse en France*, vol. II, Fayard, Paris.
- ROUSTANG, F., (2009) *Un destin si funeste*, Payot, Paris.
- RUBEL, M., (2001), *Karl Marx. Saggio di biografia intellettuale. Prolegomeni per una sociologia etica*, Colibrì, Milano.
- RUSS, J., LEGUIL, C., (2012) *La pensée éthique contemporaine*, Puf, France.
- SANTARCANGELI, M., (2000), *Il libro dei labirinti. Storia di un mito e di un simbolo*, Sperling&Kupfer, Milano.
- SANTARONE, D., (2018), *Umanesimo socialista e letteratura mondiale nell'opera di Karl Marx*, *Materialismo Storico*, n° 2, vol. V, pp.332-382.
- SASSI, M., (2015), *Indagine su Socrate. Persona filosofo cittadino*, Einaudi, Torino.
- SCALZO, D., (2018), *Davos 1929. Ernst Cassirer e Martin Heidegger davanti a Kant*, *Las Torres de Lucca*, vol. 7, n°13, julio-diciembre, pp. 169-199.
- SEDAT, J., (2009), “François Perrier dans l'histoire de la psychanalyse”, *Topique*, n° 106, p. 145-148, link : <https://www.cairn.info/revue-topique-2009-1-page-145.htm>.
- SILI, G.,(2020), “Oltre lo specchio: Lacan e Merleau-Ponty”, *B@belonline*, vol. 6, nov, RomaTre-press, pp. 223-231, link: <https://romatrepress.uniroma3.it/libro/bbelonline-vol-6-nuovi-orizzonti-fenomenologici/>

SIMONS, J., (ed.), (2010), *From Agamben to Zizek: Contemporary Critical Theorists*. Edinburgh University Press.

SCHELER, M., (2013), *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Bompiani, Milano.

SOLZENICYN, A. I., (2001), *Arcipelago Gulag*, Mondadori, Milano.

SOUS, J-L., (2017), *Lacan et la politique : De la valeur*, Ères, France.

SPENGLER, O. (2008), *Il tramonto dell'Occidente*, Longanesi, Milano.

STAVRAKAKIS Y., (2007), *The Lacanian Left. Psychoanalysis, Theory, Politics*, Edinburgh University Press, Edinburgh.

STEWART, J., (ED.), (1998), *The Debate between Sartre and Marleau- Ponty*, Northwestern University Press, Chicago.

STINAS, A. *Mémoires*, estratti consultabili parzialmente al seguente link: https://libcom.org/files/stinas_mem_en_v0_95.pdf.

TARANTINO, P., (2013), “ Il parallelismo aristotelico tra ragionamento pratico e ragionamento teoretico”, *Méthexis*, vol. 26, Brill, pp. 121-142, link: <http://www.jstor.org/stable/43739107>.

TOMES, A., (2010), *Politique et vérité chez Castoriadis* In : *Castoriadis et la question de la vérité* [online]. Bruxelles : Presses de l'Université Saint-Louis, link <<http://books.openedition.org/pusl/1638>>.

TOMESCU, M., TROFIN, L., (2012), “Moral conflict, religion, and society”, *Geopolitics, History, and International Relations*, vol. 4, no. 2, Addleton Academic Publishers pp. 168–73, link <https://www.jstor.org/stable/26804912>.

TOURNEUX, O., (2016), “Lectures contemporaines du principe présocratique d'apeiron : Simondon, Castoriadis”, *Philonsorbonne*, 10/ 2016, pp, 69-88, link : <http://journals.openedition.org/philonsorbonne/801>.

TOVAR-RESTREPO, M., (2012), *Castoriadis. Foucault, and autonomy: new approaches to subjectivity, society, and social change*, Continuum International Publishing Group, London/New York.

TROTSKY, L., (2000), *La rivoluzione tradita*, AC Editoriale, Italia.

(1969), *In difesa del marxismo*, Samona e Savelli, Roma.

TUCIDIDE, (2019), *La guerra del Peloponneso*, Bur, Milano.

URBINATI, N., (1997), *Individualismo democratico. Emerson, Dewey e la cultura politica americana*, Donizelli, Roma.

URRIBARRI, F., (2002), “Castoriadis: The Radical Imagination and the Post-Lacanian Unconscious”, *Thesis Eleven*, n° 71, November, pp. 40–51.

VAYSSE, J-M., (2010), *La Grèce : modèles, nostalgies, germes* in Caumières Ph., Klimis S., Van Eynde L., (dir), *Castoriadis et les Grecs*, Presses de l'Université Saint- Louis, Bruxelles, pp. 131-149, link <https://books.openedition.org/pusl/1143#tocto1n2>

VALABREGA, J-P., (2007), “Les voies de la formation psychanalytique”, *Topique*, vol. 100, no. 3, pp. 61-84, link : <https://www.cairn.info/revue-topique-2007-3-page-61.htm>

- (1969), “Déclaration. Sur les principes organisateurs, fonctionnels et formateurs considérés comme nécessaires dans un groupe de psychanalystes”, (Projet soumis par J.- P. Valabrega pour le séminaire d'Ermenonville), février 1969, pp.1-10, link https://www.quatriemegroupe.org/pdf/declaration_jean_paul_valabrega.pdf

VATTIMO, G., (1991), *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari.

VEGETTI, M., (2010), *l'Etica degli antichi*, Laterza, Roma-Bari.

- (2007), “Politica dell'anima e anima del politico nella *Repubblica*”, *Études platoniciennes*, n° 4, 2007, pp. 343-350.

VEGETTI FINZI, S.,(1990) *Storia della psicanalisi*, Mondadori, Milano.

VIDAL- NAQUET, P.,(2006), *Atlantide. Breve storia di un mito*, Einaudi, Torino.

VIOLA, F.,(1994), “*Il senso dell'etica*”, *Orientamenti Sociali*, n°3, pp. 29-38.

WEIL, S., *L'Iliade o il poema della forza*, Asterios, Trieste 2012.

- (1999) *L'Expérience du monde du travail*, in *Œuvres*, De Lussy Florence (éd.), Paris, Gallimard, «Quarto».

- (1982), *Quaderni I*, Adelphi, Milano 1982.

WELLMER, A., (1988), “Dialectique de la modernité et de la postmodernité. La critique de la raison après Adorno”, *Les cahiers de philosophie*, n° 5, pp. 99-161.

WHITEBOOK, J., (1999), Requiem for a Selbstdenker: in memoriam Cornelius Castoriadis (1922–1997), *Free Associations*, 7:43, pp. 331-356.

WILKINSON J.D., (1986), “Jean-Paul Sartre and Raymond Aron”, *Salmagundi*, spring-summer, n° 70/71, spring-summer, pp. 285-315.

WINNICOTT D. W., (2005), *Playing and Reality*, Routledge, London-New York.

WUNENBURGER, J-J.,(2016), *L'imaginaire*, Puf, Paris.

ZHOC, A., (2020), *Critica della ragione liberale. Una filosofia della storia corrente*, Meltemi, Milano.

ZONTINI, G., (2017), “Il silenzio come strumento dell’analista”, *Rivista di Psicanalisi*, n.63, pp. 787-806.

ZORRILLA, S., MALHERBE, J.F (1988), *Le citoyen, le médecin et le sida. L'exigence de vérité*, L'Harmanattan, Louvain-La-Neuve.

