

BIBLIOTHIKI NOUS 3

Francesco Bellusci

Cornelius
Castoriadis

Fine della filosofia?

Tre saggi sulla crisi del pensiero e della politica

Asterios

Prima edizione: Aprile 2012

Asterios Editore è un marchio editoriale della
Servizi Editoriali srl

Via Donizetti, 3/a – 34133 Trieste
tel: 0403403342 – fax: 0406702007
posta: info@asterios.it – info@abiblio.it
www.asterios.it – www.abiblio.it

© Servizi Editoriali srl,
I diritti di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento totale o parziale
con qualsiasi mezzo sono riservati.

ISBN: 978-88-95146-49-2

Indice

Introduzione di *Francesco Bellusci*, 7

Cornelius Castoriadis

Fine della filosofia?

Tre saggi sulla crisi del pensiero e della politica

L'epoca del conformismo generalizzato:

critica al postmodernismo (1989), 55

Antropologia, filosofia, politica (1989), 77

La democrazia come procedura e come regime (1996), 107

Biografia di Cornelius Castoriadis, 137

Introduzione

“ὁ ἥλιος νέος ἐφ’ ἡμέρηι ἐστίν.
Il sole è nuovo ogni giorno”
(*Eracrito*)

“Bisogna scegliere: riposare o essere liberi”
(*Tucidide*)

“Pensare non significa costruire cattedrali o comporre sinfonie”
(*C. Castoriadis*)

“Filosofia: non si tratta dei sistemi,
dei libri, dei ragionamenti scolastici.
Si tratta prima di tutto della messa in discussione
della rappresentazione istituita del mondo, degli idoli della tribù,
nell’orizzonte di un’interrogazione illimitata.
Politica: non si tratta delle elezioni comunali,
e nemmeno delle elezioni presidenziali.
La politica, nel vero senso del termine,
è la messa in discussione dell’istituzione effettiva della società,
l’attività che cerca di prender di mira lucidamente
l’istituzione sociale come tale”
(*C. Castoriadis*)

La “fine della filosofia”? Da Heidegger a Sofocle: l’ontologia della creazione

Poiché la filosofia è un elemento centrale del progetto greco-occidentale di autonomia individuale e collettiva, la fine della filosofia significherebbe né più né meno la fine della libertà. La libertà non è minacciata solamente dai regimi totalitari o autoritari. Lo è, in maniera più celata ma non meno forte, dall’atrofia del conflitto e della critica, l’espansione dell’amnesia e dell’irrelevanza, l’incapacità crescente di mettere in discussione il presente e le istituzioni esistenti, sia quelle politiche sia quelle portatrici delle concezioni del mondo. In questa critica la filosofia ha sempre avuto una parte centrale, anche se la sua azione è stata per gran parte del tempo indiretta. Quest’azione è sul punto di sparire, innanzitutto sotto il peso delle tendenze sociali-storiche contemporanee...il cui effetto – che contribuisce a rafforzarle – è l’influenza dell’adorazione heideggeriana e post-heideggeriana della “realtà” brutta, e le proclamazioni heideggeriane: “non possiamo fare niente”, “non c’è niente da fare”¹.

Con lo stile caustico che gli era consueto, nel novembre 1986, Cornelius Castoriadis apriva la sua conferenza alla “Goethe Universität” di Francoforte, che già nel titolo interrogativo richiamava polemicamente un saggio fondamentale di Martin Heidegger, apparso per la prima volta in Francia nel 1964². La proposta, contenuta in quel saggio, di riservare alla filoso-

1. C. Castoriadis, *La “fin de la philosophie”?* (1986), in C. Castoriadis, *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe*, 3, Editions du Seuil, Paris, 1990 pp. 281-282

2. M. Heidegger, *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* (1964), trad. it. *La fine della filosofia e il compito del pensiero*, in M. Heidegger, *Tempo e essere*, Longanesi, Milano 2007, pp. 73-94

fia, una volta preso atto della sua risoluzione, compimento o «fine» nello sviluppo delle scienze autonomizzate e nella civilizzazione tecnico-scientifica mondiale di matrice europea, il compito residuo e *nuovo* di pensare l'«impensato»³ da oltre duemila anni di metafisica (cioè, di storia della filosofia stessa), ovvero quella «radura» che rende possibile la presenza dell'ente, per la cui custodia essa si è, al contempo, velata e sottratta al pensiero degli stessi Greci (dagli inizi, nell'ἰδέα di Platone) e, quindi, di congiungere «pensare» e «poetare» per cogliere la svelatezza dell'Essere⁴, opponendosi all'onnipotenza del pensiero calcolante e rappresentante e rendendosi così disponibili ad una nuova destinazione, diversa da quella tecnico-scientifica-industriale, «nel destino non ancora deciso dell'uomo»⁵, spinge Castoriadis ad una critica serrata e allarmata di fronte alla riduzione della filosofia a mero «commentario e interpretazione», «smembrata tra un accademismo scolastico senza spirito e l'irrelevanza decostruzionista»⁶, in cui, ai suoi occhi, si era tradotta la ricezione do-

3. Ibidem, pp. 89 e ss.

4. Questa nuova *Aufgabe* della filosofia, resasi più urgente alla luce degli sviluppi della cibernetica richiamati da Heidegger nel saggio, si era già delineata sotto forma di *Nachdenkliches*, di pensiero «pensoso», a partire da un addentellato alla poesia di Hölderlin, nell'ultimo corso del filosofo tedesco, nel semestre invernale 1944/'45, prima del divieto di insegnamento, impostogli dal "comitato per la denazificazione", istituito dalle truppe alleate. V. M. Heidegger, *Einleitung in die Philosophie. Denken und Dichten*, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1990, trad. it. *Introduzione alla filosofia. Pensare e poetare*, Bompiani, Milano p. 148

5. M. Heidegger, *La fine della filosofia e il compito del pensiero*, op. cit., p. 77

6. C. Castoriadis, *La "fin de la philosophie"?*, op. cit., p. 286. A dieci anni di distanza, Castoriadis ribadisce ancora più sconsolatamente: «Heidegger sembra essere riuscito a rendere la sua diagnosi – errata – della "fine della filosofia" una sorta di profezia autoavverentesi. A parte qualche eccezione, non ci sono più filosofi, ci sono commentatori molto eruditi e storici della filosofia molto colti, ma nessuna nuova creazione. La sola espe-

minante di quella suggestione heideggeriana.

Una critica che non poteva limitarsi, com'era accaduto in altre occasioni, a segnalare i frequenti travisamenti e le forzature tendenziose operate dal filosofo di Messkirch nella traduzione ed esegesi del greco antico di filosofi e tragediografi, o la sua persistente «cecità» di fronte alla dimensione della politica e delle faccende umane (che lo ricollocava anacronisticamente al di qua di quel *clivage* che Hannah Arendt⁷ avrebbe tracciato più tardi tra la «grande tradizione» dei filosofi classici, «lontani» dall'agire pubblico e dai *τά τῶν ἀνθρώπων πράγματα*, inaugurata dal mito platonico della caverna, e l'«età moderna» inaugurata dalla “filosofia della prassi” di Marx, enunciata esemplarmente dall'ultima delle *Tesi su Feuerbach*), tale da spiegare non solo l'“errore” dell'adesione, seppure breve, al nazismo, ma anche le clamorose semplificazioni nel trattare la filosofia greca senza riferimenti all'orizzonte storico della *polis* e il periodo contemporaneo come dominato esclusivamente dalla tecnica e dalla “scienza”. Castoriadis affonda ora la lama nel vivo della costruzione heideggeriana, proponendo una concezione radicalmente diversa della filosofia, del suo compito e del suo posto nella storia dell'immaginario umano e dimostrando l'insussistenza del pilastro fondamentale di quella costruzione, vale a dire la

rienza di fronte alla quale la filosofia cerca ormai di porsi è quella della sua propria storia. Essa è costretta a nutrirsi divorando sé stessa, le proprie carni» (C. Castoriadis, *Imaginaire et imagination au carrefour*, 1996, in C. Castoriadis, *Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe*, 6, Editions du Seuil, Paris, 1999, p. 126).

7. H. Arendt, *La tradizione e l'età moderna*, in H. Arendt, *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, New York 1954-1961, trad. it., *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1999, pp. 41-69.

“differenza ontologica” tra essere ed ente, in rapporto alle implicazioni di una concezione nuova dell’essere come creazione *ex nihilo*, come *far-essere* di nuove e irriducibili forme d’essere, nel dominio umano della psiche e del sociale-storico, occultata nella sua realtà – come Castoriadis aveva già precisato nel suo capolavoro del 1975: *L’istituzione immaginaria della società* – dalla lunga tradizione ontologica del «pensiero ereditato», che ha inteso sempre «il senso dell’essere come essere-determinato»⁸, già presente in Platone e Aristotele, ma nella quale Heidegger stesso rimane impigliato, con il suo concetto di *Ereignis*, dell’essere come evento e appropriazione.

Come dimostrano soprattutto i testi e le conferenze elaborate dopo la guerra, fino al saggio del 1964, per Heidegger la filosofia non è stata e non poteva essere altro che metafisica, ossia quella modalità di pensiero che prende avvio dall’«oblio dell’Essere»; fin dai tempi dei Greci, in luogo della domanda: “che cos’è l’essere?” (o meglio, secondo la formula squisitamente heideggeriana: “qual è il senso dell’essere?”), ci si è posti la domanda metafisica: “qual è l’essere dell’ente, cos’è l’ente in quanto ente?”. La risposta data dalla filosofia, in tutte le sue “epoche”, ma in particolare in quella moderna, la condannerà al suo destino (*Geschik*) metafisico: l’essere dell’ente è la sua presenza per un soggetto. La «metafisica della soggettività» trasforma l’uomo in soggetto che possiede rappresentazioni, il «mondo» nell’«immagine del

⁸ C. Castoriadis, *L’institution imaginaire de la société*, Editions du Seuil, Paris 1975, p. 272.

mondo»⁹ razionalizzata del *Cogito* e l'ente in oggetto, nel *Gegenstand*, in ciò che è posto di fronte al soggetto, che si dispone così a possederlo e padroneggiarlo. Il mondo contemporaneo, a livello non solo europeo ma ormai planetario, è segnato dal trionfo della metafisica e dal suo compimento nel dominio della tecnica, per mezzo della quale la totalità dell'ente è stata trasformata in oggetto manipolabile dalla "volontà di potenza" degli uomini, annunciata da Nietzsche, e, ancor di più, ridotta a un "fondo" impiegabile di energia, che minaccia di travolgere anche quell'ente che è l'uomo, nella misura in cui, esposto al pericolo più grave del totale oblio della domanda metafisica, cessa di «cogliere nella tecnica ciò che ne costituisce l'essere, restando invece affascinato semplicemente dalle cose tecniche»¹⁰.

In questa concezione destinale della storia¹¹, per Castoriadis, evapora ogni possibilità di giudizio di valore o critico, dal momento che le filosofie "storiche" rappresentano vie differenti del medesimo (l'oblio della differenza ontologica, la concezione dell'essere come presenza) e «invii» dell'Essere stesso nel suo velarsi disvelante (in *pendant* con quanto era già avvenuto nel "sistema" di un altro profeta della "fine

9. M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes* (1938), trad. it. *L'epoca dell'immagine del mondo*, in M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, 1989, pp. 86-88.

10. M. Heidegger, *La questione della tecnica* (1953), in M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1967, p. 25.

11. «La storia non è solo l'oggetto della storiografia, né il puro e semplice compiersi dell'attività umana. Quest'ultima diventa storica (*geschichtlich*) solo in quanto è l'invio di un destino. E solo quel destino che invia nel modo di rappresentare oggettivamente rende la storia accessibile come oggetto alla storiografia, cioè a una scienza, e solo così rende possibile l'assimilazione corrente di ciò che è "storico" (*geschichtlich*) a ciò che è storiografico (*historisch*)» (M. Heidegger, *La questione della tecnica*, op. cit., p. 18).

della filosofia” – Hegel –, dove ogni “filosofia” si riduceva a momento dell’autocoscienza progressiva dello Spirito, che giungeva a compimento nella filosofia hegeliana stessa): in questo modo, «la democrazia filosofica, l’*agorà* intemporale dove filosofi viventi e filosofi morti si riuniscono attraverso i secoli e discutono veracemente, è abolita»¹². Scendendo in questa *agorà*, dove ci si assume anche la responsabilità di interpellare ed eventualmente criticare chi non può più rispondere e di offrire alla critica interminabile le proprie creazioni concettuali¹³, si tiene fede al senso autentico del filosofare, che nasce storicamente come attività consustanziale alla democrazia, tra l’VIII e il V secolo a.c., incarnando l’esigenza di un’interrogazione senza limiti e modificando se stessa lungo la sua storia.

Solo un’impostazione corretta e d’altronde inaggrabile dell’autoriflessione storica della filosofia (e non “destoricizzata” e “depoliticizzata”, come risulta di fatto quella di Heidegger) consente di coglierne il nesso genetico col progetto sociale-storico dell’autonomia, il progetto dell’autogoverno del singolo e della collettività, che connota la tradizione greco-occidentale e che consiste nel rifiuto dell’eteronomia, ossia il rifiuto delle pretese alla validità delle regole e delle rappresentazioni in quanto appartenenti alla tradizione e il

12. C. Castoriadis, *La “fin de la philosophie”?*, op. cit., p. 284.

13. C. Castoriadis, *Sujet et vérité dans le monde social-historique. Séminaires 1986-1987. La création humaine I*, Editions du Seuil, Paris, 2002, p. 334. Se Castoriadis pone l’accento sul carattere emancipante delle origini greche della pratica filosofica, nel promuovere una soggettività riflessiva e deliberante, Deleuze e Guattari ne hanno messo in luce anche il carattere “agonico”: v. l’*Introduction* di G. Deleuze-F. Guattari, *Qu’est-ce que la philosophie?*, Les Editions de Minuit, Paris 1991/2005, pp. 7-17.

rifiuto di qualsiasi autorità o fonte extra-sociale (compresa quella “divina”) della verità e della legge, entrambe suscettibili, quindi, di una messa in discussione senza limiti *esterni*:

È proprio in Grecia che troviamo il primo esempio d’una società che delibera esplicitamente sul contenuto delle sue leggi e che cambia queste leggi. Altrove, le leggi sono ereditate dagli antenati, o donate dagli dèi, se non dal Solo Vero Dio, ma non sono poste, cioè create, dagli uomini in seguito a un confronto e a una discussione collettiva sulle buone e sulle cattive leggi. Una simile impostazione conduce all’interrogativo, nato a sua volta in Grecia, che invece di limitarsi a chiedere: “*questa legge particolare* è buona o cattiva?”, si domanda: “che cos’è, per una legge, l’esser buona o cattiva?”. In altri termini: “che cos’è la giustizia?”. Questa domanda è immediatamente legata alla creazione della filosofia. Come nell’attività politica greca l’istituzione della società si trova ad essere per la prima volta messa in discussione e modificata, così la Grecia è la prima società che si sia interrogata esplicitamente sulla rappresentazione collettiva istituita del mondo, cioè che si sia dedicata alla filosofia. E come in Grecia l’attività politica sfocia rapidamente nella questione “che cos’è la giustizia in generale?” – e non semplicemente in quella che si chiede se questa particolare legge sia buona o cattiva, giusta o ingiusta – così l’interrogazione filosofica sfocia molto presto nella questione “che cos’è la verità?”, senza domandarsi soltanto se questa o quella rappresentazione del mondo sia vera o meno. E si tratta di questioni autentiche, vale a dire di questioni che devono restare sempre aperte¹⁴.

14 C. Castoriadis, *La “polis” greca e la creazione della democrazia* (1982), in C. Castoriadis, *Domaines de l’homme. Les carrefours du labyrinthe, 2*, Editions du Seuil, Paris, 1986, p. 353-354

Anche nel suo momento aurorale, la filosofia non s'interroga preliminarmente sul senso dell'Essere o sul perché ci sia qualcosa piuttosto che niente, ma queste domande dipendono dall'emergere di un quesito più radicale e originario: "cosa devo pensare (dell'essere, della *physis*, della *polis*, della giustizia...e del mio stesso pensiero)?" in un movimento incessante che lega al doppio filo 'democrazia' e 'filosofia' nel progetto di spezzare quella cristallizzazione eteronoma di valori e istituzioni collettive o quella chiusura dell'orizzonte del pensabile¹⁵, che pure sono loro sempre immanenti e le minacciano dall'interno, cooperando così a costituire una società che riconosce la sua dimensione *istituente* e si trasforma attraverso l'azione autonoma degli uomini e di ciascuno. La nascita congiunta di democrazia e filosofia, nello scenario storico della *polis* greca, convincerà d'altra parte Castoriadis della reciprocità circolare di autonomia collettiva e individuale, che resterà un suo *refrain* teorico-politico: «una società autonoma non è possibile se non è formata da individui autonomi e degli individui autonomi non possono che esistere all'interno e attraverso una società autonoma»¹⁶.

15 A più riprese, Castoriadis sosterrà che "la filosofia si prende carico della totalità del pensabile poiché è sollecitata a riflettere su tutte le nostre attività" (C. Castoriadis, *Fait et à faire*, 1989, in Id., *Fait et à faire. Les carrefours du labyrinthe*, 5, Editions du Seuil, Paris, 1997, p. 11) oppure che "la filosofia non regge se non tenta di rendere conto della totalità dell'esperienza umana" (C. Castoriadis, *Imaginaire et imagination au carrefour*, op. cit., p. 125), ma ciò non toglie che sia chiamata a retroagire criticamente sulla sua stessa vocazione sistematica e onni-inclusiva.

16 F. Giust-Despriaries, *Castoriadis Cornelius (1922-1997)*, in J. Barus-Michel, E. Enriquez, A. Lèvy, *Dizionario di psicopsicologia*, Raffaello Cortina editore, Milano 2005, p. 429

Sottratta ai tentacoli dell'ontologia unitaria e teologizzante di Heidegger, dove la *Seinsvergessenheit* dei Greci si pone come equivalente a quella «cristiana, moderna, occidentale e planetaria», in virtù di quel «medesimo sottrarsi in se stesso dell'essere mentre si scopre nell'ente», che «investe i Greci e noi»¹⁷, la questione della filosofia si rende comprensibile come la creazione umana di una «razionalità riflessiva», che ha di mira solo ciò di cui si può “rendere ragione” (il *logon didonai*), in una ricerca, paradossalmente, sempre aperta e temporalmente determinata dell'universale e della verità e che

...implica come supporto sociale-storico altro rispetto ad una trasmissione segreta in seno ad una comunità chiusa. Essa implica un certo grado di libertà ed uguaglianza, e, alla fine, il cittadino. Per questo è nata nelle città greche ed è potuta rinascere verosimilmente solo quando la borghesia ha fondato le città dove la legge non aveva più un rapporto trascendente alla comunità fondatrice, giacché l'uomo stesso si fondava in rapporto a sé e non nella sua relazione alla trascendenza...L'emergenza del pensiero razionale, inseparabile dalla costituzione di una temporalità storica e da una socialità aperta, che instaurano contemporaneamente la verità come mobilità della ragione e gli individui come

17. M Heidegger, *Der Spruch des Anaximander* (1946), trad. it. *Il detto di Anassimandro*, in M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, op. cit. pp. 313-314. Assolutamente mutilante e aberrante appare, pertanto, agli occhi di Castoriadis, la prospettiva qui presentata dal filosofo tedesco, secondo la quale “«Greco» non significa, nel nostro linguaggio, un carattere etnico nazionale, culturale, antropologico. «Greco» significa il mattino, l'inizio del destino secondo cui l'essere stesso si illumina nell'ente e pretende un'essenza dell'uomo che, in quanto conforme a questo destino (*geschichtlich*), trova il suo corso storico (*Geschichtsgang*) nel modo in cui essa è custodita nell'essere o da esso dimessa, senza tuttavia esserne mai separata”.

desiderio della verità, è la messa in causa non solo dell'immaginario soggettivo ma dell'immaginario sociale-storico istituito, attraverso ciò che essa presuppone e comporta...¹⁸

La verità, dunque, non è solo una posizione radicalmente nuova di senso, piuttosto che il disvelamento di una λήθη, di un nascosto, di un qualcosa che “c'è già” (secondo la nota etimologia heideggeriana di ἀλήθεια)¹⁹, ma una questione che, come tale, a sua volta, ha un senso solo per un “soggetto riflessivo e deliberante”, per un tipo d'essere capace di alterare il suo essere, che è apparso in un dato momento e in un dato luogo della storia e divenuto effettivo nella dimensione e nelle istituzioni di una collettività anonima, sostenuta da certe capacità della psiche (nell'individuo desideroso o amante della verità della società democratica, il “desiderio” rimane appunto una pulsione radicata nella psiche del sin-

18. C. Castoriadis, *La mise en question de l'imaginaire dans l'histoire effective. Rationalité et lutte de classe* (1963?), in C. Castoriadis, *Histoire et création. Textes philosophiques inédits (1945-1967)*, Editions du Seuil, Paris 2009, pp. 198-199. Queste riflessioni, cruciali per la formazione del pensiero filosofico successivo di Castoriadis, fanno sicuramente eco alle ricerche condotte dall'amico Jean-Paul Vernant, per il quale: “La nascita della filosofia appare solidale di due grandi trasformazioni mentali: di un pensiero positivo, che esclude ogni forma di soprannaturale e rifiuta l'assimilazione implicita, stabilita dal mito, fra fenomeni fisici ed agenti divini; e di un pensiero astratto, che spoglia la realtà di quella potenza di cambiamento che le attribuiva il mito e rifiuta l'antica immagine dell'unione degli opposti a vantaggio d'una categorica formulazione del principio d'identità” e va messa in relazione “all'assenza, in Grecia, di una monarchia di tipo orientale, assai presto sostituita da altre forme politiche” (J.-P. Vernant, *La formazione del pensiero positivo nella Grecia arcaica*, 1957, in J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*, Librairie François Maspero s. a., Paris 1965, trad. it., *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, Einaudi, Torino 2001, pp. 395-396).

19. “Dov'era nascosto allora il pianoforte durante il neolitico? Era nei possibili dell'Essere; questo vuol dire che la sua essenza c'era ‘già’”, ironizza Castoriadis, v. C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit. p. 296.

golo). Se l'uomo non è semplicemente destinatario delle “donazioni” dell'Essere, ma, nonostante Heidegger, un animale creativo fino al punto di concepirsi, sul piano individuale e sociale, come soggetto autonomo, intelligente e attivo, allora è possibile per Castoriadis riformulare la stessa questione ontologica in termini inediti, non più su basi moniste e deterministe (il dedurre da principi o cause prime o leggi generali – come lo Spirito, la Lotta di classe o l'*Ereignis* – tutto ciò che è), ma in grado di salvaguardare e non opacizzare l'esistenza effettiva di una pluralità di società e di differenze tra le società, delle culture, prendendo «come punto di partenza il campo umano, allo stesso tempo come paradigma dell'essere e come tipo particolare di essere»²⁰ e considerando, quindi, che non solo l'uomo (in quegli «strati» fondamentali dell'essere che sono la *psiche*, l'*individuo* e la *società*), ma l'essere stesso (o l'essere/ente totale, come ama dire Castoriadis) è auto-alterazione, auto-creazione.

Il tema ontologico viene, così, solidamente ripiantato su quel terreno “umanistico”, che Heidegger aveva esplicitamente e misticamente stigmatizzato nella *Lettera sull'umanesimo* – scritto che Castoriadis non esita a definire «un monumento di cattiva fede filosofica»²¹, rispetto agli esordi “antropologici” di *Essere e tempo*, rinvenibili nel carattere «composito e ibrido» del concetto stesso di *Dasein*²² e nella descrizione del suo essere-nel-mondo –, ma senza cadere

20. C. Castoriadis, *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, op. cit., p. 261.

21. C. Castoriadis, *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, op. cit., p. 262.

22. C. Castoriadis, *La “fin de la philosophie”?*, op. cit., p. 302.

nella trappola della metafisica moderna della soggettività, di origine cartesiana, né in una riproposizione dell'esistenzialismo.

In che senso, l'uomo è auto-creazione? In che senso, l'essere in generale è creazione *ex nihilo*? Queste questioni erano state ampiamente «delucidate», più di dieci anni prima, nell'opera che resta la “summa” del pensiero del filosofo greco-francese, *L'istituzione immaginaria della società*, ma riemergevano ora arricchite dalle meditazioni compiute più intensamente negli anni ottanta sulle “creazioni” del mondo greco antico (a cominciare da quella più significativa per la tradizione occidentale: la democrazia, che gli appare come il vero “progetto rivoluzionario”, sempre attuale), che aveva catturato l'interesse di Castoriadis già a metà degli anni sessanta, con la fine dell'esperienza di *Socialisme ou Barbarie* e contestualmente alla rottura definitiva con il marxismo, come testimonia peraltro il testo inedito prima citato²³.

23 Per una ricostruzione puntuale si rinvia alla Prefazione del 1972 di Castoriadis a *La société bureaucratique*, che raccoglie gli scritti del periodo social-barbarico, dal 1948 al 1965, e dove egli riassume emblematicamente la maturazione del suo nuovo punto di vista pratico-politico alla luce dell'ontologia della creazione e dell'immaginario radicale e del contestuale abbandono del marxismo, sul doppio versante della concezione teleologica della storia e della proposta di una società comunista senza stato ad esso inerenti: “Quale diviene allora il contenuto del progetto rivoluzionario? Palesemente, non può essere né l'assurdità di una società senza istituzioni, né l'idea di istituzioni buone date una volta per tutte, giacché qualsiasi insieme di istituzioni, una volta costituito, tende necessariamente ad autonomizzarsi e ad asservire nuovamente la società ai significati immaginari che lo sottendono. Il contenuto del progetto rivoluzionario non può essere che l'idea di una società divenuta capace di una perpetua riconsiderazione delle sue istituzioni. La società post-rivoluzionaria non sarà semplicemente una società autogestita; sarà una società che si auto-istituisce esplicitamente, e non già una volta per tutte, ma in maniera ininterrotta”.

«Società», «storia», «psiche»: sono i modi di essere dell'uomo, che si costituiscono *per sé* e sono *creando* immotivatamente i significati immaginari, aventi origine nell'agire e nel fare degli uomini stessi, e le istituzioni che li veicolano, li solidificano e l'incarnano (nessuno di questi modi è definibile, dunque, come "soggetto" o "cosa" o "concetto"). I significati immaginari sociali istituiscono il "reale" e il "mondo" di ciascuna società, stabilendo ciò che è e non è, ciò che vale e non vale, le condizioni del fattibile e del rappresentabile, per gli individui che ne fanno parte, ma anche per quelli che non ne fanno parte più o stanno per nascere, i quali diventano "sociali" e socializzano attraverso un'alterazione ed un'apertura della loro psiche al mondo sociale-storico di appartenenza.

È evidente che l'esistenza stessa della società come fare/rappresentare collettivo anonimo, è impossibile (e in ogni caso, inconcepibile per noi) senza l'istituzione del *legein* (del distinguere-scegliere-porre-riunire-contare-dire) e la messa in opera della logica identi-

C. Castoriadis, *La Société bureaucratique*, Union Générale des Editions, Paris 1973, trad. it., *La società burocratica. I rapporti di produzione in Russia*, SugarCo Edizioni, Milano 1978, pp. 60-61. Più in generale, sulla tendenza abituale ad accreditare la tesi della presenza di una cesura nella produzione di Castoriadis tra il periodo di *Socialisme ou Barbarie* e il periodo inaugurato dalla pubblicazione de *L'institution imaginaire de la société*, che ha generato tra l'altro l'idea distorta secondo la quale ad un Castoriadis "politico" sarebbe seguito un Castoriadis "filosofo", si vedano le valutazioni critiche ed illuminanti di N. Poirier, *L'ontologie politique de Castoriadis. Création et institution*, Editions Payot & Rivages, Paris 2011, pp. 20-33. Ma anche il commosso e penetrante *excursus* che, in un'intervista, gli dedica Zigmunt Bauman, il quale parla di tutta la variegata opera del filosofo, dell'economista e dello psicanalista, come caratterizzata sempre da "uno scopo sovrano, un ideale e un principio strategico", v. Z. Bauman, K. Tester, *Conversations with Zigmunt Bauman*, Blackwell Publishers Ltd, 2001, trad. it. *Società, etica, politica. Conversazioni con Zigmunt Bauman*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002, pp. 38-40.

taria-insiemista che le è incorporata. (...) Nel, con e per il *legein* la determinazione regna sovrana: può essere/può valere solo ciò che è distinto/definito (e certo, in un senso *indefinibile* di questi termini), ciò che è necessariamente e sufficientemente separato/riunito quanto a... ciò che è sempre in e con un buon ordine, ciò che è indifferente *quanto al* tempo e *quanto alla* materia, o ciò la cui materia si presta interminabilmente ad essere determinata (cioè, ad essere *detta*), ciò i cui modi di valere – equivalenze possibili e utilizzazioni possibili – sono fissati, dati, senza ambiguità. (...) *Teukein* significa: assemblare-aggiustare-fabbricare-costruire. È dunque: far essere come... a partire da... in maniera appropriata a... in vista di... Ciò che è stata chiamata *technè*, parola derivata da *teukein* e da cui è venuto il termine *tecnica*, non è che una manifestazione particolare del *teukein*, non ne presenta che aspetti secondari e derivati. Per esempio, “prima” che possa essere chiamata in causa una qualsiasi “tecnica”, è necessario che l’immaginario sociale si assembli-aggiusti-fabbrichi-costruisca come società e questa società, che si faccia essere come società e questa società, a partire da se stessa e da ciò che “c’è”, in maniera appropriata e in vista dell’essere società e questa società. Gli schemi operativi essenziali del *legein* sono, a parte alcune eccezioni, direttamente e immediatamente i medesimi del *teukein*. Per assemblare-aggiustare-fabbricare-costruire, bisogna disporre della separazione e della riunione, del *quanto a...*, del *valere in quanto valere come... e valere per...*, dunque dell’equivalenza e dell’utilizzazione possibile, dell’iterazione e dell’ordine. Sarebbe ozioso quanto privo di senso discutere per sapere se il *legein* mutui i suoi schemi dal *teukein* o l’inverso (se la “parola” preceda lo “strumento” o il contrario). Infatti, è facile vedere che *legein* e *teukein* rinviano l’uno all’altro e si implicano reciprocamente.²⁴

24. C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., pp. 335-336; 379; 383-384.

L'istituzione dei significati immaginari sociali è sempre orchestrata con le istituzioni "primordiali" del *legein* e del *teu-kein*, del produrre simbolico e del produrre tecnico-materiale, che operano con e attraverso: elementi, classi, proprietà e relazioni poste come distinte e definite, cioè secondo una logica ensidica²⁵. La "logica" e il "razionale" sono essi stessi posizioni e figure dell'immaginario sociale, prima di intervenire ad organizzare e strumentare il rappresentare/dire sociale, da un lato, e il fare sociale degli uomini, dall'altro lato, e, tuttavia, si appoggiano su uno strato naturale primordiale, su di un «esser-così del mondo», che, anche se non è rispecchiato passivamente, si presta ad essere organizzato ed è *organizzabile*, se non addirittura, per certi versi, già organizzato (effettivamente esistono il maschio o la femmina; ci sono *dei cani, delle stelle, degli alberi*; "le vacche generano vacche"; "due più due fa quattro")²⁶. D'altra parte, la potenza della logica ensidica si

25. Il neologismo utilizzato da Castoriadis deriva dall'abbreviazione di "ensembliste-identitaire" (insiemistico-identitario). Per una sintesi esauriente della complessa trama dell'*Istituzione immaginaria della società*, v. il secondo capitolo di E. Profumi, *L'autonomia possibile. Introduzione a Castoriadis*, Mimesis, Milano-Udine 2010, pp. 53-119.

26. Si tratta di un risvolto delicato e controverso dell'ontologia castoriadisiana, che tra l'altro vale non solo per la dimensione sociale-storica e psichico-individuale, ma per il "vivente" in generale, che, per esistere, deve trovare una corrispondenza tra il suo mondo e il mondo o ambiente a cui si rapporta. Per chiarire questo punto, Castoriadis si confronta in modo interessante con Kant, Darwin e Freud: "Kant dice: ogni conoscenza (e, più in generale, ogni rapporto al mondo) implica delle strutture aprioristiche del per sé. Non dice come e perché queste strutture si trovano a «corrispondere» al (ad avere presa sul) mondo. Possiamo sicuramente immaginare dei mondi sui quali alcune di queste strutture *non avrebbero* presa. Del resto, ne conosciamo di fatto già qualcuno: lo strato micro-fisico, lo strato psichico, per esempio. Dove la mia restrizione sempre sottolineata al *primo strato naturale*). Egli dice: è un felice caso. Freud vi risponde invocando una genesi darwiniana di queste strutture: se le strutture aprioristiche non «corrispondessero» al mondo, la selezione/adattamento non avrebbe permesso ai possessori di queste strutture di esistere e

spiega anche perché contribuisce al consolidamento delle istituzioni sociali e a quella “chiusura” di senso che sono comunque vitali per il funzionamento e il mantenimento di una società.

La logica insiemistico-identitaria traduce una necessità funzionale-strumentale dell'istituzione sociale, in tutti i campi: c'è bisogno del determinato e del necessario affinché qualsiasi società funzioni – e anche affinché essa possa rendere presenti, a se stessa, le sue significazioni propriamente immaginarie. Non c'è società senza mito, e non c'è società senza aritmetica. Cosa ancora più importante: non c'è società (o poema o musica) senza aritmetica – e certo, anche, non c'è aritmetica senza mito (ad esempio, il mito della “pura razionalità” dell'aritmetica)²⁷.

E l'insieme stesso della filosofia greco-occidentale, a partire dalla «torsione platonica»²⁸ accompagnata non a caso dal rigetto del progetto di autonomia e contestuale alla caduta della democrazia ateniese, è rimasto vittima di questa potenza della logica ensidica, condannandosi ad un'ontolo-

di riprodursi. La risposta è, sul proprio piano, corretta – ma insufficiente quanto alla nostra discussione. Innanzitutto, essa non trae le implicazioni ontologiche del fatto: vale a dire, che il mondo in sé è anche organizzabile, che comporta l'ensidico. (...) Questo vale per i batteri, per le tartarughe di mare, per gli scimpanzé. Se questi esseri esistono come viventi, cioè come istanze dell'essere-per-sé, questo implica che hanno potuto, in una maniera o in un'altra, crearsi dei mondi propri che si trovano ad avere dei punti di contatto sufficienti quanto al bisogno/uso con il mondo tout court” (C. Castoriadis, *Fait et à faire*, op. cit. p. 17). V. anche C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., pp. 495-497.

27. C. Castoriadis, *La logique des magmas et la question de l'autonomie* (1981), in C. Castoriadis, *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe*, 2, Editions du Seuil, Paris, 1986, p. 508.

28. C. Castoriadis, *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, op. cit., pp. 336-354.

gia del *determinato* (*peras, Bestimmtheit*), tesa a cogliere la “razionalità” indipendente del reale-storico, in un principio unitario o in una legge, sia esso l’*Agathôn* platonico o il *Geschik* dell’Essere heideggeriano. Ciò non toglie che, se un compito si deve assegnare alla filosofia oggi è proprio quello di rompere la *clôture* del «pensiero ereditato» (come usa chiamarlo Castoriadis), estrapolandone le aperture, più o meno significative e feconde, reperibili già nello stesso Platone (fino al *Kantbuch* del 1929 dello stesso Heidegger), alla concezione ontologica dell’essere come autocreazione sociale-storica e come immaginazione umana²⁹: opera di delucidazione che si pone di per sé come viatico al recupero e disoccultamento del «progetto filosofico» come una delle dimensioni del progetto di autonomia, entrambi istituiti per la prima volta dall’immaginario sociale greco.

Ma se la dimensione istituita della società è sempre insiemistico-identitaria, perché niente può esistere se non è *determinato*, se non ha un’*identità*, la dimensione istitutiva (originaria) resta immaginaria, o meglio un *magma*, complesso e molteplicità inconsistente di significati immaginari, che non si riducono e non si esauriscono nell’organizzazione particolare che ne ha permesso l’iscrizione in un mondo sensibile e l’istituzionalizzazione (così come, sul piano della psiche di ciascuno, esso corrisponde alla «plasticità praticamente illimitata della psiche», cioè del suo mondo di rappresentazioni e affetti).

29. Uno dei lavori più completi realizzati in questa direzione è: C. Castoriadis, *Imagination, imaginaire, réflexion* (1988), in C. Castoriadis, *Fait et à faire*, op. cit., pp. 270-336.

Un magma è ciò da cui si possono estrarre (o in cui si possono costruire) delle organizzazioni insiemistiche di numero indefinito ma esso stesso non può mai essere ricostituito (idealmente) per composizione insiemistica (finita o infinita) di queste organizzazioni. (...) Noi poniamo che tutto ciò che può essere effettivamente dato – rappresentazione, natura, significato – è secondo il modo d’essere del *magma*; che l’istituzione sociale-storica del mondo, delle cose e degli individui, in quanto istituzione del *legein* e del *teukein*, è sempre anche istituzione della logica identitaria e dunque imposizione di una organizzazione insieme ad un primo strato del dato che vi si presta indefinitamente; ma anche che essa non è mai, e non può essere mai, *solamente* questo – che essa è anche e sempre necessariamente istituzione di un magma di significazioni immaginarie sociali; infine, che il rapporto tra il *legein* e il *teukein* e il magma delle significazioni immaginarie sociali non è pensabile nel sistema di riferimento identitario e insiemistico – non più di quanto lo siano i rapporti tra il *legein* e rappresentazione, *legein* e natura o tra rappresentazione e significazione, o rappresentazione e mondo, o “coscienza” e “inconscio”.³⁰

Nel pensiero di Castoriadis si può riscontrare anche una teoria generale della società, in cui quest’ultima è vista come la *texture* di istituzioni trans-storiche e specifiche, che si pongono come un livello *secondario* di istituzioni, in base al quale si articola l’istituzione *primaria* della società stessa, che consiste nella sua autocreazione e nella posizione dei suoi significati immaginari caratteristici. Sono istituzioni *trans-storiche*: il linguaggio (le lingue sono estremamente varie, ma non si dà società senza lingua); l’individuo (ad ogni so-

30. C. Castoriadis, *L’institution imaginaire de la société*, op. cit., pp. 496, 499.

cietà ne corrisponde un *tipo*); la famiglia (per quanto varino organizzazione e contenuti, è con quest'istituzione che le società assicurano riproduzione e socializzazione delle generazioni a venire). Ma sono le istituzioni seconde *specifiche* che giocano un ruolo centrale nel veicolare i significati immaginari sociali vitali per una società. Ad esempio è impossibile e inconcepibile il mondo greco senza *polis* o il capitalismo senza *impresa*³¹. Inoltre – e questo forse è il *core concept* della teoria castoriadisiana – l'istituzione immaginaria delle società avviene in due modi: l'eteronomia e l'autonomia. Nel primo caso, l'immaginario che l'ha istituita si autonomizza e non viene riconosciuto come un prodotto sociale, cosicché gli uomini di una società eteronoma attribuiscono ad una fonte *esterna* alla società l'origine e il fondamento delle loro istituzioni³²; nel secondo caso, le società autonome ricono-

31. V. C. Castoriadis, *Institution première de la société et institutions secondes* (1985), in C. Castoriadis, *Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe*, 6, Editions du Seuil, Paris, 1999, pp. 150-151

32. A partire dall'equazione tra alienazione ed eteronomia sociale, già in uno degli ultimi e corposi saggi del periodo di *Socialisme ou Barbarie*, Castoriadis poteva rideclinare il concetto di alienazione in un senso più ampio di quelli adoperati da Lacan e Marx: "L'alienazione trova le sue condizioni, oltre l'inconscio individuale e il rapporto intersoggettivo che vi si gioca, nel mondo sociale. (...) L'alienazione, l'eteronomia sociale, non si manifesta solo come «discorso dell'altro», anche se quest'ultimo vi svolge un ruolo decisivo in quanto determinazione e contenuto dell'inconscio e del conscio della massa degli individui. Ma al suo interno l'altro scompare nell'anonimato collettivo, nell'impersonalità dei «meccanismi di mercato» o della «razionalità del Piano», della legge di pochi presentata come la legge e basta. (...) L'alienazione si presenta come alienazione *istituita*, in ogni caso come alienazione pesantemente condizionata dalle istituzioni (...) In modo più generale – dato che ciò vale anche per società che non presentino divisioni antagonistiche, come molte società arcaiche – vi è alienazione della società alle sue istituzioni, *senza distinzione di classe*" (C. Castoriadis, *Théorie et projet révolutionnaire* (1964-1965), pubblicato nella prima parte di *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., pp. 161-164.

scono esplicitamente le istituzioni come una loro opera, promuovendone tra gli individui l'adesione consapevole o la possibilità permanente di metterle in discussione e trasformarle riflessivamente e deliberatamente. E ad autocostituirsi come società autonome sono state la Grecia antica e l'Europa post-medievale, dove l'istituzione della società ha reso possibile la creazione di individui che non vi vedessero qualcosa d'intoccabile ma di discutibile e alterabile, con i discorsi o con le azioni, o con entrambe.

... ciò che definisce una società autonoma è la sua attività di auto-istituzione esplicita e lucida – il fatto di darsi da sola la legge e di sapere che lo fa. Questo non ha niente a che vedere con la finzione di una “trasparenza” della società. Ancor meno di un individuo, la società non potrà mai essere “trasparente” a se stessa. Ma può essere libera e riflessiva – e questa libertà e questa riflessione possono essere esse stesse degli oggetti e degli obiettivi della sua attività istitutiva.

A partire da questa idea, diventa inevitabile compiere ancora una considerazione d'insieme sulla società e sulla storia. In effetti, quest'attività istitutiva che vorremmo liberare nella nostra società è sempre stata auto-istituzione; le leggi non sono state date dagli dèi, da Dio o imposte dallo “stato delle forze produttive” (queste “forze produttive” sono anch'esse un aspetto dell'istituzione della società), sono state create dagli Assiri, gli Ebrei, i Greci ecc. In questo senso, la società è sempre stata “autonoma nel senso di Varela”³³. Ma quest'auto-istituzione è sempre stata occultata, velata dalla rappresentazione, essa stessa istituita con

33. La concezione castoriadisiana dell'autocreazione nel campo sociale-storico va oltre il concetto di *autopoiesi* o di *autoorganizzazione* (intesa come chiusura operativa, informativa e cognitiva) applicato dai biologi H. Maturana e J. P. Varela nello studio degli organismi viventi e che costituirà un punto di riferimento fondamentale per la teoria dei sistemi

forza, di una fonte extra-sociale dell'istituzione (gli dèi, gli antenati – o la “Ragione”, la “Natura”, ecc.). E questa rappresentazione mirava, e mira sempre, ad annullare la possibilità di una messa in questione dell'istituzione esistente; essa ne blocca, precisamente, la *chiusura*. In questo senso, queste società sono eteronome, perché si sottomettono alla propria creazione, alla propria legge, che pongono come intangibili in quanto provenienti da un'origine qualitativamente altra dagli uomini viventi. Anche in questo senso, l'emergere di società che mettono in discussione la loro propria “organizzazione”, nel senso più ampio e più profondo, rappresenta una creazione ontologica: l'apparizione di una “forma” (*eidos*) che si altera esplicitamente *in quanto forma*. Questo significa che, nel caso di queste società, la “chiusura” rappresentativa-cognitiva è, “in parte”, “in qualche modo”, *infranta*. Detto in altro modo: l'uomo è il solo animale capace di rompere la chiusura nella quale e attraverso la quale è ogni essere vivente. L'autonomia è dunque, per noi, al livello sociale: l'auto-istituzione esplicita, che si sa come tale. E quest'idea anima il progetto politico dell'instaurazione di una società autonoma³⁴.

In ultima analisi, il modo di essere degli uomini è crearsi e creare, immaginare, sempre e ineluttabilmente nell'orizzonte temporale. Questi termini presentano chiaramente, a questo punto, una densità concettuale inedita e inconsueta, che merita di essere ulteriormente esplorata. *L'immaginario radicale* degli uomini, nella loro esistenza individuale e collettiva, non va inteso come immaginazione “riproduttiva”, non ha niente a che fare con lo “speculare”, non produce immagini *di* o *riflessi* (se non ad un livello secondario),

di Luhmann.

34. C. Castoriadis, *La logique des magmas et la question de l'autonomie*, op. cit., pp. 518-520

non è un doppione irrealista di un mondo reale. È creazione (sociale-storica e psichica) incessante, immotivata e indeterminata di ‘immagini’ che sono in realtà figure/forme/significati/istituzioni, a partire dai quali è possibile parlare di “qualcosa” e qualcosa diventa “reale” o “razionale”. E, qui, Castoriadis mette a punto un lessico ed una semantica concettuale che contraddistinguono anche stilisticamente tutta la sua produzione successiva:

L’immaginario radicale è come sociale-storico e come psiche-soma. Come sociale-storico, è fiume aperto del collettivo anonimo; come psiche/soma, è flusso rappresentativo/affettivo/intenzionale. Ciò che nel sociale storico, è posizione, creazione, far essere, noi lo chiamiamo immaginario sociale nel senso primario del termine, o società istituyente. Ciò che, nella psiche/soma è posizione, creazione, far essere per la psiche/soma, lo chiamiamo immaginazione radicale³⁵.

E la *vis formandi* dell’immaginario radicale non obbedisce ad una mera soddisfazione dei bisogni vitali o solo alle esigenze della funzionalità, che pure costituisce una componente importante della società, di competenza per eccellenza del *legein* e del *teukein*.

La produzione come tale appartiene in generale al funzionale. Ma gli oggetti ultimi della produzione non sono mai “funzionali”, poiché non c’è nessuna società umana che produce unicamente per conservarsi. I cristiani hanno costruito chiese. I primitivi spesso dipingono disegni sul corpo o sul volto. Queste chiese, queste pit-

35. C. Castoriadis, *L’institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 533

ture o disegni non servono a niente, appartengono al poietico. Certo, esse “servono” a molto di più del “servire a qualche cosa”: ciò a cui servono, molto più importante del resto, è che gli uomini possano donare un senso al mondo e alla loro vita. È questo il “ruolo” del poietico³⁶.

Ecco perché, coerentemente, Castoriadis rifiuta sia la spiegazione *funzionalista*, sia la spiegazione *logicista* (il cui rappresentante più modesto è proprio lo strutturalismo lévi-straussiano, a fronte di quelle ontologie del Medesimo – reperibili nell’ambito della *pensée héritée* greco-occidentale –, come quella heideggeriana, che intende il divenire del sociale-storico come generato dal medesimo: il destino dell’Essere nel suo manifestarsi-nascondendosi, come si dice appunto nel *Detto di Anassimandro*) dell’esistenza di una pluralità di società e di culture nel mondo, che tendono entrambe a neutralizzare la novità radicale e incomparabile dei differenti significati immaginari sociali e delle istituzioni in cui s’inscrivono e che continuano ad animare³⁷.

Il modo d’essere degli uomini come immaginario radicale conduce alla definizione dell’essere/ente totale come creazione *ex nihilo* (che non significa *cum nihilo*, né *in nihilo*, perché avviene sotto i vincoli dello strato naturale o del dato su cui si appoggia e della logica insiemistico-identitaria), dell’essere come *aver-da-essere*, come ciò che emerge e fa emergere dal Caos, dall’Abisso-senza-fondo, ciò che fa emer-

36. C. Castoriadis, *Imaginaire et imagination au carrefour*, op. cit., p. 134

37. V. C. Castoriadis, *L’institution imaginaire de la société*, op. cit., pp. 255-260, ma anche il saggio *Antropologia, filosofia, politica*, presentato in questo volume.

gere un senso dal suo vuoto-di-senso. Senza voler indulgere in un gioco di parole o voler fare banalmente il controcanto di Heidegger, si potrebbe dire che la *creatio ex nihilo* è l'essere "come nascondimento del nascondimento dell'essere", impossibile da descrivere con qualsiasi "figura" (anche minimamente) sostanziale o determinata, essendo esso generatore e distruttore di tutte le figure, le forme e i significati.

Ciò che è, è Caos o Abisso o Senza-Fondo. Ciò che è, è Caos a stratificazione non regolare. Ciò che è comporta una dimensione insiemistico-identitaria – o una parte insiemistico-identitaria dappertutto densa. (...) La non-determinazione di ciò che è, non è semplice "indeterminazione" nel senso privativo e infine banale. Essa è creazione, cioè emergenza di determinazioni *altre*, di nuove leggi, di nuovi campi di legalità. L' "indeterminazione" (se essa non significa semplicemente "uno stato della nostra ignoranza", o una situazione "statistica") ha questo senso preciso: nessun stato dell'essere è tale da rendere impossibile l'emergenza *di altre* determinazioni oltre quelle esistenti³⁸.

...il mondo – l'essere – è essenzialmente Caos, Abisso, Senza-fondo. È alterazione e auto alterazione. Non è se non in quanto sempre, anche, aver-da-essere, temporalità creatrice-distruttrice³⁹.

38. C. Castoriadis, *La logique des magmas et la question de l'autonomie*, op. cit., p. 509
 39. C. Castoriadis, *Institution de la société et de la religion* (1982), in C. Castoriadis, *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe*, 2, Editions du Seuil, Paris, 1986, p. 458. A proposito del nesso che lega essere, tempo e creazione/distruzione, va ricordato che Castoriadis a più riprese ribadisce che dall'ontologia della creazione (a differenza di quanto si è verificato con le ontologie deterministe, ad esempio quella platonica o marxiana) non si può dedurre alcuna indicazione pratico-politica: infatti, "creazione non significa necessariamente (tantomeno generalmente) creazione «buona» o creazione di

«Astynomous orgas»: l'invenzione greco-occidentale della democrazia e della filosofia. Il germe di un avvenire possibile

L'ontologia castoriadisiana del Caos e della *creatio ex nihilo* nasce da una felice quanto laboriosa ibridazione tra l'approfondimento della nozione di *praxis* come autoproduzione dell'uomo del giovane Marx, sostenitore di un «umanismo» posto al di là dell'«idealismo» hegeliano e del «materialismo» feuerbachiano⁴⁰ – che Castoriadis intercetta alla ricerca di un'interpretazione non metafisico-razionalistica della storicità, nella fase di *Socialisme ou Barbarie*, e recupera a dispetto dei limiti e delle contraddizioni stesse del materialismo storico – e l'originale genealogia del pensiero riflessivo e filosofico nell'antica Grecia, che il filosofo greco-francese va compiendo con maggior piglio, a partire dalla seconda metà degli anni settanta (da questo punto di vista, la sua opera principale *L'istituzione immaginaria della società* sembra svolgere una funzione di assestamento e di cerniera), come appare evidente nel primo importante saggio del 1982, che dedica a questo tema:

«valori positivi». Auschwitz e il Gulag sono creazioni alla stregua del Partenone e dei *Principia Mathematica*» (C. Castoriadis, *Les intellectuels et l'histoire*, 1988, in C. Castoriadis, *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe*, 3, Editions du Seuil, Paris, 1990, p. 127).
40. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino 1983, p. 172, e v. la prima e ottava delle *Tesi su Feuerbach*, in K. Marx, *Antologia. Capitalismo, istruzioni per l'uso*, Feltrinelli, Milano 2007, p. 43-44

La creazione della democrazia e della filosofia, e del loro legame, trova una pre-condizione essenziale nella visione greca del mondo e della vita umana, nel nucleo centrale dell'immaginario greco. Il miglior modo per mettere in luce tutto ciò può essere proprio il riferimento alle tre domande fondamentali con cui Kant ha riassunto gli interessi dell'uomo. Per quanto riguarda le prime due: che cosa posso sapere? Che cosa devo fare?, la discussione interminabile comincia in Grecia, però non c'è una "risposta greca". Ma alla terza domanda – che cosa mi è permesso sperare? – c'è una risposta greca precisa e chiara, ed è *nulla*, grande e sonora. (...) Speranza è la supposizione ontologica, cosmologica ed etica secondo cui il mondo non è semplicemente qualcosa che si trova là fuori, ma un *kosmos* in senso proprio e arcaico, un ordine totale che include anche noi, le nostre aspirazioni e i nostri sforzi, quali suoi elementi centrali ed organici. Tradotta in termini filosofici, questa ipotesi implica che l'essere sia fondamento buono. Platone, lo sappiamo tutti, fu il primo che ha osato proclamare questa mostruosità filosofica, *dopo* la fine del periodo classico. E questa mostruosità è rimasta il dogma fondamentale della filosofia teologica, in Kant certo e anche in Marx. Ma il punto di vista greco è ben espresso nel mito di Pandora, così come lo riferisce Esiodo: la speranza è imprigionata per sempre nello scrigno di Pandora. Nella religione greca preclassica e classica non c'è speranza di vita dopo la morte: o non c'è vita dopo la morte, oppure, se c'è n'è una, è ancora peggiore della peggior vita che si possa vivere sulla terra. Questa è la rivelazione di Achille ad Ulisse nell'Ade. (...) Tutto ciò è profondamente legato all'idea greca fondamentale del *chaos*. In Esiodo, in principio era il caos. In senso proprio e primario, caos in greco significa vuoto, niente. È dal vuoto più totale che emerge il mondo. Ma già in Esiodo l'universo è caos anche nel senso che non è perfettamente ordinato, cioè non è sottoposto a leggi pienamente di senso. In principio regnava il disordine più totale, poi l'ordine, il *kosmos* è stato creato. Ma alle "radici" dell'universo, di là dal paesaggio familiare, il caos regna sempre sovrano. E l'or-

dine del mondo non ha “senso” per l’uomo: esso detta la cieca necessità della genesi e della nascita, da un lato, e della corruzione e della catastrofe – della morte delle forme – dall’altro. (...) Questa visione condiziona, per così dire, la creazione della filosofia, che, come l’hanno creata e praticata i Greci, è possibile proprio perché l’universo non è totalmente ordinato. Se lo fosse, non vi sarebbe alcuna filosofia, ma solo un sistema di sapere unico e definitivo. E se il mondo fosse caos puro e semplice, non vi sarebbe nessuna possibilità di pensare. Ma questa visione condiziona anche la creazione della politica. Se l’universo umano fosse perfettamente ordinato, sia dall’esterno sia dalla sua “attività spontanea” (“mano invisibile”, ecc.), se le leggi umane fossero dettate da Dio e dalla natura, o ancora dalla “natura della società” o dalle “leggi della storia”, non vi sarebbe alcuno spazio per il pensiero politico, né campo aperto all’azione politica, e sarebbe assurdo interrogarsi su che cos’è una buona legge o sulla natura della giustizia (cfr. Hayek). Allo stesso modo, se gli esseri umani non potessero creare un qualche ordine per loro stessi ponendo delle leggi, non vi sarebbe nessuna possibilità di azione politica istituyente. E se fosse possibile una conoscenza sicura e totale (*episteme*) dell’ambito umano, la politica avrebbe immediatamente fine, e la democrazia sarebbe al tempo stesso impossibile e assurda, giacché la democrazia suppone che tutti i cittadini abbiano la possibilità d’attingere una *doxa* corretta e che nessuno possieda una *episteme* delle cose politiche⁴¹.

C’è un certo ordine nel mondo, poiché il mondo è *kosmos*, che, però, non esaurisce tutto ciò che è, giacché il suo fondamento è il Caos, il Senza-Fondo⁴². Il *kosmos* consente un

41. C. Castoriadis, *La “polis” greca e la creazione della democrazia*, op. cit., pp. 354-356.

42. Un residuo di questa predominante *Weltanschauung* squisitamente greca sopravvive nella filosofia, anche dopo la “torsione platonica”, secondo Castoriadis, come nel concetto aristotelico di materia come l’informe assoluto, senza il quale niente può essere.

certo sapere, il Caos esclude il sapere assoluto. Tutto ciò che possiamo sapere sul mondo, su come possiamo ordinare la città, sulla nostra stessa sorte (a parte la certezza della morte) dipende dalla nostra attività. Siamo ontologicamente liberi e libero, aperto e interminabile è il discorso sulla verità e sulla *polis*.

Se, allora, l'ontologia del caos è legata all'emergenza del progetto di autonomia individuale e sociale, l'ontologia unitaria o la "filosofia teologica" (compresa ogni sua successiva metamorfosi, dopo gli "esordi" platonici con l'Idea del Bene), che postulano, con vari registri, un ordine del mondo totale e "razionale", sono legate chiaramente all'eteronomia. La pseudo-profezia della "fine della filosofia", proclamata dall'ultima e più seducente "filosofia teologica"⁴³ apparsa nel secolo scorso, è, quindi, da considerarsi una delle espressioni più sintomatiche dell'evanescenza del progetto di autonomia e della più generale decomposizione della società occidentale, che per Castoriadis ha inizio nel secondo dopoguerra, affiancata, di recente, dal postmodernismo come ideologia che tenta di legittimare il conformismo e l'eclettismo generalizzati, presentando per giunta la stagnazione e la regressione come eventi provvidenziali, segno di una maturità e fine di ogni (pericolosa) illusione. Heideggerismo e postmodernismo congiurano nell'indicare come via maestra un *abbandono* acritico e fatalistico al presente: se il *Gestell*,

43 Per Heidegger la storia non è il campo dell'autocreazione sociale e umana, ma un paesaggio dove una medesima Origine, un Assoluto (l'Essere) lancia lampi folgoranti (Eventi), che illuminano e oscurano nello stesso tempo, che rendono possibile la presenza di nuovi enti, di nuove comunità con le loro opere e ineluttabilmente il suo ritrarsi da queste.

la tecnica, è il nostro destino attuale, non resta che rassegnarsi e attendere un nuovo *Geschik*, una nuova destinazione/donazione dell'Essere o – come si dice nella famosa intervista allo *Spiegel* – attendere la salvezza da un nuovo Dio.

Ma è tutto quello che possiamo fare? Per Castoriadis, assolutamente no. Si possono, anzi, riattivare la ragione e l'intelligenza critica, spuntare le armi dell'analisi puntuale (anche riguardo al dominio planetario delle tecno-scienze e delle sue conseguenze per l'umanità), riprendere la lotta per la creazione di istituzioni democratiche, riconoscere ancora la validità del progetto di autonomia apparso due millenni e mezzo fa: in una parola, non smettere o tornare a praticare la *filosofia*:

Proclamare la “fine della filosofia” significa affermare la fine del progetto sociale-storico della libertà o dell'autonomia. Ma anche: dire che siamo di fronte alla fine della filosofia equivale a dire che siamo di fronte alla chiusura definitiva della questione della *giustizia*, per esempio. La filosofia, infatti, è allo stesso tempo una delle origini e uno dei modi privilegiati di esplicazione della messa in discussione della società da parte della società stessa. (...) E la questione della giustizia in quanto tale – cosa a chi? e cosa di chi? –, nella misura in cui dev'essere mantenuta sempre aperta per le ragioni riconosciute già da Platone nel *Politico*, non può essere discussa lucidamente senza mettere in gioco tutto ciò che riguarda l'essere sociale – cioè, praticamente, l'essere *tout court* – dell'uomo. Infine, parlare della fine della filosofia, significa parlare della fine della democrazia (come progetto) e della politica (come attività lucida che ha di mira l'istituzione della società). (...) La tesi della “fine della filosofia” è essenzialmente un'opera d'ideo-

logia politica: sia quando, nel caso più semplice e più facile, si sia affermata nel contesto scienziata-positivista, ed essa è allora un'opera di sbarramento necessaria perché resti non discussa e non discutibile l'egemonia della tecnoscienza; sia quando (è il caso di Heidegger e dei suoi epigoni) si tratti di sigillare l'isolamento del "pensatore", e dell'interrogazione, relativamente alla società e alla storia, e, sotto un'altra forma e con altre razionalizzazioni, di ripetere il gesto secolare dei filosofi dal tempo degli stoici, sacralizzando la realtà nella quale si manifesta una "donazione" dell'Essere ed un'"epoca" dell'Essere⁴⁴.

L'ontologia della storia come creazione sociale-umana può riaprire, allora, i "sentieri interrotti" della responsabilità del nostro pensare, scegliere ed agire, anche in riferimento alla possibilità di decidersi sulla crisi del nostro tempo. Una responsabilità che assume inevitabilmente anche una dimensione "tragica", nella misura in cui si ricollega a quella visione greca che l'ha resa possibile, platealmente ignorata da Heidegger – proprio da lui che rimproverava i Greci di non aver cercato, anzi di aver "dimenticato", il *Sinn des Seins*, il senso dell'essere – , secondo la quale l'essere, il mondo, non hanno un senso, se non quello che gli uomini gli conferiscono⁴⁵: con il nostro *immaginario radicale*, di-

44. C. Castoriadis, *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, op. cit., pp. 276-277. Anche un filosofo che ha usato maggiore benevolenza nei confronti di Heidegger, come Dominique Janicaud, riflettendo sulle implicazioni fatalistiche e agnostiche del suo "storicismo destinale", ha scritto, convergendo in pratica con Castoriadis: "Lo storicismo destinale paralizza la razionalità politica, così come sospende la razionalità in generale. Divenendo esclusiva, la storicità neutralizza allo stesso tempo il campo politico e il possibile razionale: s'impantana tra l'a-politica e l'«a-razionalità»". (D. Janicaud, *L'ombre de cette pensée. Heidegger et la question politique*, Editions Millon, Grenoble 1990, p. 121).

45. V. C. Castoriadis, *Reponse à Rorty* (1991), in C. Castoriadis, *Une société à la derive*.

remmo noi oggi; con le *astynomous orgas*, fa dire, invece, Sofocle al coro dell'*Antigone*, cioè con le *passioni istituenti*, secondo la splendida traduzione proposta da Castoriadis. Ecco i versi dello *stasimon* dell'opera che richiama l'interesse di Castoriadis, facendone l'oggetto di un originale scavo filologico-filosofico:

πολλὰ τὰ δεινὰ κούδ' ἐν ἀν-
θρώπου δεινότερον πέλει (vv. 332-333)
Numerosi sono gli *deina*,
e niente è più *deinon* dell'uomo.

καὶ φθέγμα καὶ ἀνεμόεν
φρόνημα καὶ ἀστυνόμους
ὄργαξ ἐδιδάξατο... (vv. 353-355)
Egli ha insegnato a se stesso e la parola, e il pensiero
che è come il vento, e le passioni istituenti⁴⁶.

L'attributo all'uomo di *deinotès* (il più "terribile" e il più

Entretiens et débats 1974-1997, Editions du Seuil, Paris, 2005, pp. 123-124

46. V. Sofocle, *Edipo re - Edipo a Colono - Antigone*, con testo originale a fronte, Garzanti, Milano, p. 248. Ma, qui, noi riportiamo in italiano la traduzione francese dei versi operata da Castoriadis, in C. Castoriadis, *Antropogonie chez Eschyle et autocréation de l'homme chez Sophocle* (1991), e *Notes sur quelques moyens de la poésie* (1984?), in C. Castoriadis, *Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe*, 6, Editions du Seuil, Paris, 1999, p. 38 e p. 52. Nel primo di questi saggi, Castoriadis stigmatizza le evidenti e non involontarie forzature, tipiche di un'ermeneutica quasi sempre preconcepita della lingua/cultura greca, che Heidegger compie, nell'*Introduzione alla metafisica*, il corso universitario del 1935, traducendo *deinos* con "das Unheimliche", "inquietante", e *astynomous orgas* con "Mut der Herrschaft über di Städte", "la passione di dominare le città", espressione, per Castoriadis, di sapore nazista.

“meraviglioso”) si giustifica proprio per le sue *astynomous orgas*, le passioni d’istituire le città e le leggi. Ma come possono le pulsioni e gli impulsi condurre all’istituzione delle leggi? Non siamo forse di fronte ad un ossimoro? E qui il termine chiave è *edidaxato*: l’uomo si è dato da solo la lingua e il pensiero, senza attenderli dagli dèi, ma ha anche *coltivato, educato*, formato e trasformato, le pulsioni che lo spingevano a creare la comunità, le ha disciplinate e trasmesse con l’educazione e le leggi. L’essere *deinos* attribuito da Sofocle all’uomo rinvia, dunque, al suo essere essenzialmente una potenza auto-creativa.

La società democratica, basata secondo Castoriadis sul movimento di un’auto-istituzione esplicita, istituisce l’individuo autonomo, che si dà una norma (*autós, nomos*), che sa autolimitarsi, che sa seguire e “appassionarsi” alla *dike* e non cedere alla *hybris* (a differenza di Hegel⁴⁷, per Castoriadis, al centro della tragedia sofoclea, non c’è il conflitto della “legge divina” con la “legge umana”, della famiglia con la Legge della *polis*, che infrange la quieta e bella “totalità etica”, che in Grecia non è peraltro mai esistita e risulta essere una visione idealizzata della grecità da parte del romanticismo tedesco, come dimostra la centralità della categoria del *chaos* nell’immaginario greco stesso; il tema è, semmai, proprio la *hybris*, sia di Antigone sia di Creonte, che si chiudono, rispettivamente, nella presunzione del “pensare giusto”, nel *monos phronein*, senza tentare di comporre le proprie ragioni, di autolimitarsi, diventando così *hybristès*

47. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, Bompiani, Milano 2006, pp. 597-621.

e *apolis*⁴⁸). Con l'educazione, la società fa emergere il singolo dal suo Caos psichico, riesce ad "accostumarlo", facendone un individuo autonomo, che interagisce con gli altri rispettandone e promuovendone l'autonomia. E tutto questo è opera dell'uomo sull'uomo⁴⁹.

In termini metapsicologici, ricavati da Castoriadis da una revisione originale della psicanalisi freudiana, centrale nella sua costruzione teorica generale e già presentata nella seconda parte dell'*Isituzione immaginaria della società* del 1975, si può dire: «La sublimazione è l'asse o il "lato" soggettivo del funzionamento dell'istituzione sociale»⁵⁰.

Tutte le società socializzano (quindi, "creano") gli individui offrendo loro oggetti e attività per investire la propria energia libidica e modelli d'identificazione collettiva (in una pa-

48. C. Castoriadis, *La "polis" greccque et la création de la démocratie*, op. cit., pp. 374-378. Sempre in questo saggio, Castoriadis ne conclude che la "tragedia" stessa aveva una funzione civica e la pone tra le istituzioni di autolimitazione della democrazia ateniese, come il *graphe paranomon*: la possibilità di accusare di illegalità il proponente di una legge approvata dall'*ecclesia*, con lo scopo di dissuadere dal proporre leggi dettate solo dalle "passioni" e da interessi particolari. Una tesi molto diversa, quindi, da quella di Nietzsche che pone in relazione decadenza della tragedia e ascesa della democrazia.

49. D'altra parte, è in questo passo dell'*Antigone*, che, secondo Castoriadis, "si trova per la prima volta la formulazione esplicita di ciò che sarà uno dei grandi temi della filosofia politica classica, da Platone fino a, e compreso, Rousseau, dimenticato in seguito al disseccamento inlettualistico che imperversa in questo campo da due secoli: per "istituire un popolo", come dice Rousseau, bisogna cambiarne 'i costumi', e i costumi sono essenzialmente l'*educazione* delle passioni, che esige almeno che le leggi ne tengano positivamente conto nella *paideia* dei cittadini. Aristotele parla della *philia* nella *Politica*: i legislatori, dice, devono prima di tutto preoccuparsi d'instaurare tra i cittadini la *philia* (che non è la pallida 'amicizia', ma un affetto più forte), perché dove c'è la *philia* non c'è bisogno della giustizia" (C. Castoriadis, *Notes sur quelques moyens de la poésie*, op. cit., p. 51).

50. C. Castoriadis, *A nouveau sur la psyché et la société* (1996), in C. Castoriadis, *Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe, 6*, Editions du Seuil, Paris, 1999, p. 304.

rola, le proprie *significazioni immaginarie sociali*), favorendo continuamente il passaggio dal piacere organico al piacere della rappresentazione e, infine, consentendo la rottura della monade psichica, caratterizzata dalla tendenza all'onnipotenza narcisistica e fantasmatica (*Ich bin der Brust*, "Io sono il seno", immagina il bambino, vedendo nel mondo sempre una sua estensione – è l'esempio che Castoriadis ama ripetere, a partire da una citazione di Freud). Il primo delegato del mondo sociale ad educare e socializzare il bambino è anche il suo primo oggetto d'investimento, *altro* dal suo corpo e da sé: la madre, che Castoriadis definisce, «la società più tre milioni di anni di ominazione»⁵¹.

Nessuna socializzazione può però inibire definitivamente la tendenza a richiudersi della monade (non rinunciamo a sognare, né a fantasticare, né a "sognare ad occhi aperti"). Nessun *immaginario sociale istituyente* sociale-storico può assorbire interamente l'*immaginazione radicale* del singolo. Il che implica due aspetti importanti anche rispetto alla realizzabilità del progetto di autonomia: a) persisterà sempre una negatività inestirpabile dentro la psiche individuale, che si potrà esprimere anche nell'odio verso sé e gli altri (comprese le varie forme di sciovinismo e razzismo), con cui la monade "si vendica" per la violenza accettata o subita con l'imposizione di norme e ideali sociali – perciò, «l'autonomia, cioè la piena democrazia, e l'accettazione dell'altro non costituiscono la tendenza naturale dell'umanità», cosicché «per coloro che sono impegnati nel solo progetto politico di-

51. C. Castoriadis, *Fait et à faire*, op. cit., p. 35.

fendibile, il progetto della libertà universale, la sola via aperta è la continuazione della lotta in contro-tendenza»⁵²; b) l'immaginazione radicale del singolo permane un serbatoio inesauribile su cui lo stesso immaginario sociale si appoggia, per attingere nuova linfa creatrice per la sua autoalterazione – e un sostegno altrettanto importante e, forse, decisivo diventa per rompere la *chiusura* delle società eteronome, di quelle società che, ricordiamolo, occultano la propria dimensione *istituente*, riconducendola a fonti extra-sociali (“religiose”, “ideologiche” o altro)⁵³.

Tornando, quindi, alle *astynomous orgas* di Sofocle, esse attestano ancora una volta la consapevolezza dei Greci che l'essere umano è ciò che ne faranno i *nomoi* della *asty/polis*, che non avendo un fondamento “naturale”, ma derivando dalla stessa “arbitrarietà” umana, aprono l'infinita discussione sul giusto e l'ingiusto e sul “buon governo”⁵⁴.

52. C. Castoriadis, *Les racines psychiques et sociales de la haine* (1996), in C. Castoriadis, *Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe*, 6, Editions du Seuil, Paris, 1999, p. 237

53. La ricerca, condotta insistentemente da Castoriadis, dei fondamenti metapsicologici della “soggettività riflessiva e deliberante” e del soggetto autonomo, - come punto peraltro di maggiore discontinuità e allontanamento dell'*umano* dal *vivente*, da cui lo distingue in generale la presenza dell'immaginazione radicale - poteva avere lo scopo (accanto alla “delucidazione” della sua origine sociale-storica nella Grecia antica) di impedire la riduzione del discorso sull'emancipazione e sull'autonomia a *metanarrazione* sette-ottocentesca, ormai in declino, nell'epoca postmoderna, come fa appunto, negli stessi anni, il suo ex-compagno del gruppo *Socialisme et barbarie*, Jean-François Lyotard. D'altra parte, al netto di questa distanza *abissale* tra i due, le equivalenze lyotardiane: “discorso emancipazione=repubblicanesimo” e “discorso mitico= forme sociali dispotiche”, desunte dall'analisi dei discorsi di legittimazione, sono commensurabili alle endiadi castoriadisiane: *clôture / brisure*, società eteronoma/società autonoma. V. J.-F. Lyotard, *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, Galilée, Paris, 1998-2005, pp. 61-87.

54. C. Castoriadis, *Pouvoir, politique, autonomie* (1988), in C. Castoriadis, *Le monde mor-*

Si ritrova così il filo doppio che lega ontologia e politica, la visione dell'eterno antagonismo tra *chaos* e *kosmos* e il parto gemellare di filosofia e politica, nell'antica Grecia. Proprio perché i Greci hanno il coraggio di riconoscere l'esistenza dell'Abisso, del Caos, senza ricoprirlo con una sua rappresentazione religiosa, come accade generalmente nelle società eteronome, ma decidono di "abitare il Caos", essi creano la politica – cioè un rapporto inedito, lucido e riflessivo, tra *istituente* e *istituito*, con la messa in discussione illimitata delle leggi stabilite e l'auto-istituzione esplicita delle proprie leggi – e la filosofia – cioè la messa in discussione delle verità tradizionali e la necessità del *logon didonai* socratico, del "rendere ragione" da parte delle autorità e dei cittadini di atti e convinzioni.

Altrettanto essenziale del riconoscimento dell'Abisso è la decisione e la volontà di affrontare l'Abisso. *C'è da fare*, e *c'è da pensare e da dire* – in un mondo dove niente assicura, in anticipo, il valore del fare, la verità del pensare e del dire⁵⁵.

La democrazia appare, allora, nella sua essenza un regime "tragico", nel quale, rinunciando all'occultamento dell'Abisso, gli uomini sono posti di fronte all'ineludibile e necessaria accettazione della *mortalità* delle proprie opere e del senso stesso conferito al mondo con il pensiero e le leggi, con la "filosofia" e la "politica"⁵⁶. E d'altra parte – come si è

celé. Les carrefours du labyrinthe, 3, Editions du Seuil, Paris, 1990, p. 157.

55. C. Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce. 1. D'Homère à Heraclite. Séminaires 1982-1983. La Création humaine II*, Seuil, Paris 2004, p. 283.

56. V. Briser la clôture. *Entretien entre Cornelius Castoriadis, Robert Legros et Alain*

già intravisto con l'*Antigone* di Sofocle – il problema comune alla democrazia e alla filosofia è quello dell'autolimitazione della libertà e della ragione, che deve fissare dei limiti all'attività istitutiva o alla critica, senza ricreare quella chiusura che inibirebbe le facoltà creatrici degli uomini, con il conseguente avvizzimento dell'attività politica. È questa la sfida eccezionale (e forse la fragilità intrinseca) che comporta il progetto dell'autonomia emerso storicamente per la prima volta con la creazione da parte dei Greci della politica e della filosofia, che ne fa, tuttavia, il *germe* di futuribili “riprese” (e mai un semplice modello da imitare, considerando anche i limiti interni alla democrazia ateniese, sanciti dall’“istituzione” della schiavitù e dalla condizione di ‘eteronomia’ delle donne⁵⁷). Se, «per essere liberi, dobbiamo fare

Finkielkraut, in B. Bachofen; S. Elbaz; N. Poirier, *dir.*, *Cornelius Castoriadis. Réinventer l'autonomie*, Editions du Sandre, Paris 2010, p. 289. Si tenga presente sempre l'accezione specifica che Castoriadis dà al termine '*politica*', come auto-istituzione esplicita del *demos*, distinguendolo dal '*politico*', inteso come l'istanza di potere, di governo o di coordinamento, presente anche nelle società eteronome. V. il saggio presentato in questo volume: *La democrazia come procedura e come regime*. Una distinzione analoga (“socialità”/ “potere politico”) pare essere il punto di partenza delle interessanti riflessioni sviluppate di recente da Jean-Luc Nancy sul tema della democrazia, alla cui base intravede una sorta d'istanza fondativa *anarchica*: “Il potere politico è certamente destinato ad assicurare la socialità, finanche nella possibilità di contestarne e rimaneggiarne i rapporti stabiliti. Ma per questo nel suo destino c'è il fatto che la socialità possa trovare accesso ai fini indeterminati sui quali il potere in quanto tale è privo di potere: i fini senza fine del senso, dei sensi, delle forme, delle intensità di desiderio. La spinta del potere anche se nello stesso tempo persegue il potere per se stesso. La democrazia pone in principio un superamento del potere – ma come sua verità e sua grandezza (anzi, sua maestà) e non come suo annullamento” (J.-L. Nancy, *Democrazia finita e infinita*, in AA. VV., *Démocratie, dans quel état?*, La Fabrique-Éditions, 2009, trad. it., *In che stato è la democrazia?*, Nottetempo, Roma 2010, p. 111.

57. Più in generale, v. C. Castoriadis, *Imaginaire politique grec et moderne* (1990), in C. Castoriadis, *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe*, 4, Editions du Seuil, Paris, 1996, pp. 191-219.

noi il nostro *nomos*, e nessuno deve poterci dire cosa dobbiamo pensare»⁵⁸, e, quindi, dobbiamo mantenere un'adesione parziale e ragionata ai modelli e alle istituzioni stabilite; parimenti, anche la società autonoma e democratica deve limitare la nostra volontà di mettere in discussione o d'interrogazione critica, *de jure* illimitata, per assicurare il mantenimento nel tempo di quei modelli e di quelle istituzioni, che, comunque, permettono agli individui di esistere e di non affondare nel *caos* della monade psichica⁵⁹.

Il progetto di autonomia come progetto di *autolimitazione*, come il progetto di una società che forma uomini liberi di creare lucidamente nuovo senso (e quindi, incoraggiati ad esprimere una individualità *sui generis*) ed egualmente capaci di darsi una “misura”, necessaria all'interiorizzazione e istituzione del senso, diventa, negli ultimi saggi e interventi di Castoriadis, tra gli anni ottanta e gli anni novanta del secolo scorso, la griglia concettuale fondamentale per leggere la crisi contemporanea.

58. C. Castoriadis, *Pouvoir, politique, autonomie*, op. cit., p. 158.

59. Su questo tema, v. G. Labelle, *Cornelius Castoriadis et les tensions inhérentes à l'imaginaire politique grec*, in B. Bachofen; S. Elbaz; N. Poirier, dir., *Cornelius Castoriadis. Réinventer l'autonomie*, op. cit., pp. 215-233 e S. Vibert, *Le nomos comme auto-institution collective. Le “germe grec” de l'autonomie démocratique chez Castoriadis*, in CAUMIERES P., KLIMIS S., VAN EYNDE, dir., *Castoriadis et les Grecs*, Cahiers Castoriadis n. 5, Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruxelles 2010, pp. 27-71. Sulla ricostruzione delle condizioni storiche che hanno permesso l'emergenza dell'idea di autonomia in Grecia (che, ad avviso, di Castoriadis non possono mai coincidere con una “spiegazione” che è impossibile riguardo alle creazioni umane, di per sé irriducibili e sempre nuove, nel campo sociale-storico) v. C. Castoriadis, *Thucydide, la force et le droit. Ce qui fait la Grèce*, 3. *Séminaires 1984-1985. La création humaine IV*, Seuil, Paris 2011, pp. 243-260, ma rimando anche all'inquadramento puntuale di C. Meier, *Cultura, libertà e democrazia. Alle origini dell'Europa antica, l'antica Grecia*, Il Mulino, Bologna 2011, pp. 377-382.

Se tra il XVIII secolo e la prima metà del XX secolo abbiamo assistito ad un risveglio e una radicalizzazione del progetto di autonomia nell'Europa occidentale, che ha dato luogo allo sviluppo della scienza razionale e al divorzio tra filosofia e teologia, in una ambigua coesistenza con l'altro significato immaginario sociale dominante: l'espansione illimitata del "dominio razionale" della natura e degli altri, veicolato dalle "istituzioni" del capitalismo; a partire dal *turning point* del 1950, per Castoriadis si verifica, per converso, il *retrait* graduale del progetto di emancipazione, che, soprattutto dopo la caduta dei regimi comunisti dell'Europa orientale, lascia il campo libero all'immaginario sociale "capitalista", incarnato dalla razionalità tecnica e organizzativa, con il radicamento di nuovi fenomeni: l'avvento delle "olarchie liberali" (termine di suo conio, con cui Castoriadis non intende, nel senso vetero-marxista⁶⁰, governi espressione esclusiva degli interessi delle *élites* economiche, ma le democrazie attuali rese fittizie dalla "privatizzazione degli individui" e dall'elisione del fine sostanziale del bene comune⁶¹, nonché dalla «metafisica della rappresen-

60. Anche nell'epoca della *vulgata* neoliberista, che Castoriadis non condivide, egli conferma tra l'altro la sua concezione critica del marxismo, maturata già al tempo di *Socialisme ou Barbarie*: "L'idea di Marx secondo la quale sarebbe possibile eliminare mercato e moneta è un'utopia incoerente. Comprenderlo non conduce ad avallare l'onnipotenza del denaro né a credere alla «razionalità» di un'economia che non ha niente a che vedere con un effettivo mercato e rassomiglia sempre di più ad un casinò planetario. Non è perché non si dà società senza produzione e consumo che questi devono essere eretti a fini ultimi dell'esistenza umana – ciò che è la sostanza effettiva dell'«individualismo» e del «liberalismo» di oggi". (C. Castoriadis, *Marxisme-leninisme: la pulvérisation* (1990), in C. Castoriadis, *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe*, 4, Editions du Seuil, Paris, 1996, p. 57.

tanza»⁶², che fa imperversare la “burocrazia” dei partiti, basati ormai solo sulla cooptazione, con il risultato di allontanarsi in modo abissale dal “germe” greco della democrazia intesa come capacità di tutti di governarsi e di governare gli altri, a cui può preparare una *paideia* democratica, che può consistere solo nella partecipazione effettiva nelle istituzioni⁶³; l’affermazione del dogma neoliberista nelle politiche sociali ed economiche, di cui Castoriadis, da economista, prevede gli effetti di crisi in corso⁶⁴; l’equivoco, con la fine dell’utopia comunista, che il

61. “Di fatto, l’essenziale degli affari pubblici è sempre affare privato dei diversi gruppi e clan che si dividono il potere effettivo, le decisioni sono prese dietro le quinte, il poco che è portato sulla scena pubblica è contraffatto, precompresso e tardivo fino a perdere ogni pertinenza. La prima condizione di esistenza di una società autonoma – di una società democratica – è che la sfera pubblica/pubblica divenga *effettivamente* pubblica, divenga una *ecclesia* e non oggetto di appropriazione privata da parte di gruppi particolari” (C. Castoriadis, *Fait et à faire*, op. cit., pp. 76-77)

62. C. Castoriadis, *Quelle démocratie?* (1990), in C. Castoriadis, *Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe*, 6, Editions du Seuil, Paris, 1999, p. 189. Sul ruolo che le “finzioni” fondatrici della rappresentanza e del criterio di maggioranza hanno giocato nelle ricorrenti crisi di legittimità democratica tra Ottocento e Novecento e continuano a giocare ancora, cfr. P. Rosanvallon, *La légitimité démocratique. Impartialité, réflexivité, proximité*, Seuil, Paris 2008, pp. 9-30

63. L’idea della “non insegnabilità” dell’autonomia - messa spesso da Castoriadis in *pendant* con la posizione socratica sulla “non insegnabilità” della virtù politica nel *Protagora* di Platone, a partire dall’inesistenza e impossibilità di una *episteme* politica - trova per Castoriadis una conferma anche nel lavoro psicanalitico, coerentemente col celebre monito freudiano sui tre mestieri impossibili (la psicanalisi, la pedagogia, la politica), espresso nella prefazione ad un libro dello psicanalista austriaco August Aichhorn nel 1925 (v. M. Cifali, F. Imbert, *Freud et la pédagogie*, Puf, Paris 1988, pp. 104-105)

64. “Questo liberalismo potrà difficilmente sopravvivere ai suoi risultati, allorquando questi cominceranno a fare chiaramente la loro comparsa: miseria crescente per grande maggioranza dei paesi sottosviluppati, disoccupazione crescente nei paesi industrializzati, minaccia permanente di un crollo del sistema monetario e finanziario internazionale” (C. Castoriadis, *Cinq ans après*, 1985, in C. Castoriadis, *Domaines de l’homme. Les carrefours du labyrinthe*, 2, Editions du Seuil, Paris, 1986 p. 155)

capitalismo sia la condizione necessaria e sufficiente della democrazia, mentre si tratta di due “creazioni” sociali-storiche distinte, che nell’età moderna si sono contaminate, ma sono anche entrate in tensione, se non in conflitto⁶⁵; la comparsa di un *tipo* d’individuo sociale orientato alla massimizzazione dei godimenti individuali⁶⁶, in nome di uno “pseudo-individualismo” che in verità è un conformismo generalizzato e in nome di un culto della *performance*, con il quale il capitalismo ha surrettiziamente preso in prestito ed asservito alla sua razionalità strumentale alcuni significati immaginari del progetto di autonomia⁶⁷; il presentarsi, per il tramite della spettacolarizzazione mediatica o del senso di onnipotenza e del «fantasma d’immortalità» in-

65. A distanza di circa vent’anni, queste considerazioni sul rapporto problematico tra capitalismo e democrazia di Castoriadis, svolte in dissonanza con la *mainstream* del momento, sono state riprese di recente dall’economista R. B. Reich, *Supercapitalism. The transformation of Business, Democracy, and Everyday Life*, 2007, trad. it. *Supercapitalismo. Come cambia l’economia globale e i rischi per la democrazia*, Fazi editore, Roma 2008

66. C. Castoriadis, *La crise du processus identificatoire* (1989), in C. Castoriadis, *La montée de l’insignifiance. Les carrefours du labyrinthe, 4*, Editions du Seuil, Paris, 1996, pp. 156-157. Il modo in cui, oggi, il problema della ‘democrazia come regime di autolimitazione’ si riacutizza, è stato esaminato in termini di tensione tra le dimensioni del “piacere” e della “giustizia”, nelle recenti ricerche filosofiche di Marcella D’Abbiere, che, come quelle di Castoriadis, prendono le mosse da un *background* freudiano, v. M. D’Abbiere, *Piacere e giustizia. Per un narcisismo sostenibile*, in M. D’Abbiere (a cura di), *Per un’etica del piacere. Riflessioni filosofiche sulla felicità*, Guerini e Associati, Milano 2010, pp. 135-146. Cfr. sempre sul tema del nuovo tipo antropologico di individuo corrispondente all’immaginario sociale contemporaneo, già tratteggiato nei suoi ultimi scritti da Castoriadis, anche i saggi di psicosociologia raccolti in N. Aubert (*dir.*), *L’individu hypermoderne*, Editions érès, Toulouse 2004, alcuni dei quali, utilizzano categorie e spunti analitici castoriadisiani.

67 Cfr. su questo J.-L. PRAT, *Introduction à Castoriadis*, Editions La Découverte, Paris 2007, pp. 74-76 e una ricerca sociologica fondamentale divenuta un ‘classico’ sull’argomento, che fa riferimento esplicito anche alla produzione di Castoriadis: L. Boltanski, E. Chiappello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris 1999-2011.

dotti dal progresso tecnologico, di forme nuove di *ricopri-mento* del caos e di oblio della nostra condizione di mortali, per agevolarci la fuga dalla «prova della libertà» di creare e dalla responsabilità del fare⁶⁸; il venir meno di significati immaginari centrali, a cominciare da una rappresentazione di sé della società, offerta come polo ideale d'identificazione agli individui⁶⁹; l'accelerazione della corsa cieca e illimitata allo sfruttamento delle risorse naturali, su scala planetaria, rispetto alla quale Castoriadis *ante litteram* indica come via d'uscita una strategia della decrescita⁷⁰.

Che fare, in questo scenario? Rispondendo alla domanda, in una conferenza in Portogallo, nel novembre 1996, un anno prima della sua morte, Castoriadis sembra consegnarci

68. C. Castoriadis, *Le délabrement de l'Occident* (1991), in C. Castoriadis, *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe, 4*, Editions du Seuil, Paris, 1996, pp. 76-77, p. 86.

69. "Credo che ogni nostro problema della crisi dei processi d'identificazione oggi può e deve essere approcciato anche sotto quest'angolo: dov'è il senso vissuto come imperituro per gli uomini e le donne contemporanee? La mia risposta è che questo senso non è, socialmente parlando, da nessuna parte", in C. Castoriadis, *La crise du processus identificateur*, op. cit., p. 154.

70. V. S. Latouche, *Castoriadis, penseur de la décroissance: mégamachine, développement et société autonome*, in Bachofen; S. Elbaz; N. Poirier, dir., *Cornelius Castoriadis. Réinventer l'autonomie*, op. cit., pp.73-90. Cfr. anche E. Morin, *La Voie. Pour l'avenir de l'humanité*, Fayard, Paris 2011, che valorizza implicitamente alcuni *sujets* dell'amico Castoriadis, come l'insufficienza della democrazia parlamentare e la necessità di promuovere nuove forme di democrazia partecipativa ai livelli locali (pp. 67-74) o l'esigenza di una "sburocratizzazione generalizzata" per reintrodurre sensi di responsabilità e solidarietà (pp. 127-132). Come via d'uscita dalla crisi, se Castoriadis si appella alla fecondazione del *germe* greco del progetto di autonomia sociale e individuale, Morin confida nel "tesoro, il più prezioso della cultura europea, della razionalità critica e autocritica", v. il dialogo-intervista tra Castoriadis e Morin: C. Castoriadis, *Entre le vide occidentale et le mythe arabe* (1991), in C. Castoriadis, *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe, 4*, Editions du Seuil, Paris, 1996, p. 66.

un prezioso testamento intellettuale:

Io penso che siamo all'incrocio di due cammini della storia, della grande storia. Un cammino appare fin d'ora chiaramente tracciato, in ogni caso per quello che è il suo orientamento generale. È il cammino della perdita del senso, della ripetizione di forme vuote, del conformismo, dell'apatia, dell'irresponsabilità e del cinismo, contestualmente all'impresa in crescita dell'immaginario capitalista dell'espansione illimitata di un "dominio razionale", pseudo-dominio pseudo-razionale, di un'espansione illimitata del consumo per il consumo, vale a dire per niente, e della tecnologia autonomizzata nella sua corsa, che è evidentemente parte avvincente della dominazione di questo immaginario capitalista.

L'altro cammino dovrebbe essere aperto; non è del tutto tracciato. Può essere aperto solo da un risveglio sociale e politico, una rinascita, un risorgere del progetto di autonomia individuale e collettiva, vale a dire dalla volontà della libertà. Questo esigerebbe un risveglio dell'immaginazione e dell'immaginario creatore. Per le ragioni che ho cercato di spiegare, un tale risveglio è per definizione imprevedibile. È sinonimo di un risveglio sociale e politico. I due cammini non possono che marciare insieme. Tutto ciò che noi possiamo fare, è di prepararlo come possiamo, lì dove ci troviamo⁷¹.

71. C. Castoriadis, *Imaginaire et imagination au carrefour*, op. cit., p. 132-133.

Cornelius Castoriadis

*L'epoca del conformismo generalizzato:
critica al postmodernismo (1989)*

Antropologia, filosofia, politica (1989)

*La democrazia come procedura e come regime
(1996)*

Avvertenza sui testi di Castoriadis

I saggi raccolti che seguono sono stati scelti e tradotti da Francesco Bellusci. Si forniscono precisazioni bibliografiche relative alla loro origine:

«*L'époque du conformisme généralisé*», è una conferenza tenuta in inglese (e poi tradotta in francese dallo stesso Castoriadis), in occasione del simposio *A Metaphor for our Times*, alla Boston University, il 19 settembre 1989, e comparsa in: CORNELIUS CASTORIADIS, *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe, 3*, Editions du Seuil, Paris, 1990, pp. 11-28.

«*Antropologie, philosophie, politique*», è una conferenza tenuta a Losanna, l'11 maggio 1989, pubblicata nella serie *Actes des colloques du groupe d'études pratiques sociales et théories* dell'Università di Losanna, 1990, e comparsa in: CORNELIUS CASTORIADIS, *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe, 4*, Editions du Seuil, Paris, 1996, pp. 125-148.

«*La démocratie comme procédure et comme régime*», è stato prima esposto nei contenuti generali in una conferenza a Roma, il 3 febbraio 1994, e poi alla Harvard University di New York, il 25 aprile 1995, e comparsa in: CORNELIUS CASTORIADIS, *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe, 4*, Editions du Seuil, Paris, 1996, pp. 267-292.

L'epoca del conformismo generalizzato: critica al postmodernismo (1989)

I

Nelle sue note introduttive a questo simposio*, Claudio Veliz notava che «lo spirito del nostro tempo... è troppo rapido o troppo letargico; cambia troppo o assai poco; produce confusione ed equivoco». Questi tratti non sono accidentali. Non più di quanto lo siano il lancio e il successo di marchi come “postindustriale” e “postmoderno”. I due forniscono una perfetta caratterizzazione della patetica incapacità dell'epoca di pensarsi come qualcosa di positivo, o come qualcosa *tout court*. Così, è portata a definirsi, molto semplicemente, come “post-qualche-cosa”, in riferimento a ciò che è stata ma non è più, e ad autoglorificarsi con la bizzarra affermazione che il suo senso è il non senso, e il suo stile la mancanza di ogni stile. «Finalmente – proclamava un architetto molto noto, durante una conferenza a New York nell'aprile 1986 – il postmodernismo ci ha affrancato dalla tirannia dello stile».

Tuttavia, una distinzione tra i termini “postindustriale” e

* Il simposio, a cui Castoriadis prese parte con quest'intervento, si intitolava *A Metaphor for our Times*, e si tenne alla Boston University, il 19 settembre 1989.

“postmoderno” in qualche modo deve essere fatta. Infatti, c’è qualcosa nella realtà che corrisponde al termine “postindustriale”. Brevemente, almeno nei Paesi ricchi (ma non solamente in questi), la produzione (qualunque sia il significato di questo termine) abbandona gli altoforni e le vecchie fabbriche sudicie e si orienta verso i complessi sempre più automatizzati e i diversi “servizi”. Questo processo, previsto da almeno mezzo secolo, era stato considerato per tanto tempo foriero di promesse straordinarie per l’avvenire del lavoro e della vita umana. Si diceva che la durata del lavoro si sarebbe ridotta in modo spettacolare, e la sua natura profondamente trasformata. L’automazione e il trattamento elettronico dei dati avrebbero trasformato il vecchio lavoro industriale, ripetitivo e alienante, in un campo aperto alla libera espressione dell’inventività e della creatività del lavoratore.

Infatti, niente di tutto questo è stato realizzato. Le possibilità offerte dalle nuove tecnologie restano confinate a un gruppo ristretto di giovani specialisti “intelligenti”. La natura del lavoro non è cambiata per la massa degli altri salariati, si tratti dell’industria o dei servizi. Piuttosto il contrario: l’“industrializzazione” alla vecchia maniera ha invaso le grandi imprese dei settori non industriali, dove il ritmo di lavoro e i tassi di rendimento restano sottomessi a un controllo meccanico e impersonale. L’impiego nell’industria propriamente detta è in declino da decenni; gli operai “ridondanti” (ammirevole espressione degli economisti anglosassoni) e i giovani hanno potuto trovare impiego solo nelle industrie di “servizi” di seconda classe, con basse remunerazioni. Dal

1840 al 1940, la durata della settimana lavorativa era stata ridotta da 72 a 40 ore (-45%). Dal 1940, questa durata resta praticamente costante, malgrado un'accelerazione considerevole dell'incremento di prodotto per ora/uomo. Gli operai che cadono così nella "ridondanza" restano disoccupati (essenzialmente in Europa occidentale) o devono sistemarsi, se tutto va bene, in "servizi" mal retribuiti (soprattutto negli Stati Uniti).

Rimane comunque vero che, almeno potenzialmente, qualcosa di essenziale sta cambiando nel rapporto dell'umanità – l'umanità ricca – con la produzione materiale. Per la prima volta dopo millenni, la produzione "primaria" e "secondaria" – agricoltura, miniere e manifatture, trasporti – assorbe meno di un quarto dell'*input* totale di lavoro (e della popolazione impiegata), e potrebbe anche limitarsi ad utilizzare la metà di questo quarto, se non ci fosse l'incredibile sperpero incorporato nel sistema (contadini sovvenzionati affinché *non* producano, industrie e officine obsolete mantenute in attività, ecc.). Essa potrebbe anche assorbire un quantum trascurabile del tempo umano, senza la fabbricazione continua di nuovi "bisogni" e l'obsolescenza incorporata per costruzione nella maggior parte dei prodotti fabbricati oggi.

Infine, una società del tempo libero è, teoricamente, a portata di mano – mentre una società che renda possibile a ciascuno un lavoro personale e creativo sembra tanto lontana quanto lo era durante il XIX secolo.

II

Ogni designazione è convenzionale; l'assurdità del termine "postmoderno" non è meno evidente. Ciò che si fa notare meno, di solito, è che è una designazione derivata. Infatti il termine "moderno" stesso è infelice, e la sua inadeguatezza non poteva non manifestarsi col tempo. Cosa potrebbe mai esserci *dopo* la modernità? Un periodo che si chiama moderno non può che pensare che la Storia ha raggiunto la sua fine, e che gli uomini vivranno ormai in un presente eterno.

Il termine "moderno" esprime un'attitudine profondamente auto- (o ego-) centrica. La proclamazione "noi siamo i moderni" tende ad annullare ogni vero sviluppo ulteriore. Ancor più di questo, contiene una curiosa antinomia. La componente immaginaria, e cosciente di sé, del termine implica l'autocaratterizzazione della modernità come apertura indefinita concernente l'avvenire, e tuttavia questa caratterizzazione non ha senso che relativamente al passato. Loro erano antichi, noi siamo moderni. Come bisognerà chiamare, dunque, quelli che vengono dopo di noi? Il termine ha senso solo nell'ipotesi assurda che il periodo autoproclamatosi moderno durerà sempre e che l'avvenire non sarà che un presente prolungato – il che d'altronde contraddice vistosamente le pretese esplicite della modernità.

Una breve discussione dei due tentativi contemporanei mirati a dare un contenuto preciso al termine di modernità può fornire un punto di partenza utile. È caratteristico che si preoccupino entrambi non dei cambiamenti nella realtà sociale-

storica, ma dei cambiamenti (reali o supposti) nell'atteggiamento dei pensatori (filosofi) rispetto alla realtà. Essi sono così tipici della tendenza contemporanea degli autori all'auto-reclusione: gli scrittori scrivono su scrittori ad uso di altri scrittori. Così Foucault¹ afferma che la modernità comincia con Kant (specialmente con *Il conflitto delle facoltà* e *Che cos'è l'illuminismo?*), perché con Kant, per la prima volta, il filosofo s'interessa al presente storico effettivo, comincia a «leggere i giornali», ecc. (Cfr. la frase di Hegel sulla lettura del giornale come la “preghiera del mattino”). La modernità sarebbe così la coscienza della storicità dell'epoca in cui si vive. È, in ogni evidenza, una concezione del tutto inadeguata. La storicità della loro epoca era chiara a Pericle (non c'è da leggere che l'Epitaffio in Tucidide) e a Platone, come lo era a Tacito o a Grégoire de Tours (*mundus senescit*). Agli occhi di Foucault, la novità consisterebbe nel fatto che, a partire da Kant, la relazione con il presente non è più concepita in termini di comparazione di valore («siamo nella decadenza?», «quale modello dovremmo seguire?»), non «longitudinalmente», ma in una «relazione sagittale» con la propria attualità. Ma i confronti di valore sono massicciamente presenti in Kant, per il quale la storia non può essere pensata che in termini di un progresso, di cui l'illuminismo costituisce un momento cardine. (Questo è ancora più chiaro, evidentemente, per Hegel). E se la «relazione sagittale» è opposta alla valutazione, questo può solo significare

1. “Un cours inédit”, *Magazine littéraire*, maggio 1988, p. 36 (un estratto del corso è reperibile anche in: Michel Foucault, *Dits et écrits*, voll. II, 1976-1988, Gallimard, Paris, 2001, pp. 1498-1507, *ndt*).

ciò: il pensiero, abbandonando la sua funzione critica, tende a trarre i suoi criteri in seno alla realtà storica, così com'è. È certo che tale tendenza diventa spiccata durante i secoli XIX e XX (Hegel, Marx, Nietzsche – anche se gli ultimi due si oppongono alla realtà di oggi in nome di una realtà più reale, la realtà di domani: comunismo, o superuomo). Ma questa tendenza costituisce essa stessa *un problema nella modernità*; non si potrebbe considerarla un istante come ciò che inaridisce il pensiero dell'Illuminismo e del periodo successivo, e ancor meno le tendenze social-storiche effettive degli ultimi due secoli.

Altrettanto discutibile è il tentativo di Habermas di cogliere l'essenziale della problematica della modernità con riferimento quasi esclusivo ad Hegel: «Il primo filosofo che abbia sviluppato un chiaro concetto della modernità è stato Hegel: per questo dobbiamo risalire a lui...»². La storia effettiva è rimpiazzata, ancora una volta, dalla storia delle idee, lotte e conflitti reali non esistono se non nella loro scialba rappresentazione nelle antinomie del sistema. Scrive, infatti, Habermas: «Nella sua teoria [di Hegel] diviene per la prima volta visibile la costellazione concettuale fra modernità, coscienza del tempo e razionalità»³; ciò che sembra infastidirlo è che la «razionalità» sia «elevata a Spirito assoluto»; non si accorge che è questa *unificazione stessa* a costituire l'*illusione* hegeliana. Non solamente gli *ipsisima verba* di Hegel, ma la struttura, la dinamica e la logica d'in-

2. Jürgen Habermas, *Der Philosophische Diskurs der Moderne* (1985), trad. it. *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Bari 1987, pp. 4-5.

3. *Ibidem*, p. 45.