

CASTORIADIS E IL PESO DELL'EREDITA' DEMOCRATICA PENSIERO DELL'ISTITUZIONE E RISCHIO DELL'IPOSTASI DELL'AUTONOMIA

FERDINANDO G. MENGA

*Dipartimento di Giurisprudenza
Università della Campania "Luigi Vanvitelli"*
ferdinandomenga@gmail.com

ABSTRACT

Cornelius Castoriadis's entire work has been all along devoted to pursuing a vehement critique of all kinds of ontological foundation of political institution. His fostering of the radically social-historical characters of collectivity has been constantly played against the aspiration to base contingency upon absolute precepts. Nevertheless, as I attempt to show in this paper, his institutional theory, while freeing itself from ontological absolutes, risks being haunted by another kind of absolutism, one of democratic outline. Such an absolutistic seduction, in my view, takes the form of a strong, all too strong defense of direct democracy and radical autonomy as well as rejection of political representation. As a consequence, Castoriadis's discourse can be viewed as inhabited by a structural contradiction: while the search for an originary purity is discarded at the ontological level, it shows its phantasmatic perpetuation in the realm of politics.

KEYWORDS

Autonomy, Representation, Direct/Indirect Democracy, Phenomenology of Institution, Castoriadis, Merleau-Ponty.

1. INTRODUZIONE: I PESI DELLA TRADIZIONE DALLA SEDUZIONE ONTOLOGICA ALL'ANELITO POLITICO

Il primato della percezione che attraversa da cima a fondo il pensiero di Maurice Merleau-Ponty fa da sfondo a un importante saggio critico che Cornelius Castoriadis dedica al grande maestro della fenomenologia francese. La portata teorica di questo scritto, dal titolo *Merleau-Ponty e il peso dell'eredità ontologica*,¹ si rivela nel fatto che Castoriadis, nelle sue pagine, mostra in forma chiara, per quanto sintetica, il modo in cui, in linea con suddetto primato, Merleau-Ponty inavvertitamente prosegue il dettato della filosofia tradizionale, più che metterne in que-

¹ La traduzione italiana del saggio è contenuta in C. Castoriadis, *L'elemento immaginario*, ed. it. a cura di A. Ferrarin, ETS, Pisa 2021, pp. 55-86.

stione il «pregiudizio ontologico»² che lo connota. Secondo Castoriadis, in effetti, un tale pregiudizio, che permane nell'impianto merleau-pontiano mediante la strenua difesa dell'«*archetipo* [della] percezione»,³ si sostanzia, in fondo, in quella visione predominante secondo cui il rapporto primordiale con la realtà, lungi dal prodursi al livello di una mediazione rappresentativa e politica alla base dell'essere stesso,⁴ si consuma invece nell'aderenza a un piano a essa già sempre presupposto: insomma, quello che potremmo definire l'accesso immediato alla «regione ontologica prima»⁵ dell'essenza.

Rilevare il protrarsi di una tale «intenzione ontologica»⁶ nel discorso merleau-pontiano, per Castoriadis, non è senza conseguenze, dal momento che la sua problematicità si mostra subito nel fatto che l'intima aderenza alla «cosa»⁷ presuntivamente «muta»⁸ e primeva che si donerebbe alla percezione agirebbe, in ultima analisi, in aperta contraddizione con la stessa aspirazione filosofica di Merleau-Ponty espressamente votata a un primato dell'«*istituzione dell'Essere*»⁹ e all'esercizio di una fenomenologia indiretta.¹⁰

In tal modo, secondo la lettura di Castoriadis, ciò che si verificherebbe entro l'impostazione merleau-pontiana sarebbe una sorta di dinamica autodecostruttiva, tale per cui «l'ontologia tradizionale»,¹¹ più che trovarsi sconfessata, verrebbe *no-lens volens* confermata nella sua aspirazione più profonda: quella cioè di garantirsi il «privilegio»¹² di un accesso diretto e trasparente alle cose stesse, con la conseguenza di un'inevitabile svalutazione di ogni livello in cui agiscono la creazione politica e la mediazione rappresentativa.

In aperto contrasto con questa visione delle cose, lo sforzo teorico che attraversa l'intera opera di Castoriadis è esattamente quello di destrutturare il presunto primato sostanzialistico che ha tendenzialmente dominato l'intera tradizione speculativa, riconducendo ogni piano d'essenza alla sua più autentica e radicale matrice politica: ossia quella che vede «la cosa percepita tanto quanto il pensiero»¹³ essere non il riflesso di un nucleo ontologico già dato, bensì piuttosto «creazioni dell'immaginario storico-sociale»¹⁴ e, quindi, precipitati di un'istituzione collettiva.

² Ibid., p. 56.

³ Ibid., p. 58.

⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 62 ss., 71, 75 s.

⁵ Ibid., p. 62.

⁶ Ibid., p. 57.

⁷ Ibid., p. 85.

⁸ Ibid., p. 85.

⁹ Ibid., p. 57.

¹⁰ Cfr. *ibid.*, pp. 82 s.

¹¹ Ibid., p. 56.

¹² Ibid., p. 55.

¹³ Ibid., p. 63.

¹⁴ Ibid.

In linea con questo intento di fondo, ben si comprende come il ripristino del carattere originario della rappresentazione, rispetto alla sua mera relegazione a un livello derivato, si mostri irriducibile. Come Castoriadis stesso tende espressamente a sottolineare, l'accesso sempre mediato e istituito alla realtà deve spingere fino al punto di sovvertire la prospettiva inveterata secondo cui nella percezione si consumerebbe un afferramento primevo e immediato delle cose in carne e ossa e tale, dunque, da presupporre a ogni prestazione rappresentativa quale mero «calco, [...] variante indebolita, [...] residuo incompleto e deficitario».¹⁵ Lungi da quanto suggerisce la celebre impostazione heideggeriana costantemente tesa a svalutare la struttura originaria della rappresentazione,¹⁶ per Castoriadis, perciò, sono la contaminazione e lo scarto veicolati dalla rappresentazione stessa a rivelarsi elementi irriducibili per ogni relazione con ogni ambito dell'esperienza, tanto singola quanto sociale.

Precisamente per questo motivo egli non soltanto non esita a stabilire che «la percezione non dà veramente accesso alle cose»,¹⁷ ma giunge ad asserire altresì che quest'ultima altro non è se non «una variante della rappresentazione» stessa¹⁸ e il precipitato delle condizioni storico-sociali che sempre la producono.

Secondo Castoriadis, pertanto, ogniqualvolta si vuole parlare autenticamente di «*Vorstellung*, rappresentazione», bisogna intenderla sempre nel senso radicale di quel «porre originario a partire da cui ogni posizione – come “atto” di un soggetto o “determinazione” di un oggetto – ha essere e senso».¹⁹ Come pure, se si intende parlare appropriatamente di percezione, bisogna riferirla non a un suo presunto «privilegio ontologico»²⁰ o «statuto di “archetipo”»,²¹ ma piuttosto alla sua provenienza «culturale-storica»²² che affonda le sue radici nella dinamica dell'«istituzione»²³ politica stessa atta a organizzare le forme della rappresentazione collettiva. Insomma, come Castoriadis precisa in un passaggio piuttosto articolato dello scritto sopra evocato, determinare lo statuto della percezione impone l'uscita dal paradigma di una predatità sostanziale e immutabile, a cui la percezione stessa

¹⁵ Ibid., p. 56.

¹⁶ Cfr. M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in Id., *Sentieri interrotti*, trad. it. di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1994, pp. 79 s. Anche Castoriadis non manca di riferirsi espressamente alla pesante eredità detrattiva rispetto alla rappresentazione inaugurata da Heidegger: cfr. C. Castoriadis, *L'elemento immaginario*, cit., p. 61.

¹⁷ C. Castoriadis, *L'elemento immaginario*, cit., p. 55.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid., p. 62.

²⁰ Ibid., p. 71.

²¹ Ibid.

²² Ibid.

²³ Ibid.

attingerebbe, indicando piuttosto nella direzione di un'indagine di «genesi ontologica»;²⁴ quella cioè che

obblig[al] a interrogarci sulle vie e i mezzi attraverso i quali l'istituzione del sociale, in quanto istituzione di un mondo pubblico, forma così o altrimenti la percezione del soggetto – e, ciò che è più importante, a farlo senza poter riferirci a una presunta percezione “naturale” o “fuori dalla cultura” che ci fornirebbe il *tertium comparationis*, rispetto al quale quella o quell'altra specificazione storica della percezione apparirebbe come una “variante” che richiede di essere spiegata e che può esserlo.²⁵

Un tale originalismo di marca ontologica, così strenuamente combattuto da Castoriadis assieme alla concomitante svalutazione del piano indiretto, rappresentativo e assieme istituito di ogni accesso alla realtà, non è tuttavia l'unico peso che grava sull'eredità filosofica tradizionale. Vi è infatti un corrispettivo, dotato delle medesime pretese assolutistiche, che agisce fantasmaticamente anche sul piano politico. Solo che su questo aspetto, a ben vedere, l'indagine chiarificatrice di Castoriadis non può venirci in aiuto. E non può farlo proprio perché probabilmente ne resta, a suo modo, vittima. Come cercherò di mostrare nelle pagine a seguire, un tale fantasma, in effetti, si aggira anche nell'impianto politico castoriadisiano nel momento in cui la radicalità democratica, così fortemente difesa, viene pensata attraverso dei dispositivi che sembrano riprodurre una forma d'incontaminatezza e immediatezza originarie. Accade così che, per una sorta di rimbalzo autodecostruttivo che si attiva anche nella riflessione di Castoriadis, l'affrancamento da un assolutismo di marca ontologica, come quello di cui cade vittima Merleau-Ponty, ceda il passo allo scivolamento in un assolutismo del tutto simile, però ora di stampo politico.

La forma di tale scivolamento si mostra, a mio avviso, proprio attraverso un destino tutto particolare che attanaglia il dispositivo della rappresentazione, e che va indagato con attenzione. Nello specifico del pensiero di Castoriadis, un tale slittamento si identifica con un operare della rappresentazione che, se permane irriducibile al livello ontologico, tanto da contaminare irriducibilmente il piano della percezione, non riesce però a conservare la medesima radicalità nel momento in cui opera su quello politico. Anzi, in tale ambito la rappresentazione finisce per rivestire nuovamente il ruolo di una derivazione e addirittura di un inquinamento rispetto a un piano presuntivamente dotato di maggiore originarietà e purezza.

Per cogliere questo dislocamento all'interno del discorso di Castoriadis è necessario andare a indagare il suo discorso sulla democrazia radicale e relativo pensiero di un'autonomia politica esprimibili soltanto attraverso la forma della democrazia diretta e in nessun modo mediante il passaggio indiretto per la contaminazione rappresentativa.

²⁴ Ibid., p. 75.

²⁵ Ibid.

L'interrogativo - ovvero il dubbio - di carattere decostruttivo che attraverserà l'analisi a seguire sarà, in sintesi, questo: la tendenza castoriadisiana a celebrare una forma di radicalità politica imperniata sulla matrice di un'autonomia genuinamente riscontrabile attraverso la forma della democrazia diretta, una volta scongiurato il pericolo di cadere preda del fantasma di un accesso immediato e trasparente all'originario di stampo ontologico, non rischia *mutatis mutandis* di trasferirlo su quello politico, tradendo così un'aspirazione comunque assolutistica, cioè quella di affrancarsi dal necessario passaggio per la contaminazione e alienazione quale tratto costitutivo d'ogni contingenza e storicità politiche?

2. I TRATTI COSTITUTIVI DELL'ISTITUZIONE SOCIALE-STORICA: CONTINGENZA, AUTONOMIA, DEMOCRAZIA

Partiamo anzitutto con un passaggio in rassegna dei lineamenti fondamentali attorno ai quali Castoriadis costituisce quello che si potrebbe definire l'affermazione di un primato dell'istituzione politica dell'essere.

Uno dei punti di maggiore rilevanza e fecondità della sua riflessione è senz'altro rappresentato dalla radicalità delle implicazioni desunte dall'impianto costitutivo della modernità a cui aderisce. Ciò che in queste implicazioni si concretizza è l'inscindibile collegamento che si instaura fra il carattere sociale-storico - e dunque inevitabilmente contingente - di ogni istituzione umana e la sua strutturazione in termini necessariamente democratici. Così, in termini analoghi a come Claude Lefort, nella sua opera, notoriamente sottolinea il carattere genuinamente moderno dell'«invenzione democratica»,²⁶ cioè l'intima connessione fra autodeterminazione sociale e dismissione di qualsivoglia principio sostanziale a governo e legittimazione di ogni ordine del mondo,²⁷ anche Castoriadis, sulla base della sua critica a ogni forma di totalità sociale ontologicamente fondata ed eteronomamente diretta, insiste sulla necessaria strutturazione democratica di ogni organizzazione collettiva. In linea con una tale posizione Castoriadis giunge ad affermare che ogni istituzione sociale, scevra di qualsivoglia fonte inconcussa che la predetermini e diriga, si vede ingiunta a istituire se stessa e il proprio mondo esclusivamente in virtù di un potere d'autodeterminazione comunitaria.

Scendendo ancora più nello specifico della riflessione di Castoriadis, questa dimensione democratica dello spazio politico, quale conseguente risvolto della sua natura storica e contingente, si traduce sostanzialmente nella congiunzione di due

²⁶ Cfr. C. Lefort, *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Fayard, Paris 1981.

²⁷ Cfr. Id., *Saggi sul politico. XIX e XX secolo*, trad. it. di B. Magni, Il Ponte, Bologna 2007, pp. 27 ss., 269 ss.

lineamenti costitutivi: il carattere d'autoistituzione esplicita e il tratto d'autonomia della società.

La dinamica d'autoistituzione esplicita della società rimanda a una connotazione democratica dello spazio politico, in quanto un'istituzione del genere altro non implica se non che la società, pienamente consapevole di non ottenere il potere di creare se stessa e il suo mondo da un'istanza a essa trascendente, giunge a riconoscere espressamente che lo deve ricavare esclusivamente ricorrendo alle proprie risorse, vale a dire al potere costituente che si realizza nell'interazione collettiva. In tal senso, la società autoistituita può definirsi come democratica nell'accezione più originaria e genuina del termine, visto che «democrazia», nel suo nucleo fondamentale, altro non significa che «potere del *demos*, cioè della collettività [...] che si autoistituisce esplicitamente».²⁸

Questo tratto eminentemente democratico insito nella dimensione autoistituente della società, viene immediatamente connesso da Castoriadis all'altra componente: quella dell'autonomia. La logica sottesa a questo collegamento non è difficile da cogliere: se democrazia indica autoistituzione della società, nel senso di potere della società di creare se stessa a partire da se stessa, essa implica altrettanto autonomia proprio nei termini di potere della società di darsi da sé le proprie leggi. Ricorrendo a un'espressione lapidaria dello stesso Castoriadis, si può perciò affermare complessivamente: in assenza di «una fonte extra-sociale del *nomos*, dobbiamo fare noi il nostro *nomos*».²⁹ Ma non solo: proprio perché sprovvista di leggi derivanti da un principio sostanziale a essa soggiacente, la società, nel suo carattere d'autonomia, è chiamata non solo a produrre le proprie leggi, ma anche i criteri mai prestabiliti per la propria limitazione. Ecco perché, per Castoriadis, il discorso democratico, in quanto espressione di autonomia, è anche e immancabilmente espressione di «tragica» autolimitazione. In un passo alquanto articolato, leggiamo:

[L]a democrazia è il potere del *demos*, cioè della collettività. Sorge subito una domanda: dove finisce questo potere? Quali sono i suoi limiti? È chiaro che tale potere deve finire da qualche parte, deve comportare dei limiti. Ma è altrettanto chiaro che, a partire dal momento in cui la società non accetta più alcuna norma trascendente o semplicemente ereditata, non c'è *nulla* che intrinsecamente possa fissare i

²⁸ C. Castoriadis, *La rivoluzione democratica. Teoria e progetto dell'autogoverno*, ed. it. a cura di F. Ciaramelli, Elèuthera, Milano 2001, pp. 124-125. Su questo punto cfr. F. Ciaramelli, *Lo spazio simbolico della democrazia*, Città Aperta, Troina (En) 2003, pp. 200 s.

²⁹ C. Castoriadis, *La rivoluzione democratica*, cit., p. 65. In termini più espliciti, l'autore scrive anche: «Ma che significa autonomia? *Autos*, se-stesso; *nomos*, legge. Autonomo è colui che si dà da solo le proprie leggi»; e da questo ne segue, al livello sociale, che «l'autonomia della collettività [...] può realizzarsi esclusivamente attraverso l'autoistituzione e l'autogoverno espliciti» (Id., *La montée de l'insignifiance. Les Carrefours du Labyrinthe IV*, Éditions du Seuil, Paris 1996, p. 226).

limiti oltre i quali il potere deve fermarsi. Ne consegue che la democrazia è essenzialmente il regime dell'autolimitazione.³⁰

La considerazione successiva che occorre svolgere, a partire dall'intento castoriadisiano di localizzare il carattere originariamente democratico dello spazio politico nel potere autoistituente della collettività, riguarda la traduzione di questo potere collettivo nei termini di un «potere *effettivamente* esercitato dalla collettività». ³¹ In effetti, se democrazia significa, in senso radicale, potere della *collettività* di istituire da sé l'assetto dei propri significati e delle proprie leggi, ciò implica contemporaneamente che essa si concretizza come tale, solo se la collettività riesce a esprimersi nella sua interezza; vale a dire, solo se «tutti» gli individui, che ne fanno parte, accedono in «egual misura» a suddetto potere.³² Ecco dunque in che modo, nel discorso di Castoriadis, dall'istanza stessa di autoistituzione collettiva dello spazio politico, discendono direttamente due implicazioni: la necessaria condizione d'uguaglianza degli individui e la dimensione compartecipata e orizzontale del potere che si radica attorno a siffatta condizione. Come asserisce lo stesso autore, si tratta del fatto che democrazia, in ultima analisi, significa e deve significare «uguale possibilità per tutti, effettiva e non teorica, di partecipare al potere».³³

A questo punto, una domanda viene sollecitata: che tipo di specifica configurazione democratica corrisponde a questa nozione di potere pienamente orizzontale e compartecipato? Castoriadis non ha dubbi: la tendenza all'esaltazione del carattere compartecipato del potere si traduce nella propensione per una articolazione dell'autonomia sociale nei termini di democrazia diretta. Detto altrimenti, per Castoriadis, una società veramente autonoma e parimenti democratica in senso radicale si realizza unicamente nella forma della democrazia diretta e nella concomitante riconsuetudine di qualsivoglia passaggio per la mediazione rappresentativa.

Mi sembra Castoriadis sostenga una tale posizione in modo pressoché costante, esplicito e deciso nel corso della sua opera. Non a caso, proprio a completamento di una delle sue osservazioni attorno a quella configurazione veramente democratica, che auspica e vede realizzata nel modello politico ateniese del IV secolo a.C., non manca di affermare: «Questa è la democrazia diretta».³⁴

³⁰ Id., *La rivoluzione democratica*, cit., p. 124.

³¹ Id., *Le contenu du socialisme*, UGE, collection 10/18, Paris 1979, p. 18 (corsivi aggiunti).

³² Ibid. Se si coglie la logica sottesa a quanto detto, si capisce bene il motivo per cui, in modo analogo, Castoriadis intenda la realizzazione effettiva dell'articolazione democratica anche nei termini di un «regime dove la sfera pubblica diviene veramente ed effettivamente pubblica» (Id., *La montée de l'insignifiance*, cit., p. 229). Nella stessa traiettoria anche cfr. Id., *Fait et à faire. Les Carrefours du labyrinthe V*, Éditions du Seuil, Paris 1997, pp. 63 ss.

³³ Id., *La rivoluzione democratica*, cit., p. 126.

³⁴ Id., *L'enigma del soggetto. L'immaginario e le istituzioni*, ed. it. a cura di F. Ciaramelli, Dedalo, Bari 1998, p. 206. In termini analoghi cfr. anche Id., *Ce qui fait la Grèce. D'Homère à Héraclite. Séminaires 1982-1983. La création humaine II*, a cura di E. Escobar, M. Gondicas, P. Vernay, Éditions du Seuil, Paris 2004, pp. 297 ss.

Esplicitazione ulteriore di questa predilezione per la democrazia diretta la si ritrova meglio dispiegata anche nel paragrafo successivo alla citazione appena riportata, in cui, non a caso, il rinvio d'obbligo è a Hannah Arendt e al suo richiamo alle forme di partecipazione immediata della collettività, quali espressioni di democrazia originaria e radicale. Si legge:

Ogni volta che nella storia moderna, una collettività politica è entrata in un processo di autocostituzione e di autoattività radicali, la democrazia diretta è stata riscoperta o reinventata: consigli comunali (*town meetings*) durante la Rivoluzione americana, *sections* durante la Rivoluzione francese, Comune di Parigi, Consigli operai o soviet nella loro forma iniziale. Hannah Arendt ha insistito molte volte sull'importanza di queste forme. In tutti questi casi, il corpo sovrano è la totalità delle persone interessate.³⁵

Tuttavia, è proprio su questa connessione fra affermazione dell'autonomia sociale e il tentativo della sua realizzazione attraverso l'opzione della democrazia diretta che, a mio avviso, si innesta quella tendenza assolutizzante e contraddittoria del discorso politico castoriadisiano evocata in apertura: tendenza assolutizzante, poiché finisce per concretizzarsi in una visione di totalizzazione e piena unitarizzazione dello spazio politico; contraddittoria, poiché opera in contrapposizione rispetto al costitutivo tratto di contingenza alla base del discorso stesso dell'autonomia sociale.

Lo sviluppo di questa chiave di lettura sarà oggetto del prosieguo dell'indagine.

3. LA NOZIONE DI AUTONOMIA NEL PROGETTO POLITICO DI CASTORIADIS

(a) *La connessione fra autonomia e democrazia diretta.* È necessario, anzitutto, fissare con maggiore dettaglio il ragionamento sotteso alla connessione che Castoriadis effettua fra autonomia, quale manifestazione originariamente democratica dello spazio politico, e la sua concretizzazione attraverso l'esclusiva opzione della democrazia diretta o immediata. Nella loro progressione, i passaggi che conducono dall'autonomia alla forma della democrazia diretta possono essere scanditi nel modo seguente: se la nozione di autonomia può essere definita come potere della collettività di darsi da se stessa le proprie leggi e, di conseguenza, questo potere della collettività di autofondarsi e autonormarsi si rivela essere il senso più radicale dello spazio politico nei termini di democrazia, è facile allora intuire come tale potere raggiunga la sua più piena e autentica manifestazione, solo allorché la collettività riesce a esprimerlo e a esprimersi attraverso di esso al massimo delle sue potenzialità; vale a dire, soltanto a una condizione: quella prevista dalla democra-

³⁵ Id., *L'enigma del soggetto*, cit., p. 206.

zia immediata, in cui la collettività, pronunciandosi direttamente, si esprime simultaneamente nella sua interezza. Detto con un lessico più affine all'autore: se autonomia significa che siamo Noi a darci le nostre leggi e democrazia significa che il potere per fare ciò proviene da questo stesso Noi e non da altrove, ne consegue che siffatto Noi è tanto più se stesso (ovvero, autonomo e democratico), quanto più riesce a pronunciarsi nella sua massima estensione, ovvero: immediatamente nella sua totalità. E che qui la dinamica di espressione totalizzante della collettività debba andare di pari passo con il registro dell'immediatezza si coglie, allorché si comprende quanto ogni intervento della mediazione implichi l'interruzione della totalità attraverso l'immissione di una forma di accentramento rappresentativo.

In linea con tale indicazione, ciò che si verifica nel contesto del discorso castoriadisiano sull'autonomia è la congiunzione fra carattere orizzontale del potere, che connota il potere negli esclusivi termini di coesione e comunanza, e versione diretta della democrazia, l'unica opzione politica capace di dare coerente esplicitazione a tale dimensione di compartecipazione diffusa e trasversale.

È per questo motivo che, mi sembra, non vada affatto sottovalutata la semantica della totalizzazione e dell'immediatezza con cui Castoriadis è sovente definire congiuntamente autonomia e democrazia.³⁶ È proprio questa semantica che si riverbera, per esempio, nel già citato riferimento alla democrazia come «uguale possibilità per *tutti*, effettiva e non teorica, di partecipare al potere»,³⁷ oppure in esternazioni affini, in cui si stabilisce incontrovertibilmente che «il corpo sovrano è la *totalità* delle persone interessate»,³⁸ o che l'«insorgenza d'uno spazio pubblico significa che è stato creato uno spazio che “appartiene a *tutti*”»³⁹ ed «è effettivamente apert[o] alla partecipazione di *tutti*».⁴⁰

(b) *Autonomia vs. eteronomia*. In linea con la stretta connessione fra dimensione dell'autonomia, ovvero «autoistituzione esplicita della società»,⁴¹ e correlativa configurazione dello spazio politico nella forma di un «autogoverno diretto»,⁴² è possibile evincere anche l'obiettivo polemico fondamentale contro cui si scaglia il discorso stesso di Castoriadis sull'autonomia. Non si capirebbe, infatti, il motivo di tanta insistenza sulla dimensione dell'autonomia, se questa trovasse già sempre effettivo riscontro e, dunque, fosse già realizzata in seno alla vita sociale. La questio-

³⁶ Su questo punto mi soffermo con maggiore dettaglio in: F.G. Menga, *Ausdruck, Mitwelt, Ordnung. Zur Ursprünglichkeit einer Dimension des Politischen im Anschluss an die Philosophie des frühen Heidegger*, Fink, Paderborn 2018, pp. 256 ss.

³⁷ C. Castoriadis, *La rivoluzione democratica*, cit., p. 126 (corsivo aggiunto).

³⁸ Id., *L'enigma del soggetto*, cit., p. 206 (corsivo aggiunto).

³⁹ Ibid., p. 212 (corsivo aggiunto).

⁴⁰ Id., *La montée de l'insignifiance*, cit., p. 129 (corsivo aggiunto). In modo simile anche in Id., *Le contenu du socialisme*, cit., p. 392.

⁴¹ Id., *Domaines de l'homme. Les Carrefours du labyrinthe II*, Éditions du Seuil, Paris 1986, p. 189.

⁴² Ibid.

ne cruciale, invece, per Castoriadis, sta proprio nel fatto che l'autonomia, ancorché condizione originaria della dimensione sociale, non si trova tuttavia realizzata nella collettività stessa in termini di riconoscimento esplicito; e questo a causa del predominio di una condizione antagonista, che si tratta perciò di registrare e contemporaneamente rifuggire. Castoriadis definisce tale condizione nei termini di eteronomia.

I tratti di tale opposizione fra autonomia ed eteronomia possono essere così sintetizzati: da un lato, come abbiamo visto, l'autonomia rinvia al riconoscimento del carattere autoistituito e, assieme, politicamente creativo della società; dall'altro, l'eteronomia non può che identificarsi con la situazione esattamente contraria, ovvero con quella condizione certamente premoderna *par excellence*, ma non per questo inattiva nella modernità, che individua la fonte istitutiva e legislatrice della società in un'istanza trascendente e presupposta alla società medesima. Castoriadis ha sott'occhio esattamente questo ordine di cose quando afferma che «quasi dappertutto e quasi sempre le società hanno vissuto nell'*eteronomia istituita*; [di cui] la rappresentazione istituita di una fonte extra-sociale del *nomos* ne è parte integrante». ⁴³ Che poi questo eteroriferimento a un fondamento istitutiva prenda i nomi di Natura, di Dio o di Storia è indifferente ai fini della presente indagine. Ciò che, invece, appare fondamentale fissare è come tale «istituzione dell'eteronomia», ⁴⁴ descritta come dinamica di attingimento a un principio trascendente, e per ciò stesso universale, responsabile della fondazione e configurazione della società, rappresenti la più veemente negazione e il più fatale impedimento al riconoscimento del carattere costitutivamente storico, politico e contemporaneamente autonomo della società medesima.

Per Castoriadis, perciò, data la constatazione del permanere di un tale predominio del regime eteronomo responsabile dell'occultamento della genuina dinamica dell'autoistituzione collettiva, la possibilità che la società si comprenda esplicitamente come prodotto della propria creazione squisitamente politica e, perciò stesso, si comprenda come autonoma e simultaneamente democratica, non risulta in alcun modo un'acquisizione garantita. Anzi: una tale possibilità si traduce esattamente nella posta in gioco di un progetto d'emancipazione o rivoluzione democratica; vale a dire, un'impresa tale per cui la collettività, a partire da se stessa, è

⁴³ Id., *L'enigma del soggetto*, cit., p. 65. Come sostiene più in generale l'autore, nelle società eteronome, da una parte, «l'istituzione afferma di se stessa di non essere opera umana; dall'altra, gli individui sono educati, addestrati, formati in modo tale da essere, per così dire, completamente riassorbiti dall'istituzione della società. Nessuno può affermare delle idee, una volontà, un desiderio che si oppongano all'ordine istituito, e questo non perché egli subirebbe delle sanzioni, ma perché è antropologicamente costruito in questo modo, ha interiorizzato a tal punto l'istituzione della società che non dispone dei mezzi psichici e mentali per rimettere in questione l'istituzione stessa» (Id., *La rivoluzione democratica*, cit., pp. 38-39).

⁴⁴ Id., *Une société à la dérive. Entretiens et débats 1974-1997*, a cura di E. Escobar, M. Gondicas, P. Vernay, Éditions du Seuil, Paris 2005, p. 145.

chiamata a riconquistare espressamente il suo carattere autopoietico e autonorme mediante il rifiuto e il superamento di quella logica che lo destituisce con la presupposizione di un'«istanza» istituyente e legislatrice «esteriore e superiore»⁴⁵ alla collettività medesima.

Bernhard Waldenfels descrive magnificamente questo punto, alloché sintetizza secondo la seguente traiettoria il progetto castoriadisiano:

Le istituzioni *eteronome*, in cui la capacità di creazione sociale di creazione e di immaginazione si automisconosce e si rende dipendente da istanze extra-sociali quali Natura, Dio, Storia, devono essere distrutte e rimpiazzate da istituzioni *autonome*, in cui la società si autoistituisce ed è anche consapevole di ciò.⁴⁶

(c) *Democrazia rappresentativa come espressione dell'eteronomia*. Una volta effettuata la tematizzazione dei lineamenti di fondo di siffatta opposizione, resta da specificare il significato concretamente politico del superamento dell'eteronomia. Da cui la domanda: se l'autonomia si esprime coerentemente attraverso l'organizzazione dello spazio politico nei termini di democrazia diretta, in cosa si traduce invece l'eteronomia quale più diretto antagonista (da soppiantare)? Certamente, ricondurre il registro dell'eteronomia a configurazioni esplicitamente antidemocratiche dello spazio politico appare pressoché ovvio. A risultare meno ovvia e contemporaneamente degna di nota è l'operazione castoriadisiana che, proponendo a suo modo lo stesso gesto che, ad esempio, compie la Arendt in *Sulla rivoluzione*, fa ricadere entro lo spettro dell'eteronomia anche la forma rappresentativa di democrazia,⁴⁷ ovvero ciò che egli stesso chiama «la nozione mistificatrice di “rappresentanza”».⁴⁸

È precisamente per tale via che si compone nella riflessione castoriadisiana quella contrapposizione problematica che ho evocata in apertura: da un lato, vi è il paradigma della democrazia diretta, forma autentica ed espressione di radicale autonomia dello spazio politico; dall'altro, la democrazia rappresentativa, forma deviante ed eteronoma della medesima sfera del politico. Questa forma deve addirittura condurre *expressis verbis* al «riconoscimento esplicito del fatto che la rappresentanza è un principio estraneo alla democrazia».⁴⁹ Più nello specifico, per Castoriadis, l'istanza della rappresentanza politica, lungi dall'essere soltanto un'espressione, per quanto deficitaria, di democrazia, altro non costituisce che una forma essenzialmente antidemocratica, dacché, in ultima analisi, si identifica

⁴⁵ Id., *Le contenu du socialisme*, cit., p. 15.

⁴⁶ B. Waldenfels, *Der Primat der Einbildungskraft*, in Id., *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1995, p. 186.

⁴⁷ Cfr. H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, trad. it. di M. Magrini, Edizioni di Comunità, Torino 1999, in part. pp. 272-294.

⁴⁸ C. Castoriadis, *L'enigma del soggetto*, cit., p. 206.

⁴⁹ Ibid., p. 207.

con lo stesso regime premoderno dell'eteronomia, sebbene travestito con abiti moderni. Infatti, il tratto comune che resta comunque immutato fra versione premoderna e versione moderna dell'eteronomia è il medesimo movimento di trascendimento della collettività verso una fonte di potere e di legislazione a essa esteriore. Nell'ambito della rappresentanza, il tratto eteronomo permane nella dinamica d'alienazione del potere dalla collettività in direzione di alcuni individui o gruppi che a essa appartengono, (ovvero d'«alienazione della sovranità di coloro che delegano ai delegati»⁵⁰). L'innancabile risvolto di una tale dinamica è che non più la totalità collettiva partecipa effettivamente al potere, si occupa delle proprie questioni e istituisce le proprie leggi (condizione dell'autonomia), bensì soltanto una sua parte esigua, ovvero «un piccolo corpo politico separato»⁵¹ che da essa si distacca e, così, inevitabilmente vi si contrappone.⁵²

Di conseguenza, la rappresentanza, quale riflesso di quella dinamica di rimando a un'istanza esteriore, che eccede e misconosce il carattere originario dell'autoistituzione della collettività, non esprime per nulla una possibilità alternativa di democrazia. Piuttosto, ne realizza soltanto una forma di radicale pervertimento, che si tratta evidentemente di dover oltrepassare. Attingendo alle parole stesse di Castoriadis, che ci presentano un quadro d'indubitabile concretezza, tanto possiamo asserire: «appena ci sono “rappresentanti” permanenti, l'autorità, l'attività e l'iniziativa politica sono tolte al corpo dei cittadini per essere rimesse al corpo ristretto dei “rappresentanti”, che le utilizzano in modo da consolidare la loro posizione».⁵³

In sintesi, nel quadro tracciato da Castoriadis si può tenere fermo questo doppio momento irriducibilmente oppositivo: da un lato, la realizzazione del regime d'autonomia, che si palesa nella configurazione diretta di democrazia; dall'altro lato, il regime d'eteronomia, di cui si esige il superamento; un superamento da effettuare esattamente attraverso il rifiuto dell'istanza della rappresentanza.

4. AUTONOMIA E DEMOCRAZIA DIRETTA. SPETTRI DI UN'ASSOLUTIZZAZIONE ISTITUZIONALE

Alla luce di quanto illustrato, è possibile ora dare avvio al già preannunciato livello di considerazioni critiche, riproponendone la tesi di fondo: il progetto d'autonomia di Castoriadis si rivela irriducibilmente contraddittorio – e, con ciò,

⁵⁰ Id., *La rivoluzione democratica*, cit., p. 132.

⁵¹ Ibid.

⁵² La contrapposizione fra forma diretta di democrazia e dinamica eteronoma della rappresentanza è schematizzata da Castoriadis nel modo seguente: «*Il popolo in opposizione ai “rappresentanti”*» (cfr. Id., *L'enigma del soggetto*, cit., p. 206 s.); «*Il popolo in opposizione agli “esperti”*» (cfr. ibid., p. 207 ss.); «*La Comunità in opposizione allo “Stato”*» (cfr. ibid., p. 209 ss.).

⁵³ Ibid., p. 207.

mostra tutto il suo portato autodecostruttivo –, non appena lo si lascia reagire con l'altro correlato fondamentale del suo discorso, ovvero l'insistenza sulla configurazione storica, contingente e antisostanzialistica della società. Nello specifico, la mia obiezione di carattere strutturale è che, nell'impostazione di Castoriadis, l'autonomia da lui pensata in connessione alla realizzazione della democrazia diretta, per quanto, a livello esplicito, sia mossa dall'intenzione di rappresentare il più pieno compimento e la più adeguata traduzione dell'istituzione sociale secondo i caratteri di contingenza e storicità, a livello implicito, ma nondimeno costitutivo, finisce invece per contrastarla nel modo più tenace. Mi limito qui a segnalare gli aspetti principali di un tale contrasto strutturale.

(a) *Autonomia e pluralità.* Per cominciare, il modello dell'autonomia, così come lo delinea Castoriadis, tende a depotenziare la portata dell'articolazione plurale del potere collettivo, dalla quale soltanto si sprigiona il carattere contingente di ogni istituzione storica. Infatti, come peraltro ci ha trasmesso in modo straordinariamente efficace Arendt con la sua nozione di pluralità,⁵⁴ è unicamente la frammentazione dovuta all'interazione collettiva a introdurre e tenere aperto quello spazio della contingenza, ovvero del “così e non altrimenti”, che non dà mai pace e possibilità di chiusura unitaria alla compagine istituita. Opposta, invece, è la visione delle cose che ci proviene dal progetto d'autonomia di Castoriadis, connesso al modello della democrazia diretta. Un siffatto progetto, in effetti, in quanto preposto a realizzare una società capace di autopossedersi unitariamente nella propria volontà, esige strutturalmente un modello di collettività nella forma di una totalità unitaria, dominata dai lineamenti dell'omogeneità e dell'autoreferenzialità trasversali.⁵⁵

Formulata in tal senso, allora, la critica all'impianto politico castoriadisiano individua al suo interno la compresenza di due esigenze opposte e contrastanti. Da un lato, vi è l'esigenza del raggiungimento della condizione di autonomia che, con la realizzazione di un Noi collettivo capace di autoistituirsi esplicitamente e di darsi altresì le proprie leggi, comporta la configurazione di una compagine sociale articolata come un tutto armonico e unitario; dall'altro, si registra l'esigenza di dare effettivo riscontro ai caratteri di storicità e contingenza di ogni istituzione sociale. Caratteri, questi, che, escludendo per principio la possibilità di una ricomposizione organica dello spazio originariamente frammentato della pluralità istituyente, si rivelano allergici a ogni espressione finalmente unitaria della collettività.

(b) *Apertura dell'istituyente?* Il secondo aspetto critico si manifesta nel fatto che una società finalmente autonoma, una volta assorbita la pluralità frammentaria entro la propria unitarietà autoreferenziale, non riesce a offrire più un posto adeguato

⁵⁴ Cfr. H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, trad. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano 2001⁹, in part. cap. V.

⁵⁵ Su questo si vedano le osservazioni di J. Derrida, *Stati canaglia. Due saggi sulla ragione*, ed. it. a cura di L. Odello, Raffaello Cortina, Milano 2003, pp. 31 ss.

to a quella cesura costitutiva fra momento istituyente e momento istituito, che sta alla base della dinamica di contingenza e storicità della vita sociale. È lo stesso Castoriadis che rinvia a tale cesura, allorquando ci avverte che la società istituita non può mai recuperarsi in unitarietà rispetto alla società istituyente,⁵⁶ poiché quest'ultima, lungi dall'assumere l'aspetto di un'istanza unitaria, che starebbe lì a disposizione e in attesa di un adeguamento mimetico da parte della società istituita, si identifica proprio con la condizione d'indisponibilità dettata dal fatto che all'origine vige la condizione irriducibile della pluralità, ovvero dell'«attività collettiva».⁵⁷ In altre parole, ciò che impedisce al momento istituito di comporsi organicamente è il fatto che alla sua origine, vale a dire al livello istituyente, esso non è ancora se stesso, bensì il luogo frastagliato e indeciso in cui dimora – come direbbe Waldenfels – la «co-istituzione dialog[ica]»⁵⁸ o interattiva del mondo.

Alla luce di questi due primi aspetti critici, ben si comprende allora quanto il discorso politico di Castoriadis si scompagini proprio al livello della sua stessa pretesa emancipativa volta alla realizzazione di una società autonoma articolata nei termini di democrazia diretta. E questo perché siffatta pretesa, nel richiamo di un assetto collettivo di tipo totale e unitariamente compatto, sconfessa strutturalmente la presenza di un potere istituyente effettivamente plurale; potere che, da parte sua, esattamente nell'irricucibilità degli interstizi della con-divisione intersoggettiva, mantiene viva e perennemente operativa la frattura fra momento istituito e momento istituyente. Insomma, per dirla con parole più semplici: se all'inizio è la pluralità creatrice, cioè la compartecipazione al potere istituyente, allora non si può mai giungere a quell'unitarietà istituita di tipo organico, strutturalmente richiesta da un Noi autonomo. Viceversa, se si presuppone quest'ultimo, allora è la pluralità, con la sua carica di effrazione e di alterazione in seno al Noi, a non poter mai avere valenza istituyente. Nel quadro di un'autonomia realizzata o da realizzare, infatti, la compartecipazione plurale può al massimo giocare il ruolo di ripetizione o di riattivazione imitativa di ciò che, però, deve essere già sempre iscritto nel tutto organico di un Noi onnicomprensivo.

In linea con questa indicazione, mi sembra, allora, del tutto pertinente la lettura di Waldenfels, allorché afferma che «in Castoriadis», fintantoché si segue la sua impostazione del progetto dell'autonomia, «non è rinvenibile alcun segno di una vera e propria co-istituzione e co-creazione del mondo collettivo».⁵⁹ Affinché quest'ultima sia operativa, è necessario infatti assegnare un ruolo veramente isti-

⁵⁶ Cfr. C. Castoriadis, *L'istituzione immaginaria della società (Parte seconda)*, ed. it. a cura di F. Ciaramelli, Bollati Boringhieri, Torino 1995, pp. 272 ss.; Id., *L'enigma del soggetto*, cit., pp. 183 s. Su questo punto cfr. F. Ciaramelli, *Lo spazio simbolico della democrazia*, cit., p. 186.

⁵⁷ C. Castoriadis, *L'enigma del soggetto*, cit., p. 201.

⁵⁸ B. Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1971, p. 189.

⁵⁹ Id., *Der Primat der Einbildungskraft*, cit., p. 196.

tuate all'istanza dell'«*in-between* creativo [*kreativen Zwischen*]»,⁶⁰ ovvero all'«*interregno* del dialogo e dell'interazione»,⁶¹ che però espone il Noi collettivo fin dall'inizio e, perciò, irrimediabilmente a una rottura autoreferenziale e a un'impossibilità autoriflessiva.

(c) *L'elemento della storicità.* Il terzo aspetto critico è costituito dalla collocazione del carattere eminentemente storico entro una società compresa alla luce dell'istanza dell'autonomia. Il problema fondamentale che si pone a questo livello è quello di capire da dove mai possa venire a una società autonoma, una volta estinta quella cesura o frammentazione provocata dal tratto plurale dello spazio istituente, la spinta alla (o l'avvertimento dell'esigenza della) propria innovazione. A me sembra, in effetti, che sia preminentemente l'incarnazione della novità nel dispositivo eccedente e imprevedibile della singolarità, ovvero - come direbbe Arendt - del «nuovo venuto»,⁶² a dare voce alla possibilità d'innovazione entro lo spazio plurale. Accogliendo, però, tale condizione, quello che accade è l'inevitabile sottrazione della società al suo regime autonomo, visto che quest'ultimo funziona - in conformità alla logica prospettata dal modello di democrazia diretta - solo a patto che le traiettorie d'azione del singolo si inscrivano e si armonizzino dialetticamente entro la totalità collettiva. Pertanto, l'irruzione della singolarità, col suo carico di novità e dunque d'imprevedibile alterazione, costituendo l'evento di una fuoriuscita della società rispetto a se stessa, collide con la logica dell'autonomia, che invece esige un possesso e un dominio immanenti della collettività in se stessa. L'inevitabile conclusione alla quale si giunge, allora, è che l'istanza dell'innovazione o modificazione storica, che solo l'immissione non anticipabile da parte della singolarità può fornire, si innesta coerentemente in uno spazio collettivo originariamente plurale e indomabile, ma non in un regime d'autonomia dispiegata ovvero in un «regime di autoriflessività collettiva».⁶³ Quest'ultima, ispirata ai precetti della democrazia diretta, si riverbera, in fin dei conti, in una collettività unitaria e compatta,⁶⁴ insomma, in quella società che lo

⁶⁰ Id., *Cornelius Castoriadis: Revolutionäre Praxis und ontologische Kreation*, in Id., *Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung*, Suhrkamp, Berlin 2015, p. 400.

⁶¹ Id., *Der Primat der Einbildungskraft*, cit., p. 195.

⁶² Cfr. H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 8, 128 s. In tale contesto, scrive, per la precisione, Arendt: «Il fatto che l'uomo sia capace d'azione significa che da lui ci si può attendere l'inatteso, che è in grado di compiere ciò che è infinitamente improbabile. E ciò è possibile solo perché ogni uomo è unico e con la nascita di ciascuno viene al mondo qualcosa di nuovo nella sua unicità» (ibid., p. 129).

⁶³ C. Castoriadis, *Finestra sul caos. Scritti su arte e società*, trad. it. di G. Lagomarsino, Elèuthera, Milano 2007.

⁶⁴ Molto probabilmente è a causa di questa unitarietà e autoriflessività, in qualche modo sempre presupposta alla base dell'istituzione sociale autonoma, che Castoriadis riesce a teorizzare in modo assai limitato il ruolo svolto dalle singolarità concrete quali istanze di veicolazione del nuovo e della storicità effettiva all'interno dello spazio sociale. Axel Honneth, nella sua lettura di Castoriadis, mette in rilievo in modo molto efficace l'ambivalente rapporto di adeguazione e innovazione che il sin-

stesso Castoriadis, a conclusione de *L'istituzione immaginaria della società*, vede coincidere con l'armonia trasversale di un «noi lo vogliamo»⁶⁵ e che Waldenfels, a ragione, giunge a definire nei termini di «ipostasi sociale».⁶⁶

In linea con questa prospettiva, dunque, nonostante tutti gli sforzi profusi da Castoriadis nella delineazione di una visione di società radicalmente creatrice e storicamente dinamica, a predominare dal punto di vista strutturale è esattamente l'esito inverso; esito critico magnificamente sintetizzato da Martin Saar nel commento seguente:

La caratterizzazione che Castoriadis effettua della forza ontologico-creativa dell'immaginario sociale, nonostante ogni accentuazione del suo aspetto processuale e dinamico, indica in molti luoghi un'unitarietà e un'omogeneità tali da non rendere giustizia della natura conflittuale e plurale dell'individuazione e della vita sociale.⁶⁷

(d) *Autonomia e proiezione dell'assoluto*. Volendo collegare questi tre elementi critici nell'alveo di un'unica considerazione, si può concludere che, nel progetto castoriadisiano dell'autonomia, lungi dal manifestarsi la legge della contingenza, affiora *nolens volens* la stessa ispirazione assolutistica, che esso stesso registra e critica nel regime eteronomo. L'unica differenza sta qui in una inversione di segno: mentre nell'eteronomia la strutturazione unitaria, che presiede e dirige la vita della società, proviene da un fondamento assoluto di tipo *trascendente* e verticale, nel regime dell'autonomia, invece, è sempre la medesima espressione unitaria della collettività a essere all'opera, solo che questa ora non si rivolge più a un'esteriorità assoluta, bensì, al fine di soppiantarla, affonda le sue radici in un'interiorità fornita di un carattere altrettanto assoluto, vale a dire: la salda e «pura immanenza»⁶⁸ della società a se stessa.

Certamente, la mia critica al progetto castoriadisiano dell'autonomia non deve essere confusa con un'accusa alle intenzioni emancipatrici che ne stanno alla base. Anzi, a questo livello, sottoscrivo pienamente l'individuazione del regime eteronomo quale causa ostacolante la restituzione della società alla sua più propria articolazione storica e contingente. La mia presa di distanza si concentra, piuttosto, sul difetto strutturale della soluzione con cui Castoriadis cerca di dare seguito a tali intenzioni. Difatti, la prospettiva di un'autonomia pienamente dispiegata, non facendo altro che rintracciare all'interno della società ciò che questa, viceversa, nella

golo intrattiene con la società (cfr. A. Honneth, *Eine ontologische Rettung der Revolution. Zur Gesellschaftstheorie von Cornelius Castoriadis*, in Id., *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1999, p. 163).

⁶⁵ C. Castoriadis, *L'istituzione immaginaria della società*, cit., p. 274.

⁶⁶ B. Waldenfels, *Cornelius Castoriadis: Revolutionäre Praxis und ontologische Kreation*, cit., p. 398.

⁶⁷ M. Saar, *Die Immanenz der Macht. Politische Theorie nach Spinoza*, Suhrkamp, Berlin 2013, p. 324.

⁶⁸ C. Lefort, *Saggi sul politico*, cit., p. 274.

versione eteronoma, attinge dall'esterno, vale a dire il fondamento della sua espressione unitaria e autoreferenziale, contravviene altrettanto poderosamente ai caratteri della contingenza e della storicità. Invero, fa addirittura di più, poiché, non solo disattende questi caratteri, ma, vivendo della convinzione di corrispondervi, si mette nella posizione fatale di non potersi più accorgere di opporsi a essi nella maniera più veemente.

A questo punto, è tuttavia necessario chiedersi: come conformarsi genuinamente ai caratteri di contingenza e storicità, a cui il progetto d'autonomia castoriadisiano non solo non si sarebbe adeguato, bensì si sarebbe addirittura (sebbene inconsapevolmente) opposto? A mio avviso, una risposta soddisfacente al riguardo ci è fornita solo a condizione di esplicitare fino in fondo la portata della dimensione della pluralità istituyente e, conformemente, i due aspetti fondamentali che la riguardano: in primo luogo, è necessario capire che la pluralità, lungi dal lasciarsi raccogliere entro la struttura ossessivamente dicotomica che Castoriadis costruisce fra autonomia ed eteronomia, richiede una certa contaminazione fra le due; in secondo luogo, bisogna comprendere che la pluralità, per essere espressa nella sua più propria dinamica, richiede esattamente ciò che, invece, Castoriadis rifugge: il ricorso alla forma rappresentativa di democrazia.

5. PLURALITÀ ISTITUENTE ED ETERONOMIA ORIZZONTALE

La necessità di configurare la pluralità sulla base di una commistione fra eteronomia e autonomia - riflessione che evidentemente Castoriadis non poteva essere in grado di realizzare a causa del suo strenuo impegno a tenerle separate e contrapposte - non deve chiaramente indurre a pensare che la mia indagine intenda riabilitare, in ultima analisi, quella forma di eteronomia di tipo verticale, che giustamente deve essere riacusata, se si vuole affermare una visione storico-contingente dello spazio sociale. Quello che mi prefiggo di segnalare è piuttosto la pensabilità di una forma di eteronomia nel cuore dell'autonomia.⁶⁹ Si tratta qui di un quadro concettuale secondo cui la società, se da un lato è da considerarsi autonoma, perché non possiede il proprio fondamento istituyente in una exteriorità trascendente (e, per questo, lo deve istituire essa stessa); dall'altro è da considerarsi immancabilmente rimessa a un riferimento eteronomo, poiché, a ben guardare, l'*interiorità* in cui si colloca questo momento autoistituente si presenta come un'*esteriorità*: esattamente l'esteriorità costituita dal fatto che, nel momento istituyente, la società istituita non è ancora se stessa, bensì soltanto lo spazio indeterminato e divaricato dell'interazione plurale; insomma, come direbbe Jacques Derrida, lo spazio del «cominciamento [che] (si) divide e differisce [...] marc[ando]

⁶⁹ Su questo si veda M.W. Schnell, *Phänomenologie des Politischen*, Fink, München 1995, p. 194.

un'eterogeneità "originaria".⁷⁰ Questa «esigenza *eteronoma*»,⁷¹ che potremmo chiamare orizzontale (in opposizione a quella verticale, che coincide con la presupposizione di un fondamento unitario extra-sociale), rivela così – per dirla con Hans Lindahl – una «xenonomia»⁷² che altro non indica se non che ogni società di carattere storico e contingente, in quanto effetto della propria produzione, è impossibilitata ad autopossedersi prima ancora della propria fondazione.⁷³ Tale società, retroagendo all'origine di sé, non può mai ritrovare se stessa in piena autoreferenzialità e unitarietà, bensì ritrova sempre e soltanto l'«altrove»,⁷⁴ l'«*heteron*»⁷⁵ o anche la «xenotopia»⁷⁶ della propria provenienza, vale a dire quel fondo d'indisponibilità primordiale che si innerva negli spazi interstiziali dell'interazione collettiva istitutiva.⁷⁷

L'eteronomia, quindi, si mostra necessaria, poiché coincide esattamente con quella condizione di pluralità originaria che si insinua nella sfera collettiva fin dall'inizio. Essa, da un lato, si attesta come l'unica forza capace di spingere alla creazione di quei significati unitari e uniformanti, che per la prima volta offrono configurazione alla società; dall'altro, si dimostra essere l'impedimento strutturale all'istituzione di una compagine collettiva totalmente autonoma, vale a dire di una collettività capace, una volta istituita, di riassorbire prodigiosamente in sé, sotto l'egida di una ripresa autoreferenziale o autoriflessiva, ogni traccia genealogica della propria provenienza eteroreferenziale e orizzontalmente eteronoma.⁷⁸

Solo a condizione di uno scivolamento nelle maglie della logica dialettico-speculativa, che prevede un ristabilimento finalmente unitario e autoreferenziale all'esito del superamento di ogni divisione e frammentazione, la collettività può avanzare la pretesa o la promessa di una piena realizzazione di un'«autonomia

⁷⁰ J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, trad. it. di G. Chiurazzi, Raffaello Cortina, Milano 1995, p. 131.

⁷¹ M. Vanni, *L'adresse du politique. Essai d'approche responsive*, Les éditions du Cerf, Paris 2009, p. 58.

⁷² H. Lindahl, *Linee di frattura della globalizzazione. Ordinamento giuridico e politica dell'legalità*, ed. it. a cura di F.G. Menga, Mimesis, Milano-Udine 2017, p. 250.

⁷³ Su questo punto si vedano proprio le raffinate indagini fenomenologico-giuridiche di Hans Lindahl: *ibid.*, pp. 250 s. e *Id.*, *Possibility, Actuality, Rupture: Constituent Power and the Ontology of Change*, in «Constellations» 22, 2, 2015, pp. 167 s.

⁷⁴ B. Waldenfels, *Schattenrisse der Moral*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2006, p. 163.

⁷⁵ *Id.*, *Sozialität und Alterität*, cit., p. 17.

⁷⁶ H. Lindahl, *Authority and the Globalisation of Inclusion and Exclusion*, Cambridge University Press, Cambridge 2018, p. 261.

⁷⁷ Claude Lefort, a mio avviso, coglie con grande acume questo rimando all'esteriorità nel cuore della dinamica autoistituente della società, allorché connota tale "fuori" nei termini di «luogo vuoto del potere» istitutiva; insomma, come luogo che, rivelandosi spazio stesso della cesura diastatica dell'interazione collettiva, sfugge sia alla logica di una sua collocazione semplicemente esteriore alla società (pura eteronomia) sia a un suo inglobamento in seno alla società (pura autonomia). Su questo cfr. C. Lefort, *Saggi sul politico*, cit., pp. 269-270; *Id.*, *L'invention démocratique*, cit., pp. 148 ss.

⁷⁸ Cfr. J. Derrida, *Stati canaglia*, cit., pp. 30 s.

immanente».⁷⁹ Ma, a ben guardare, tale logica non solo promette più di quanto può mantenere, visto che, in ultima analisi, la realizzazione prospettata resta sempre a venire, bensì paga anche il prezzo strutturale di dissolvere in partenza il problema che invece essa sarebbe addetta a risolvere con lo stesso movimento dialettico. Infatti, quest'ultimo intanto garantisce il raggiungimento dell'autonomia come suo fine solo a patto di presupporla come condizione originaria (da ripristinare), relegando così l'eteronomia, che si innesta nella pluralità, a mera condizione transitoria.

I contraccolpi rovinosi di questo movimento dialettico entro il contesto dell'istituzione sociale non tardano a mostrarsi: la presupposizione dell'autonomia come condizione originaria non implica né più né meno se non una collettività che, partendo da un'autoreferenzialità e da un'autopossesso originari, in fondo è già sempre costituita nei propri significati prima ancora che in essa si possa introdurre qualsivoglia movimento di istituzione politica degli stessi.

Perciò, schematizzando, è possibile concludere: una collettività può adeguarsi alla pretesa di realizzazione di un'autonomia finale, solo a patto di presupporre l'autonomia stessa come condizione originaria da recuperare; però, con l'inevitabile e paradossale risvolto che essa finisce per togliersi per propria mano il terreno sul quale affondano le radici stesse della sua istituzione. L'humus di questo terreno è costituito dalla pluralità ed eteronomia.

All'interno della proposta castoriadisiana una tale seduzione dialettica si rivela, nello specifico, proprio nel cammino stesso di emancipazione orientato all'autonomia, poiché quest'ultima, non appena introduce lo spettro di una visione armonica e unitaria dello spazio collettivo, ricuce la frammentazione plurale dell'interazione istituyente e, così, fa decadere, in un solo colpo, sia il carattere di contingenza che la necessità stessa dell'istituzione sociale.

D'accordo con quanto asserisce Fabio Ciaramelli, non bisogna certamente confondere il progetto castoriadisiano dell'autonomia con lo schema tradizionalmente dialettico di matrice hegeliana, dal momento che, mentre in quest'ultimo il raggiungimento del *telos* è dettato e assicurato dal carattere di necessità tutto interno allo sviluppo della totalità, nel caso di Castoriadis, la realizzazione dell'autonomia, ovvero della democrazia diretta, avendo un «significato politico, non ha nulla d'ineluttabile, né tantomeno di “provvidenziale”».⁸⁰ Ma, al netto di questo avvertimento, che, a ragione, mette in evidenza la componente inevitabilmente politica e quindi incerta della realizzazione dell'autonomia, l'impianto del discorso di Castoriadis, per quanto riesca ad allontanare il fantasma della necessità hegeliana, non mi pare tuttavia in grado di affrancarsi davvero dall'incidenza della dinamica dialettica, in quanto l'assenza di una garanzia del raggiungimento del *telos* non toglie

⁷⁹ J.-L. Nancy, *La comunità inoperosa*, trad. it. di D. Moscati, Cronopio, Napoli 2003, p. 34.

⁸⁰ F. Ciaramelli, *Lo spazio simbolico della democrazia*, cit., p. 188.

e non aggiunge nulla al fatto che tale dinamica continui comunque ad adempiere al suo tradizionale e paradigmatico compito di ripristino di una situazione di pienezza primordiale smarrita e nondimeno presupposta come articolazione più autentica e propria della totalità (tanto ontologica quanto politica).

È esattamente a tale livello che, a mio modo di vedere, Castoriadis disattende la logica della pluralità e della contingenza, in quanto quest'ultima, escludendo la condizione di una compiutezza archeologica, non solo non contempla la realizzazione di qualsivoglia adempimento teleologico, bensì non ne prevede nemmeno la mera possibilità, sia che questa si espliciti nei termini di necessità logico-ontologica, sia che assuma invece l'aspetto di una conquista storico-politica volta alla realizzazione dell'autonomia e della forma diretta di democrazia.

6. PER UN PENSIERO ISTITUENTE TRA RAPPRESENTANZA E RICONOSCIMENTO

In contrapposizione al quadro appena illustrato e criticato, mi sembra sia possibile aderire alla pluralità istituyente e al suo ineludibile carattere di contingenza solo rivolgendo lo sguardo a una configurazione dell'istituzione che concede dignità costitutiva alla dinamica rappresentativa della democrazia.⁸¹ Nella misura in cui si esclude, infatti, tanto la presenza di un fondamento unitario di tipo esteriore ed extra-sociale (regime d'eteronomia), quanto il suo opposto speculare, vale a dire quella di un fondamento unitario di tipo interiore, immediatamente inscritto nella sua immanente autoreferenzialità (regime d'autonomia), ci si trova nella situazione per cui la pluralità istituyente esperisce effettivamente la sua condizione originaria nei termini di una indisponibilità autofondativa. Ed è proprio questa che richiama di per sé l'intervento di carattere rappresentativo delle singolarità entro lo spazio d'interazione, come unico strumento capace di tirar fuori la collettività dal suo stato d'indeterminazione. La mediazione rappresentativa si rivela così carattere creativo o costitutivo di ogni istituzione sociale per il semplice fatto che un Noi collettivo, non essendo una datità naturale dotata d'unitarietà già sempre costituita e strutturata, necessita di un'istituzione per emergere, e nella misura stessa in cui esige una prestazione istituyente, ha bisogno anche di rappresentanza, vale a dire,

⁸¹ Per un'analisi dettagliata di questo aspetto mi permetto di rinviare al mio volume: F.G. Menga, *Potere costituente e rappresentanza democratica. Per una fenomenologia dello spazio istituzionale*, Editoriale Scientifica, Napoli 2010. Al contempo, mi sembra opportuno rimarcare, in tale contesto, come Roberto Esposito, nella sua recente svolta istituzionalista, nonostante un'esplicita considerazione dei tratti costitutivi della dinamica costituente, permanga ancora saldato a un pensiero non sufficientemente attento al tratto rappresentativo: cfr. R. Esposito, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Einaudi, Torino 2020; Id., *Istituzione*, il Mulino, Bologna 2021.

di un qualcuno che, entro lo spazio plurale, dicendo “noi”, faccia affiorare per la prima volta il Noi stesso.⁸²

Siamo così ricondotti alla necessità di una mediazione rappresentativa per ogni istituzione sociale caratterizzata dal fatto che l'istituzione, non possedendo la configurazione del proprio assetto globale a partire da un fondamento a essa presupposto, riesce a emergere solo allorché è essa stessa a portare alla luce gli ordini di significato e i lineamenti generali che la costituiscono. Si tratta qui però della scena di un'autoistituzione che non deve essere intesa nel senso che la collettività, nel fondo intimo di sé, disporrebbe di se stessa. Se così fosse, essa già sarebbe costituita e nemmeno esigerebbe un'istituzione. Invece, tale autoistituzione deve essere intesa nel senso che la collettività, a causa dell'impossibilità di disporre previamente della propria configurazione, come già segnalato, diviene se stessa a partire da un altrove dentro di sé. Quest'altrove coincide con l'articolazione dell'interazione plurale dei soggetti al suo interno; interazione che si palesa nell'intervento di individui singoli che, prendendo la parola in seno a essa, parlano per essa, dunque la rappresentano, e unicamente così la portano per la prima volta alla luce, strapandola al fondo oscuro e indeterminato di quello spazio del fra-di-noi, in cui essa ancora non beneficia di alcuna definizione.

Ecco dunque come, anche all'interno del contesto di una mediazione originaria che passa per la rappresentanza, trova collocazione e spiegazione quella dinamica di eteronomia orizzontale nel cuore dell'autonomia, di cui si è parlato sopra. Adesso, infatti, è possibile sostenere: la società è autonoma, poiché si istituisce a partire da sé, vale a dire, dando fondo all'interazione dei propri membri; tuttavia, è anche e immancabilmente eteronoma, poiché questo “a partire da sé” non assume affatto i lineamenti autoreferenziali di un Noi che compattamente e autoriflessivamente dice “noi”, bensì i tratti tali per cui la collettività riesce a essere il Noi che è solo rimettendosi necessariamente alla sua alienazione o esteriorizzazione nella rappresentanza, vale a dire a quell'uscita fuori di sé, che si verifica nel fatto che essa viene già sempre sostituita ogniqualvolta il qualcuno che la rappresenta dice “noi”.

È proprio alla luce di queste indicazioni che mi sembrano assolutamente appropriati i termini della descrizione di Pierre Bourdieu, allorché scrive:

[U]n gruppo può esistere solo per mezzo della delega a una persona individuale [...] un sostituto per il gruppo. [...] *Il* in apparenza il gruppo crea l'uomo che parla al suo posto e in suo nome [...], mentre *in realtà* è, piuttosto, più o meno vero dire che è il portavoce a creare il gruppo. È perché il rappresentante esiste, perché egli rap-

⁸² Detto nei termini di Frank Ankersmit, nella misura in cui «non esiste alcuna proposta di azione politica data oggettivamente da parte del popolo rappresentato [...] abbiamo perciò stesso bisogno di una rappresentanza affinché siffatte proposte possano definirsi in quanto tali» (Id., *Aesthetic Politics. Political Philosophy Beyond Fact and Value*, Stanford University Press, Stanford 1996, p. 47).

presenta (azione simbolica), che il gruppo che è rappresentato e simbolizzato esiste e, di ritorno, dà esistenza al suo rappresentante quale rappresentante del gruppo.⁸³

Dal che ne consegue, come continua sempre Bourdieu, che

c'è una sorta di antinomia inerente alla sfera politica, che si origina nel fatto che gli individui [...] non possono costituire se stessi (o essere costituiti) come gruppo, cioè come forza capace di farsi sentire, di parlare ed essere ascoltata, a meno che non spossessino loro stessi in favore di un portavoce. Si deve sempre rischiare l'alienazione politica per poter sfuggire all'alienazione politica.⁸⁴

Tuttavia, c'è da evidenziare, qui, subito un altro punto. In effetti, l'istituzione del Noi collettivo, per compiersi, non può affidarsi unicamente all'azione della rappresentanza. Difatti, come già affiora fra le righe della descrizione or ora riportata di Bourdieu, non è affatto detto che al qualcuno che dice "noi" faccia poi riscontro un Noi che si senta effettivamente rappresentato. In tal senso, essenziale all'azione di rappresentanza si rivela l'aspetto del riconoscimento collettivo, senza il quale la prima cadrebbe nel vuoto o, nel migliore dei casi, si ridurrebbe a un mero tentativo senza riscontro. Cogliere appieno la dinamica della rappresentanza impone, quindi, di comprendere che essa si dà con forza effettivamente istituyente soltanto allorché i soggetti rappresentanti si mostrano in grado di fare affiorare quei significati fondamentali capaci di innescare un processo riuscito di riconoscimento collettivo.

Alla luce di ciò, il tratto del riconoscimento assume, così, un carattere del tutto peculiare: non si rivela nei termini consueti di attestazione di uno stato di cose o di un'istanza a esso precedenti (visto che questo stadio precedente, a rigore, non esiste). Piuttosto, nel caso or ora descritto, il riconoscimento, lungi dal confermare semplicemente la configurazione del Noi collettivo, la produce proprio col suo intervento; tant'è che, se i significati veicolati dalla mediazione rappresentativa non si accordassero con la possibilità di accoglimento da parte del riconoscimento partecipato, accadrebbe che essi non riuscirebbero nemmeno a varcare la soglia che dalla latenza li porta alla luce pubblica, e così girerebbero a vuoto, rivelandosi incapaci di compiere un processo di costituzione collettiva. In altre parole, fallendo il riconoscimento, ai rappresentanti verrebbe a mancare l'istanza d'attestazione che li costituisce come tali e, parallelamente, al Noi collettivo verrebbero a mancare proprio quei significati fondamentali che, innescando un processo di adesione e compattazione, lasciano affiorare per la prima volta il Noi stesso.⁸⁵

⁸³ P. Bourdieu, *La délégation et le fétichisme politique*, in *Actes de la recherche en sciences sociales*, 52-53, 1984, p. 49.

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ Il tratto simultaneamente confermativo e creativo del riconoscimento è messo in rilievo, in particolar modo, da A. García Düttmann, *Zwischen den Kulturen. Spannungen im Kampf um Anerkennung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2002.

Ma se così stanno le cose, la relazione fra rappresentanza e riconoscimento produce una vera e propria paradossalità temporale nella struttura di fondazione dello spazio politico: da un lato, si sostiene, infatti, l'anteriorità della rappresentanza e la posteriorità del riconoscimento, nel momento in cui si dice che il ruolo di quest'ultimo sarebbe semplicemente quello di attestare l'assetto collettivo, che insorge unicamente attraverso la rappresentanza; dall'altro, si predica invece esattamente il contrario, ovvero l'anteriorità del riconoscimento, in quanto si asserisce che la rappresentanza, affinché possa considerarsi effettivamente rappresentativa dell'assetto collettivo che essa lascia affiorare, lo deve già possedere proprio nei termini di ciò che si conforma all'eventuale riconoscimento da parte della collettività medesima. Ciò, però, significa che tale riconoscimento collettivo, in qualche modo, si deve essere già dato e, dandosi, deve aver già creato la collettività prima ancora che questa venga rappresentata.

Come si intuisce, a questo punto, la genuina compenetrazione di rappresentanza e riconoscimento, a meno di non voler svilire una delle due componenti a scapito dell'altra, ci pone davanti al compito di pensare non a una dinamica secondo cui un elemento segue a ruota l'altro, bensì a un'articolazione in cui ciascuno dei due cominci altrove rispetto a se stesso, e dove quest'altrove coincide di volta in volta con la presupposizione dell'uno rispetto all'altro. Sulla scorta di ciò, invece di ritrovarci nella situazione di comprendere un'insorgenza della sfera d'apparenza del mondo e dell'assetto collettivo a partire dall'anteriorità della rappresentanza e dalla posteriorità del riconoscimento o viceversa, bisogna qui assumere tale emersione a partire da una logica alquanto paradossale, alla stessa stregua di quanto, per esempio, Emmanuel Levinas ha teorizzato parlando di una strutturale «posteriorità dell'anteriore»⁸⁶ o Jacques Derrida nei termini di un «supplemento d'origine», secondo la cui dinamica ciò che viene prima si manifesta soltanto attraverso ciò che viene dopo.⁸⁷

Ma si pone qui la domanda decisiva: è veramente possibile pensare il rapporto fra rappresentanza e riconoscimento in questo modo, oppure ci troviamo qui davanti a un corto circuito logico insuperabile?

⁸⁶ E. Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, trad. it. di A. dell'Asta, Jaca Book, Milano 1980, p. 52 (cfr. anche *ibid.*, p. 173).

⁸⁷ Derrida definisce la logica del «supplemento d'origine», per la precisione, come «una possibilità [che] produce in ritardo ciò cui è detta aggiungersi» (J. Derrida, *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, trad. it. di G. Dalmaso, Jaca Book, Milano 1968, p. 128). Nel saggio dedicato alla Dichiarazione d'Indipendenza degli Stati Uniti d'America, Derrida descrive la dinamica costitutiva di ogni fondazione d'ordine e la relativa concatenazione rappresentativa anche nei termini di un peculiare «futuro anteriore» o di una «favolosa retroattività» (cfr. *Id.*, *Otobiographies. L'insegnamento di Nietzsche e la politica del nome proprio*, trad. it. di R. Panattoni, Il Poligrafo, Padova 1993, p. 27).

7. UNA FENOMENOLOGIA DELLA FONDAZIONE ISTITUZIONALE: LA RAPPRESENTANZA COME ESPRESSIONE CREATRICE

Vorrei sostenere che questo modo di pensare non corrisponde affatto a una mera astrazione o a una dinamica di *Wechselwirkung* con ascendenze di stampo dialettico. Esso assume piuttosto la forma di un'articolazione eminentemente concreta della strutturazione dello spazio politico. Nello specifico, una tale strutturazione può essere ricondotta a quanto Merleau-Ponty, nella sua indagine fenomenologica, ci indica allorché parla d'espressione creatrice.⁸⁸

Questa dinamica dell'espressione creatrice, innestata nel rapporto di rappresentanza e riconoscimento, non ci dice nient'altro se non che la rappresentanza si mostra essere creazione originaria e, quindi, anteriore, giacché i significati stessi, che apparendo nell'espressione costituiscono la collettività, affiorano per la prima volta solo ed esclusivamente attraverso l'azione del rappresentante. Pertanto, il carattere creativo della rappresentanza non è da intendersi qui nel senso che questa produrrebbe significati per una collettività comunque già costituita ancor prima della loro comparizione, bensì nel senso che la rappresentanza crea la collettività, in quanto solo l'azione del rappresentante, portando alla luce delle possibilità di significato, è capace di innescare quel processo di riconoscimento, attorno a cui la collettività si raccoglie e, raccogliendosi, si configura per la prima volta. Eppure, per altro verso, la rappresentanza si mostra quale espressione posteriore, visto che i significati che il rappresentante porta a comparizione non aprirebbero nemmeno la possibilità di istituire uno spazio collettivo e, parimenti, lo spazio di insorgenza di un soggetto nella funzione di rappresentanza, se non trovassero una collettività che, affermandoli come propri fin dall'inizio, li riconosca e dunque si riconosca in essi.

Questa configurazione espressiva del rapporto fra rappresentanza e riconoscimento trasmette perfettamente il carattere politico – e non ontologico-metafisico – dell'istituzione sociale. La dinamica dell'espressione creatrice, infatti, attribuendo solo ed esclusivamente all'interazione sociale, mediante l'intervento della rappresentanza, la capacità di istituire la sfera d'apparenza pubblica, implica inevitabilmente che ogni possibilità di emersione della collettività, lungi dall'essere presieduta da un fondamento ontologico originario che ne custodisce la prefigurazione, rintraccia sempre e soltanto al proprio fondo l'istanza politica e storica della propria istituzione. Dal che ne discende immediatamente anche l'originario carattere di contingenza di tale istituzione, in quanto l'interazione sociale, quale unica istanza istituyente, nell'escludere la possibilità di conformarsi mimeticamente a un mo-

⁸⁸ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, trad. it. di A. Bonomi, Bompiani, Milano 2003, pp. 499 ss., anche Id., *Segni*, trad. it. di A. Bonomi, Il Saggiatore, Milano 2003, pp. 68 s. Approfondisco questa dinamica fenomenologica di stampo politico e giuridico nel mio: F.G. Menga, *Potere costituente e rappresentanza democratica*, cit., in part. pp. 286 ss.

dello originario a essa soggiacente – e, di conseguenza, costringendo a dar fondo all'unica risorsa disponibile costituita dall'iniziativa rappresentativa dei singoli e dalla possibilità non garantita del loro riconoscimento collettivo –, non potrà mai risultare in una compagine istituita e compiuta una volta per tutte. Al contrario, tale compagine sociale istituita resterà sempre esposta a quella medesima forza del potere costituente che l'ha generata e che, nel circolo di rappresentanza e riconoscimento, tanto la potrà riconfermare, quanto la potrà invece modificare.

8. PER CONCLUDERE SUL PROGETTO CASTORIADISIANO DELL'AUTONOMIA SOCIALE

È pressoché superfluo sottolineare, a questo punto, quanto Castoriadis stesso abbia ben presente siffatto quadro dell'istituzione dominato dai tratti della contingenza e della storicità; tratti che vanificano ogni impresa di chiusura e compimento dell'assetto sociale. In un passo eloquente, l'autore lo sottolinea chiaramente:

Non può esserci alcuna vera e propria *fondazione* dell'istituzione (fondazione “razionale” o “reale”). Giacché il suo unico fondamento è la credenza in essa e, più specificamente, il fatto che essa ha la pretesa di rendere coerenti e dotati di senso il mondo e la vita, l'istituzione si trova in pericolo di vita non appena viene fornita la prova che esistono altri modi di rendere coerenti e dotati di senso il mondo e la vita.⁸⁹

Tuttavia, il punto critico della proposta teorica di Castoriadis consiste proprio nel fatto che essa, per quanto contempra pienamente l'inevitabilità delle modificazioni storiche dell'istituzione sociale e la necessaria insorgenza della novità, nondimeno si rivela non in grado di fornirne coerente spazio di pensabilità. Anzi, le cose stanno anche peggio, poiché non si tratta qui di registrare soltanto una semplice incoerenza, quanto piuttosto una vera e propria contraddittorietà, visto che, nel contesto di un progetto che si pone come obiettivo la realizzazione della configurazione di un Noi all'insegna della solida e armonica coesione (dettata dall'aspirazione all'autonomia) o dell'accordo unitario (preteso dalla forma diretta di democrazia), l'elemento della novità è destinato strutturalmente a soccombere all'imporsi della legge dell'uniformazione e della ripetizione.

La situazione assume, al contrario, un aspetto totalmente diverso, allorché si comprende che uno spazio collettivo, per accogliere genuinamente l'inedito, deve abbandonare il registro dell'immediatezza e rivolgersi, invece, a quello della mediazione. Difatti, è unicamente a condizione che sia un qualcuno a eccedere lo spazio del Noi e, così, a *rappresentare* letteralmente una possibilità altra rispetto a

⁸⁹ C. Castoriadis, *L'enigma del soggetto*, cit., pp. 251-252.

quelle che questo stesso Noi conteneva precedentemente in sé, che una diversa e inattesa configurazione di senso riesce a trovare espressione.

L'impianto del discorso di Castoriadis non ha saputo accogliere, però, questa originarietà strutturale della rappresentanza. Difatti, anche quando ha dovuto o voluto ammettere «che una delegazione si fa inevitabile»⁹⁰ (vale a dire, nelle poche volte in cui non l'ha esclusa esplicitamente come causa di perversione per la democrazia), è riuscito al massimo a contemplare l'azione rappresentativa come istanza dipendente da e conforme a una volontà collettiva già istituita e riflessivamente disponibile alla società medesima. In ultima analisi, per Castoriadis, «“rappresentanza” significa» soltanto «che conferiamo a qualcuno, *unicamente* nel *nostro* interesse (e non anche in quello dei “rappresentanti”) [...] una delega di poteri» e quindi che «il mandatario, delegato, rappresentante, “esiste” come tale soltanto per esprimere la volontà del rappresentato e può vincolare quest'ultimo solo in quanto ne esprime la volontà».⁹¹

Come si evince, qui, Castoriadis, in virtù della sua fedele adesione al motivo della presupposizione di una volontà unitaria innestata immediatamente nel tessuto collettivo e quindi alla possibilità di trasmissione di tale volontà ai rappresentanti via via addetti alla sua espressione, non si discosta in alcun modo dall'impianto della democrazia diretta. E, per di più, per una sorta di paradossale autocontraddizione, finisce per cadere addirittura vittima della medesima visione della rappresentazione da lui stesso così veementemente deprecata e riusata nel contesto della sua critica al primato della percezione di stampo merleau-pontiano: vale a dire, quella intesa quale mero «calco, [...] variante indebolita, [...] residuo incompleto e deficitario».⁹²

⁹⁰ Ibid., p. 206.

⁹¹ Id., *La rivoluzione democratica*, cit., p. 131. Con quanto asserito non si vuole assolutamente mettere in discussione la tenuta della critica castoriadisiana in merito al pericolo di degenerazione della rappresentanza in oligarchia partitica (cfr. *ibid.*, pp. 132 ss.). Piuttosto, intendo sottolineare che tale pericolo non può essere certamente fugato attraverso la semplice eliminazione dell'istanza rappresentativa. E questo dal momento che un congedo da essa non comporterebbe altro che la rinuncia stessa al carattere storico e contingente dell'istituzione sociale. Su questa impossibilità di fuoriuscita dal dispositivo della rappresentanza cfr. C. Lefort, *Saggi sul politico*, cit., pp. 42 s.

⁹² Id., *L'elemento immaginario*, cit., p. 56. Peraltro, vale qui la pena di sottolineare quanto tale contraddizione interna al discorso castoriadisiano, che ruota attorno al modo oscillante di rivolgersi al dispositivo della rappresentanza, sia rilevabile non soltanto in relazione alla critica del primato della percezione, ma, notoriamente, anche in riferimento alla riflessione dedicata alla configurazione dell'apparato psichico individuale. Basti richiamare, a tal proposito, le intense pagine psicoanalitiche d'ascendenza freudiana, oggetto del capitolo quinto de *L'institution imaginaire de la société*, per cogliere quanto l'autore, lungi dal discreditarlo lo statuto della rappresentanza, esprima piuttosto la chiara convinzione dell'inevitabilità della sua operatività quale tratto costitutivo per la strutturazione stessa della psiche soggettiva: cfr. Id., *L'istituzione immaginaria della società*, cit., in part. pp. 153 ss.

In ultima analisi, le conseguenze che Castoriadis deve pagare per questa posizione, lungi dall'essere trascurabili, si mostrano, a mio avviso, assai rilevanti, giacché l'assunzione di una volontà collettiva di stampo pressoché sostanzialistico⁹³ in nessun modo si concilia con un discorso volto all'affermazione del carattere contingente e storico dell'istituzione sociale. Anzi, come abbiamo rilevato a più riprese nel corso di questa indagine, una tale piega del discorso di Castoriadis finisce per reintrodurre volente o nolente un'aspirazione assolutistica, che certamente non anela più a un fondamento ontologico dell'esperienza, ma nondimeno tale resta fintantoché si ostina a proiettare lo spettro non meno inquietante di un'organicità politica.

Potremmo perciò concludere asserendo che Castoriadis, indubbiamente, ci ha segnalato, meglio di altri, la "gravità" del peso ontologico della tradizione. Ma vi è un corrispettivo peso politico della medesima tradizione rispetto a cui egli ci ha resi meno avvertiti, poiché, probabilmente, egli stesso, a più riprese, ne è rimasto schiacciato.

⁹³ L'operare dell'elemento quasi-sostanzialista nella teoria di Castoriadis viene messo bene in luce da A. Honneth, *Eine ontologische Rettung der Revolution*, cit., p. 164.