

# CASTORIADIS E LA GRECIA ANTICA UNA MAPPA DI UN RAPPORTO COMPLESSO

**MARCO RIDOLFI**

*Scuola Normale Superiore di Pisa*  
marco.ridolfi@sns.it

## **ABSTRACT**

In this paper I discuss the relationship between Cornelius Castoriadis and Ancient Greece by focusing on the meaning of tradition and on the possibility to produce new philosophical and political reflections through it. I analyze the general features of his reading and I argue that his interest also develops in many texts and forms. I distinguish different dimensions of this relationship, which does not concern only the analysis of Greek society but also that of philosophers and their works. I clarify that Castoriadis turns to ancient authors' texts in order to philosophize through them and to develop his own thinking.

## **KEYWORDS**

Castoriadis, Ancient Greece, Autonomy, Politics, History of Philosophy.

In un saggio del 1988, Giuseppe Cambiano indagava la necessità di alcuni autori contemporanei di tornare ad interessarsi degli antichi e sosteneva che questa rinnovata attenzione potesse essere vista come un tentativo di risalire all'origine della filosofia o ad alcuni tratti che il mondo moderno ha in sé<sup>1</sup>. Castoriadis non è un autore incluso in questa rassegna, ma indagarlo sotto la prospettiva del suo rapporto con gli antichi, ed in particolare con i Greci, permette di reinserirlo in un contesto europeo più ampio e di sottolineare aspetti della sua opera intellettuale e del suo modo di fare filosofia che sono stati affrontati solo in parte. Quando si pensa infatti a Castoriadis e ai Greci generalmente ci si riferisce ai cicli di seminari che egli tenne all'*École des hautes études en sciences sociales* negli anni 1980-1986 e che sono stati pubblicati in una serie di volumi postumi come parti della più grande ed incompiuta opera che avrebbe dovuto chiamarsi *La création humaine*. Il riferimento è quindi allo studio della società greca che Castoriadis articola intorno ai nuclei della *polis*, dell'*eros* e della *psyche* ed inserisce nel quadro di una ricerca intorno ai presupposti e alle incarnazioni storiche del progetto di autonomia. In quest'ottica,

<sup>1</sup> G. CAMBIANO, *Il ritorno degli antichi*, Laterza, Roma-Bari 1988.

si tratterebbe quindi di un momento importante ed originale della sua riflessione, ma essenzialmente circoscritto. Al contrario, se si considera l'insieme dell'opera di Castoriadis, il confronto con gli antichi si mostra esteso, ricorre a più riprese, si declina in modi differenti e cresce di importanza dopo la fine dell'esperienza di *Socialisme ou Barbarie*. In vista di una più approfondita ricerca, può quindi essere utile delineare una mappa di questo rapporto, tratteggiandone la cornice, i contenuti essenziali e le forme.

Un buon punto di partenza per perseguire questo intento è il testo di una conferenza che ha per titolo "Immaginario politico greco e moderno"<sup>2</sup>, dove vengono messi a confronto i diversi modi di intendere la politica da parte degli antichi e dei moderni. Si tratta certamente di un testo tardo, che Castoriadis propone nel 1990 nel quadro del Secondo Forum di *Monde* a Le Mans, ma che condensa, senza tradirle, le riflessioni maturate alcuni decenni prima. Questa conferenza, infatti, mostra il modo più evidente in cui si declina il rapporto con l'antico da parte di Castoriadis e rispetto al quale si sono soffermati maggiormente gli interpreti: lo studio della società greca e la rivalutazione della democrazia diretta<sup>3</sup>. Ciò che anzitutto bisogna notare è tuttavia la struttura ed il metodo di questa conferenza, perché permette di mostrare alcuni riferimenti impliciti di Castoriadis e gli obiettivi che si propone. Dopo un preambolo in cui egli riassume le sue posizioni sulla storia, la società e l'immaginario, procede, "in maniera un po' schematica e apparentemente arbitraria"<sup>4</sup>, a giustapporre i tratti istituiti dell'immaginario politico greco e moderno, in modo da muovere una critica soprattutto a quest'ultimo. Questa analisi a due livelli è in realtà una ripresa ed una rielaborazione di un metodo che già lo storico dell'antichità Moses Finley aveva impiegato nel suo testo *La democrazia degli antichi e dei moderni* del 1972<sup>5</sup>. Infatti Castoriadis dice "apparentemente arbitraria" (corsivo mio): lo sarebbe senz'altro se l'antico fosse l'oggetto di uno studio antiquario, che tenta *semplicemente* di spiegare ed accrescere la nostra conoscenza sul passato; al contrario, come per Finley, l'antico è indagato attraverso questioni che ci riguardano

<sup>2</sup> C. CASTORIADIS, *Imaginaire politique grec et moderne* (1991), trad. it. mia., *Immaginario politico greco e moderno*, in ID., *L'elemento immaginario*, a cura di A. Ferrarin, ETS, Pisa 2021, pp. 167-186.

<sup>3</sup> P. CAUMIERES, S. KLIMIS, L. VAN EYNDE, (eds.), *Castoriadis et les Grecs*, Presses de l'Université Saint-Louis, Bruxelles 2010.

<sup>4</sup> C. CASTORIADIS, *Immaginario politico greco e moderno*, in *op. cit.*, p. 171.

<sup>5</sup> M. I. FINLEY, *Democracy, ancient and modern* (1972), trad. it. di G. Di Benedetto e F. de Martino, postfazione di C. Ampolo, *La democrazia degli antichi e dei moderni*, Laterza, Roma-Bari 1997. Finley tuttavia non è importante solo per questioni di metodo: i suoi studi sono una fonte primaria per Castoriadis e per la sua immagine della Grecia, come dimostra, ad esempio, l'accento che ricorre in entrambi sull'istituzione della *graphe paranomon*: cfr. C. CASTORIADIS, *La polis greca et la création de la démocratie* (1982), trad. it. di R. Currado e F. Ciaramelli, *La polis greca e la creazione della democrazia*, in ID., *L'enigma del soggetto. L'immaginario e le istituzioni*, Dedalo, Bari 1998, p. 217.

in quanto osservatori moderni. La società greca viene infatti osservata attraverso delle domande operative che riguardano principalmente il significato della politica e della democrazia. L'obiettivo di Castoriadis con questa analisi è smascherare gli assunti, sempre soggiacenti ma quasi mai espliciti, alla politica e alle forme di governo dei moderni, per prendere coscienza delle significazioni immaginarie che sono alla loro base e rilanciare l'esigenza di forme dirette di partecipazione politica, svalutando la funzione della rappresentanza e le definizioni procedurali della democrazia. La Grecia è infatti vista come il luogo ed il tempo in cui avviene una rottura che mai prima si era compiuta nella storia, o almeno non con la stessa forza, e che ricompare in Europa solo alla fine del XII secolo. Questa svolta è la creazione della *politica*, termine con il quale Castoriadis non indica i giochi di potere, gli intrighi di palazzo o la necessità di fare rispettare le leggi, ma l'attività che mira a trasformare l'istituzione. La dimensione del potere esplicito è infatti chiamata *il politico*; *la politica*, invece, è il risultato della formazione di soggetti e di una collettività capaci di rendere l'interrogazione sulle proprie istituzioni una pratica effettiva, quindi di farsi carico e reinserire anche la dimensione del potere nel proprio dominio<sup>6</sup>. L'attenzione di Castoriadis non è quindi rivolta verso la riflessione teorica sulle istituzioni, ma ad una attività sociale, ed al pensiero che le è implicito, realizzata dal movimento democratico. In quest'ottica, i Greci servono allora a mostrare un diverso rapporto col potere e con le funzioni di governo, una riarticolazione della relazione fra dimensione individuale e sociale ed una politica che non mira soltanto alla difesa degli interessi, del singolo o di un gruppo, ma a re-istituire globalmente la società. Il risultato più esplicito prodotto dalla comparazione coi moderni è quindi la constatazione che i nostri sistemi politici sono nei loro principi costitutivi e nella realtà delle oligarchie: la modernità si è infatti appropriata della parola democrazia sovvertendone il senso, occultando e rifiutandone i veri presupposti. Ciò è particolarmente evidente quando Castoriadis critica quella che egli chiama "l'illusione costituzionale", vale a dire non la scelta di approvare una *Bill of Rights*, ma la convinzione che tale decisione possa sancire in maniera *univoca e definitiva* i limiti dell'azione politica, scongiurando che questi possano essere superati. Nella sua ricostruzione, i Greci sono al contrario consapevoli che il limite può provenire solo dalla volontà dei cittadini stessi e che non esiste una garanzia ultima che possa evitare la degenerazione e la fine della *polis*. Il pensiero politico classico non è infatti per Castoriadis quello di Platone, ma ciò che emerge dalle pratiche e dalle istituzioni democratiche, reso esplicito nelle opere dei sofisti, dei tragici e degli storici. Degli affari umani non esiste quindi *episteme*, perché tale sfera è creazione e rimane essenzialmente indeterminabile. Ne consegue che la politica non è il campo

<sup>6</sup> Cfr. C. CASTORIADIS, *Pouvoir, politique, autonomie* (1988), trad. it. di G. Regoli, *Potere, politica, autonomia*, in ID., *La rivoluzione democratica*, a cura di F. Ciaramelli, Elèuthera, Milano 2022<sup>2</sup>, pp. 55-94.

degli “esperti” o dei “tecnici” ma di tutti i cittadini che si riuniscono in assemblea e l'unico limite che essi possono incontrare deriva da un processo di “autolimitazione”. Sulle questioni politiche, infatti, tutte le *doxai* si equivalgono e solo i cittadini possono limitare le proprie decisioni, per esempio lasciando sempre aperta la possibilità di tornare su di esse per meglio valutarle. In questo senso, è allora proprio il problema della definizione del limite e della sua non trasgressione, il fatto che esso non può mai essere individuato a priori ma che deve essere trovato nella pratica e nella situazione effettiva, a caratterizzare i regimi democratici. Per Castoriadis la democrazia è infatti il solo regime politico *tragico*, perché è sempre in bilico di capitolare per la propria mano ed è continuamente costretto a misurarsi con il rischio della propria *hybris*.

È evidente quindi che questo confronto con il sistema politico antico ha i cittadini delle democrazie rappresentative moderne come pubblico e la realtà contemporanea come sfondo. Il suo scopo è primariamente quello di servire da strumento per mettere in discussione noi “moderni” e comporta una critica radicale dei nostri sistemi politici. In questo senso, tale sguardo assolve una funzione soprattutto critica e risulta efficace proprio perché proviene da un altrove sufficientemente distante nel tempo ma non completamente estraneo: la Grecia infatti non è né un luogo fittizio e utopico né uno dei regimi comunisti dell'Est, bensì dove inizia una storia che è anzitutto la nostra. Da questo specifico punto di vista, Castoriadis si può allora inscrivere in una tendenza ed in un contesto molto più ampi, che non sono solo francesi e che comprendono autori molto eterogenei, in cui l'antico ritorna ad essere oggetto d'indagine in parte come antidoto, in parte come metro di analisi della realtà contemporanea. In questa sede non è possibile ricostruire precisamente i rapporti di Castoriadis con tali autori ma è opportuno almeno segnalare coloro che hanno influenzato la sua lettura della Grecia o gli sono più vicini. Hannah Arendt è sicuramente colei che nei contenuti e nelle forme ha più punti di contatto e rimane un riferimento importante per Castoriadis, come François Châtelet sul piano storico-filosofico. Non bisogna tuttavia dimenticare il rapporto con storici e antropologi, come appunto Moses Finley, Jean-Pierre Vernant e Pierre Vidal-Naquet. Più in generale, l'apporto di tutta la scuola dell'antropologia storica francese non deve essere sottostimato, come indicano gli stessi riferimenti di Castoriadis e le relazioni personali e lavorative che sappiamo essere costanti fin dai primi anni Sessanta<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Nella biografia scritta da F. DOSSE, *Cornelius Castoriadis. Une vie*, La Découverte, Paris 2018, p. 269 si legge che all'inizio degli anni Sessanta, Castoriadis, E. Morin e C. Lefort si ritrovano agli incontri del Cercle Saint-Just, dove discutono intorno al tema della democrazia. Seguiranno alcuni dibattiti pubblici a cui parteciperanno proprio J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet e F. Châtelet. Sulla relazione fra la visione della Grecia di Castoriadis e quella di Nietzsche e Heidegger, cfr. J.-M. VAYSSE, *La Grèce: modèles, nostalgies, germes*, in P. CAUMIERES et al. (eds), *Castoriadis et les Grecs, op. cit.*, pp. 131-149.

Da quanto detto, è però chiaro che il gesto di Castoriadis comprende anche un aspetto ulteriore, perché mira esplicitamente ad avanzare una nuova proposta politica, o a presentare gli elementi su cui costruirla. L'attenzione per le forme della società greca si inserisce infatti nel quadro di una riflessione intorno al progetto dell'autonomia, che è prima di tutto un progetto politico e rivoluzionario, nel senso che mira ad una radicale trasformazione della società. In quest'ottica, obiettivo politico e riflessione teorica si legano e l'antico è il luogo, *il laboratorio*, che dovrebbe permettere il loro sviluppo.

Una delle conseguenze più evidenti di questa impostazione è che lo sguardo di Castoriadis è chiaramente orientato verso obiettivi precisi e mosso da specifiche preoccupazioni, fra cui la critica alla modernità razionalista e la messa fra parentesi della tradizione giudaico-cristiana. La conferenza sull'immaginario greco e moderno è infatti molto netta su questo: la Grecia antica è certamente la nostra radice ma non tutta la società e la storia greca sono rilevanti in questo discorso; ciò che conta sono i secoli fra VIII e V a. C., nello specifico la trasformazione della *polis* di Atene in una democrazia e le istituzioni che permettono questo processo<sup>8</sup>. Lo sguardo di Castoriadis non teme quindi di soffermarsi su certi aspetti a discapito di altri, ma è anche, di conseguenza, un tentativo di presentare una contro-narrazione, sia rispetto all'immagine di armonia, bellezza e razionalità della Grecia riconducibile a Winckelmann sia rispetto ad una storia della filosofia che pone al suo inizio e centro l'opera di Platone, assumendone il punto di vista sulla città di Atene. Al contrario, per Castoriadis la Grecia è fundamentalmente una cultura *tragica*; ciò che la caratterizza è la questione del non-senso e del non-essere, cioè la scoperta della mancanza di significato nell'ordine del mondo anzitutto per l'uomo, perché esso è essenzialmente Caos, ciclo interminabile di creazione e di distruzione. Ciò che è essenziale dell'esperienza greca, tuttavia, è soprattutto la decisione e la volontà di affrontare l'Abisso. Questa consapevolezza viene infatti elaborata dai Greci nelle sue conseguenze più piene: non la si cerca di nascondere o di edulcorare, ma la si elabora in una dimensione pratica ed effettiva, nell'espressione di poeti, filosofi e cittadini della *polis*. La fonte della norma, l'emancipazione e la salvezza si possono infatti trovare solo in questo mondo: è questo che permette ai Greci, secondo Castoriadis, di assumere su loro stessi la responsabilità del loro divenire collettivo e di uscire dal ciclo della *hybris* attraverso l'ordine delle proprie istituzioni<sup>9</sup>. Questa assenza di fondamento ultimo e di senso assoluto è, secondo Castoriadis, la condizione che permette l'emergere nel fare umano della messa in questione dell'istituto, con la nascita, congiunta, di filosofia e democrazia. Nessun fondamento al di

<sup>8</sup> C. CASTORIADIS, *Immaginario politico greco e moderno*, in *op. cit.*, p. 170.

<sup>9</sup> Su questo punto cfr. C. CASTORIADIS, *La polis greca e la creazione della democrazia*, *op. cit.*, pp. 181-224 e ID., *La pensée politique* (1979), in ID., *Ce qui fait la Grèce I. D'Homère à Héraclite. Séminaires 1982-1983. La création humaine II*, texte établi, présenté et annoté par E. Escobar, M. Gondicas, P. Vernay, Seuil, Paris 2004, pp. 273-310.

fuori della società – trascendente, naturale o divino – può infatti fondare o giustificare le leggi della *polis*; perciò è possibile giudicarle in senso pieno, domandarsi se sono giuste, interrogarsi sul loro statuto ed ammettere la loro revisione. È quindi anzitutto questa coscienza della mortalità degli uomini e delle loro opere che deve essere riscoperta e che deve aprire la strada all'autonomia individuale e collettiva.

Sarebbe tuttavia un errore credere che la proposta politica di Castoriadis intenda banalmente ritornare ai Greci, applicando nella nostra società le stesse istituzioni degli antichi. Se si considera ancora una volta la conferenza sull'immaginario greco e moderno, si può notare che il gesto del raffronto è ancora più retoricamente efficace e *tranchant*, perché non si fanno discutere fra loro due prospettive ma le si giustappongono semplicemente. Come due elementi chimici che entrano in contatto, la reazione è la deflagrazione delle contraddizioni dei nostri sistemi politici, ma essa permette anche di vedere i loro punti di forza rispetto ai limiti delle forme antiche. Infatti un ulteriore aspetto che Castoriadis individua nella comprensione greca del mondo è l'universalità, che si esprime non semplicemente in un interesse per i costumi degli altri popoli, ma nell'imparzialità dello sguardo, che presuppone una relativizzazione delle proprie norme<sup>10</sup>. L'esigenza di universalizzazione non riesce però nel mondo antico a farsi veramente effettiva, come dimostrano la condizione delle donne e la schiavitù, e l'attività istituyente è limitata al campo strettamente politico, non affrontando, ad esempio, le questioni della proprietà o della famiglia. Al contrario, a partire dalla modernità, l'esigenza di universalità assume un ruolo di primo piano nell'immaginario politico e nessuna istituzione può, in linea di principio, evitare di essere messa in discussione: è questa apertura di diritto illimitata il vero apporto dell'Europa moderna. È chiaro allora che la questione è “andare più lontano dei Greci e dei Moderni”, come Castoriadis sostiene al termine della conferenza<sup>11</sup>; la questione è costruire nuove prospettive, ma non sulla base di un'utopia, un'idea regolativa o un paradigma fuori dal tempo, verso cui egli è notoriamente critico<sup>12</sup>. Per parlare della Grecia, Castoriadis infatti preferisce utilizzare la metafora del “germe”, intendendo con essa la testimonianza di una possibilità alternativa a quella attuale e già realizzata nella storia, terminata perlopiù per questioni contingenti e che oggi ci si assume di riattivare. Il germe vuole quindi essere la testimonianza della possibilità della creazione, dell'emergere di un essere altrimenti, di un divenire storico mai stabilito ed orientato, ma sempre incerto ed indefinito. A tal proposito si è spesso notato come questa metafora appaia inadeguata se essa

<sup>10</sup> Questo tema deriva dalle considerazioni di H. ARENDT, *The Concept of History: Ancient and Modern* (1961), trad. it. di T. Gargiulo, *Il concetto di storia: nell'antichità e oggi*, in ID., *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991, pp. 81-82.

<sup>11</sup> C. CASTORIADIS, *Immaginario politico greco e moderno*, in *op. cit.*, p. 179.

<sup>12</sup> Cfr. ID., *Individu, Société, Rationalité, Histoire* (1988), trad. it. di R. Currado, *Individuo, Società, Razionalità, Storia*, in ID., *L'enigma del soggetto*, Dedalo Edizioni, Bari 1998, pp. 133-164, p. 164 e ID., *Une société à la dérive*, Seuil, Paris 2005, p. 17.

intende esprimere l'esigenza di *creare* a partire da un passato che su certi aspetti rimane comunque ambiguo e non desiderabile. Se si guarda infatti al germe in termini hegeliani o facendo riferimento alla coppia aristotelica potenza-atto, il suo sviluppo appare in realtà già compreso nell'origine e non si capisce come sia possibile ammettere l'emergere di qualcosa di nuovo. Una soluzione potrebbe essere pensare che l'immagine faccia riferimento al dibattito in età moderna relativo alla scoperta degli spermatozoi e alla teoria dell'epigenesi<sup>13</sup>. In quest'ottica, a differenza di posizioni preformiste, lo sviluppo non è già predeterminato e presente nel germe; esso è piuttosto il limite esterno in cui l'individuo si muove e nel quale avviene la sua crescita. In questo senso, la democrazia ateniese che ammette la schiavitù sarebbe allora solo un esito, per niente scontato o determinato, della significazione dell'autonomia emersa in Grecia. Si potrebbe dire comunque che le possibilità dello sviluppo sono date, però se si pensa ad esempio a come le diverse interazioni con l'ambiente influiscono sulla crescita di un individuo, è difficile pensare che si sia di fronte ad un quadro di possibili dati; piuttosto sembra più corretto dire che tali possibilità si creano a seconda di queste interazioni, che esse rimangono all'interno di una cornice ma non sono determinabili da essa.

Si può tuttavia guardare a questo obiettivo di superare la divisione antichi-moderni leggendo il problema da un'altra prospettiva, che rivela un altro modo di confrontarsi con i Greci. L'attenzione per l'antico di Castoriadis si declina infatti anche rispetto a problemi più propriamente teorici, che non riguardano soltanto la struttura della società greca, i suoi miti e le sue istituzioni. C'è un interesse per le questioni propriamente filosofiche e un confronto con gli autori maggiori - *in primis*, Platone, Aristotele, Tucidide - che si mostra direttamente nel modo in cui Castoriadis argomenta le sue posizioni<sup>14</sup>. In questo senso, i Greci sono soprattutto il mezzo che vivifica un pensiero sclerotizzato e dà forma alla nostra esigenza di riflessione. Come suggeriscono i riferimenti testuali alle fonti antiche, è allora proprio questa comparazione e questo costante confronto lo scheletro e la struttura che permette l'articolazione della filosofia di Castoriadis. L'antico - cioè il pensiero antico, anzitutto nella sua forma filosofica - non interessa infatti per le soluzioni, ma per le domande e le difficoltà che i testi ci consegnano. In questo senso, sono proprio le riflessioni maturate negli anni di *Socialisme ou Barbarie* a preparare e ad orientare in prima istanza questo sguardo, a partire anzitutto dall'esigenza di un superamento di approcci marxisti e strutturalisti alla storia e alla società. Un esempio di questo

<sup>13</sup> Devo questa intuizione al dott. Matteo Marcheschi, che ringrazio per averla condivisa.

<sup>14</sup> Su questo punto, cfr. C. CASTORIADIS, *Valeur, égalité, justice, politique: De Marx à Aristote et d'Aristote à nous* (1975), trad. it. di M. G. Bicchieri e F. Lepore, *Valore, uguaglianza, giustizia, politica: da Marx ad Aristotele e da Aristotele a noi*, in ID., *Gli incroci del labirinto*, Hopeful Monster, Firenze 1988, pp. 247-311.

atteggiamento è il saggio “La scoperta dell’immaginazione”<sup>15</sup>: in questo testo, su cui Castoriadis torna più volte nella seconda metà degli anni Settanta, vengono commentati alcuni passi del *De anima* di Aristotele, mostrando che sussiste una contraddizione fra le definizioni dell’immaginazione in III, 3 e quella in III, 7 e 8. La soluzione di Castoriadis, che in questa sede non interessa discutere di per sé, è che Aristotele parli in realtà di due immaginazioni, l’una divenuta poi convenzionale, come movimento generato dalla sensazione in atto e residuo della percezione, l’altra dalla natura ben più radicale, una potenza originaria, preconditione di ogni pensiero e precedente alla distinzione fra il vero ed il falso. Quest’ultima, “l’immaginazione prima”, è chiaramente vista da Castoriadis nell’ottica dell’immaginazione radicale che ha elaborato negli stessi anni e ha come sfondo le riflessioni kantiane. Il saggio non si presenta quindi come un semplice commentario ad una sezione limitata del *De anima*, bensì come una riflessione sull’immaginazione che guardi fin da subito oltre Aristotele. Non casualmente, sebbene il testo sia uscito su rivista, esso doveva essere uno dei capitoli della storia dell’immaginazione che, assieme ad una seconda parte interamente teorica, avrebbe dovuto costituire un’opera mai compiuta dal titolo *L’élément imaginaire*<sup>16</sup>. Il gesto di Castoriadis si iscrive infatti nel tentativo di riaffermare la centralità dell’immaginazione e della creazione all’interno di una tradizione storico-filosofica dominante che ha sempre svalutato il ruolo delle immagini e l’indeterminatezza dell’essere e che viene riportata ad autori come Parmenide e soprattutto Platone. Proprio questa impostazione rivela però che parte del pensiero greco viene condensato in figure determinate anche al fine di creare obiettivi polemici contro cui rilanciare un’esigenza della contemporaneità. Ne consegue che il confronto con l’antico è allora la *scena* attraverso cui il quadro filosofico di Castoriadis è messo in forma ma anche il *motore* che ne permette il movimento. Di questo uso si può tuttavia dire di più: esso non è semplicemente orientato da domande operative, come per lo studio della società greca, ma Castoriadis si serve dell’antico soprattutto ibridandolo e innestandolo su altre discipline o prospettive filosofiche differenti. Non si tratta però di vedere l’antico *con gli occhi di* un’altra disciplina, perché anche quest’ultima risente e si trasforma a contatto con l’antico. Più precisamente, bisogna dire che Castoriadis costruisce un discorso coerente ma a più registri, in cui aspetti dell’antico e del moderno si incontrano ed in solidarietà l’uno con l’altro muovono verso una direzione comune. Un esempio efficace e centrale nella riflessione di Castoriadis per mostrare questo aspetto è il ruolo della *paideia* nella teoria della società e nel progetto di autonomia. Il tema dell’“educazione”, nel senso più ampio del termine, viene certamente mutuato dagli antichi e serve a riarticolare il rapporto fra individuo e società in termini di condizionamento

<sup>15</sup> ID., *La découverte de l’imagination* (1978), trad. it., *La scoperta dell’immaginazione*, in ID., *L’elemento immaginario*, op. cit., pp. 25-53.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 25.



ma anche di libertà. L'operazione di Castoriadis non si limita tuttavia a riprenderlo, a sottolineare la sua importanza nella società autonoma contro la svalutazione dell'epoca contemporanea e a farne uno degli assi su cui si articola il progetto di autonomia; piuttosto esso viene rielaborato, letto e "delucidato" attraverso la teoria psicoanalitica, tanto da diventare apertamente sinonimo di "socializzazione della psiche"<sup>17</sup>. La *paideia*, in quanto processo di formazione e crescita dell'individuo attraverso l'assimilazione e la conformazione al sistema di valori e tradizioni della *polis*, diventa il nome per indicare la pratica che ha come fine la creazione dell'individuo e che, in termini psicoanalitici, esprime la rottura del nucleo monadico della psiche. Quest'ultima infatti tenderebbe a riportare tutto a sé e non potrebbe essere adatta alla vita se non venisse forzata ad aprirsi al mondo, a farsi attraversare da esso e a mutare gli "oggetti privati" del suo investimento con quelli socialmente istituiti<sup>18</sup>. La socializzazione della psiche consiste quindi nell'imporre ad essa un'organizzazione eterogenea, le significazioni immaginarie che tengono insieme la società, e nel sopperire alla perdita del proto-senso originario con uno nuovo, di tipo sociale<sup>19</sup>.

Ciò che quindi restituisce il confronto con l'antico di Castoriadis è anzitutto un metro di lavoro e un modo di fare filosofia. Da questo punto di vista, non è allora tanto importante valutare la correttezza delle interpretazioni di Castoriadis – che rimangono comunque feconde per la comprensione della cultura greca – o stabilire semplicemente delle corrispondenze fra le sue posizioni ed il pensiero antico. Sottolineare i parallelismi e coglierne le riprese ha certamente valore ed è necessario indagarlo; tuttavia queste analisi devono essere inserite in uno sfondo più ampio. Per come Castoriadis procede, infatti, più rilevante sono *i contesti*, *i modi* con cui avviene la ripresa dell'antico e *le conseguenze* che essa produce. L'attenzione che merita la sua opera intellettuale deve dunque prendere seriamente in considerazione le ibridazioni e le contaminazioni, cioè affrontare la questione del modo con cui alcune forme di pensiero sopravvivono nella loro alterazione e come, attraverso di esse, sia possibile pensare qualcosa di nuovo.

## BIBLIOGRAFIA

<sup>17</sup> C. CASTORIADIS, *Valore, uguaglianza, giustizia, politica: da Marx ad Aristotele e da Aristotele a noi*, in *op. cit.*, p. 302.

<sup>18</sup> Un altro esempio che mostra il complesso rapporto di Castoriadis con gli antichi è proprio la monade psichica: le sue caratteristiche ed il modo in cui egli parla del senso riprendono esattamente il discorso sull'*eros* di Aristofane nel *Simposio* (189a-193e), come ha notato A. FERRARIN, «La prassi, l'istituzione, l'immaginario in Castoriadis», *Discipline filosofiche*, XXIX, 2, 2019, pp. 121-150.

<sup>19</sup> Su questo punto, cfr. C. Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société* (1975), trad. it. di F. Ciaramelli, *L'istituzione immaginaria della società (parte seconda)*, Bollati Boringhieri, Torino 1995, pp. 142-230. Nella nuova edizione del 2022, a cura di E. Profumi per Mimesis, pp. 419-512.

ARENDE, H., *The Human Condition*, Chicago University Press, Chicago 1958, trad. it. di S. Finzi, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1994.

- *Between Past and Future*, Viking Press, New York 1961, trad. it. di T. Gargiulo, *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991.

CAMBIANO, G., *Il ritorno degli antichi*, Laterza, Roma-Bari 1988.

CASTORIADIS, C., *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris 1975, réédition: 1999, même éditeur, trad. it. di F. Ciaramelli e F. Nicolini, *L'istituzione immaginaria della società (parte seconda)*, introduzione di P. Barcellona, Bollati Boringhieri, Torino 1995 e in *L'enigma del soggetto. L'immaginario e le istituzioni*, Dedalo, Bari 1998, pp. 31-95; nuova trad. it. a cura di E. Profumi, *L'istituzione immaginaria della società*, Mimesis, Milano-Udine 2022.

- *Les carrefours du labyrinthe*, Seuil, Paris, 1978, réédition: 1998, même éditeur, trad. it. di M. G. Conti Binocchi e F. Lepore, *Gli incroci del labirinto*, Hopefulmonster, Firenze 1989.

- *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II*, Seuil, Paris 1986, réédition: 1999, même éditeur.

- *Fait et à faire. Les carrefours du labyrinthe V*, Seuil, Paris 1997, réédition: 2008, même éditeur.

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

- *Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe VI*, Seuil, Paris 1999, réédition: 2009, même éditeur.

- *Sur le Politique de Platon*, préface de P. Vidal-Naquet, présentation de P. Vernay, texte établi par P. Vernay, avec l'aide, pour des corrections, de S. Barbery, O. Fressard, N. Iliopoulos, M. Gondicas, Seuil, Paris 1999.

- *Ce qui fait la Grèce 1. D'Homère à Héraclite. Séminaires 1982-1983. La création humaine II*, texte établi, présenté et annoté par E. Escobar, M. Gondicas, P. Vernay, Seuil, Paris 2004.

- *Une société à la dérive*, édition préparée par E. Escobar, M. Gondicas, P. Vernay, Seuil, Paris 2005, réédition: 2011, même éditeur.

- *La cité et les lois. Ce qui fait la Grèce 2. Séminaire 1983-1984. La création humaine III*, texte établi, présenté et annoté par E. Escobar, M. Gondicas, P. Vernay, Seuil, Paris 2008.

- *Démocratie et relativisme: Débats avec le MAUSS*, Mille et une Nuits, Paris 2010, trad. it. di C. Milani, *Relativismo e democrazia. Dibattito con il MAUSS*, Elèuthera, Milano 2010.

- *Thucydide, la force et le droit. Ce qui fait la Grèce 3. Séminaires 1984-1985. La création humaine IV*, texte établi, présenté et annoté par E. Escobar, M. Gondicas, P. Vernay, Seuil, Paris 2011.

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

- *La rivoluzione democratica*, a cura di F. Ciaramelli, trad. it. di G. Regoli, Elèuthera, Milano 2022<sup>2</sup>.

CAUMIERES, P., KLIMIS S., VAN EYNDE L., (eds.), *Castoriadis et les Grecs*, Presses de l'Université Saint-Louis, Bruxelles 2010.

DOSSE, F., *Cornelius Castoriadis. Une vie*, La Découverte, Paris 2018.

FERRARIN, A., «La prassi, l'istituzione, l'immaginario in Castoriadis», *Discipline filosofiche*, XXIX, 2, 2019, pp. 121-150.

FINLEY, M. I., *The World of Odysseus*, Viking Press, New York, 1954, trad. it., *Il mondo di Odisseo*, Pgreco, Roma 2012.

- *Democracy, ancient and modern*, Chatto and Windus, London 1972, trad. it. di G. Di Benedetto e F. de Martino, postfazione di C. Ampolo, *La democrazia degli antichi e dei moderni*, Laterza, Roma-Bari 1997.

KLIMIS, S., *Le penser en travail. Castoriadis et le labyrinthe de la création humaine. Polis*, Presses Universitaires de Paris Nanterre, Paris 2020.

POIRIER, N., *L'ontologie politique de Castoriadis. Création et institution*, Payot & Rivages, Paris 2011.

VERNANT, J.-P., *Les origines de la pensée grecque*, PUF, Paris 1962, trad. it. F. Codino, *Le origini del pensiero greco*, Feltrinelli, Milano 2012.

- *Mythe et pensée chez les Grecs*, La Découverte, Paris 1985, trad. it. di M. Romano e B. Bravo, *Mito e pensiero presso i Greci*, Einaudi, Torino 2001.

VIDAL-NAQUET, P., *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Librairie François Maspero, Paris 1981, trad. it. di F. Sircana, *Il cacciatore nero*, Editori Riuniti, Roma 1988.

- «Castoriadis et la Grèce ancienne», *Esprit*, 12, décembre 1999.