

PRASSI RIVOLUZIONARIA E CREAZIONE ONTOLOGICA¹

BERNHARD WALDENFELS

Professore emerito di Filosofia

Philosophisches Seminar, Ruhr-Universität Bochum (Germany)

bernhard.waldenfels@ruhr-uni-bochum.de

ABSTRACT

In this essay the author devotes a philosophical reading of Castoriadis's ideas of revolutionary praxis and ontological creation. Crucially, a critical appraisal of Castoriadis's notions of «imaginary», «institution» and «autonomy» are developed from the perspective of a phenomenology of alienness.

KEYWORDS

Creation, Institution, Imaginary, Autonomy, Phenomenology, Castoriadis.

1. RICORDI PERSONALI DI STORIA CONTEMPORANEA

Durante il mio soggiorno a Parigi, negli anni dal 1960 al 1962, ho ascoltato le ultime lezioni di Maurice Merleau-Ponty al Collège de France, interrotte dall'improvvisa morte del filosofo nel maggio del 1961. Grazie all'incontro con Merleau-Ponty, avvenuto prima di conoscere Cornelius Castoriadis, mi sono imbattuto in una serie di temi e questioni che, per me, si rivelarono di importanza decisiva. In questa sede desidero esporne alcuni.

Al primo posto annovero l'inclusione della razionalità nell'esperienza e la forma *aperta* della creazione di senso (*Sinmbildung*). Ciò significa: «C'è una razionalità» ma non c'è una razionalità già pronta, «c'è senso», ma non c'è *il* senso. La percezione è già creativa dal momento che le norme hanno origine nella costituzione della forma (*Gestaltbildung*) e non vengono semplicemente applicate. Alla percezione che si addensa nelle forme, ma anche all'azione che si desta dall'esitazione,

¹ Questo saggio di Bernhard Waldenfels riproduce, nella quasi totalità e con qualche variazione da lui apportata, il capitolo *Revolutionäre Praxis und ontologische Kreation* pubblicato in B. Waldenfels, *Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung*, Suhrkamp, Berlin 2015, pp. 386-408. «Etica & Politica / Ethics & Politics» ringrazia l'editore Suhrkamp per averle concesso gratuitamente la ripubblicazione del testo nella sua versione italiana. La traduzione dal tedesco è a cura di Piero Marino.

appartiene un orizzonte di indeterminatezza che, già secondo Husserl, rappresenta un «fenomeno positivo» e non una mera imperfezione o mancanza. Le operazioni del corpo proprio hanno luogo nella penombra dell'anonimato, in modo tale che dovremmo dire «qualcosa si percepisce o viene percepito in me, non io lo percepisco». Le cose costituiscono «strutture opache» il cui senso rimane vago. Nell'esperienza si aprono «feritoie e fessure» al cui interno si annida la soggettività. Per quanto concerne l'«istituzione» (*Stiftung*)² in senso linguistico, occorre distinguere tra una «lingua parlante» e una «lingua parlata». La socialità, che si combina insieme con le strutture di classe della società sul piano sociale, costituisce un «intermondo» (*Zwischenwelt*)³ che si distingue nettamente da una mera pluralità di singoli mondi isolati. Per questo motivo, ogni azione è un'azione indiretta che attraversa un campo di simboli. Tutti questi temi si trovano *in nuce* già nella *Phénoménologie de la perception* del 1945. In seguito, in relazione ad autori quali de Saussure, Jakobson, Lévi-Strauss, tali temi hanno assunto una forma sempre più strutturale ed ontologica, fino alla pubblicazione postuma nel 1964 dell'opera frammentaria *Le visible et l'invisible*, giungendo infine al confronto, politicamente significativo, tra fenomenologia e marxismo negli scritti pubblicati in forma di raccolta di saggi, quali *Humanisme et terreur* (1947), *Sens et non-sense* (1948) e *Le aventures de la dialectique* (1955), caratterizzati da una graduale presa di distanza da Sartre che, nel 1955, portò alla conclusione della comune redazione di *Le Temps Modernes*.

In questo contesto giocò un ruolo significativo Claude Lefort, il quale aveva precocemente lavorato con Castoriadis nel gruppo *Socialisme ou Barbarie* e aveva pubblicato gli ultimi inediti di Merleau-Ponty, sviluppando inoltre una propria teoria della democrazia. Il confronto critico, ma non solo critico, tra fenomenologia e marxismo, cui anche io presi parte negli anni '70 con l'organizzazione di corsi al Centro Interuniversitario di Dubrovnik (si vedano i volumi pubblicati tra il 1977 e il 1979 *Phänomenologie und Marxismus*), fu ravvivato in modo considerevole attraverso Merleau-Ponty.

Tutto ciò ha rappresentato il terreno del mio avvicinamento a Castoriadis, il quale, più anziano di me di una mezza generazione, era stato condotto dal suo precoce percorso filosofico da Atene a Parigi. Il suo pensiero e le sue opere sono state travolte dall'ondata strutturalista degli anni '70 ed '80, prima di potersi sviluppare pienamente. Nell'indice delle mille e più pagine di *Dits et Écrits* di Foucault il nome di Castoriadis non compare neanche una volta. In Germania la sua eco è rimasta finora molto limitata. In *Il discorso filosofico della modernità*, Habermas vincola

² L'A. inserisce in parentesi i termini francesi *institution* e *fondation* per specificare il senso del termine tedesco *Stiftung* (n.d.t.).

³ L'A. inserisce in parentesi il termine francese *intermonde* utilizzato dallo stesso Merleau-Ponty (n.d.t.).

l'autore francese ad un «concetto fondamentale-ontologico della società» che «non lascia alcun posto per una prassi intersoggettiva imputabile a individui socializzati» (1997, p. 330) e, in modo analogo, Axel Honneth, nel suo scritto *Die zerrissene Welt des Sozialen* (1990) sottolineò l'assenza di una «salvaguardia ontologica della Rivoluzione». Una tale situazione deriva da una ricezione meramente accidentale e potrebbe mutare⁴.

Anche il mio personale avvicinamento a Castoriadis, già segnato dalla fenomenologia, non escludeva determinate riserve. Nell'anno accademico 1984-85 frequentai il suo Seminario all'Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales, che si occupava della creazione greca della democrazia e dei fondamenti del Politico (si veda il capitolo introduttivo di Castoriadis 2011). Nel sua casa sempre aperta agli ospiti conobbi Johann P. Arnason che fu condotto dal suo lavoro dall'Islanda all'Australia attraverso Francoforte e che, ad oggi, rappresenta uno dei più assidui compagni di viaggio di Castoriadis. Nel 1986 tradussi il saggio *Merleau-Ponty und die Last des ontologischen Erbes*⁵ di Castoriadis per un volume dedicato alle tracce del pensiero di Merleau-Ponty (Metraux/Waldenfels 1986). Nel 1987, prima della caduta del Muro, ci incontrammo brevemente alla New School di New York in occasione della giornata di studi «Whither Marxismus?». Nel 1989 scrissi il saggio *Der Primat der Einbildungskraft* per un numero di una rivista dedicato a Castoriadis⁶. Dall'ultima edizione del mio volume *Bruchlinien der Erfahrung* (2002) il mio interesse personale fu risvegliato dal rapporto di Castoriadis con la psicoanalisi. Già nel 1999 presi parte come relatore all'abilitazione viennese di Alice Pechriggl che, quale ultima dottoranda di Castoriadis, aveva sviluppato la sua tesi parigina sul tema *Corps transfigurés* e alla cui discussione pubblica Castoriadis non potette assistere a causa della sua morte. Questi i miei contatti, sporadici ma intensi e cosmopolitici, con Castoriadis. Le considerazioni che seguono si limitano ad una rilettura dei suoi scritti nell'arco di due o tre decenni e riguardano un autore che ha preservato l'antico gusto greco per la disputa polemica, al quale nulla ripugnava di più di uno sbiadito pressapochismo.

⁴ Harald Wolf, che ha organizzato una giornata di studi su Castoriadis al Göttingen Lichtenberg College nel 2011 e poi pubblicato il volume *Das Imaginäre im Sozialen* (2012), ha cercato a lungo di farlo da un punto di vista sociologico. Una prima versione di questo testo è stata pubblicata lì prima di essere inclusa in forma leggermente ampliata quale capitolo 14 del mio libro *Sozialität und Alterität* (2015).

⁵ C. Castoriadis, Merleau-Ponty et le poids de l'héritage ontologique (1976-1977), in Id., *Fait et à faire. Les Carrefours du labyrinthe*, V, Paris 1997, pp. 157-195.

⁶ *Der Primat der Einbildungskraft*, in «Revue européenne des sciences sociales», Bd. XXVII (1989), n. 86, pp. 141-160, poi ripubblicato in *Deutsch-Französische Gedankengänge* (1995).

2. UN AUTORE TRA DUE FRONTI

Castoriadis è un autore tra due fronti. Da questo, come pure da altro, derivano alcune difficoltà con le quali anche il lettore più volenteroso è costretto a fare i conti. Ciò che concerne il *lavoro di pensiero e di scrittura* dell'autore, derivante dagli anni del precoce apprendistato politico tanto da rappresentare non una semplice svolta ma un vero e proprio salto, ha visto la luce in modo chiaro nella grande opera *L'istituzione immaginaria della società*⁷ (d'ora in poi citata come GI). Il libro fu pubblicato nel 1975 ma la prima parte risale agli anni 1964-65.

La *prassi rivoluzionaria* costituisce il nucleo fondamentale della prima parte che, per alcuni versi, si avvicina ancora al pensiero fenomenologico di Merleau-Ponty. Così lì si dice: «Il mondo storico è il mondo del fare umano» (GI, p. 123). Coloro che agiscono si presentano quali «esseri autonomi» (GI, p. 128); la loro prassi culmina nel «progetto rivoluzionario» che mira ad una «nuova organizzazione della società attraverso l'autonoma azione degli uomini» (GI, p. 132). In tal modo si arriva ad un profondo conflitto col marxismo hegelianizzato che, in ultima analisi, confidando nell'idea che il corso della storia sia retto da leggi, ricorre alla violenza non appena tale sviluppo si scontra con la resistenza. Questo approccio caratterizzò il lavoro comune del gruppo *Socialisme ou Barbarie*, al cui interno l'attenzione era già concentrata su ciò che i *Nuovi filosofi*, spesso maoisti neo-convertiti o lettori di Solženicyn, negli anni '70 avrebbero strombazzato ai quattro venti per tutto il mondo. Ben si comprende Castoriadis se ebbe nei confronti di alcune novità parigine dal corto respiro null'altro che sarcastica derisione.

Invece nell'ultima parte del libro i toni diventano decisamente altri. Ora ad essere posta in primo piano è la *creazione sociale*. In quanto «assoluta creazione ontologica» (GI, p. 335), essa viene messa in relazione al concetto greco della *poiesis*, per quanto la succitata e versatile *poiesis* platonica (*Simposio*, 205 b-c) prenda le mosse dall'officina dell'*eros* e sebbene nel concetto latino della creazione giochi un ruolo determinante la tradizione biblico-giudaica⁸. Quale *medium* della creazione è presa in considerazione la dimensione storico-sociale. Resta tuttavia da domandarsi come si colleghino la prassi e la creazione

⁷ Il testo, che l'A. cita in lingua tedesca, *Gesellschaft als imaginäre Institution*, Frankfurt/M., 1964, è C. Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris 1975, del quale l'Introduzione e la Seconda parte sono state tradotte, a cura di F. Ciaramelli, in *L'istituzione immaginaria della società*, Torino 1995. Esiste inoltre una recente traduzione integrale a cura di E. Profumi (Milano 2022).

⁸ I due racconti della creazione presenti nel libro della Genesi parlano, da un lato, di «creare» (*bara*) e, dall'altro, di «dare forma» (*yazat*). Per un resoconto di tale differenza nella tradizione cabalistica, si veda Stéphane Mosès, *Eros und Gesetz* (2004), p. 12. Castoriadis la fa facile, quando liquida la «creazione» biblica quale forma erronea di produzione o fabbricazione, senza degnare neanche di una sillaba la parola creatrice («Sia la Luce...») o l'attribuzione biblica dei nomi (cfr. GI, p. 333 e ss.). Già qui è possibile notare un certo oblio dell'alterità, questione sulla quale avremo modo di tornare.

Lo *stile di discorso e di scrittura* dell'autore cambia più volte nel corso del testo, senza alcuna soluzione di continuità, tra un presente «ora» ed uno storico «allora», tra dibattiti sul presente ed un orientamento diacronico che, con la sua discontinuità, riporta alla luce una grande varietà e ricchezza di elementi storici. A questo è connesso il passaggio di testimone, spesso immediato, dalla prima persona plurale di agenti coinvolti alla terza persona singolare dello storiografo. Ancora più rilevante è lo *status* poco chiaro di un *noi* che sempre entra in scena, spesso nella forma di un enfattizzato «noi vogliamo». Così è spettacolare nelle ultime pagine dell'*Istituzione immaginaria della società* il discorso di un «superamento [dell'alienazione] a cui miriamo perchè lo vogliamo e perchè sappiamo che altri uomini lo vogliono»⁹. Qui l'autore prende la parola in nome di un collettivo e parla della volontà propria e di quella altrui, rivolgendosi ad altri interlocutori che, in quanto lettori, possono essere ricompresi o meno in questo *noi*. Perciò, conclude, «questo è il fare pensante e il pensiero politico: il pensare la società come facentesi»; così recita il punto d'arrivo del politico¹⁰.

In relazione ad altri autori, non possiamo risparmiare a Castoriadis l'accusa di una consapevole *leggerezza ermeneutica*. La sua rappresentazione di autori come Platone, Bergson o Husserl a tratti rasenta la caricatura. È molto lontano dal rendere il proprio avversario il più forte possibile. Autori classici come Aristotele, nonostante la conoscenza linguistica particolarmente dettagliata, vengono troppo velocemente modernizzati. Questo vale per esempio per il percorso *Da Marx ad Aristotele e da Aristotele a noi* in *Les Carrefours du labyrinthe* (1978)¹¹. La filosofia pratica e quella politica vengono così tanto ripulite dalle tracce di una interpretazione teleologica della natura che il *nomos* e la *technè* abbandonano il campo della *physis* e vi si innesta la moderna teoria dei valori. In tal modo non si torna ad Aristotele ma ad un Aristotele modernizzato¹². L'operazione, qui come pure altrove, è particolarmente interessante, dai toni provocatoriamente anacronistici, ma spesso anche eccessivamente *monolitica*, troppo distante dai dibattiti che hanno luogo in altri ambiti disciplinari.

Nonostante l'ampiezza dell'orientamento, emergono, come ci si potrebbe aspettare, chiare *affinità* ed evidenti *preferenze*. Kant è sempre presente, ma meno quello dei neokantiani della Scuola di Marburgo o quello della Scuola di Francoforte rispetto al Kant della *Critica del giudizio*, nel quale la potenza creativa dell'immaginazione gioca un ruolo centrale, pur restando troppo all'ombra delle regole

⁹ C. Castoriadis, *L'istituzione immaginaria della società*, cit., p. 274.

¹⁰ Ibid.

¹¹ C. Castoriadis, *Gli incroci del labirinto*, trad. it., a cura di M. G. Conti Bicchieri e F. Lepore, Firenze 1988.

¹² A proposito della filosofia dell'economia in Aristotele, rimando al punto di vista etnologico di Marcel Hénaff, *Le Prix de la Vérité: Le don, l'argent, la philosophie*, Paris 2002.

della ragion pratica e teoretica. Gli impulsi fenomenologici dimostrano la loro efficacia quando si tratta di fenomeni come il corpo, il tempo, l'immagine, l'azione o la tecnica. Tuttavia ciò che ci si mostra resta all'ombra di prese di posizione (*Setzungen*) volontarie che si manifestano con impeto fichtiano. Nè bisogna infine lasciarsi sfuggire la vicinanza con la teoria critica. In queste «avventure della Critica», come ho descritto nel quinto capitolo di *Verfremdung der Moderne* (2011)¹³, si discute a lungo su quale concezione della critica si dimostri valida. Come per Adorno, anche per Castoriadis ogni identità è scalzata da un'alterità che si contrappone ad una sintesi dialettica *à la* Hegel. In questo gioca un ruolo centrale l'analisi critica del capitalismo, la quale, in modo più esteso che nella maggior parte delle critiche dalla Scuola di Francoforte, lascia spazio ad elementi economici.

Rispetto alla teoria critica più recente vi è però una distanza significativa. Le questioni relative alla validità e alla giustificazione restano un passo indietro alla forza creatrice della prassi, senza la quale non esisterebbe ciò che deve essere sottoposto all'esame della critica, si tratti della schiavitù dell'antichità, del nazionalismo contemporaneo o della *razionalità* del capitalismo, che pure rappresenta un'istituzione altrettanto immaginaria¹⁴. In *Il discorso filosofico della modernità* Jürgen Habermas ribalta i termini della questione. Come già accennato, Habermas degna Castoriadis appena di una breve riflessione, con ciò riducendo l'immaginario ad una forma heideggeriana di *apertura del mondo*, la cui funzione quasi estetica o tecnica non permetterebbe alcuna differenziazione tra senso e validità e dalla quale non conseguirebbe che un vuoto normativo. Tale critica, malgrado qualche parziale ragione, coglie troppo poco. In favore di Castoriadis si può citare la *Fenomenologia della percezione* di Merleau-Ponty. Lì è teorizzata una «genealogia dell'Essere» (1945, p. 67) che ricostruisce la comparsa dell'ordine sin dal piano dell'esperienza; già la forma della percezione non è «semplice possibilità del mondo, ma piuttosto apparizione del mondo stesso, non riempimento ma piuttosto formazione di una norma» (1945, p. 74). In modo non dissimile Castoriadis considera la semplice visione del rosso e del blu come una creazione che è ancorata ad una immaginazione corporea; essa trasforma un impulso esterno in qualcosa di determinato (2012, pp. 53-55). Lo stesso vale per la dimensione produttiva dell'azione e della parola, che non hanno luogo in un mondo già pronto ma, piuttosto, creano un mondo e restano impigliate nei loro stessi prodotti. Nessuna creazione opera

¹³ B. Waldenfels, *Estraneazione della modernità: percorsi fenomenologici di confine*, a cura di F. G. Menga, Troina 2005.

¹⁴ Cfr. C. Castoriadis, *Kapitalismus als imaginäre Institution* (2014), in particolare pp. 317-319. Vi troviamo analisi dettagliate su temi quali la contingenza storica dell'«accumulazione originaria», l'impulso all'espansione illimitata del «dominio razionale», l'ulteriore evoluzione dell'*homo oeconomicus* nell'*homo computans*, l'illusione del «mercato perfetto», la crescita senza fine, le tecnologie in trasformazione, etc. «Sperimentiamo il trionfo sfrenato dell'immaginario capitalista nelle sue forme più sfacciate» (p. 342).

secondo un modello ripetibile; modelli e paradigmi si costruiscono soltanto nel corso della normalizzazione; l'ordine crea mentre replica ciò che è irripetibile. La creazione non si lascia socializzare ubbidendo a regole anche quando presenta i tratti della creazione collettiva.

3. CREAZIONE E IMMAGINAZIONE NEL SEGNO DELL'AUTONOMIA

Nelle pagine che seguono intendo riprendere una serie di temi fondamentali dai quali scaturiscono problemi utili ad individuare elementi di connessione troppo poco sfruttati. In primo luogo, mi riferisco al rapporto tra prassi sociale ed ontologia critica. La questione fondamentale concerne il divenire storico-sociale, nel quale, secondo Castoriadis, «Ideogenesi» e «Koinogenesi», il divenire dell'individuo e quello della società vanno di pari passo (GI, p. 558). Il mio precedente saggio sul «primato dell'immaginazione» costituisce la cornice delle mie riflessioni.

(1) *Creazione* - Riferendosi alla creazione ed alla *poiesis* ad essa connessa, Castoriadis intende il passaggio dal non essere all'essere, un *faire être*, vale a dire un attivo *lasciar-essere*, che rappresenta una vera e propria *creatio ex nihilo* (GI, p. 335). Del lavoro, che in quanto *πόνος* e *labor* rappresenta il contrappeso concreto ed incarnato della *τέχνη* e dell'*ars*, non si parla quasi mai; pertanto anche la contrapposizione culturalmente istituita tra attività ed inattività resta sullo sfondo. La creazione in senso radicale non è nè indicata come realtà determinata attraverso le leggi della causalità naturale o dello sviluppo funzionale, nè assunta quale razionalità impressa dalle leggi universali dell'intelletto. Realtà e razionalità sono sempre in gioco ma non bastano a spiegare la trasformazione di un ordine. Ogni creazione supera le proprie condizioni e ciò rende la cosa sorprendente. In questo senso, le creazioni sono pre-reali e pre-razionali. Non poggiano su di un fondamento sufficientemente solido e al di sotto di esse si apre un abisso. Questo è un discorso antico che Castoriadis riprende da Esiodo ed Anassimandro e che ricompare, in forma moderna, nelle riflessioni sulla libertà di Kant, Schelling, Kirkegaard o Heidegger. Gli ordini che «si danno» potrebbero anche essere altrimenti; essi sono, come diciamo oggi, contingenti.

Ad un primo sguardo, perchè ciò possa risultare convincente, occorre domandarsi in che senso debba essere inteso il «dal nulla» della creazione. Significa che la creazione viene fuori da nulla? Tale modo di vedere è contraddetto dallo stesso Castoriadis il quale, seppur in modo parziale, fa riferimento ad una serie di condizioni capaci di moderare la portata della creazione. In primo luogo l'idea *dell'appoggio*¹⁵ che l'Autore trae dalla psicoanalisi. Nella sua teoria o dottrina delle

¹⁵ Cfr. C. Castoriadis, *L'istituzione immaginaria della società*, cit., pp. 84-87.

pulsioni, Freud sostiene che la sessualità «si appoggia»¹⁶ sulla natura biologica, senza per questo far derivare da essa le sue variazioni culturali. In questo modo si rendono possibili i processi della ricezione e della ripresa che, a loro volta, rendono possibili inizi relativamente nuovi. A tal riguardo si offrono esempi tanto nella storia individuale quanto in quella collettiva; entrambe sono pienamente caratterizzate da anticipazioni, rallentamenti, ricorsi e spinte improvvise che si muovono in uno spazio d'azione, il quale, per quanto delimitato, resta pur sempre uno spazio d'azione, al cui interno la possibilità supera sempre l'effettività.

In secondo luogo, c'è il momento del *riallacciarsi* (Anknüpfung) produttivo. La successione dei discorsi e delle azioni, non seguendo un copione prestabilito, contiene tesi ed impostazioni aperte, che possono essere proseguite in differenti modi da chi parla ed agisce. Ciò che misura la creatività non è tanto la capacità di utilizzare una situazione ma, piuttosto, di ridefinirne o modificarne la forma, in modo tale da non trarne fuori semplicemente qualcosa di nuovo ma, piuttosto, qualcosa di innovativo. Nella storia incontriamo qualcosa di analogo, ma su scala più ampia. Nella creazione della democrazia greca gioca un ruolo importante la resistenza alle pretese imperialistiche dei grandi Re persiani, la Rivoluzione francese rovescia l'antico regime. Non esiste alcuna rivoluzione *ex nihilo*.

Infine, come sottolinea lo stesso Castoriadis, creazione significa *creazione di una alterità* che rende possibile la formazione del *contrasto*. Ciò che è determinato viene modificato, destrutturato. Immagini semplicemente ambigue fanno oscillare la stessa visione presso la quale esse sono state tuttavia prodotte. La psicologia della *Gestalt*, ad esempio quella di Karl Duncker (1974), fornisce anche esempi situazionali di pensiero produttivo e dell'azione sociale. In tal modo, ci muoviamo sul piano della trasformazione dell'esperienza.

Tali condizioni sono dunque in grado di moderare l'idea di creazione conferendole un'impronta decisamente distante da quella di una creazione assoluta. Senza dubbio non si dà alcuna ragione sufficiente che spieghi il sopraggiungere di qualcosa di nuovo; purtuttavia, una ragione c'è. Nella sua teoria dell'arte, Merleau-Ponty, in accordo con Malraux e con i formalisti russi, utilizza la formula della *déformation cohérente* (1969, pp. 83-90); le nuove forme emergono dalla deformazione delle forme preesistenti. Analogamente Castoriadis cita la medesima formula (GI, p. 246); al tempo stesso parla in modo estremamente pregnante di «scanalature, linee temporali, venature [...] che delimitano il fattibile e il possibile, che annunciano il probabile e permettono all'azione di individuare punti di intervento su ciò che è dato» (GI, p. 136). Allo stesso modo si esprime Merleau-Ponty nel capitolo sulla libertà della *Fenomenologia della percezione* nel quale prende rigorosamente le distanze dal concetto sartriano di libertà senza motivazione: «La nostra situazione è aperta finché viviamo, il che significa anche che evoca modalità di risoluzione

¹⁶ *Ibid.*, p. 165.

preferite, ma è incapace di crearne una da sola» (1945, p. 505). La creazione umana deve essere intesa come «creazione determinata», allo stesso modo in cui Hegel parla della «negazione determinata». Si fa quindi bene a smorzare la grande pretesa che viene evocata col sostantivo ‘creazione’ ricorrendo all’utilizzo del più modesto aggettivo ‘creativo’. La creatività è una modalità della nostra percezione, del nostro sentire, parlare, fare e pensare e può manifestarsi anche in modo non appariscente. Spesso si nota solo dopo che qualcosa si è del tutto modificato.

(2) *L’immaginario* - Alle immagini secondarie, che si presentano come rappresentazioni meramente parassitarie, con le quali descriviamo ciò che ci è già parzialmente noto e a proposito di cui ci accontentiamo del debole *status* di un come-se, Castoriadis contrappone l’immaginario radicale. In questo caso, l’*imago* con la quale abbiamo a che fare qui non è l’immagine di qualcosa di presente, ma piuttosto un *eidōs* nel senso di Platone o Husserl, un’immagine originaria (*Urbild*) che si produce autonomamente prima di svincolare da sé le immagini-copia (*Abbilder*) e presentarsi per il tramite di esse in forme diverse. Grazie alla potenza originaria di tale immagine, prende corpo una sorta di progetto d’essere (*Seinsentwurf*) che, paragonabile allo schematismo kantiano, deriva da una immaginazione produttiva. L’immaginario sociale passa dunque attraverso un *magma di significati*. Le *immagini* e le *figure*, che sono legate ai loro significati attraverso *simboli*, fungono da vettori (GI, p. 398 e ss.). Esempi di creazioni immaginarie, che attraversano ogni ambito della razionalità, sono prodotti così diversi quali tempio, triade¹⁷, tasso d’interesse o Dio. L’istituzione dei loro significati precede ogni intenzionalità dotata di senso e ogni regolamentazione normativa. Pertanto, prima che l’immaginario abbia fatto il suo lavoro, non c’è niente che possiamo intendere in quanto tale e niente in base a cui possiamo giudicare

Il *magma* che, come una sorta di stato della fusione, è paragonabile tanto al puro *caos* quanto alla molteplicità dei enumerabili elementi di un insieme, rappresenta senz’altro una delle idee più feconde di Castoriadis (cfr. Gam 1994). Tuttavia, mi domando se, in conclusione, quest’ultimo non privi il concetto del significato, per come è stato concepito da Frege, Husserl, Heidegger o Pierce e per come anche egli stesso ne fa uso, del suo elemento principale. La struttura del significato consiste proprio in questo, che *qualcosa* si presenti *in quanto qualcosa*, allo stesso modo in cui l’immagine diventa immagine se anch’essa viene afferrata *in quanto immagine*. Questo *in quanto* perde la sua forza pregnante se la creazione immaginaria è pensata immediatamente quale «posizione» (*Setzung*) di individui e delle loro relazioni, di cose e dei loro significati (GI, p. 605). «Dobbiamo pensare al mondo dei significati sociali in quanto originaria, iniziale ed irriducibile posizione dello storico-sociale e dell’immaginario sociale, così come ogni volta si mostra in una società» (GI, p.

¹⁷ L’A. fa qui riferimento ad un termine del lessico musicale con il quale si è soliti indicare l’accordo composto da tre suoni ad intervalli di terza sovrapposti (*n.d.t.*).

602). Questo ricorda *L'ideologia tedesca* in cui gli uomini agiscono «in quanto produttori delle loro rappresentazioni ed idee» e la produzione intellettuale si amalgama con la produzione materiale (MEW 3, p. 26). Tuttavia, porre *qualcosa* ha un significato diverso dal farsi o dal manifestarsi *di qualcosa in quanto qualcosa*. Un puro *qualcosa* senza un *in quanto* apofantico, ermeneutico o pitturale non sarebbe nulla di più che un indicibile X, un discendente della kantiana cosa in sè. Ma se la creazione fosse associata ad un effettivo processo di significazione, essa non produrrebbe semplicemente *qualcosa* di nuovo, ma piuttosto un nuovo *come*, una nuova prospettiva, un nuovo modo di sentire, di parlare o di agire. La pittura non ci insegnerebbe in primo luogo a vedere cose nuove ma a vederle in modo nuovo e diverso, proprio nel senso della trasformazione di forme già date e pure nel senso della distinzione tra lo sguardo che vede e lo sguardo che riconosce, distinzione attraverso cui Max Indhal ha provato a sviluppare la creatività dell'arte figurative.

(3) *Istituzione* - Le istituzioni sono concepite come incarnazioni di significato. Con questo Castoriadis non pensa semplicemente a singole istituzioni sociali, ma anche a forme di società come il feudalesimo o il capitalismo, nonchè a grandi formazioni come il diritto romano, la fisica moderna, il cubismo o la schiavitù (GI, p. 265).

Anche qui ci troviamo di fronte a questioni ben precise. Con la sua teoria dell'istituzione quale creazione della società, Castoriadis si rivolge, peraltro con buoni argomenti ed in sintonia con Marx, contro il dogma dell'individualismo moderno. Chi crede che la società sia costituita da individui isolati e che negli ordinamenti si tratti semplicemente di arginare il *caos* degli interessi particolari attraverso regole comuni, misconosce il fatto che tali individui sono già stati socialmente formati. Individuazione e socializzazione sono due facce della stessa medaglia. Nei *Lineamenti* Marx scrive che «l'uomo è in senso letterale uno *zôon politikón*, non semplicemente un animale socievole, ma piuttosto un animale che solo nella società può diventare un individuo isolato» (1953, p. 6). Lew Wygotski, dal punto di vista della teoria del linguaggio, attribuisce un fondamento scientifico a questa concezione, congedandosi dalla convinzione di un originario egocentrismo infantile: «Il percorso dello sviluppo infantile non è determinato da un processo di socializzazione che, progressivamente, si introduce nel bambino dall'esterno, ma da una graduale individualizzazione che si produce sulla base della natura sociale di quest'ultimo» (1969, p. 317).

Sicuramente Castoriadis fa un passo avanti, considerando lo stesso *individuum* quale *creatura dell'istituzione sociale*. Nel confronto con la psicoanalisi, egli insiste sul fatto che in principio non si dà null'altro che la *psiche*, vale a dire un «qualcosa di interamente asociale» - nient'altro che un individuo il quale null'altro è se non «la stessa società», un «nucleo monadico» intorno al quale si snodano successivi «strati di socializzazione» -, null'altro che una monade psichica «che è chiusa in se stessa, assolutamente egocentrica ed onnipotente, nella quale, come identità

originaria, vive l'equazione Io = piacere = senso = tutto = io (Castoriadis 2012, p. 15, 63, 179). La socializzazione dovrebbe pertanto essere considerata una sorta di generazione originaria del sociale dall'asociale, che non solo procede in modo inevitabile ma anche con inevitabile violenza (*ibid.*, p. 21 e ss.). Tuttavia, ad essere rigorosi, una tale violenza non viene esercitata su nessuno e non può neanche essere avvertita a posteriori, a differenza dall'angoscia della separazione alla nascita di cui Castoriadis non fa neanche menzione. Pertanto se, come detto, non solamente gli individui e le cose, ma anche le relazioni ed i significati sono considerati quali «posizioni» della società, allora il senso, nel suo nucleo essenziale, è «senso per nessuno», come lo stesso Castoriadis obietta alle costruzioni neokantiane di Max Weber (GI, p. 600). Diversamente da Lacan, non si accontenta di conferire un nuovo accento alla famosa frase di Freud «dove c'era l'Io, deve diventare Es», ma la trasforma in «dove non c'era nessuno, deve diventare noi»; con questa esortazione terminano i suoi *Epilegomeni ad una teoria dell'anima* (1983, p. 57)¹⁸. Ciò che sta a fondamento dell'individuazione non è nulla di più dell'«indeterminato, anonimo, collettivo ed aperto noi», che preliminarmente costituisce la nostra società. (GI, p. 444).

Tuttavia non c'è nessun Noi che dice *noi*, ma lo faccio io o lo fai tu, sempre in suo nome. Ogni Noi è dipendente da un Io-che-parla, salvo che non lo si renda una ipostasi sociale, un «unico soggetto», cosa espressamente contestata anche da Marx (1953, p. 15), o che lo si consideri quale prodotto di un'anonima autopoiesi che assumerebbe caratteristiche quasi teologiche. Una delle semplificazioni di Castoriadis consiste nel liquidare il *cogito ergo sum* di Cartesio quale «muta ed inutile evidenza» che null'altro ci procurerebbe se non una vuota certezza (GI, p. 180). Pur concedendo che l'io è «un altro», le cose comunque non funzionano senza il ricorso, per quanto minimo, a uno *ego cogito* performativamente inteso. Nel riferimento all'Io non si tratta di una evidenza interna o di un irrefutabile fondamento, cosa di fatto discutibile, ma piuttosto di un tempo-luogo del discorso, a partire dal quale si può parlare di qualcosa come la società. Posso solo concordare con Castoriadis quando scrive che «più di ogni altro il politico e il pensatore politico parlano in nome proprio e sotto la propria responsabilità»¹⁹. Anche l'anonimato di un *nessuno* presuppone in verità la capacità nominale di un *qualcuno*, così come l'afasia presuppone la parola. Tuttavia l'autoresponsabilità rappresenta solo una parte del discorso. Il politico non parla solamente in nome proprio, ma parla anche in nome degli altri che rappresenta. Il Noi ha bisogno di portavoce per farsi sentire. Castoriadis si orienta verso l'innattuabile ideale di una democrazia diretta, al cui interno

¹⁸ C. Castoriadis, *Gli incroci del labirinto*, cit. L'A. cita dalla versione tedesca, C. Castoriadis, *Epilegomena zu einer Theorie der Seele*, in Id., *Durchs Labyrinth. Seele Vernunft Gesellschaft*, übersetzt von H. Brühmann, Frankfurt/M. 1983.

¹⁹ C. Castoriadis, *L'istituzione immaginaria della società*, cit, p. XXXIX.

la mediazione istituzionale rappresenta tuttalpiù un ripiego, dal momento che essa pone dei limiti all'autonomia radicale di tutti i partecipanti²⁰. In questo stesso contesto sarebbe opportuno ricordare il diverso punto di vista di Norbert Elias, sociologo di orientamento fenomenologico. Nella sua opera *Die Gesellschaft der Individuen* (1987), della quale era già stata pubblicata una prima versione nel 1939, questi paragona la società ad un intreccio di singoli filamenti individuali che, muovendosi in ogni direzione, determinano la formazione di schemi e motivi mutevoli e riconosce come la costruzione della società sia esposta ai cambiamenti dell'equilibrio tra l'Io e il Noi.

D'altro canto Castoriadis distingue tra *società istituyente e società istituita*. Questo corrisponde alla differenza tra razionalità primaria, innovativa e rivoluzionaria, e razionalità secondaria, ordinaria e regolare. Tuttavia, in tale processo, la dimensione della differenza comporta anche il riferimento diastatico ad una separazione temporale. L'istituzione e l'istituito non si susseguono in modo consecutivo ma, piuttosto, si separano l'uno dall'altra²¹. L'«autoistituzione della società» (GI, p. 607) presuppone un *salto temporale*. Gli inizi si colgono sempre successivamente, con evidente ritardo e nella forma di un «domandare a ritroso», come Husserl l'ha praticato nella *Crisi*.

Castoriadis si muove continuamente sulla linea del tempo quando dal nostro presente volge lo sguardo all'età dell'oro di Atene o di Firenze. D'altro canto, è anche vero che il nuovo accade prima di quanto ci si aspetti, giungendo a noi decisamente troppo presto rispetto alle nostre previsioni ed aspettative. Se il nuovo cova nel vecchio, allora si pone la questione di quando i tempi diventino maturi per una rivoluzione. La spinosa metafora della *maturità* non è politicamente nuova. Nel *Contratto Sociale* (I, 8) Rousseau solleva la questione se anche i popoli non

²⁰ A proposito della contraddizione interna di una autonomia radicale, che, eliminando ogni mediazione, chiude in se stesso proprio lo spazio politico che si ripropone di aprire, si vedano le acute considerazioni critiche di Ferdinando Menga nel volume su Castoriadis pubblicato nel 2012 a cura di Harald Wolf ed ulteriormente sviluppate nel suo libro *Potere costituente e rappresentanza democratica. Per una fenomenologia dello spazio istituzionale* (2009). Qui la critica a Castoriadis si inserisce in un dibattito al quale autori quali Hannah Arendt, Merleau-Ponty, Lefort, Derrida e Ciaramelli hanno offerto un contributo decisivo.

²¹ Qui l'A. utilizza l'aggettivo *diastatico* che, propriamente, sta ad indicare la caratteristica di alcuni particolari estratti del malto i cui enzimi sono in grado di scindere l'amido della farina in glucosio. In tal modo, quando il malto viene aggiunto all'impasto, le *diastasi* in esso presenti liberano il glucosio presente negli enzimi e questo nutre i lieviti presenti nell'impasto. La differenza tra la società istituyente e quella istituita sarebbe *diastatica* perchè, al momento in cui si istituisce la società, il momento *istituyente* si separa immediatamente da quello *istituito* perchè - esattamente come gli enzimi del malto - la potenza dell'istituzione fa sì che il momento istituito venga *liberato* dall'istituyente, andando a formare la società istituita, la quale - peraltro da sempre presente in occasione di ogni momento creativo - ne riceve nutrimento al medesimo modo dell'impasto. Una differenza temporale, non consecutiva ma a mò di salto, dunque, le separa (*n.d.t.*) Si ringrazia Dario De Marco per la consulenza.

debbano essere maturi per essere sottoposti alle leggi. In riferimento al *genio imitativo* di Pietro il Grande, afferma: «I russi non saranno mai veramente civilizzati, perché ciò dovrebbe avvenire troppo precocemente». Secondo Marx, le condizioni di esistenza di nuovi e più avanzati rapporti di produzione si schiudono «nel grembo della vecchia società. Pertanto l'umanità affronta sempre e solo impegni che è in grado di mantenere» (MEW 13, p. 9). Nella sua opera *Avventure della dialettica*, Merleau-Ponty pone anche una questione ulteriore, vale a dire se, alla fine, una forza rivoluzionaria sia «matura» o, piuttosto, non sia sempre «prematura» (*verfrüht*), come si dice di un parto prematuro (1955, p. 129)²². Solo un *actus purus* che, nel pensiero del pensiero resta assolutamente presso se stesso, sarebbe pienamente all'altezza del tempo.

Castoriadis sottolinea l'importanza del tempo per ogni creazione che istituisca un'alterità e non sviluppi semplicemente qualcosa di già esistente. E tuttavia, la differenza temporale, la quale consiste nel fatto che coloro che creano *prendono le mosse* da un'alterità, non si trova nell'orizzonte di quest'ultima. Questo potrebbe essere il motivo per cui Castoriadis ha insistito a lungo sull'esistenza di un governo militare *statocratico* in Unione Sovietica, senza prendere i segni del cambiamento nell'allora blocco orientale quali kantiani «segni della storia» – fino a quando, con Gorbačëv, apparve nel firmamento della politica una Stella Nova e ciò che sembrava estremamente improbabile divenne realtà. Nel suo volume *Una société à la dérive* (2005) approda a diagnosi dei tempi ancora più oscure, quali la visione di una «Democrazia senza Democratici» e del postmoderno come «epoca del conformismo generalizzato» (Cosa direbbe oggi della Russia?).

(4) *Concreazione* – In conclusione, una istituzione radicale, della quale gli altri siano sempre partecipi, non può che realizzarsi nella forma della *concreazione* (*Konkreation*) (cfr. Waldenfells 2015, cap. 9). Tuttavia ciò non deve essere ricondotto ad un noi unitario o all'intervento di un terzo soggetto, tanto più che ciò che ciascuno, in quanto singolo, apporta al processo di creazione deve essere inteso come pura posizione (*Setzung*). Per Castoriadis l'accesso ad una mediazione creativa è impedito a priori, perchè egli subordina l'intersoggettività alla socialità e sostiene apertamente un ilemorifismo socio-teoretico. «L'intersoggettività, per così dire, è il tessuto di cui è composta la socialità. Pertanto, tale tessuto si presenta solo come elemento o momento della socialità» (GI, p. 184). L'intersoggettività sarebbe, aristotelicamente parlando, la materia propria, la οἰκεία ὄλη della società.

Tuttavia, contro una tale iper-socializzazione della dimensione individuale e di quella intersoggettiva, è possibile fare alcune considerazioni. Infatti, da un lato, ciascuno, nelle differenti forme dell'interlocuzione e dell'interazione, si comporta, in misura maggiore o minore, sia donando che prendendo; d'altro canto, la

²² L'A. inserisce in parentesi il termine francese *prématuré* che, naturalmente, è analogo al termine italiano (*n. d. t.*).

mediazione scaturisce da un evento in cui le azioni proprie e quelle altrui si fondono le une con le altre, come in una conversazione vivace in cui una parola tira l'altra, senza che sia necessario portare una 'contabilità' della conversazione. Queste considerazioni ci offrono concetti quali «sintesi passiva» o «sintesi del superamento», alla maniera in cui sono stati messi in correlazione sia da Husserl che da Merleau-Ponty. Possiamo anche ricordare Alfred Schütz, il quale, nel suo saggio *Fare musica insieme* (1951), descrive come, in un quartetto di successo, ciascuno ascolti suonando e suoni ascoltando, in modo che la musica prodotta da ognuno risulti costantemente coordinata con quella degli altri. Non si fa certamente nessun torto a Castoriadis se si sostiene che tali eventi di mediazione giochino, a suo giudizio, un ruolo subordinato, sebbene personalmente sapesse come ricavare molto dalla composizione musicale. Gli antichi greci, ai quali d'altra parte Castoriadis fa sempre riferimento, non avvertivano tale problema, perché prendevano le mosse da un *Logos* comune, in grado di garantire una omologia fondamentale. Se però lo stesso *Logos* sorge da un immaginario creativo, allora questo deve valere anche per la mediazione, affinché la creazione risulti dall'intreccio della propria con l'altrui creatività e l'individualità possa avere accesso alla socialità.

Anche il fenomeno del dono che, nel dare, prendere e ricambiare, permette la formazione di un legame sociale, acquisisce, in un tale contesto, molto interesse. Per quanto ne sappia, Castoriadis non si è mai occupato di Marcel Mauss e dei relativi dibattiti di carattere socio-etnologico; in *L'istituzione immaginaria della società* - ma anche nei già menzionati capitoli su Aristotele e Marx, nei quali il valore d'uso ed il valore di scambio giocano un ruolo decisivo - non compaiono né Mauss, né Durkheim. L'etnologo Philippe Descola relativizza il peso della produzione, ritornando ad una «ecologia della relazione» nella quale altre forme di legami sociali, quali scambio, ratto, dono, protezione e trasmissione svolgono un ruolo di pari valore (2005, Cap. 13); con questo viene infine affrontata criticamente la contrapposizione tra autonomia ed eteronomia (GI, p. 471 e ss.).

(5) *Autonomia* - L'autonomia è considerata da Aristotele come una sorta di «proto-valore» (Castoriadis 1983, p. 249)²³. In senso letterale, autonomia significa darsi le leggi da sé, al contrario dell'eteronomia, per la quale queste devono provenire dall'esterno. Poiché «lo scopo dell'autonomia fa inevitabilmente la sua comparsa ovunque vi siano uomini e storia», l'eteronomia, in forza della quale la creazione viene attribuita a «qualcun altro» o a «qualcos'altro», corrisponde in definitiva all'autooccultamento del processo creativo. Riallacciandoci all'oblio dell'essere di Heidegger, in questo caso si potrebbe parlare di una sorta di auto-oblio del sociale. Il processo di liberazione va dunque di pari passo con la formazione di una coscienza e di una autocoscienza; più precisamente, viene ad instaurarsi un «diverso rapporto tra la coscienza e l'inconscio» (GI, p. 177). Decisiva, a tal proposito, è

²³ C. Castoriadis, *Gli incroci del labirinto*, cit. L'A. cita dalla versione tedesca.

«l'autorelativizzazione della società», vale a dire la pratica e concreta presa di distanza quale primo passo verso l'autonomia, ovvero sia quale «prima frattura nell'immaginario (istituito)» (GI, p. 267). Una tale frattura produttiva deve essere rigorosamente tenuta distinta dal momento della scissione quale annuncio della totalità secondo Hegel. L'ultimo passo, se mai fosse realmente compiuto, sarebbe infatti la «distruzione radicale dell'istituzione nota della società fin nei suoi recessi più insospettabili»²⁴.

Tuttavia, con l'ipotesi di un'unica autonomia fondativa, finiamo per cadere in un dilemma che io stesso, nel mio saggio *Der Primat der Einbildungskraft*, ho sottolineato nel seguente modo e al quale l'autore ha risposto solo in modo evasivo (cfr. Castoriadis 1997, pp. 47-49). O l'autolegislazione si determina *secondo leggi* pre-stabilite che le sono date, e allora non è *autonoma* in senso radicale, oppure si realizza *libera da leggi*, e allora non è *autonomia* in senso radicale ma, piuttosto, *anomia*. Per Hobbes la cosa è chiara: chi si vincola e si obbliga da sé può altrettanto autonomamente sciogliersi da questo legame (*De cive* 6, 14); e prosegue: «Dove finisce la libertà, lì inizia l'obbligo» (*ibid.* 2, 10). Rousseau elude il problema, disinnescando la spinosa questione dell'obbligazione volontaria ricorrendo al presupposto totalitario in virtù del quale «ci si obbliga di fronte ad una totalità di cui si è parte» (*Il contratto sociale*, I, 7). Al contrario, per Kant, la *legittimità delle leggi*, che è inerente ad ogni singola legge e ad ogni singolo obbligo, si fonda sul «fatto della ragione», per il quale ogni posizione (*Setzung*) e ogni tentativo di fondazione giungerebbero troppo tardi. Nella sua opera *La Metafisica dei costumi*, nell'introduzione alla dottrina delle virtù (sezione XII, b), Kant, al punto cruciale, fa riferimento alla voce della coscienza come ad un «fatto inevitabile» che può solamente «essere ascoltato». Per quanto concerne Castoriadis, si tratta piuttosto della concezione greca della libertà, vale a dire di una libertà esercitata nel contesto della vita pubblica, in tal modo riferendosi, esattamente come Platone, Aristotele o Cicerone, a leggi 'al plurale'. Con la questione se le leggi derivino dalla natura o se, piuttosto, rimandino ad una istituzione (*Setzung*) si innesca una lunga ed interminabile disputa che, alla fine, sfocia nell'alternativa tra metafisica e positivismo. Castoriadis evita questa alternativa prendendo a modello Kant, non senza sradicare i residui della metafisica trascendentale. Tuttavia, la soluzione che egli stesso propone rimane stranamente indeterminata. «'Che ci siano delle leggi' è a sua volta una legge che precede tutte le leggi e che può essere legge se e solo se si danno delle leggi. Il fatto che si debba obbedire alla legge è la prima legge, senza la quale non ci sarebbe nessun'altra legge e che sarebbe vuota se non si desse alcuna legge» (GI, p. 349). Adattandolo liberamente al linguaggio kantiano, ciò significherebbe che le leggi senza la legge sono nulle e che la legge senza le leggi è vuota. Da questo deriva una sorta di

²⁴ C. Castoriadis, *L'istituzione immaginaria della società*, cit., p. 274.

circolo normo-prasseologico, al cui interno si rimanda *dalla Legge* alle *leggi* vigenti e, all'inverso, da queste ultime si rimanda alla prima.

Detto ciò, resta poco chiara la questione più importante, la quale concerne la *legalità* in quanto tale. Il «si deve obbedire» oscilla tra un «tu devi» che Nietzsche nelle *tre metamorfosi* dello *Zarathustra* mette in bocca al *grande drago*, ed un «io voglio» in virtù del quale, al suo posto, parla lo spirito del leone. L'ultima pagina di *L'istituzione immaginaria della società* è stata già citata quale prova di un indifferenziato discorso collettivo. Nel saggio *Da Marx ad Aristotele* questo elemento risuona in modo simile. Ciò che noi desideriamo è una istituzione che sia fondata sull'uguaglianza e sulla giustizia, ma tale «prospettiva non è ancorata a nessun ordine naturale, logico o trascendentale. Le persone non nascono né libere né non libere. Anzi, noi vogliamo che essi siano (noi siamo) uguali e liberi in una società giusta ed autonoma» (1983, p. 275)²⁵. L'unico processo di giustificazione resta dunque solamente un *fatto performativo*.

Che, quale soggetto di attuazione, faccia la sua comparsa un *Noi* non rende la cosa migliore. O prendiamo le mosse da un legame sociale preesistente, cosa che Castoriadis rifiuta espressamente, oppure il *Noi* è soltanto un *Noi* per grazia di un *io* individuale. La difficoltà di conciliare l'illimitata libertà del soggetto con un *Noi* ipercomprensivo è già stata sottoposta a critica punto per punto ed in modo approfondito da Sartre in *L'Essere e il Nulla*. Riferendosi al *fatto performativo* della volontà, Castoriadis si avvicina inconsapevolmente allo stesso autore dal quale si era distanziato in modo così deciso: «Se non si prende nessun punto di vista *normativo* (noi vogliamo l'autonomia, ciò che essa presuppone e cosa ne consegue) [...], il tentativo di Habermas di ricavare una qualche sorta di pretesa dal *semplice fatto* che l'agire comunicativo ha luogo sempre e ovunque, può essere valutato solo come un grossolano errore logico» (2010, p. 221). Ma proprio un tale *fatto* caratterizza anche il «noi vogliamo»; di conseguenza, l'argomento si rivolge contro colui che l'ha prodotto. Castoriadis sfugge al bisogno di giustificazione, sostituendo il famoso circolo ermeneutico con un circolo istituzionale. Il circolo dell'istituzione, naturalmente, è solo una delle forme in cui si manifesta il circolo della creazione. «Una società autonoma non uscirà dal circolo, piuttosto porrà la sua autonomia come *valore* ed in seguito giustificherà la propria esistenza attraverso le sue opere» (2014, p. 319). Se l'autocreazione si fonde con l'autogiustificazione, diventa superfluo un terzo momento.

Ciò che pure rimane irrisolto è il motivo per cui dovrebbero esserci proprio *queste leggi* e non altre. All'ombra della grande differenza tra l'autonomia auspicabile e l'eteronomia da abolire, scompare l'eterogeneità della legge e il conflitto tra ciò che è proprio e ciò che è estraneo, scontro che prende le mosse all'interno del sé e che non rimanda ad un'«autoalineazione» da superare. Il «politesimo dei

²⁵ C. Castoriadis, *Gli incroci del labirinto*, cit. L'A. cita dalla versione tedesca.

valori» di Max Weber può essere discutibile quale risposta ad una pluralità di forme della vita attraversate da conflitti ma, tuttavia, il problema resta. Nel caso delle istituzioni sociali non si limita al problema dell'«universale» e del «transculturale» (cfr. GI, p. 601).

4. L'ESTRANEITÀ COME PUNTO CIECO

Se un autore versatile e perspicace come Castoriadis si destreggia in tali evidenti difficoltà, è ragionevole concludere che nella sua concezione della prassi creatrice sia presente un punto cieco, tale da limitare il suo campo visivo. Ciò mi sembra dovuto principalmente al fatto che Castoriadis finisce per impelagarsi in un'ontologia creativa la quale si muove nell'antica contrapposizione tra lo stesso e l'altro (ταὐτόν/ἕτερον, *idem/aliud*) e non accorda alcun ruolo costitutivo al contrasto tra il proprio sé e l'altro come estraneo (ξένος, ξένη) – se non a proposito della costituzione del sé. La genesi del sé è descritta con i mezzi concettuali della psicoanalisi, più precisamente, secondo i modelli della scuola lacaniana, essa è intesa come «separazione», come «rottura violenta», come «penetrazione dell'altro in quanto altro» (GI, p. 498 e ss.)²⁶. Ma allora resta la questione di come debba essere pensata una tale simultaneità di separazione e connessione, di prossimità e distanza e se l'alterità della pretesa che proviene dall'altro venga valorizzata in modo soddisfacente, sia nel campo della *psiche*, ad esempio quale «impianto dell'altro» nel senso di Jean Laplanche²⁷, sia nel campo della prassi sociale quale risposta a sfide collettive, sia su scala storica quale relazione interrotta di *challenge* e *response*.

Il contrasto tra proprio ed estraneo sorge inevitabilmente quando, come fa ripetutamente Castoriadis, si parte dal soggetto che parla e agisce in prima persona. Se c'è un io, allora c'è anche un altro io, un io estraneo. L'esperienza radicale dell'estraneo presuppone allora che io prenda le mosse dall'estraneo prima ancora di avvicinarmi o di distanziarmi da lui. Estraneità significa innanzitutto distanza, assenza, ritrarsi, inaccessibilità e non alterità nel senso della differenza. A tale estraneità

²⁶ Mi riferisco al settimo capitolo del mio lavoro *Bruchlinien der Erfahrung*, nel quale discuto la questione se e in che misura la teoria freudiana dell'inconscio e una fenomenologia dell'estraneità possano corrispondere. Oltre a Lacan e Laplanche, anche Castoriadis ha voce in capitolo sul tema, così come Fabio Ciaramelli, che è intervenuto intensamente in questo dibattito nel suo saggio *La distruzione del desiderio* (2000).

²⁷ Castoriadis, che, come la sua prima moglie Piera Castoriadis-Aulagnier, conosceva bene la scuola lacaniana, riprende certamente ciò che Laplanche e Pontalis (1985) pensano in merito al ruolo svolto dai *fantasmi originari* (si veda, a tal proposito, il riferimento di C. Castoriadis, *L'istituzione immaginaria della società*, cit., p. 185 [n.d.t.]); tuttavia, per quanto ne sappia, Questi non ha mai risposto a ciò che Laplanche ha presentato nel 1992 con il titolo *La révolution copernicienne inachevée* (*Le primat de l'autre* 1997).

appartiene anche l'estraneità di un ordinamento straniero, di una lingua o di una cultura straniera, cose che, secondo Castoriadis non giocano un ruolo particolare. La pluralità delle culture si capisce da sé, mentre l'interculturalità non viene quasi mai esplicitata come problema.

Molte cose dipendono dall'attenzione che si riserva all'estraneità. Se si ignora questo fenomeno fondativo, si perde di vista tutto ciò che ci accade, turba, stupisce e spaventa e al quale rispondiamo con sguardi, parole e fatti, prima ancora di poter dire di cosa si tratta. La dimensione patica e responsiva dell'esperienza si nasconde dietro un atteggiamento attivo che culmina in posizioni (*Setzungen*) spontanee. Così per la percezione, che adotta un «atteggiamento attivo ed intenzionale», rimane solo un minimo di passività: «il passivo è l'impulso» (Castoriadis, 2012, p. 53). Prendiamo il fenomeno della voce e dell'ascolto. Se ci si orienta unilateralmente al ruolo di chi parla, l'imperativo categorico perde il suo carattere appellativo. Nessuno mi chiede di fare nulla, e anche la voce della Legge tace se l'etero-nomia viene interpretata come ostacolo e occultamento dell'auto-nomia. L'annuncio e l'accettazione, che secondo Karl Bühler appartengono alle funzioni basilari del linguaggio, sono offuscati da un discorso che preceda qualsiasi ascolto ed appello. Alla legge resta solo la capacità di generalizzare le massime soggettive allo scopo di indicarmi se il mio arbitrio corrisponda alla volontà generale o meno. Kant viene del tutto grecizzato, come se non avesse anche elementi ebraici i quali, alla stregua di appellativi e interpellanze della Torah, non sono in alcun modo classificabili come folklore religioso.

Questo mi riporta alle mie considerazioni iniziali. Nella prima parte di *L'istituzione immaginaria della società*, la prassi rivoluzionaria è descritta nella forma della domanda e della risposta. La società è costituita in modo tale da rispondere, nella sua vita e nelle sue azioni, a domande che non precedono in alcun modo le risposte, ma che, ad esempio come nel caso di determinati problemi legati alla sopravvivenza, si articolano nella ricerca di risposte; il senso che ne deriva si incarna nelle risposte, gli stessi significati assumono il carattere della risposta²⁸. Ma, leggendo oltre, ci imbattiamo nei soliti limiti. Le risposte e definizioni attraverso cui si costituisce la società non vengono formulate esplicitamente; da ciò si deduce che, nel parlare di domande e risposte, ci serviamo di un mero linguaggio «metaforico»²⁹. Come spesso accade, un tale ripiegamento si dimostra debole e, in questo caso, serve come alibi. In tal modo, infatti, ci si risparmia il compito di elaborare le strutture e la logica delle risposte, sebbene la «responsività» quale tratto fondamentale dell'esperienza sia assolutamente alla pari con le forme familiari dell'intenzionalità, della regolarità, della praticabilità o dell'immaginario, e questo anche quando si tratta di sfide

²⁸ C. Castoriadis, *L'istituzione e l'immaginario*, in Id. *L'enigma del soggetto*, trad. it, a cura di F. Ciaramelli e F. Nicolini, Bari 1998, pp. 31-95. Qui p. 73.

²⁹ Ibid.

storico-sociali. Un concetto più esteso di risposta include una «responsività corporea». Ma Castoriadis stesso attenua i deboli accenni responsivi nel momento in cui conclude il succitato passo nel modo che segue: «Questo fare sociale può essere compreso solo come risposta a domande che, implicitamente, è esso stesso a farsi»³⁰. Dietro un tale concetto si nasconde ancora una volta l'arbitrarietà da cui l'iniziativa prende le mosse. Quella che era una storia *à la* Robinson Crusoe, già criticata sin dai tempi di Marx, si trasforma in una storia *à la* Münchhausen se l'immaginario si nutre di se stesso.

Vengo alla conclusione. La potenza e l'attualità del pensiero di Castoriadis la vedo nel fatto che, di fronte ad ogni pragmatismo, tecnologia e normatività, ma anche di fronte a tutte le forme del totalitarismo, del funzionalismo, del fondamentalismo e pure del neo-capitalismo, rafforza la dimensione creativa della prassi e dell'esperienza e le riconnette alla responsabilità. Allo stesso tempo è chiara la predilezione per parole provocatorie e scioccanti che incitano alla contrapposizione. Castoriadis è stato molte cose, era anche un notevole retore che si preoccupava degli effetti a lungo termine. Tuttavia, per rendere fruttuoso questo pensiero sono evidentemente necessarie alcune correzioni. L'ordine della storia, delle cose e del soggetto dovrebbero essere sviluppati a partire dall'orizzonte dell'azione umana, in riferimento costante agli altri che, nella loro singolarità, rappresentano, esattamente come lo stesso io, più di una mera parte individuale di una società. Ciò che accade tra noi uomini non si lascia ricondurre al risultato di attività individuali, né ad obiettivi comuni e nemmeno a norme generali. La creatività, l'invenzione e l'immaginazione sono potenze indispensabili; esse, tuttavia, non operano sospese nel vuoto ma in relazione ad un contesto; in ogni autoreferenzialità esse si riferiscono anche all'estraneo, e questo in forma di risposte che sono creative in quanto risposte e in forma di una libertà che è responsiva in quanto libertà. La creazione e l'immaginazione restano vuote se non si nutrono delle pretese dell'estraneo.

³⁰ Ibid.

BIBLIOGRAFIA

BUSINO, G. (a cura di.), *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Genf 1989.

CASTORIADIS, C., *Les Carrefours du labyrinthe*, Paris, 1978; trad. tedesca, ID., *Durchs Labyrinth. Seele Vernunft Gesellschaft*, a cura di H. Brühmann, Frankfurt/M. 1983; trad. it., ID., *Gli incroci del labirinto*, a cura di M. G. Conti Bicocchi e F. Lepore, Firenze 1988.

-, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris 1975; trad. it., ID., *L'istituzione immaginaria della società, Parte seconda*, a cura di F. Ciaramelli, Torino 1995; trad. tedesca, ID., *Gesellschaft als imaginäre Institution*, a cura di H. Brühmann, Frankfurt/M. 1964.

-, *Merleau-Ponty et le poids de l'héritage ontologique (1976-1977)*, in ID., *Fait et à faire. Les Carrefours du labyrinthe, V*, Paris 1997, pp. 157-195.

-, *L'istituzione e l'immaginario*, in ID., *L'enigma del soggetto*, trad. it. a cura di F. Ciaramelli e F. Nicolini, Bari 1998, pp. 31-95.

-, *Une société à la dérive. Entretiens et débats 1971-1997*, Paris 2005.

-, *Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung (Ausgew. Schriften, Bd. 3)*, a cura di M. Halfbrodt, Lich/Hessen 2010.

-, *Philosophie, Demokratie, Poiesis (Ausgew. Schriften, Bd. 4)*, a cura di M. Halfbrodt, Lich/Hessen 2011.

-, *Psychische Monade und autonomes Subjekt (Ausgew. Schriften, Bd. 5)*, a cura di M. Halfbrodt, Lich/Hessen 2012.

-, *Kapitalismus als imaginäre Institution (Ausgew. Schriften, Bd. 6)*, a cura di M. Halfbrodt, H. Brühmann, Lich/Hessen 2014.

CIARAMELLI, F., *La distruzione del desiderio*, Bari 2000.

DESCOLA, PH., *Par-delà nature et culture*. Gallimard, Paris 2005, trad. it. ID., *Oltre natura e cultura*, a cura di E. Bruni, Milano 2021.

DUNCKER, K., *Zur Psychologie des produktiven Denkens*, Berlin³ 1974; trad. it. ID., *La psicologia del pensiero produttivo*, a cura di G. Petter, Firenze 1969.

ELIAS, N., *Die Gesellschaft der Individuen*, Frankfurt/M.1987, trad. it. ID., *La società degli individui*, a cura di G. Panzieri, Bologna 1990.

FOUCAULT, M., *Dits et écrits*, Paris 1994; trad. it. ID, *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste 1961-1970: follia, scrittura, discorso*, a cura di G. Costa, Milano 1996.

GAMM, G., *Flucht aus der Kategorie. Die Positivierung des Unbestimmten als Ausgang aus der Moderne*, Frankfurt/M.1994.

HABERMAS, J., *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M. 1985; trad. it. ID., *Il discorso filosofico della modernità*, a cura di E. Agazzi, Roma-Bari 1997.

HÉNAFF, M., *Le Prix de la Vérité: Le don, l'argent, la philosophie*, Paris 2002; trad. it. ID., *Il prezzo della verità*, Troina 2006.

HOBBS, T., *De Cive. Elementi filosofici sul cittadino [1642]*, a cura di T. Magri, Roma 2005.

HONNETH, A., *Die zerrissene Welt des Sozialen*, Frankfurt/M. 1990.

LAPLANCHE J., PONTALIS JEAN-B., *Fantasme originaire. Fantômes des origines. Origines du fantasme*, 1985 Paris.

LAPLANCHE, J., *La révolution copernicienne inachevée*, Paris 1992, ripubblicato in LAPLANCHE, J., *Le primat de l'autre*, Paris 1997.

KANT., I., *La metafisica dei costumi [1797-1798]*, a cura di G. Vidari, Roma-Bari 2016.

MARX, K., *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie [1859]*, Berlin 1953 (MEW 13), trad. it. ID., *Grundrisse. Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, a cura di G. Backhaus, Roma 2012.

MARX, K - F. ENGELS, *Das Kapital [1867]*, Bd. I (MEW 23), Berlin 1970, trad. it. in MARX, K - ENGELS, F., *Opere Complete. XXI: Il Capitale*, a cura di R. Fineschi, Napoli 2011.

-, *Die deutsche Ideologie (MEW 3) [1845-46]*, Berlin 1969, trad. it. MARX, K - ENGELS, F., *L'ideologia tedesca*, Roma 2018.

MENGA, F.G., *Potere costituente e rappresentanza democratica. Per una fenomenologia dello spazio istituzionale*, Napoli 2010.

MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945; trad. it. ID., *Fenomenologia della percezione*, a cura di A. Bonomi, Milano 2003.

-, *Humanisme et terreur*, Paris 1947; trad. it., ID., *Umanesimo e terrore*, a cura di A. Bonomi e F. Madonia, Milano 1978.

-, *Sens et non-sense*, Paris 1948; trad. it. ID., *Senso e non senso*, a cura di E. Paci, Milano 2004.

-, *Les aventures de la dialectique*, Paris 1955; trad. it. ID., *Le avventure della dialettica*, a cura di A. Bonomi e F. Madonia, in ID., *Umanesimo e terrore*.

-, *La prose du monde*, Paris 1969; trad. it. ID., *La prosa del mondo*, a cura di M. Sanlorenzo, Milano-Udine 2019.

MÉTRAUX, A., WALDENFELS, B. (a cura di), *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*, München 1986.

MOSÈS, ST., *Eros und Gesetz*, München 2004; trad. it. ID., *L'eros e la legge. Letture bibliche*, a cura di V. Lucattini-Vogelmann, Firenze 2000.

NIETZSCHE, F., *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno [1883-1885]*, Milano 1976.

PAZANIN A., WALDENFELSS B., BOEKMAN JAN M. (a cura di), *Phänomenologie und Marxismus Bd. 1*, Frankfurt/M., 1977.

-, *Phänomenologie und Marxismus Bd. 2*, Frankfurt/M., 1977.

-, *Phänomenologie und Marxismus Bd. 3*, Frankfurt/M., 1978.

-, *Phänomenologie und Marxismus Bd. 4*, Frankfurt/M., 1979.

ROUSSEAU, JEAN-J., *Il contratto sociale [1762]*, Roma-Bari 2019.

SCHUTZ, A., *Making Music together. A Study in Social Relationship in «Social Research» 1951*; trad. it. ID., *Fare musica insieme. Uno studio sulle relazioni sociali*, a cura di D. Pacelli Roma 2015.

WALDENFELS, B., *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt/M. 1995.

-, *Verfremdung der Moderne*, Göttingen 2001; trad. it. **ID.**, *Estraneazione della modernità: percorsi fenomenologici di confine*, a cura di F. Menga, Troina 2005.

-, *Bruchlinien der Erfahrung*, Frankfurt/M. 2002.

-, *Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung*, Berlin 2015.

WOLF, H. (a cura di), *Das Imaginäre im Sozialen. Zur Sozialtheorie von Cornelius Castoriadis*, Göttingen 2012.

WYGOTSKI, L. S., *Denken und Sprechen*, trad. tedesca a cura di G. Sewekow, Frankfurt/M. 1969.