

**ETICA & POLITICA  
ETHICS & POLITICS**

XXIV, 2022, 3

*www.units.it/etica*



**Edizioni  
Università  
di Trieste**

ISSN 1825-5167



## M o n o g r a p h i c a

**CORNELIUS CASTORIADIS' PHILOSOPHICAL HERITAGE:  
DISCUSSING HIS WORK ON THE OCCASION OF HIS 100<sup>TH</sup> BIRTHDAY  
ANNIVERSARY**

- |     |                     |  |
|-----|---------------------|--|
| 9   | Fabio Ciaramelli    | <i>The Knight's Move. Some Introductory Remarks on Castoriadis' Idea of Human Creation. Guest Editor's Preface</i> |
| 19  | Bernhard Waldenfels | <i>Prassi rivoluzionaria e creazione ontologica</i>  |
| 41  | Piero Marino        | <i>Bernhard Waldenfels lettore di Castoriadis</i>  |
| 55  | Salvatore Prinzi    | <i>Cornelius Castoriadis e l'istituzione del comune (1946-1975). Legalità costituita e immaginario sociale</i>     |
| 97  | Pierre Caumières    | <i>L'institution sociale ou le point d'orgueil de Castoriadis</i>  |
| 143 | Dionysis Drosos     | <i>Castoriadis and Lasch. Narcissistic Nihilism and the Mirage of Individual Autonomy. A Working Hypothesis</i>    |
| 157 | Agnese Di Riccio    | <i>La natura come vincolo: physis e immaginario in Castoriadis</i>   |
| 179 | Fotini Vaki         | <i>Radical Imaginary and sensus communis: Judgment and Praxis in Kant and Castoriadis</i>                          |
| 191 | Gianluca Giachery   | <i>Tra socioanalisi e formazione. Castoriadis e la critica del razionalismo istituzionale</i>                      |
| 209 | Massimo La Torre    | <i>Cornelius Castoriadis e l'ontologia anarchica. Un primo ripasso critico</i>                                     |
| 217 | Vicky Iakovou       | <i>Castoriadis, Anti-Humanism and the Problem of Alienation</i>  |
| 233 | Riccardo Cavallo    | <i>Cornelius Castoriadis e il problema della legge</i>   |
| 247 | Marco Ridolfi       | <i>Castoriadis e la Grecia antica. Una mappa di un rapporto complesso</i>  |

- 259 Raffaele Alberto Ventura *Una schiavitù universale. Cornelius Castoriadis lettore di Tocqueville*
- 271 Ferdinando G. Menga *Castoriadis e il peso dell'eredità democratica. Pensiero dell'istituzione e rischio dell'ipostasi dell'autonomia*

## F o c u s

**CRISI CLIMATICA: ASPETTI TEORICI E NORMATIVI**

- 301 Andrea Porciello *Transizione ecologica: tutela dell'ambiente o promozione del mercato? L'insostenibilità dell'economia sostenibile*
- 323 Alberto Pirni & Roberto Buizza *Il ruolo degli individui e delle istituzioni nell'affrontare il cambiamento climatico*
- 349 Attilio Pisanò *La responsabilità degli Stati nel contrasto al cambiamento climatico tra obbligazione climatica e diritto al clima*

## S y m p o s i u m

**Claudio Corradetti, *Relativism and Human Rights. A Theory of Pluralist Universalism*, Springer, Dordrecht 2022**

- 369 Giorgio Cesarale *The Ends of Universalism*
- 381 Andrew Buchwalter *Corradetti, Hegel, and the Postmetaphysical Theory of Universal Human Rights*
- 397 Debora Tonelli *Humanity of Rights*
- 413 Peter Langford *Human Rights: From the Challenge of Relativism to the Possibility of Cosmopolitanism*
- 427 Ester Herlin-Karnell *The Interdependence of Human Rights, Peace and Law. Some Reflections on Relativism and Human Rights. A Theory of Pluralist Universalism by Claudio Corradetti*
- 439 Sara De Vido *Human and Non-Human Beings: Towards the*

		<i>Affirmation of the Rights of Nature and of a Right to a Healthy Environment</i>
451	Nir Eisikovits	<i>AI and the Grounds of Human Rights</i>
465	Claudio Corradetti	<i>Justification and Application of Human Rights. Author's Reply to Critics</i>
		V a r i a
483	Marco Cossutta	<i>Les Mistères de Paris: ovvero il lancio del diritto promozionale</i>
499	Carlo Crosato	<i>C'è guerra in Hobbes? Annotazioni sul confronto di Foucault con il pensiero di Thomas Hobbes</i>
529	Davide De Sanctis	<i>Auguste Comte e il governo dell'opinione</i>
553		Information on the Journal/Informazioni sulla rivista



M o n o g r a p h i c a

**CORNELIUS CASTORIADIS' PHILOSOPHICAL HERITAGE:  
DISCUSSING HIS WORK ON THE OCCASION OF HIS 100<sup>TH</sup> BIRTHDAY  
ANNIVERSARY**





# THE KNIGHT'S MOVE INTRODUCTORY REMARKS ON CASTORIADIS' IDEA OF HUMAN CREATION GUEST EDITOR'S PREFACE

**FABIO CIARAMELLI**

*Dipartimento di Giurisprudenza  
Università di Napoli "Federico II"*  
fabio.ciaramelli@unina.it

## ABSTRACT

Since all contributions gathered in this monographic issue of "Ethics & Politics" thoroughly interrogate Castoriadis' contribution to contemporary philosophy from different perspectives, dwelling on its originality but also its difficulties, grey areas, and contradictions, in these introductory pages I will limit myself to showing how his idea of "human creation" as ontological genesis, with its fruitful aporias, constitutes a retort to the non-existence of the Archimedean point animating the continuous apparition and re-aparition of the "ontological *hybris*". In this sense, the philosophical idea of ontological creation could be seen as akin to the Knight's move. A winning move, at the same time clever and indirect, through which Castoriadis' thought avoids the opposite pitfalls of rationalism and skepticism and invites us to face the human impossibility of finding a universal and necessary foundation for the institution of social norms – without which, however, humanity could not exist.

## KEYWORDS

Archimedean point, Ontological *Hybris*, Being-able-to-be-otherwise, Institution of significations, Praxis.

"To think is not to exit the cave, nor is it to replace the uncertainty of shadows with the clear-cut contours of the things themselves, the flickering glow of a flame replaced by the light of the true Sun. It is to enter into the Labyrinth; more exactly, to make be and make appear a Labyrinth, when one might have remained "stretched out among the flowers, facing the sky." (Rilke, *Immer wieder...*). It is to become lost amid galleries that exist only because we tirelessly hollow them out, turning round and round at the end of a cul-de-sac, access to which has been closed off behind where we had stepped—until this rotation opens up, inexplicably, some cracks in the wall wide enough for us to pass through. Undoubtedly, the myth was meant to signify something important when it made the Labyrinth the work of Daedalus, a man"<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Cornelius Castoriadis, *Préface*, in Id., *Les Carrefours du Labyrinthe*, Seuil, Paris 1978, pp.7-8 (see the anonymous English translation of this book readable here: <http://www.notbored.org/cornelius-castoriadis-crossroads-1.pdf>).

## THE PHILOSOPHICAL RELEVANCE OF CASTORIADIS' LEGACY

This monographic section of "Ethics & Politics" is intended to celebrate the centenary of Cornelius Castoriadis' birth, which coincides, moreover, with the twenty-fifth anniversary of his death at the end of December 1997. I would first like to thank the editors of "Ethics & Politics" who agreed to host such a long Symposium, rich in contributions and ideas, which finally confirms the philosophical relevance of Castoriadis' work and heritage

A special thank also goes to Bernhard Waldenfels, one of the most relevant and prominent contemporary philosophers, who - in agreement with the Suhrkamp publishing house, to whom our gratitude also goes - allowed us to publish the Italian translation of one of his philosophical texts on Castoriadis: "Revolutionary Praxis and Ontological Creation". At the beginning of this text, Waldenfels also recalls his personal encounters with the Greek-French philosopher, later evocated in diary form in his *Reisetagebuch eines Phänomenologen*<sup>2</sup>.

In addition to it, it is important to signal the remarkable paper by Philippe Caumières, one of the better-known French scholars, who has already worked extensively on Castoriadis' thought, and the very interesting contributions by three colleagues working in Greek Universities - Dionysis Drosos, Vicky Iakovou, and Fotini Vaki - whose presence testifies to the growing attention and interest in Castoriadis's thought in his native country.

The remaining nine essays of the present Symposium are all authored by Italian scholars. Only a few years ago, this level of involvement with Castoriadis's thought would have been simply impossible. The essays published in this monographic section of *Ethis & Politics* are proof of the vitality of Castoriadis' work, whose reception in Italy (due essentially to the indefatigable mediation of Pietro Barcellona<sup>3</sup>, whose death will never be mourned enough), has been belated, slow, and controversial, but seems now to be heading towards a secure future<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> See Bernhard Waldenfels, *Reisetagebuch eines Phänomenologen. Aus den Jahren 1978-2019*, edited by Hans-Helmuth Gander, Ergon Verlag, Baden Baden 2020, pp.31, 34-35, 316-317, 331 (in open access here: [https://www.nomos-elibrary.de/10.5771/9783956507700.pdf?download\\_full\\_pdf=1](https://www.nomos-elibrary.de/10.5771/9783956507700.pdf?download_full_pdf=1)).

<sup>3</sup> See Pietro Barcellona, *Introduzione*, in C.Castoriadis, *L'istituzione immaginaria della società (parte seconda)*, edited by Fabio Ciaramelli, Bollati Boringhieri, Torino 1995, pp. VII-XXIX (in open access here: [https://www.academia.edu/28616799/C\\_Castoriadis\\_Listituzione\\_immaginaria\\_della\\_societ%C3%A0](https://www.academia.edu/28616799/C_Castoriadis_Listituzione_immaginaria_della_societ%C3%A0)). It should be added that in the fertile production of Pietro Barcellona (1936-2013), from *Lo spazio della politica*, Editori Riuniti, Roma 1993 onwards, references to Castoriadis' thought are always constant and decisive.

<sup>4</sup> An important moment in the revival of philosophical interest in Castoriadis's work among Italian scholars is certainly represented by Alfredo Ferrarin's article, *La prassi, l'istituzione, l'immaginario in Castoriadis*, in *Discipline Filosofiche*, XXIX, 2, 2019, pp.121-150.

## CASTORIADIS AND “THE SHORT TWENTIETH CENTURY”: BARBARISM WITHOUT BARBARIANS

Nevertheless, the more time passes, the more one realises that Castoriadis was in every respect, to quote the subtitle of Hobsbawm's famous book, a child of the “short twentieth century”<sup>5</sup>, and exactly for this reason he seems to be quite alien to the philosophical mindset prevailing today. All the most significant moves in his life as a militant, as a professional (first as an economist, then as a psychoanalyst) and as a theorist have been inspired by his concern for revolution, understood not so much as a one-off event but as a permanent self-alteration of society, which obviously takes upon itself the responsibility for such a process of self-transformation.

In a letter addressed in October 1963 to the readers and sympathisers of *Socialisme ou Barbarie*, Castoriadis wrote: “If the term barbarism has a meaning today, it is neither fascism, nor misery, nor a return to the Stone Age; it is precisely this 'air-conditioned nightmare', consumption for consumption's sake in private life, organisation for organisation's sake in collective life and their corollaries: privatisation, withdrawal and apathy towards common affairs, dehumanisation of social relations. This process is well underway in the industrialised countries, but it generates its own opposites (*Si le terme barbarie a un sens aujourd'hui ce n'est ni le fascisme, ni la misère, ni le retour à l'âge de la pierre; c'est précisément ce 'cauchemar climatisé', la consommation pour la consommation dans la vie privée, l'organisation pour l'organisation dans la vie collective et leurs corollaires: privatisation, retrait et apathie à l'égard des affaires communes, déshumanisation des rapports sociaux. Ce processus est bien en cours dans les pays industrialisés, mais il engendre ses propres contraires*)”<sup>6</sup>.

Through an implicit quotation of Henry Miller, whose memoir *The Air-Conditioned Nightmare*, originally published in 1945, was translated in French in 1954 (*Le cauchemar climatisé*, Gallimard), Castoriadis describes a social and cultural situation where consummation represented the only value able to motivate psychical energies of the social individuals. At that moment, however, such a result of modern capitalism was still perceived as a nightmare. On the contrary, thirty years after, during the 1990s, it becomes the “general pattern of identification, presented by institution to society, proposed and imposed by the same institution to individuals as social individuals (*le modèle indentifier général, que l'institution présente à la société, propose et impose aux individus comme individus sociaux*)”. The ideal goal of such pattern is represented by “the individual who gains as much as possible and

<sup>5</sup> Eric Hobsbawm, *Age of Extremes. The Short Twentieth Century 1914-1991*, Abacus, London 1994.

<sup>6</sup> C. Castoriadis, *Postface à « Recommencer la révolution »*, in Id., *L'expérience du mouvement ouvrier*, vol. II, *Prolétariat et organisation*, 10/18, Paris 1974, p. 351 (now in C.Castoriadis, *Quelle démocratie ?*, tome 1, *Écrits politiques 1945-1997*, edited by E.Escobar, M.Gondicas, P.Vernay, vol.VII, Éditions du Sandre, Paris 2013, p. 159.

enjoys as much as possible; it is as simple and as banal as that. This is being said more and more openly, which does not prevent it from being true (*l'individu qui gagne le plus possible et jouit le plus possible; c'est aussi simple et aussi banal que cela. Cela se dit ouvertement de plus en plus, ce qui ne l'empêche pas d'être vrai*)<sup>7</sup>. The economic is the sole motive for human actions and individuals are driven only by the attainment of their private enjoyments.

Even if, according to Constantine P. Cavafy's *Waiting for the barbarians*, quoted once by Castoriadis<sup>8</sup>, barbarians "haven't come", barbarism seems to be the only appropriate name for such a situation. Of course, it is a barbarism "without barbarians"<sup>9</sup>, but also without the perception of a feasible alternative.

Already towards the end of Castoriadis' life, the process underway in the industrialised countries, just before it entered the stage of globalization, no longer seemed to "generate its own opposites".

This is even more true nowadays, when the *Zeitgeist* seems to have completely abandoned any idea of individual and collective responsibility for the social situation, which appears in the true sense of the word unchangeable. Our times appear exclusively concerned with finding and exhibiting objective guarantees that (would) allow social processes to be inscribed in continuity with their allegedly natural (or in any case allegedly real) foundations. This relevant gap makes Castoriadis himself, and his philosophical proposals, partially out of date or untimely, *unzeitgemäß*, but also perhaps more worthy of being listened to and questioned.

Just two examples will suffice. Based on his firm rejection of ontological monism, his reflections on *physis*, which are more and more present in his later writings, prove to be completely irreducible to the neo-naturalism, which became prevalent in contemporary philosophy and in its "realistic" turn. The same can be said of his dogged denial of any form of rational foundation not only of ethics or politics, but more generally of the institution of society and of its fundamental meanings.

## THE "ARCHIMEDEAN WISH" AND ITS FRUSTRATION

<sup>7</sup> C.Castoriadis, *La crise du processus identificatoire*, in Id., *La montée de l'insignifiance. Les carefours du labyrinthe IV*, Seuil, Paris 1996, p.131.

<sup>8</sup> C.Castoriadis, *Réflexions sur le 'développement' et la 'rationalité'*, in C. Castoriadis, *Domaines de l'homme. Les carefours du labyrinthe II*, Seuil, Paris 1986, p.155.

<sup>9</sup> "Now what's going to happen to us without barbarians? /Those people were a kind of solution" (Cavafy). For a more developed analysis of this idea, let me refer to Fabio Ciarraelli, *Barbarie sans barbares*, to be published in *Phénoménologie, esthétique, politique. Mélanges offerts à Danielle Lories*, edited by Olivier Depré and Sylvain Camilleri.

Actually, for Castoriadis, “that which is, as it is, allows us to act and to create; it does not dictate anything. We make our own laws; that is why we are also responsible for them (*ce qui est, tel qu'il est, nous permet d'agir et de créer; et il ne nous dicte rien. Nous faisons nos lois; c'est pourquoi aussi nous en sommes responsables*)”<sup>10</sup>.

This human responsibility cannot be attenuated by any ontological warranty which could give objectivity, namely universality and necessity, to the social and historical institutions. In this sense, Castoriadis' thought makes no concession to the advocates of the “Archimedean wish”<sup>11</sup> for an objective or absolute point from which it would become possible “to unhinge the world” or to give permanent stability to theory and practice. Such a wish is condemned to an unavoidable frustration because it would imply, in Castoriadis' terms, the “wish to leap into the immediate absolute, that is to say into nothingness”<sup>12</sup>.

According to the classical and modern philosophical tradition, only the access to a full objectivity, independent from any human intervention, could guarantee a reliable theoretical foundation. Consequently, the main task of philosophy would consist in measuring theory and praxis on the universal and necessary determinacy of reality. When Castoriadis denounces “the phantasies of an ideology which refuses what is in the name of a desire directed at a mirage (*les phantasmes d'une idéologie qui refuse ce qui est au nom d'un désir qui vise un mirage*)”, namely “(fictive) Being”<sup>13</sup>, he refuses to enter the *querelles* of the “inherited thought” and seeks a way out.

## THE KNIGHT'S MOVE IN CASTORIADIS' WORK

The philosophical idea of human creation, which most of the texts collected in this issue – starting with Waldenfels' essay – analyse and question from different points of view, can be considered as Castoriadis's reaction to the impossible fulfilment of the Archimedean wish, and in this sense it constitutes the knight's move at the core of his work.

“The knight is the only chess piece that can overturn all the others”, with these words the Italian writer Andrea Camilleri introduced one of his most hilarious

<sup>10</sup> C. Castoriadis, *La logique des magmas et la question de l'autonomie*, in Id., *Domaines de l'homme*, cit., p. 413. On the notion of revolution, see C.Castoriadis, *Héritage et révolution*, in Id., *Figure du pensable. Les carrefours du labyrinthe VI*, Seuil, Paris 1999, pp. 129-144.

<sup>11</sup> Such a formula is even more interesting, if we consider that it comes from an author who was not particularly fond of psychoanalysis: Hannah Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago 1958, p. 262.

<sup>12</sup> C.Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris 1975, p. 156 (*The Imaginary Institution of Society*, trans. by Kathleen Blarney, Polity Press, Cambridge 1987, p. 114).

<sup>13</sup> *Ibid.* p. 155 (English translation, p. 112).

novels, entitled precisely *The knight's move*.<sup>14</sup> The same metaphor was also evoked by Vittorio Foa's autobiography, who began his political life in Fascist prisons, and for whom "after the decline of its great historical currents, socialism can only reappear with autonomy"<sup>15</sup>.

The fundamental idea of human creation plays a similar role in Castoriadis' thought, because it shows all its philosophical fecundity precisely in its capacity to constitute an indirect but effective rejoinder to certain *impasses* that paralyse the inherited thought.

By claiming the radical, though not absolute, character of "human creation", Castoriadis rejects the traditional alternative between objectivism (transcendent or transcendental) and arbitrariness. In other words, the demystification of universal and necessary objectivity (which classical thought attributed to the nature of things, and modernity attributed to the a priori of human reason) in no way entails the triumph of individualistic skepticism, but the assumption of ontological, ethical, and political responsibility for human creation.

## THE QUESTION CONCERNING "WHAT MAKES THAT THERE IS HISTORY?" AND THE ROLE OF CREATION

In an important text on Freud, Castoriadis formulates this capital question: "What makes that there is history, in the strong sense of the word? (*Qu'est-ce qui fait qu'il y a histoire, au sens fort du terme ?*)"<sup>16</sup>, and he detects the answer to this question in "the massive fact of social-historical creation"<sup>17</sup>, although the latter has been the object of several philosophical attempts to conceal it.

After the publication of many posthumous writings<sup>18</sup>, it may be useful and appropriate to return to the Prefaces of two major works (*L'institution imaginaire de la société*, 1975, and *Les Carrefours du Labyrinthe*, 1978). A close reading of the two

<sup>14</sup> Andrea Camilleri, *La mossa del cavallo*, Sellerio, Palermo 1999.

<sup>15</sup> Vittorio Foa, *Il Cavallo e la Torre. Riflessioni su una vita*, Einaudi, Torino 1991. His reference to autonomy can be found in Id., *Lettere dalla giovinezza*, Einaudi, Torino 1998, p. XV.

<sup>16</sup> This passage deserves to be quoted in full: "What makes that there is history, in the strong sense of the term, whereas psychoanalysis would lead (and, in the vast majority of cases, rightly so) to consider the repetition and reproduction of what exists, ensured by the very nature of the process of socialisation of the human being, as the prevalent feature of human societies?" [*Qu'est-ce qui fait qu'il y a histoire, au sens fort du terme, alors que la psychanalyse conduirait (et, dans l'immense majorité des cas, à juste raison) à considérer la répétition et la reproduction de l'existant, assurées par la nature même du processus de socialisation de l'être humain, comme le trait prévalent des sociétés humaines ?*], C.Castoriadis, *Freud, la société, l'histoire*, in Id., *La montée de l'insignifiance*, cit., p. 148.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>18</sup> For a detailed and complete review of Castoriadis' works, translations and so-called secondary literature, see the international bibliography, periodically updated by David Ames Curtis, in "Cornelius Castoriadis Agora International Website": <https://www.agorainternational.org/>.

Prefaces, and particularly of the second one, helps one not to lose sight of the essential, namely the reference to *history as creation*.

This fundamental connection is what Castoriadis' thought aims to make clear already in the 1975 Preface of *L'institution*, where we can read: "History is essentially *poiesis*, not imitative poetry, but creation and ontological genesis in and through individuals' doing and representing/saying. This doing and this representing/saying are also instituted historically, at a given moment, as thoughtful doing or as thought in the making (*faire pensant ou pensée se faisant*)"<sup>19</sup>.

In the 1978 Preface to *Les carrefours*, the reference to human creation as ontological genesis (as the "emergence of *other* figures of the thinkable"<sup>20</sup>: thus, not simply constituted by a different way of combining or assembling forms or figures still present) plays a strategic role and better clarifies in what sense the reference to the idea of human creation constitutes the knight's move of Castoriadis' thought.

## THE PROBLEM OF HUMAN CREATION BEYOND RELATIVISM AND ABSOLUTISM

The starting point of this Preface is "to elucidate the strange fact of knowledge"<sup>21</sup>. Castoriadis speaks of *elucidation* and not of explanation or theorization, because there is no general, systematic, and absolute *theōria*. On the contrary, he adds that "there is, certainly, the *factum* of experience or of knowledge. Yet equally, and just as importantly, there is the *factum* of error (I am not talking about errors in calculation) and especially of uncertainty. And there is the *factum* of the entanglement of the two. What a platitudinous illusion to believe in a simple, sharp, and clear-cut division between them. A platitudinous illusion, too, to believe that anything goes. These two illusions share nearly the whole contemporary stage: Positivism, Scientism, Rationalism, and Structuralism, on the one hand; Irrationalism, naive Relativism, hasty and superficial denunciations of 'Science' and 'Knowledge', on the other. Their common ground? The childish belief that we could ever escape the question of truth, by resolving it once and for all—or by declaring it meaningless."<sup>22</sup>

We will not be able to grasp the originality and scope of Castoriadis's philosophical proposal, and especially of his idea of ontological creation (included its very problematic nature), if we do not emphasize the need to escape from both the illusions just pointed out. What they have in common is the assumption, at once theoretically illusory and politically dangerous, of the ontological and ethical objectivism that constitutes a common thread in the philosophical tradition. Relativistic reductionism is also ultimately a form of absolutism, i.e. objectivism. Castoriadis is quick

<sup>19</sup> C.Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, cit., p. 8 (English translation, pp. 3-4).

<sup>20</sup> C. Castoriadis, *Préface*, in Id., *Les carrefours du labyrinthe*, cit., p. 17 (emphasis added).

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 10-11.

to point out that “the ascertainment, quite obvious (*la constatation évidente*), that every philosophy is a historical creation has nothing to do with relativism—which as a matter of fact eliminates the problem of creation. It is not only and not so much that relativism “contradicts itself.” It is that every form of relativism is always—if it does not limit itself to stammering and muttering—a form of absolutism. It claims to be able to exhaust that of which it speaks through the enumeration of the relationships in which it would be caught; it has to affirm that the set of these relationships is determinate and assignable. Yet the problem is established precisely by the fact that, in the case before us, the relationships do exist and they do not exhaust their object”<sup>23</sup>.

### THE ONTOLOGICAL *HYBRIS* AND THE PHILOSOPHICAL TASK TO RESEMANTIZE ONTOLOGY

In its theoretical-speculative version, “the inherited thought” presents itself as a philosophy of the determinacy (*Bestimmtheit*) of Being: indeed, this determinacy would be the true object of philosophical knowledge, capable of grasping it in its intrinsic rationality, that is, in its universality and necessity. In this fierce denial of being-able-to-be-otherwise, which instead constitutes the specificity of human action, the “supreme *hybris* of human existence, i.e. ontological *hybris*” shows itself<sup>24</sup>.

To counter this, Castoriadis certainly does not propose the suppression of ontology, but on the contrary the task of resemantize it. The core of his response to ontological *hybris* consists in his reference to *phronēsis* as the practice of a thought that, instead of concealing the radical contingency of being, recognizes and accepts its indeterminacy, its incompleteness, that is, its essential temporality.

Through time, which is “the excess of Being upon itself (*l’excès de l’être sur lui-même*)”<sup>25</sup>, the dimension of creation runs through Being itself and renders impracticable the philosophical project to dominate it, that is to say to fix it in the objectivity of knowledge, which would be supposed to give us absolute criteria of judgement. Consequently, only if the philosophical attitude remains nostalgically bound to the objectivism of universal and necessary Being, would the impossibility or failure of this very objectivism directly result in theoretical skepticism and ethical arbitrariness. The knight’s move is to evade it and revive the power of thought, of its creativity, of its ability to resemantize ontology.

Castoriadis’s reply to the absence of a universal and necessary foundation that would make possible a *theōria* of totality is thus not the denunciation of theory and a relapse into skepticism, but instead a reflection on ontological creation.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>24</sup> C. Castoriadis, *Institution de la société et religion*, in Id., *Domaines de l’homme*, cit., p. 371.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 376.



Such a reflection thus emerges from the need to “give an account of and reason for—*logon didonai*— for everything”<sup>26</sup>: consequently, also for human action, that’s to say for experiences and dimensions of reality which cannot have universality and necessity at their basis.

In a central point of his beautiful 1978 Preface to *Les carrefours de Labyrinthe*, Castoriadis argues that this is exactly what thinking consists of. He writes: “To think, however, is precisely to shake up the perceptual institution in which every site has its place, and every moment has its hour—just as it is to shake up the given institution of the world and of society, the social imaginary significations this institution bears.”<sup>27</sup> And in the same page, he adds that through this “moment of creative tearing”, a “different and fresh [*recommencée*] dawn” takes place, “where, in one go, things take on another figure in an unknown landscape”<sup>28</sup>. From this lacerating and creative shock, set in motion by thought on the basis of what is offered to perception in an apparently obvious way, the specific creativity of human action comes to the surface and shows its structural *being-able-to-be-otherwise*.

<sup>26</sup> C.Castoriadis, *Préface*, in Id., *Les carrefours du labyrinthe*, cit., p. 15

<sup>27</sup> *Ibid.* p. 21.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 21.



# PRASSI RIVOLUZIONARIA E CREAZIONE ONTOLOGICA<sup>1</sup>

**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,

<sup>1</sup> 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*)<sup>2</sup> 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*)<sup>3</sup> 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

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

<sup>3</sup> 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 mutare<sup>4</sup>.

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*<sup>5</sup> 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 Castoriadis<sup>6</sup>. 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.

<sup>4</sup> 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).

<sup>5</sup> 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.

<sup>6</sup> *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*<sup>7</sup> (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-giudaica<sup>8</sup>. Quale *medium* della creazione è presa in considerazione la dimensione storico-sociale. Resta tuttavia da domandarsi come si colleghino la prassi e la creazione

<sup>7</sup> 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).

<sup>8</sup> 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»<sup>9</sup>. 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 *facentesis*»; così recita il punto d'arrivo del politico<sup>10</sup>.

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)<sup>11</sup>. La filosofia pratica e quella politica vengono così tanto ripulite dalle tracce di una interpretazione teleologica della natura che il *nomos* e la *techné* 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 modernizzato<sup>12</sup>. 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

<sup>9</sup> C. Castoriadis, *L'istituzione immaginaria della società*, cit., p. 274.

<sup>10</sup> Ibid.

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

<sup>12</sup> 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)<sup>13</sup>, 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 immaginaria<sup>14</sup>. 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

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

<sup>14</sup> 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*<sup>15</sup> che l'Autore trae dalla psicoanalisi. Nella sua teoria o dottrina delle

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

pulsioni, Freud sostiene che la sessualità «si appoggia»<sup>16</sup> 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

<sup>16</sup> *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, triade<sup>17</sup>, 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.

<sup>17</sup> 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)<sup>18</sup>. 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»<sup>19</sup>. 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

<sup>18</sup> 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.

<sup>19</sup> 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 partecipanti<sup>20</sup>. 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'altra<sup>21</sup>. 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

<sup>20</sup> 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.

<sup>21</sup> 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)<sup>22</sup>. 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

<sup>22</sup> 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)<sup>23</sup>. 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

<sup>23</sup> 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»<sup>24</sup>.

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, *anomica*. 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

<sup>24</sup> 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)<sup>25</sup>. 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

<sup>25</sup> 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.)<sup>26</sup>. 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 Laplanche<sup>27</sup>, 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

<sup>26</sup> 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).

<sup>27</sup> 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 risposta<sup>28</sup>. 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»<sup>29</sup>. 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

<sup>28</sup> 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.

<sup>29</sup> 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»<sup>30</sup>. 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.

<sup>30</sup> 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*, Berlin<sup>3</sup> 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.



# BERNHARD WALDENFELS LETTORE DI CASTORIADIS

**PIERO MARINO**

*Dipartimento di Giurisprudenza*

*Università degli studi di Napoli "Federico II"*

piero.marino@gmail.com

## **ABSTRACT**

Bernhard Waldenfels devoted to Cornelius Castoriadis' thought two important essays: *Der Primat der Einbildungskraft* (1989) and *Revolutionäre Praxis und ontologische Kreation* (2012). A close reading of these texts, which speak to an intense philosophical and personal engagement, allows one to ascertain the affinities and distances between the conceptual mainstays of their philosophies, namely ontological creation in Castoriadis and responsive phenomenology (as well as phenomenology of the alien) in Waldenfels.

## **KEYWORDS**

Creativity, Imagination, Autonomy, Otherness, Phenomenology of the Alien, Castoriadis, Waldenfels.

## **I**

Nell'ambito del panorama filosofico contemporaneo, quella di Bernhard Waldenfels rappresenta senz'altro una delle figure di maggior rilievo. Come è noto, molti dei suoi lavori hanno raggiunto un'eco tale da essere tradotti in diverse lingue, attraversando i diversi continenti, da quello europeo a quello asiatico. Tale diffusione ed apprezzamento sono principalmente dovuti al fatto che, come è stato opportunamente osservato, quella di Waldenfels può essere considerata una fenomenologia fondata sulla «passione della risposta»<sup>1</sup>, vale a dire una fenomenologia caratterizzata dalla *dislocazione* e dal *decentramento* del soggetto, nell'ottica dell'accoglimento delle istanze e delle esigenze di quell'*estraneo* che - sebbene (soprattutto ed in modo particolare nel corso della filosofia occidentale) sia stato spesso

<sup>1</sup> F. G. Menga, *La "passione" della risposta. Sulla fenomenologia dell'estraneo in B. Waldenfels*, in «*aut-aut*», (2003), 316-317, pp. 209-237. Sulla questione dell'estraneo torneremo, seppur brevemente, al termine di questo nostro saggio.

misconosciuto, nascosto, mascherato, obliterato, quando non ridotto a mera *ombra* dello stesso soggetto identitario e, pertanto, ricompreso all'interno della dialettica costituita da quest'ultimo secondo una dinamica di mera *appropriazione* - rappresenta la fonte autentica ed originaria di ogni speculazione, di ogni istituzione sociale, di ogni capacità pratica così come di ogni pensiero teoretico, nonché di ogni soggettività costituita, collettiva o individuale<sup>2</sup>.

Una fenomenologia che, dunque, contro ogni tentazione metafisica - identitaria o dialettica, razionalistica o soggettivistica, positivista o materialistica - ha inteso cimentarsi costantemente nel complesso e difficile compito di fornire risposte agli interrogativi suscitati dal «pungolo dell'estraneo»<sup>3</sup>, con la consapevolezza che proprio nel secolo XX quest'ultimo è penetrato «espressamente ed inequivocabilmente nel nucleo della ragione», tanto non poterne più essere scalzato<sup>4</sup>.

Un elemento, questo, che ha effettivamente attraversato l'intera produzione filosofica di Bernhard Waldenfels. Dai primi lavori - quali *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluß an E. Husserl* (1971), *In den Netzen der Lebenswelt* (1985), *Der Stachel des Fremden* (1990) e *Deutsch-Französische Gedankengänge* (1995) -, passando attraverso la tetralogia pubblicata tra il 1997 ed il 1999, esplicitamente incentrata sulla questione dell'estraneo, sino alle più recenti pubblicazioni - quali *Estraniamento della modernità. Percorsi fenomenologici di confine*<sup>5</sup>, *Bruchlinien der Erfahrung* (2002) e *Fenomenologia dell'estraneo*<sup>6</sup> -, ai saggi dal tema più specificamente sociale - quali *Hyperphänomene: Modi hyperbolischer Erfahrung* (2012), *Sozialität und Alterität: Modi sozialer Erfahrung* (2015) -, fino ai recentissimi *Reisetagebuch eines Phänomenologen: Aus den Jahren 1978-2019* (2020) e *Globalität, Lokalität, Digitalität. Herausforderungen der Phänomenologie* (2022) ci troviamo infatti di fronte ad una produzione interamente caratterizzata da questa dimensione *responsiva* che, come è facilmente intuibile, non può in alcun modo trovare soddisfacente ed esaustiva ricognizione in queste nostre brevi pagine.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 210 e ss.

<sup>3</sup> B. Waldenfels, *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt/M. 1990; letteralmente *Il pungolo dell'estraneo*.

<sup>4</sup> B. Waldenfels, *Topographie des Fremden - Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, Frankfurt/M. 1997, pp. 16-17.

<sup>5</sup> B. Waldenfels, *Estraniamento della modernità. Percorsi fenomenologici di confine*, a cura di F. G. Menga, Troina 2005.

<sup>6</sup> B. Waldenfels, *Fenomenologia dell'estraneo*, a cura di F. G. Menga, Milano 2008.

## II

Nel contesto di tale attività e produzione, e ancor più specificamente nell'ottica di un tale approccio *responsivo*, trova collocazione il saggio del 2012 *Revolutionäre Praxis und ontologische Kreation*<sup>7</sup>, presentato in traduzione italiana nelle pagine che precedono questo nostro breve intervento in apertura della sezione monografica dedicata al pensiero di Cornelius Castoriadis. Il saggio, infatti, pone significativamente l'accento sul legame che ha unito ed unisce, sotto il duplice profilo dell'esperienza personale e della riflessione filosofica, il percorso dei due autori. E questo per due ordini di ragioni: in primo luogo, perché lo stesso Waldenfels dedica la prima parte dell'articolo alla descrizione di tale legame, alle condizioni che lo hanno reso possibile e, ancor più, a quelle che lo hanno reso fecondo; in secondo luogo, cosa a nostro giudizio assai più rilevante, perché le riflessioni del fenomenologo tedesco si muovono, per sua stessa affermazione, «nella cornice»<sup>8</sup> di un suo precedente lavoro del 1989, *Der Primat der Einbildungskraft*<sup>9</sup>, interamente dedicato al ruolo svolto dall'*immaginazione* nel pensiero di Castoriadis. Un saggio che, a buona ragione, può essere considerato la prima parte del testo proposto in versione italiana, tanto da indurci a concludere che, insieme, i due articoli costituiscono una testimonianza unitaria del modo in cui si sono incontrate le riflessioni dei due pensatori contemporanei. Di tale testimonianza che, come accennato, assume forma *responsiva* proprio perché il fenomenologo tedesco si lascia *interrogare* dalle *perturbanti*<sup>10</sup> riflessioni di Castoriadis, intendiamo dare qualche breve cenno, consapevoli di essere chiamati a tratteggiarne i contorni e nient'affatto a sostituirci all'autore.

Rispetto al saggio del 1989, *Prassi rivoluzionaria e creazione ontologica* rappresenta senz'altro un testo più organico nel quale Waldenfels, prendendo le mosse da «ricordi personali di storia contemporanea»<sup>11</sup>, descrive il suo incontro col pensatore greco e con la sua filosofia e si propone di delinearne i contorni. Al di là degli elementi storico-biografici che, per la ricchezza della narrazione, riteniamo più che

<sup>7</sup> B. Waldenfels, *Revolutionäre Praxis und ontologische Kreation*, in H. Wolf (a cura di), *Das imaginäre in Sozialen. Zur sozialtheorie von Cornelius Castoriadis*, Arbeiten am Lichtenberg Kollegen Bd. 2, Wallstein Verlag, Göttingen 2012, ripubblicato in B. Waldenfels, *Sozialität und Alterität*, Suhrkamp 2015, cap. 4.

<sup>8</sup> B. Waldenfels, *Prassi rivoluzionaria e creazione ontologica*, supra.

<sup>9</sup> B. Waldenfels, *Der Primat der Einbildungskraft*, in «Revue européenne des sciences sociales», Bd. XXVII (1989), n. 86, pp. 141-160, ripubblicato in Id., *Deutsch-Französische Gedankengänge* Frankfurt/M. 1995.

<sup>10</sup> A proposito del *perturbante* nel pensiero di Waldenfels si veda il capitolo dedicato al tema in F. Ciaramelli, *La distruzione del desiderio*, Bari 2000.

<sup>11</sup> B. Waldenfels, *Prassi rivoluzionaria e creazione ontologica*, supra.

opportuno lasciare alla curiosità del lettore rimandando alle parole dello stesso Waldenfels, il saggio deve senz'altro essere considerato un tentativo di fornire una «rilettura» degli scritti di Castoriadis «nell'arco di due o tre decenni»<sup>12</sup> ricorrendo alla lente d'ingrandimento della fenomenologia.

Già nel testo dell'89, Waldenfels affermava come la filosofia di Castoriadis potesse essere considerata «una critica della società [...] che si avvicina ad una fenomenologia [...] in grado di tenere vivo lo *status nascendi* del mondo e della società, [...] senza ricorrere ad una teleologia della coscienza, ad una storia dell'essere o al primato della percezione [...] e ciò», a suo giudizio, poneva «gli aspetti costruttivi di questa concezione in critica affinità con Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty»<sup>13</sup>. Il significato di tale affermazione si può cogliere pienamente solo facendo riferimento al titolo del saggio. Nella filosofia di Castoriadis, fondata essenzialmente sul *primato dell'immaginazione*, Waldenfels rinveniva l'effettivo capovolgimento dell'ordine concettuale delle tre critiche kantiane, con l'evidente intento di subordinare l'esercizio della critica della ragion pura e della ragion pratica a quella del giudizio. Il senso di tale capovolgimento, che mirava dunque ad estendere il ruolo dell'immaginazione ben oltre i limiti del campo artistico ed estetico, rispondeva, secondo Waldenfels, alla necessità di porre al centro del discorso proprio la relazione tra *realtà* e *razionalità*, una relazione che, pur attraversando il piano *estetico* e quello *logico* insieme a quello dell'*azione* e pur potendosi cogliere in modo esplicito solo attraverso tali forme, pone in realtà le sue radici nell'*immaginario radicale*, la cui attività *accompagna* tutte le connessioni del pensiero, di quello *teoretico* come di quello *pratico*, in tal modo dando forma al reale attraverso l'istituzione *storico-sociale* della società, delle sue norme e degli individui che ne fanno parte<sup>14</sup>.

Considerazioni, queste, che ci riportano alla mente le parole di Paul Ricoeur, secondo il quale «la fenomenologia corre sempre il rischio di ridursi ad un soggettivismo trascendentale» e che «il modo radicale per mettere fine a tale confusione sempre risorgente è quello di spostare l'asse dell'interpretazione dal problema della soggettività a quello del mondo»<sup>15</sup>. Nel caso di Castoriadis, infatti, ci troviamo di

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> B. Waldenfels, *Der Primat der Einbildungskraft*, cit., p. 145.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 141-143 e ss.

<sup>15</sup> P. Ricoeur, *Dal testo all'azione*, Milano 1989, pp. 50-51. Può essere di qualche utilità segnalare come questo fosse effettivamente lo scopo della stessa fenomenologia husserliana la quale, nel noto motto *alle cose stesse*, altro non voleva sottolineare come «non dalle filosofie ma dalle cose e dai problemi deve provenire l'impulso alla ricerca» (E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, Roma-Bari 1994, p. 105). Un impulso cui sembra, ad esempio, aver dato seguito la riflessione del filosofo ceco Jan Patočka, tesa ad approfondire e valorizzare la dimensione mondana e storico-sociale della *Lebenswelt* husserliana, muovendo dalla critica di intellettualismo, soggettivismo ed idealismo ad una certa declinazione della filosofia del maestro (cfr. J. Patočka, *Il mondo naturale e la*

fronte ad una svolta radicale perché assistiamo allo spostamento dell'asse del discorso filosofico dal piano concettuale e trascendentale a quello, più concretamente *storico-sociale*, della contemporanea e simultanea *istituzione* del mondo e della società; uno spostamento effettivamente *radicale* perché in grado di determinare una concreta ridefinizione delle *capacità* del soggetto nella sua relazione col mondo, collocando a fondamento di tale relazione la potenza, a sua volta *radicale*, dell'immaginazione<sup>16</sup>. Non a caso, sottolineava sempre Waldenfels, le forme attraverso cui si estrinseca la potenza dell'immaginario sono rappresentate dalla *creazione*, dall'*immaginazione* e dall'*istituzione*<sup>17</sup> ed il «tempo-luogo» a partire *dal* quale e *nel* quale tali forme trovano effettiva realizzazione è rappresentato dalla dimensione «*storico-sociale*»<sup>18</sup>. In questo modo, dunque, la questione fenomenologica si conserva e si trasforma nel problema della *critica sociale*, cosa che rappresenta, a tutti gli effetti, lo spostamento dell'asse della riflessione sul soggetto al suo rapporto, istituente e creativo, col mondo sociale. Si potrebbe dire che, alla domanda fenomenologica «*perché il mondo?*», si risponde attraverso un'altra domanda: «*perché il mondo sociale?*».

Di tale conservazione e trasformazione, *Prassi rivoluzionaria e creazione ontologica* rende conto in modo sostanzialmente organico. Da un lato, infatti, Waldenfels considera Castoriadis «un autore tra due fronti»<sup>19</sup>, con ciò alludendo alla duplice presenza, nella sua riflessione filosofica, del marxismo e della fenomenologia; dall'altro il fenomenologo tedesco insiste più volte sulle affinità col pensiero di Merleau-Ponty, paragonando la genesi storico-sociale della società su cui si sofferma Castoriadis alla «genealogia dell'essere» del filosofo francese, mostrando quale analogico *trait d'union* il principio, caro a Merleau-Ponty, per il quale *già* la «percezione non è semplice possibilità del mondo [...] ma piuttosto fondazione di una norma»<sup>20</sup>, vale a dire qualcosa di creativo ed istituente, con ciò riferendosi alla funzione *da sempre* creativa della «prassi» e dell'«agire umano» che, secondo Castoriadis, non opera mai «secondo un modello ripetibile»<sup>21</sup>. Tale capacità creativa - è questo un elemento sul quale Waldenfels ritorna più volte in modo particolarmente insistente - opera senz'altro in modo radicale, dal momento che «prima che

*fenomenologia*, Milano 2003, soprattutto pp. 73-126 e pp. 127-148), in tal modo indicando il percorso di una fenomenologia che volesse effettivamente *rispondere* alle intenzioni del suo fondatore.

<sup>16</sup> B. Waldenfels, *Der Primat der Einbildungskraft*, cit. pp. 143-145 e ss.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 145

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>19</sup> B. Waldenfels, *Prassi rivoluzionaria e creazione ontologica*, supra.

<sup>20</sup> *Ibid.* Cfr. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945, p. 67 e ss.

<sup>21</sup> B. Waldenfels, *Prassi rivoluzionaria e creazione ontologica*, supra. Cfr. C. Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, cit., Paris 1975 (il riferimento alle pp. è possibile trovarlo nel testo di Waldenfels).

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»<sup>22</sup>, ma *non* assoluto perché, proprio sul piano storico-sociale, tanto nei suoi aspetti generali quanto in quelli più specificamente individuali, intervengono delle condizioni concrete atte a moderarne la potenza<sup>23</sup>. Una potenza, dunque, che *si desta* grazie all'immaginario istituyente, la cui dimensione creativa consiste non tanto, o non solo, nella *creazione* di qualcosa di nuovo ma piuttosto nella creazione di qualcosa *in quanto* nuovo, vale a dire di qualcosa di *rinnovato*, cosa che capita, nel corso inevitabile delle trasformazioni che coinvolgono ogni evento umano, in ogni società che voglia dirsi istituita secondo regole e norme. Come si legge, «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»<sup>24</sup>.

Qui come nel teso dell'89, infatti, la creazione è considerata, conformemente alle parole di Castoriadis, «*creatio ex nihilo*»<sup>25</sup>, ma ciò sta ad indicare la capacità della prassi di istituire la società, con le sue regole e le sue norme, secondo un *proprio* criterio, un criterio che, nella sostanza, risponde a quello che Waldenfels mostra di aver imparato da Merleau-Ponty, secondo il quale «c'è senso», ma «non c'è *il* senso»<sup>26</sup> inteso come qualcosa di prestabilito, mentre le stesse istituzioni devono essere intese come «incarnazioni di significato»<sup>27</sup>. Con tale creazione ci troviamo di fronte a due espressioni della razionalità: una «razionalità primaria, innovativa e rivoluzionaria» e una «razionalità secondaria, ordinaria e regolare»<sup>28</sup>: la prima istituisce l'«*eidos*» originario che, in seguito, trova forma concreta sul piano sociale, attraversando l'articolata e complessa dimensione simbolica del discorso e dell'azione umana; la seconda rappresenta il prodotto di tale istituzione che ne conserva le forme secondo un paradigma ripetitivo, a partire dal quale prende nuovamente le mosse l'attività creatrice ed istituyente<sup>29</sup>. Con ciò si rimarca in modo significativo il ruolo della *mediazione* nel processo della creazione storico-sociale, in quanto intreccio costante tra le due dimensioni, nonché il senso autentico di quell'

<sup>22</sup> B. Waldenfels, *Prassi rivoluzionaria e creazione ontologica*, supra.

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> *Ibid.* Sulla questione Waldenfels si era soffermato anche in *Der Primat der Einbildungskraft*, cit., p. 148 e ss.

<sup>25</sup> B. Waldenfels, *Prassi rivoluzionaria e creazione ontologica*, supra.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> *Ibid.* Cfr. C. Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, cit. (il riferimento alle pp. è possibile trovarlo nel testo di Waldenfels).

<sup>29</sup> B. Waldenfels, *Prassi rivoluzionaria e creazione ontologica*, supra. Cfr. C. Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, cit. (il riferimento alle pp. è possibile trovarlo nel testo di Waldenfels).

«*ex nihilo*», in tal modo differenziato in modo netto e definitivo sia una prospettiva teologica che da una concezione metafisico-idealistica<sup>30</sup>.

Per questo ordine di motivi ed argomentazioni, Waldenfels può scrivere che «grazie alla potenza dell'originaria e radicale creazione storico-sociale, prende corpo una sorta di «progetto d'essere (*Seinsentwurf*) che, paragonabile allo schematismo kantiano, deriva da una immaginazione produttiva»<sup>31</sup>. Al tempo stesso, questo l'elemento di grande interesse, nella tensione tra dimensione istituyente e dimensione istituita di tale immaginazione produttiva, prende forma la stessa società, le cui regole e norme rappresentano la solidificazione di tale «magma» di significati; vale a dire che, attraverso la duplicità della razionalità, l'*ideazione* dell'essere (o, come scrive Waldenfels, il *progetto* d'essere) si realizza nelle forme degli esseri concreti e delle cose concrete, in quanto *esseri* e *cose* sociali<sup>32</sup>.

In termini teorici e concettuali, dunque, ci troviamo di fronte ad una *ontologia sociale* resa possibile dall'attribuzione di una dimensione radicale all'immaginazione produttiva e che Waldenfels, come abbiamo già avuto modo di sottolineare, impregna della sensibilità legata alla tradizione fenomenologica. Tuttavia, accanto a ciò, la filosofia di Castoriadis presenta anche un aspetto «*aporetico*»<sup>33</sup> e la prassi creativa, come emerge dal titolo del saggio, assunta nelle forme della critica sociale, si presenta come *rivoluzionaria*. Qui la questione si fa più articolata<sup>34</sup>.

La relazione tra dimensione istituyente e dimensione istituita si accompagna infatti, nel pensiero di Castoriadis, alla distinzione tra prospettiva *eteronoma* e prospettiva *autonoma*. Una tale distinzione indica senza mezzi termini la differenza tra le società volte ad attribuire l'istituzione delle norme e della legge a qualcosa (Dio o gli Dei, le leggi della natura, la legge della ragione, le leggi dell'economia, l'utile,

<sup>30</sup> B. Waldenfels, *Prassi rivoluzionaria e creazione ontologica*, supra. Si veda anche B. Waldenfels, *Der Primat der Einbildungskraft*, cit., p. 149 e ss.

<sup>31</sup> B. Waldenfels, *Prassi rivoluzionaria e creazione ontologica*, supra.

<sup>32</sup> *Ibid.* Cfr. C. Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, cit. (il riferimento alle pp. è possibile trovarlo nel testo di Waldenfels). In questo senso, e contro la stessa prospettiva di Castoriadis, la dimensione simbolica della creazione deve intendersi come creazione di qualcosa *in quanto* qualcosa e non come semplice e mera *posizione* creativa: «Il *magma* che, come una sorta di stato della fusione, è paragonabile [...] al puro *caos* [...], rappresenta senz'altro una delle idee più feconde di Castoriadis. Tuttavia, mi domando se, in conclusione, Quest'ultimo non privi il concetto del significato [...] 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' di individui e delle loro relazioni, di cose e dei loro significati» (B. Waldenfels, *Prassi rivoluzionaria e creazione ontologica*, supra).

<sup>33</sup> B. Waldenfels, *Der Primat der Einbildungskraft*, cit., p. 151 e ss.

<sup>34</sup> A tal proposito, è opportuno sottolineare come, nel corso della sua attività filosofica, Waldenfels si sia occupato a fondo del rapporto tra fenomenologia e marxismo (A. Pazanin, B. Waldenfels, Jan M. Boekman 1977 I e II, 1978, 1979).

l'interesse reciproco, etc.) e le società che riconoscono *esplicitamente* la dimensione creativa ed autonoma dell'attività istituyente<sup>35</sup>. Ora, osserva Waldenfels, tale riconoscimento – che si presenta a sua volta come esplicita *negazione* dell'occultamento operato da *qualsiasi* prospettiva eteronoma – si pone nell'ottica di una volontà rivoluzionaria ed *aporetica*<sup>36</sup>, anche perché, ci sentiamo di aggiungere, l'obiettivo di una società retta da una prospettiva autonoma - una società *egualitaria* e *democratica* in senso radicale - rappresenta senz'altro uno *scopo* e nient'affatto un *fatto*. La nascita, anch'essa *creativa*, di una società autonoma, infatti, implica inevitabilmente due passaggi: il primo è che la produzione della società – la quale originariamente rappresenta una produzione *anonima* da cui deriva la *socializzazione* violenta ed inevitabile della monade psichica<sup>37</sup> – deve trasformarsi in un'attività consapevole; il secondo è che di tale passaggio verso l'autonomia e la consapevolezza bisogna ben individuare un soggetto o, come si diceva in un gergo politico, una *soggettività*. Si tratta di questioni che Waldenfels aveva già preso in considerazione nel testo del '89<sup>38</sup> e che, nel saggio che proponiamo in traduzione, vengono affrontate in modo maggiormente organico.

La decisione rivoluzionaria a partire dalla quale deve prendere forma la società autonoma si presenta evidentemente senza alcun fondamento ma, piuttosto, quale frutto di un vero e proprio salto, di un «noi vogliamo»<sup>39</sup>, lasciato privo di motivazione se non la capacità istituyente di porre in opera tale società secondo le proprie regole ed i propri principi. Di fronte a tale prospettiva, Waldenfels mostra di non condividere l'accusa di Habermas secondo il quale in tale concezione – ed invero, a giudizio dello studioso di Francoforte, nell'intera dottrina di Castoriadis - mancano *del tutto* i termini ed i presupposti per distinguere la prospettiva del senso da quella della giustificazione e della validità e con ciò la possibilità di una qualsiasi trasformazione sociale di tipo rivoluzionario<sup>40</sup>. Piuttosto, sempre assecondando una

<sup>35</sup> Cfr. B. Waldenfels, *Prassi rivoluzionaria e creazione ontologica*, supra.

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> B. Waldenfels, *Der Primat der Einbildungskraft*, cit., pp. 151-159.

<sup>39</sup> B. Waldenfels, *Prassi rivoluzionaria e creazione ontologica*, supra.

<sup>40</sup> Cfr. J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, Roma-Bari 1997, pp. 327-335. Chi scrive non è particolarmente critico nei confronti dell'approccio di Habermas. Sebbene Questi, da un lato, nel vedere negata ogni possibilità di trasformazione rivoluzionaria, perché gli individui attraverso cui tale trasformazione dovrebbe prendere forma, proprio *in quanto* individui socializzati, non potrebbero che riprodurre l'ordine sociale istituito, sembra non cogliere il fatto che questi stessi individui sono effettivamente espressione del potere «istituente, che ovviamente non è un'entità astratta o preesistente, ma un processo collettivo» (F. Ciaramelli, *Lo spazio simbolico della democrazia*, Troina 2006, p. 167), d'altro canto ben individua l'assenza di un paradigma gnoseologico-conoscitivo in grado di distinguere la dimensione del senso da quella della validità (J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 331). Come è stato detto, nel pensiero di Castoriadis, «il senso al quale



prospettiva *responsiva*, Waldenfels approfondisce, assumendola quale tratto portante del pensiero di Castoriadis, la distinzione tra eteronomia ed autonomia. L'osservazione che andiamo a citare, peraltro già presente nel testo dell'89, prende proprio di mira il passaggio dalla prima alla seconda: «O l'autolegislazione si determina *secondo leggi* prestabilite che le sono date, e allora non è *autonoma* in senso radicale, oppure si realizza *libera da leggi*, e allora non è *autonoma* in senso radicale ma, piuttosto, a-nomica»<sup>41</sup>. Già in precedenza, Waldenfels aveva sottolineato come la svolta dall'eteronomia all'autonomia sembrava fondarsi semplicemente sulla *volontà* che ciò accada, secondo la massima per la quale «dove c'è una volontà, lì c'è anche una via»<sup>42</sup>. A tale considerazione, come lo stesso Waldenfels ricorda nel testo che stiamo commentando, Castoriadis aveva risposto in modo decisamente evasivo, richiamandosi polemicamente alla massima per la quale «dove non c'è una volontà, non c'è neanche una via»<sup>43</sup>, in tal modo conducendo il passaggio dall'autonomia all'eteronomia nel vicolo cieco di un «circolo normo-prasseologico»<sup>44</sup>. Se, infatti, seguendo il ragionamento di Castoriadis, «che ci siano delle leggi è altrettanto una legge che precede tutte le leggi e che può essere legge se e solo se si danno delle leggi» e «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», allora «una società autonoma [...] porrà la sua autonomia come *valore* ed in seguito giustificherà la propria esistenza attraverso le sue opere»<sup>45</sup>. In tal modo, la questione posta viene effettivamente elusa e con essa, questo forse l'elemento di maggior rilievo, viene elusa la questione stessa della normatività, vale a dire, in buona sostanza, il *per chi* e il *da chi* cui è legata ogni posizione ed istanza normativa. In tal modo, ci sembra di poter concludere, quest'ultima si ribalta nella questione del soggetto,

siamo condannati [...] è un senso che non obbedisce all'imperativo di una validità o di una funzionalità o di una oggettività significativa» le quali «non hanno alcun criterio ontologico ultimo - alcun garante del loro contenuto normativo - né nella realtà né nella razionalità» (F. Ciaramelli, *Lo spazio simbolico della democrazia*, cit. p. 175). A nostro giudizio, tale considerazione (che, occorre chiarirlo, non va in questa direzione ma piuttosto in quella di aderire al ragionamento di Castoriadis) corre il rischio di determinare un effettivo *vuoto normativo*, anche in relazione a quella che Habermas definisce la necessità di «*localizzare* la lotta politica per l'autonomia» (J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 332). Occorre anche dire che tale osservazione sembra trovare risposta nelle considerazioni finali dell'articolo di Waldenfels relative al rapporto con l'*estraneo*, una risposta condotta attraverso un percorso diverso ma in grado, ancora una volta, di affrontare, *responsivamente*, un problema sollecitato da una prospettiva diversa.

<sup>41</sup> B. Waldenfels, *Prassi rivoluzionaria e creazione ontologica*, supra. La considerazione è presente, in termini solo leggermente diversi, in Id., *Der Primat der Einbildungskraft*, cit., p. 153.

<sup>42</sup> B. Waldenfels, *Der Primat der Einbildungskraft*, cit., p. 152.

<sup>43</sup> C. Castoriadis, *Fait et à faire*, Paris 1997, p. 48.

<sup>44</sup> B. Waldenfels, *Prassi rivoluzionaria e creazione ontologica*, supra.

<sup>45</sup> B. Waldenfels, *Prassi rivoluzionaria e creazione ontologica*, supra. Cfr., a tal proposito, C. Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, cit. (il riferimento alle pp. è possibile trovarlo nel testo di Waldenfels).

ancora una volta a sottolineare come, in un'ottica fenomenologica, il problema del mondo e il problema del soggetto non possano in alcun modo essere separati.

Quanto detto, conduce, infatti, al problema del soggetto attore della trasformazione sociale. Sotto questo punto di vista, la prospettiva di Castoriadis appare a Waldenfels eccessivamente piegata verso una riduzione del ruolo dell'individualità. Se, infatti, da un lato, il fenomenologo tedesco riconosce pienamente l'idea secondo cui la socializzazione non rappresenti un'attività esercitata dall'individuo nei confronti della società ma, piuttosto, un processo attraverso il quale, simultaneamente, si costituiscono gli individui e la società<sup>46</sup>, ciò che Egli accusa a Castoriadis è una scarsa considerazione dell'elemento intersoggettivo, quell'elemento in virtù del quale, ancora una volta, prende forma proprio la condizione *mediata* del processo creativo, così tentando di superare quella sorta di ipersocializzazione dell'individuo che gli sembra trasparire dalle parole di Castoriadis, secondo il quale «l'intersoggettività sarebbe, aristotelicamente parlando, la materia propria, la οἰκεία ὄλη della società»<sup>47</sup>, e null'altro. Anche la questione della rivoluzione, della sua possibilità effettiva e della sua legittimazione e, più in generale, della stessa possibilità della trasformazione sociale, dunque, è ricondotta alla questione del soggetto. Come scrive significativamente lo stesso Waldenfels, infatti, «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»<sup>48</sup>, dal momento che prosegue il fenomenologo tedesco, «le cose [...] non funzionano senza il ricorso, per quanto minimo, a uno *ego cogito* performativamente inteso», in quanto «nel riferimento all'Io non si tratta di una evidenza interna o di un irrefutabile fondamento [...], ma piuttosto di un tempo-luogo del discorso, a partire dal quale si può parlare»<sup>49</sup> della società.

### III

Con ciò stiamo effettivamente per giungere al termine di queste nostre brevi riflessioni, dal momento che siamo tornati al principio, vale a dire all'elemento portante della riflessione di Waldenfels, *l'estraneo*. Sia la dimensione intrinsecamente intersoggettiva della creatività, infatti, che la natura intrinsecamente *normativa* della società, che scaturisce da tale attività creativa, rimandano direttamente a tale elemento. Un elemento che, come già accennato (questa la prospettiva che attraversa l'intera produzione del fenomenologo tedesco), la tradizione filosofica occidentale

<sup>46</sup> B. Waldenfels, *Prassi rivoluzionaria e creazione ontologica*, supra.

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> *Ibid.*

ha sostanzialmente evitato di tematizzare. L'esperienza dell'estraneo, infatti, secondo Waldenfels, si manifesta innanzitutto come qualcosa che si colloca non semplicemente al di fuori dalla sfera del *proprio*, vale a dire alla stregua di ciò che il pensiero occidentale identitario ha pensato ed assunto nelle forme dell'*alterità* e della *diversità*: al contrario, ci troviamo di fronte ad una esperienza che, presentandosi quale assoluta *irriducibilità* rispetto alla sfera del proprio e *sottraendosi* a quest'ultimo, si caratterizza, in definitiva, quale opposizione non derivante da una definizione logica o normativa ma, piuttosto, quale prodotto - evidentemente antepredicativo - dell'inclusione e dell'esclusione, in tal modo rivelandosi, ad un tempo, precedente a qualsiasi attività di tipo logico, pratico o normativo, a qualsiasi ordine istituito secondo norme ma anche, questo l'elemento misconosciuto ed obliato dalla filosofia occidentale, fonte 'originaria' di tale ordine istituito e della stessa soggettività operativa. L'esperienza dell'estraneo, dunque, sollecita, turba e domanda, dal momento che, in modo solo apparentemente paradossale - appartenendo i paradossi alla sfera del pensiero logico - si dimostra interna al *proprio* nell'assoluta irriducibilità ad esso e, al tempo stesso, interna all'*altro* che il proprio riconosce come ciò che è *esplicitamente* diverso<sup>50</sup>.

Non diversamente dal pensiero filosofico che lo ha preceduto, anche per Castoriadis, secondo il giudizio di Waldenfels, l'estraneo rappresenta un vero proprio «punto cieco»<sup>51</sup>, frutto cioè di una obliterazione che gli impedisce di riconoscere come solo prendendo le mosse dalle pretese ed esigenze dell'*estraneo* può prendere forma un *percorso* in grado di tematizzare il passaggio rivoluzionario dall'eteronomia all'eteronomia, inteso non quale come mero superamento della condizione *nomica* della prima ma, piuttosto, quale riconoscimento dell'intrinseca appartenenza della norma stessa alla dinamica di accoglienza dell'estraneo nel *proprio*, vale a dire quale ragione che spinge la creatività umana all'istituzione delle norme. Al tempo stesso, questo percorso di riconoscimento ci spinge ad assumere una tale dinamica quale espressione concreta di quella *localizzazione* delle ragioni la cui assenza, come visto, lo stesso Habermas, seppur da un'ottica differente, aveva avuto modo di lamentare riferendosi alla prospettiva di Castoriadis.

Sicché, lasciando infine la parola a Waldenfels: «La creatività, l'invenzione e l'immaginazione sono potenze indispensabili; esse, tuttavia, non operano sospese nel

<sup>50</sup> Si vedano a tal proposito, per una ricognizione maggiormente esaustiva ed articolata della questione, F. Ciaramelli, *L'inquietanté étrangeté de l'origine*, in «Revue philosophique de Louvain», AOUT 1998, Vol. 96, No. 3, pp. 512-524; F. G. Menga, *Räpresentation und Entzug. Phänomenologische Wege zwischen Fragen und Antworten*, in A. Noveanu - J. Pfefferkorn - A. Spinelli (a cura di), *Seefahrten des Denkens*, Tübingen 2017, pp. 179-193; Id., *Bernhard Waldenfels - Phänomenologie des Fremden und unhintergehbare Kontingenz von Welt Ordnung*, in T. Kelling (a cura di), *Phänomenologische Metaphysik*, Tübingen 2020, pp. 317-330 ed, infine, Id., *Potere costituente e rappresentanza democratica*, Napoli 2010, interessantissimo testo interamente attraversato dal paradigma filosofico di Waldenfels.

<sup>51</sup> B. Waldenfels, *Prassi rivoluzionaria e creazione ontologica*, supra.

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»<sup>52</sup>.

## BIBLIOGRAFIA

- BOEKMAN, JAN M. - PAZANIN, A. - WALDENFELS, B. (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.
- CASTORIADIS, C., *L'Institution imaginaire de la société*, Paris 1975.
- , *Fait et à faire*, Paris 1997.
- CIARAMELLI, F., *La distruzione del desiderio*, Bari 2000.
- , *Lo spazio simbolico della democrazia*, Troina 2006.
- HABERMAS, J., *Il discorso filosofico della modernità*, trad. it. a cura di E. Agazzi, Roma-Bari 1997.
- HUSSERL, E., *La filosofia come scienza rigorosa*, Roma-Bari 1994.
- MENGA, F. G., *La "passione" della risposta. Sulla fenomenologia dell'estraneo in B. Waldenfels*, in «aut-aut», 316-316, (2003), pp. 209-237.
- , *Potere costituente e rappresentanza democratica*, Napoli 2010.
- , *Räpresentation und Entzug. Phänomenologische Wege zwischen Fragen und Antworten*, in A. NOVEANU, A. - PFEFFERKORN, J.- SPINELLI, A. (a cura di), *Seefahrten des Denkens*, Tübingen 2017, pp. 179-193.
- , *Berhnard Waldenfels - Phänomneologie des Fremden und unhintergehbare Kontingenzen von Welt Ordnung*, in T. Kelling (a cura di), *Phänomenologische Metapysik*, Tubingen 2020, pp. 317-330.
- MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945; trad. it. ID., *Fenomenologia della percezione*, a cura di A. Bonomi, Milano 2003.
- PATOČKA, J., *Il mondo naturale e la fenomenologia*, Milano 2003.
- RICOEUR, P., *Dal testo all'azione*, Milano 1989.
- WALDENFELS, B., *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluß an E. Husserl* Den Haag 1971.
- , *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt/M. 1985.
- , *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt/M. 1990.
- , *Deutsch-Französische Gedankengänge* Frankfurt/M. 1995.

<sup>52</sup> *Ibid.* Si veda, a tal proposito, B. Waldenfels, *Creatività responsiva*, Roma 2022.

- , *Der Primat der Einbildungskraft*, in «Revue européenne des sciences sociales», Bd. XXVII (1989), n. 86, pp. 141-160, ripubblicato in ID., *Deutsch- Französische Gedankengänge* Frankfurt/M. 1995.
- , *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, Frankfurt/M. 1997.
- , *Grenzen der Normalisierung. Studien zur Phänomenologie des Fremden 2*, Frankfurt/M. 1998.
- , *Sinnesschwellen. Studien zur Phänomenologie des Fremden 3*, Frankfurt/M. 1999.
- , *Vielstimmigkeit der Rede. Studien zur Phänomenologie des Fremden 4*, Frankfurt/M. 1999.
- , *Bruchlinien der Erfahrung*, Frankfurt/M. 2002.
- , *Estraniamento della modernità. Percorsi fenomenologici di confine*, a cura di F. G. Menga, Troina 2005.
- , *Fenomenologia dell'estraneo*, a cura di F. G. Menga, Milano 2008.
- , *Hyperphänomene: Modi hyperbolischer Erfahrung*, Berlin 2012.
- , *Revolutionäre Praxis und ontologische Kreation*, in H. Wolf (a cura di), *Das imaginäre in Sozialen. Zur sozialtheorie von Cornelius Castoriadis*, Arbeiten am Lichtenberg Kollegen Bd. 2, Göttingen 2012, ripubblicato in ID., *Sozialität und Alterität*, Frankfurt/M. 2015, cap. 4.
- , *Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung*, Berlin 2015.
- , *Reisetagebuch eines Phänomenologen: Aus den Jahren 1978-2019*, Baden-Baden 2020.
- , *Globalität, Lokalität, Digitalität. Herausforderungen der Phänomenologie*, Berlin 2022.
- , *Creatività responsiva*, Roma 2022.



# CORNELIUS CASTORIADIS E L'ISTITUZIONE DEL COMUNE (1946- 1975) LEGALITA' COSTITUITA E IMMAGINARIO SOCIALE

**SALVATORE PRINZI**

*Dipartimento di Studi Umanistici*

*Università degli Studi di Napoli "Federico II"*

sal.prinzi@gmail.com

## **ABSTRACT**

A series of epochal events - the 2008 crisis, the pandemic, the war - are pushing us to rethink our institutions. Thus, especially in Italy, there has been a return to the question of *what* an institution is, *how* it can be and endure, how a tension lives in it between the "instituted" and the "instituting", and how the instituting element must be valorised to ensure that associated life does not wither. Cornelius Castoriadis is one of the authors rediscovered in this debate, as he gave the category of institution not only a political, economic or social value, but an ontological one. However, his thought is still insufficiently known and its potential is still underestimated. The aim of this essay is to reconstruct the first phase of Castoriadis' thought, from his arrival in France to the publication of his most famous work in 1975. By traversing the years of political militancy, his adherence to and then his critique of Marxism, and by reconstructing his relationship with other intellectuals of the time - Sartre, Lefort, Lyotard, Debord, Merleau-Ponty - one can not only find the roots of the category of institution and grasp the profound significance of his project of autonomy, but also understand the relevance of his analysis and draw insights for today.

## **KEYWORDS**

Castoriadis, Merleau-Ponty, Socialism, Institution, Political Ontology, Autonomy, Democracy.

Siamo all'incrocio di due cammini della storia, della grande storia.

Un cammino appare fin d'ora chiaramente tracciato.

È il cammino della perdita del senso, della ripetizione di forme vuote, del conformismo, dell'apatia, dell'irresponsabilità e del cinismo, dell'espansione illimitata del consumo per il consumo.

L'altro cammino dovrebbe essere aperto; non è del tutto tracciato.

Può essere aperto solo da un risveglio sociale e politico, una rinascita, un risorgere del progetto di autonomia individuale e collettiva.

Un tale risveglio è per definizione imprevedibile.

Tutto ciò che possiamo fare, è di prepararlo come possiamo, lì dove ci troviamo<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> C. Castoriadis, *Imaginaire et imagination au carrefour* (1996), in *Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe 6*, Seuil, Paris 1999, pp. 132-133.

Perché l'istituzione? Perché nell'ultimo decennio si è tornati a interrogarsi su questa costellazione – allo stesso tempo concetto e ordinamento giuridico concreto, parola che dice l'atto con cui si fonda una relazione sociale e la struttura dura di questa fondazione, l'apertura della serie e la serie stessa?

Difficile non far risalire l'esigenza di questo dibattito che investe la filosofia come il diritto, la politica come la sociologia, ad alcuni eventi di portata epocale. Innanzitutto, alla crisi dell'economia mondiale del 2008, che non si è limitata alla sfera della speculazione finanziaria o della produzione materiale, ma che ha investito appunto varie istituzioni, fino ad arrivare a mettere in discussione, con la crisi del debito sovrano nel 2011, l'architettura dell'Unione Europea. D'altronde l'interrogazione su quali correttivi andassero apportati alle istituzioni che regolano Stati e mercati non poteva restare circoscritta alla singola istanza, perché si andava a inserire dentro un ciclo più ampio di trasformazioni. Da un lato, soprattutto nei paesi occidentali, si legava a quella che da tempo veniva definita “crisi della rappresentanza”, che segnalava come le istituzioni stabilite dopo la Seconda Guerra Mondiale e consolidate nei *trenta gloriosi anni* del fordismo, del welfare state, dei partiti di massa, dei sistemi parlamentari, fossero ormai logore, incapaci di tenere il passo rispetto all'operatività di multinazionali, attori economici, organismi sovranazionali... Dall'altro, l'emersione di nuovi Paesi sulla scena globale, in passato colonizzati o comunque subordinati, ha prodotto prima in quei Paesi, poi a livello internazionale, importanti smottamenti istituzionali: si pensi alle trasformazioni costituzionali della Cina per introdurre il libero mercato o dei paesi dell'America Latina per includere comunità fino a quel momento escluse.

Infine, due eventi di portata mondiale, la pandemia e la guerra in Ucraina, hanno posto con forza problemi di carattere istituzionale. La prima perché ha determinato l'invenzione – temporanea? – di nuovi istituti, o quantomeno un diverso esercizio, più autoritario o “protettivo”, a seconda dei punti di vista, delle istituzioni esistenti. Dispositivi come il lockdown, la chiusura delle frontiere, l'introduzione di app per tracciare gli spostamenti dei cittadini, hanno aperto ovunque dibattiti<sup>2</sup>. Sia sollecitando la nascita di nuove istituzioni – d'altronde la circolazione del virus non è il prodotto di una sempre maggiore socializzazione della produzione e interconnessione delle economie? Non è dunque necessario che questo intreccio si dia anche una forma politica che possa dirigerlo? –, sia riattualizzando questioni come il rapporto fra Stato e cittadino, i doveri dell'uno e i diritti dell'altro, e persino cosa voglia dire “vita” – se questa, ad esempio, possa essere ridotta alla sua “nudità” da proteggere a ogni costo, finché l'immunizzazione

<sup>2</sup> Solo per restare ai testi più discussi in Italia, cfr. G. Agamben, *A che punto siamo? L'epidemia come politica*, Quodlibet, Macerata 2020; Slavoj Žižek, *Virus, Ponte alle grazie*, Milano 2020; N. Chomsky, C.J. Polychroniou, *Crisi di civiltà. Pandemia e capitalismo*, Ponte alle grazie, Milano 2020; D. Di Cesare, *Virus sovrano?*, Bollati Boringhieri, Torino 2020, B.-C. Han, *La società senza dolore*, Einaudi, Torino 2021, R. Esposito, *Istituzione*, Il Mulino, Bologna 2021.



non divorzi la vita stessa, o se si possa accettare, a favore di una *vita variopinta*, il sacrificio dei più fragili... La guerra, dal canto suo, ha rimesso al centro l'interrogazione sulle istituzioni internazionali, ONU in primis, incapaci di giocare un ruolo, ma ha rinforzato anche l'influenza degli apparati militari-industriali a Est come a Ovest, scavalcando i tradizionali ambiti della decisionalità e ristrutturando economia e società in vista di futuri conflitti.

Insomma, la teoria non poteva non tradurre tutto questo in un ripensamento della stessa categoria di istituzione, mettendola sempre più al centro, non solo come prodotto o esito, ma come fattore della vita associata, riscoprendo quegli autori che nel Novecento si sono interrogati su come nasca, come possa essere inventata, come possa tenersi, qualcosa come un'istituzione<sup>3</sup>. Che il diritto si limiti a descrivere o sancire quanto è già accaduto, che possa individuare delle tendenze, o addirittura avere una potenza performativa attraverso la sua capacità di far valere l'istituente contro l'istituito, resta il fatto che oggi più che mai si relaziona al *bios*, e deve fare i conti con il problema istituzionale dal punto di vista più generale possibile.

Ora, pochi autori come Castoriadis hanno messo l'istituzione, in senso non solo politico, sociale o economico, ma ontologico, al centro della loro teoria, facendola valere nel suo carattere più radicale: non semplice organizzazione o normazione di qualcosa che già si è dato, ma prassi istituente l'Essere. Oltre i funzionamenti più o meno burocratici delle istituzioni presenti, il movimento istituzionale intrattiene, secondo Castoriadis, un rapporto con l'immaginario, rapporto dal quale emergono, rompendo la serialità dell'ereditato, pratiche e concetti nuovi, in grado di riconfigurare il modo d'essere al mondo della nostra specie. Forse è per questo che, in un momento in cui si avverte l'esigenza di inventare il futuro, il pensiero del filosofo greco-francese, torna d'attualità a diverse latitudini<sup>4</sup>. Da un

<sup>3</sup> Sempre limitandoci all'Italia e agli ultimi anni, cfr. R. Esposito, *Pensiero istituente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Einaudi, Torino 2020, e la collana da lui diretta presso Quodlibet, *Almanacco di Filosofia e Politica*, con i quattro volumi usciti fra il 2019 e il 2022: *Crisi dell'immanenza. Potere, conflitto, istituzione* (a cura di M. Di Pierro e F. Marchesi), *Istituzione. Filosofia, politica, storia* (M. Di Pierro, F. Marchesi, E. Zaru), *Res Publica, La forma del conflitto* (A. Di Gesu e P. Missiroli), *Sull'evento. Filosofia, storia, biopolitica* (R. Fulco e A. Moresco). Ma si veda anche il collettaneo *Il problema dell'istituzione. Prospettive ontologiche, antropologiche e giuridico-politiche* (a cura di E. Lisciani-Petrini e M. Adinolfi), numero monografico di "Discipline Filosofiche", n. 2, Quodlibet, Macerata 2019.

<sup>4</sup> In Francia l'interesse verso Castoriadis non è mai scemato, ma fra il 2007 e il 2016 si registrano la pubblicazione di oltre 15 libri del filosofo greco! In lingua inglese vengono pubblicati per la prima volta quest'anno i sei volumi de *Les carrefours du labyrinthe*, in spagnolo le uscite sono continue e in America Latina il suo pensiero inizia a essere ben diffuso, in Italia nel 2022, in occasione del centenario, sono stati ben quattro i suoi titoli arrivati sul mercato: dalla prima pubblicazione integrale de *L'istituzione immaginaria della società*, a cura di E. Profumi, Mimesis, Milano-Udine 2022, alle raccolte *La Rivoluzione Democratica*, a cura di F. Ciarra, elèuthera, Milano 2022, *Contro l'economia. Scritti 1949-1997*, a cura di R.A. Ventura, Luiss University Press, Roma 2022,

lato, infatti, Castoriadis articola una critica alle istituzioni presenti – dal mercato alle democrazie liberali, passando per i centri di produzione culturale e mediatica diventati ormai amplificatori dell’«insignificanza» che caratterizza le nostre società. Dall’altro, però, non ripiega su forme di pensiero o attivazione novecentesche, limitandosi a riproporre Marx o il comunismo come storicamente si è dato, anzi, ne evidenzia, studiandoli approfonditamente, tutti i limiti; così come mette in discussione tutte quelle teorie che dagli anni ’60 hanno voluto rispondere alla crisi della rappresentanza/rappresentazione con la proposta di logiche dell’*espressione*, attribuendo allo spontaneismo sociale o al carattere eversivo del desiderio la possibilità di rompere con le forme di dominio attuali<sup>5</sup>.

Ma Castoriadis sembra scartare anche rispetto a quel riformismo radicale che si alimenta di una tensione conflittuale *interna* alle istituzioni, che è la proposta del recente pensiero istituyente, il quale, per sua ammissione, non è un pensiero della rivoluzione, in quanto questa sarebbe una teologia secolarizzata, *creatio ex nihilo*, restaurazione di un originario o pretesa di un nuovo che abbisogna di un atto violento. In Castoriadis, fino alla fine, anche dopo che ha abbandonato un marxismo già “eretico”, si afferma comunque un’esigenza rivoluzionaria, che mira a produrre un cambiamento assolutamente incompatibile con l’attuale assetto istituzionale, un *novum* che non è ricavabile da passaggi graduali che legano passato e presente<sup>6</sup>. Non si tratta tanto di instaurare con la violenza uno stato di cose, ma di un *fare rivoluzionario* che, determinando una rottura globale in cui si può innestare qualcosa di inedito, non cancella necessariamente il passato e non assorbe tutta la società – non è scritto che una rivoluzione debba sfociare nel totalitarismo, questo uno dei punti di discordia fra Lefort e Castoriadis<sup>7</sup> –, ma li risignifica aprendo una sequenza mai vista. Se il filosofo greco viene oggi riscoperto, non deve quindi essere *ricoperto*, sottraendo il suo pensiero a quell’unità con la politica da lui sempre rivendicata, isolando la sua riflessione dallo sviluppo degli eventi

L’elemento immaginario, a cura di A. Ferrarin, ETS, Pisa 2022. Per constatare come siano cresciuti sensibilmente negli ultimi anni gli studi su di lui in tutto il mondo rinvio alla bibliografia curata da Agora International, <https://agorainternational.org/bibliographies.html>.

<sup>5</sup> Cfr. su questo tema C. Memos, *Castoriadis and Critical Theory. Crisis, Critique and Radical Alternatives*, Palgrave Macmillan, New York 2014.

<sup>6</sup> Cfr. gli scritti raccolti in C. Castoriadis, *La rivoluzione democratica*, cit.; C. Castoriadis, *L’idée de révolution*, in *Le Monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe III*, Seuil, Paris 1990; il testo *L’idée de révolution a-t-elle encore un sens ? Entretien avec Cornelius Castoriadis*, in “*Le Débat*”, n. 57, 1989, pp. 193-203; la ricostruzione di B. Coutu, *Idée de révolution et faire révolutionnaire chez Cornelius Castoriadis*, in *Cahiers Société*, n. 1, 2019, pp. 193-205.

<sup>7</sup> Vedi il confronto fra Lefort e Castoriadis in seno alla rivista *Libre*: M.S. Christofferson, *French Intellectuals Against the Left: The Antitotalitarian Moment of the 1970s*, Berghahn Books, New York 2004, pp. 218-221.

a cui attivamente partecipava, o non facendo valere fino in fondo il portato emancipatorio del suo concetto di istituzione<sup>8</sup>.

Scopo delle prossime pagine è dunque mostrare come Castoriadis arrivi nel 1975 alla sua opera più celebre, *L'istituzione immaginaria della società*, a quale spinta sia intellettuale che pratica risponda l'elaborazione della categoria di istituzione, ricostruendo i primi trent'anni, meno noti in Italia, della sua formazione e del periodo di *Socialisme ou Barbarie*, facendo vedere come la sua riflessione emerga dal dibattito, meno datato di quanto a prima vista possa sembrare, con le varie tendenze rivoluzionarie europee, con il ricco milieu intellettuale dell'epoca - da Lefort a Lyotard, da Sartre a Debord - e dal rapporto, davvero fondamentale, con Merleau-Ponty. Rinvio invece a un altro lavoro l'analisi del rapporto di Castoriadis con Freud che pure entrerà marcatamente nell'elaborazione dell'istituzione, così come l'esame della nuova fase che si apre a partire da *L'istituzione immaginaria* e arriva fino alla morte del filosofo. Tuttavia già nel corso di questa ricostruzione cercherò di evidenziare i nuclei teorici che più possono aiutare a comprendere il Castoriadis maturo e che mostrano la sua capacità di rendere conto di alcuni fenomeni politici che oggi, lungi dall'abbandonare la via della rivoluzione, cercano piuttosto di reinventarla, di immaginare nuove forme rappresentative e ricomposizioni della sfera cognitivo-affettiva. Anche dando vita a nuove istituzioni, che bisogna appunto saper riconoscere e *configurare*.

## 1. IL GIOVANE CASTORIADIS, ALL'INCROCIO FRA FILOSOFIA E POLITICA

La filosofia di Castoriadis, o meglio: l'intenzione filosofica del suo pensiero, si manifesta prestissimo. Ormai sono molti gli interpreti che sottolineano come la sua riflessione non possa essere divisa, come pure è stato fatto, in due segmenti separati: uno, politico, coincidente con gli anni della militanza nelle fila dell'estrema sinistra, fra il 1937 e il 1967, e uno filosofico, coincidente con l'incontro con la psicoanalisi, il confronto con Heidegger e la riscoperta del pensiero antico, fra il 1968 e il 1997. A seguire da vicino la sua opera - cosa che oggi è

<sup>8</sup> Si veda quanto dice Castoriadis nel 1976 in un'intervista con Olivier Mongin, Paul Thibaud e Pierre Rosanvallon: «Per come le ho sempre vissute, le idee di filosofia e di politica (quindi anche del filosofo e del militante) non si lasciano separare radicalmente: ognuna conduce all'altra», *L'exigence révolutionnaire*, in *Le contenu du socialisme*, Union Générale d'éditions, Paris 1979. Sull'unità in Castoriadis di filosofia e politica cfr. A. Masca Ovejero, *Castoriadis et l'étroit sentier de l'émancipation. Ontologie, politique, autonomie*, L'Harmattan, Paris 2021. Relativi al concetto di istituzione, recentemente usciti in italiano, segnalò: E. Profumi, *L'istituzione e il suo portato filosofico-politico*, in C. Castoriadis, *L'istituzione immaginaria della società*, cit., pp. 9-29; A. Ferrarin, *La prassi, l'istituzione, l'immaginario in Castoriadis*, in *Il problema dell'istituzione*, "Discipline Filosofiche", cit., pp. 121-150, F. Ciarrelli, *Castoriadis e le potenzialità della democrazia*, in C. Castoriadis, *La rivoluzione democratica*, cit., pp. 7-25.

possibile grazie alla pubblicazione di molti inediti, alla ripubblicazione di vecchi articoli divenuti introvabili, all'apertura degli archivi -, si vede che non c'è un Castoriadis giovane e rivoluzionario *versus* uno maturo e disimpegnato. C'è invece una sola dimensione di pensiero teorico-pratica, che in certi momenti manifesta maggiormente la sua propensione all'attività, perché pensa di aver già individuato quei referenti e quegli strumenti che possano portare avanti il progetto dell'emancipazione, e in altri momenti manifesta la sua propensione all'interrogazione, perché ritiene che i referenti e gli strumenti di quel progetto siano anch'essi da inventare.

Scoperta della filosofia e scoperta della politica in Castoriadis sono avvenimenti simultanei, fanno parte di un medesimo risveglio al mondo. D'altronde, nato nel 1922 a Istanbul da una famiglia borghese che poco dopo riparerà ad Atene, figlio di un padre repubblicano, Castoriadis incontra la filosofia già a 13 anni, cominciando la lettura di Platone, Aristotele, Kant, Hegel, Husserl, per poi appassionarsi a logici e filosofi della scienza, e ovviamente a Marx<sup>9</sup>. Ma anche Weber lo colpisce, tanto che prima dei diciotto anni ha già tradotto la prima sezione di *Economia e società*. La passione per la politica e per la filosofia lo porta ad aderire presto al Partito Comunista e gli fa scegliere, contro il volere paterno, la facoltà di giurisprudenza, dove Castoriadis si lega al filosofo del diritto Constantin Tsatsos. Nel '39, quando in Grecia vige la dittatura di Metaxas, Castoriadis viene arrestato, ma questo non ferma la sua militanza, che continua anche sotto l'occupazione nazista, con l'adesione, nel '42, all'*Unione Comunista Internazionale*, un'organizzazione trotskista. Né si fermano gli studi, che lo portano a pubblicare nel '44 alcuni lavori universitari, tra cui una breve *Introduzione alla teoria delle scienze sociali* che risente dell'influenza di Weber. In effetti l'autore tedesco è - come era già avvenuto per Lukács e per Merleau-Ponty, due filosofi che saranno decisivi per Castoriadis - un riferimento essenziale per criticare le forme della razionalità strumentale che sembrano imporsi a tutti i livelli, la tecnicizzazione che investe l'agire politico, ma soprattutto l'emergere della burocrazia come strato dirigente della società. Alla fine del '44 in Grecia inizia un moto rivoluzionario, egemonizzato dal Partito Comunista, represso dalle élite e dalla Gran Bretagna, che si trasforma presto in guerra civile. Stretto da un lato dai reazionari, dall'altro dagli stalinisti che osteggiano i militanti trotskisti, Castoriadis decide di partire sfruttando una borsa di studio. Arrivato a Parigi, non esista a iscriversi allo stesso tempo alla Sorbona e al *Parti Communiste Internationaliste*, all'epoca la più significativa organizzazione trotskista. E tuttavia comincia subito - sin dall'agosto del '46, momento in cui conosce il ventiduenne Claude Lefort, già allievo di Merleau-Ponty, e fonda con lui la corrente Chaulieu/Montal, dal nome dei loro due pseu-

<sup>9</sup> Cfr. quanto racconta Castoriadis in *Fait et à faire. Les Carrefours du labyrinthe V*, Seuil, Paris 1997, p. 24.

donimi - a contestare la linea dell'organizzazione proprio sul tema della difesa dell'URSS e delle democrazie popolari.

I suoi interessi filosofici si muovono invece intorno a una riflessione sulla logica e sul metodo della sociologia. Segue i corsi di Jean Wahl, Gaston Bachelard, Henri Bréhier. Propone a René Poirier una tesi di dottorato che viene accettata, con il titolo provvisorio di *Vers une logique axiomatique. Introduction philosophique*: lo scopo del giovane studente è realizzare la sintesi «fra la logica filosofica e la logica matematica»<sup>10</sup>. Dal progetto di ricerca emerge una critica a Kant, il quale avrebbe separato troppo radicalmente la sfera dell'ideale da quella del reale, ma anche ad Hegel, che ha finito per presentare il suo pensiero come conciliazione e sapere assoluto. Il giovane Castoriadis intende criticare il ritorno a Kant della filosofia di inizio Novecento e riprendere il tentativo di Hegel: è aprendo la filosofia alle recenti scoperte scientifiche e sviluppandola nel senso del marxismo e del freudismo che si può superare l'opposizione fra logica scientifica e logica dei fatti sociali, fra logica individuale e logica collettiva. Si tratta ovviamente di un progetto ancora acerbo, ma che dimostra la vastità della cultura e delle aspirazioni del giovane ricercatore, un precoce interesse per Freud, il cui nome appare presto sotto la sua penna.

Ma la ricerca non sarà mai svolta perché nel novembre del '48 Castoriadis viene assunto come economista all'OCSE, dove lavorerà fino al dicembre 1970. Si tende in genere a sorvolare su questa scelta, senza analizzarne fino in fondo le implicazioni<sup>11</sup>. Innanzitutto bisogna tener presente che Castoriadis non è un cittadino francese, e fino al 1970 sarà passibile di espulsione. In secondo luogo, lo statuto dell'OCSE impedisce ai suoi collaboratori l'attività politica di qualsiasi tipo: è dunque costretto per vent'anni a muoversi in clandestinità, pena la perdita del lavoro e il probabile rimpatrio. Ancora, la necessità di doversi mantenere lo porta a interrompere la collaborazione con l'Università: solo alla fine della sua vita arriverà a dedicarsi a tempo pieno alla ricerca e all'insegnamento - e questo indubbiamente influenza la sua scrittura e la prosecuzione del suo pensiero. Inoltre, il lavoro per l'OCSE, che veniva vista come un'organizzazione liberista egemonizzata dagli USA, farà maturare in alcuni circuiti una diffidenza nei suoi confronti, com'è testimoniato dalla polemica del '77 con Nicos Poulantzas<sup>12</sup>. In compenso però questa posizione gli permetterà di accedere a dati e studi economici aggiornati.

<sup>10</sup> C. Castoriadis, *Histoire et création. Textes philosophiques inédits (1945-1967)*, Seuil, Paris 2000, p. 25.

<sup>11</sup> Su questo cfr. R.A. Ventura, *Introduzione*, in C. Castoriadis, *Contro l'economia*, cit., pp. 7-48.

<sup>12</sup> Cfr. N. Poulantzas, *L'anno 1976 nel campo della scienza e del pensiero intellettuale*, su "H Avgi", 1° gennaio 1977: «Mi assumerò la spiacevole responsabilità di notare che non è certo un caso che gli scritti dell'«iper-rivoluzionario» Castoriadis provengano da un uomo che per diversi anni, e fino a poco tempo fa, è stato uno dei principali dirigenti dell'OCSE, uno degli organismi centrali, insieme alla Banca Mondiale, dell'imperialismo americano in Europa...».

nati, di confrontarsi con i livelli più alti dell'economia liberale, di viaggiare e assumere uno sguardo globale. Così da quel momento Castoriadis condurrà una doppia vita, lavorando la mattina a stendere report e documenti di impianto liberale, che proverà anche a orientare in senso progressista, e partecipando la sera a riunioni politiche, organizzando azioni e redigendo articoli, tenendo la filosofia in senso stretto sullo sfondo. Ciò non toglie che proprio in questi anni Castoriadis ragioni su alcune categorie che diverranno via via i cardini della sua ontologia, come racconterà successivamente:

Dal 1942 la politica si era rivelata troppo impegnativa e ho sempre voluto portare avanti l'attività e la riflessione politica senza mischiarla direttamente con la filosofia nel senso proprio del termine. È in qualità di idee politiche, e non filosofiche, che appaiono nei miei scritti l'autonomia (1947, 1949), la creatività delle masse, quello che oggi avrei chiamato l'irruzione dell'immaginario istituyente nella e attraverso l'attività di un collettivo anonimo<sup>13</sup>.

L'evento maggiore di questi anni sarà appunto la fondazione di *Socialisme ou Barbarie*, avvenuta nel gennaio del '49. È interessante capire come si arrivi alla costituzione del gruppo, perché alla base di quest'operazione ci sono motivi che caratterizzeranno a lungo il pensiero di Castoriadis. Come abbiamo visto, il giovane militante aveva dato vita, insieme a Lefort, a una corrente di opposizione del *Parti Communiste Internationaliste*, un'organizzazione che, per quanto minuscola, aveva una sua rilevanza<sup>14</sup>. La principale divergenza con la dirigenza del PCI si sviluppa intorno alla natura dell'URSS, questione teorica che però ha immediate ricadute pratiche, sulla valutazione del PCF, sulle alleanze, sulle forme dell'organizzazione... La tendenza Chaulieu/Montal accusa il PCI di essere inconsequente: da un lato infatti denuncia il tradimento del PCF e la sua subordinazione alla burocrazia sovietica, dall'altro chiama a un governo di unità delle sinistre (PCF e SFIO, il partito socialista), contro il tentativo di De Gaulle e delle classi dominanti di riprendere il controllo di una Francia in cui la Resistenza è ancora fresca. Castoriadis, reduce dall'esperienza greca, non conosce mezze misure, e definisce l'URSS - cosa rara a quei tempi, non essendo ancora uscito il testo di Hannah Arendt su *Le origini del totalitarismo* - un regime politico dal «carattere totalitario», che, «insieme alla dittatura della polizia, comporta una stretta ideologi-

<sup>13</sup> C. Castoriadis, *Fait et à Faire*, cit., p. 21.

<sup>14</sup> Nel 1945 l'organizzazione contava 500 militanti, ridotti, già pochi anni dopo, in seguito a diverse scissioni, a 200. Tuttavia manterrà un'internità al sindacato, intercetterà giovani che avranno un peso nella vita intellettuale e politica francese (si pensi a Denis Berger o Félix Guattari), sarà parte del 1968, dando poi vita alla Ligue Communiste Révolutionnaire che avrà una presenza significativa nei movimenti sociali e genererà l'attuale Nouveau Parti Anticapitaliste.

ca sulle masse»<sup>15</sup>. La direzione del PCI si inganna: il PCF non è semplicemente riformista, non è una momentanea deviazione dal corso rivoluzionario, ma è un'organizzazione volta all'intrappamento delle masse, alla neutralizzazione della loro autonomia. Autonomia a cui invece gli scioperi che attraversano la Francia nell'autunno del '47 sembrano dar corpo, perché, soprattutto nelle fabbriche, appaiono comitati di lotta intersindacali che nelle loro rivendicazioni mettono in luce non tanto gli interessi delle singole organizzazioni dei lavoratori, ma quelli complessivi della classe. La tendenza Chaulieu/Montal vede in queste istituzioni spontanee un'avanguardia potenzialmente in grado di diventare un polo attorno a cui agglutinare un nuovo partito rivoluzionario. Il PCI non deve dunque inseguire il PCF o sperare di spostarlo a sinistra, ma dedicarsi a intercettare queste avanguardie, separandole dai loro referenti e impedendone il "recupero".

Come si vede, nel corso di questa polemica a prima vista datata, escono fuori alcuni temi che contraddistinguono a lungo *Socialisme ou Barbarie* e che, *mutatis mutandis*, ricalcano molti dibattiti attuali intorno al rapporto fra movimenti anticapitalisti e partiti della sinistra. Castoriadis e Lefort non mirano solo ad attaccare la rappresentanza istituzionale come forma incompleta di figurazione del *sociale* - tema tipico di tutta la sinistra marxista -, ma anche a mettere in questione le rappresentanze ufficiali della classe, ovvero il partito e il sindacato. Questa messa in questione non va nel senso dello spontaneismo o dell'anarchismo, piuttosto pone il problema della creazione di una *nuova forma di rappresentanza*, che non sia frutto di un'operazione intellettualistica, ma l'esito di una tessitura fra gli organismi di cui la classe si dota autonomamente. Una forma di rappresentanza che non si sostituisca al suo soggetto, che lo *metta*, invece, *in connessione*, facendo girare le informazioni, generando una prospettiva a partire da ciò che si manifesta sul piano sociale. E che soprattutto non si burocratizzi a sua volta, ma viva di una circolazione continua con la base.

Come si vede, quello di Castoriadis e Lefort è da subito un progetto caratterizzato da un forte volontarismo e da un certo iper-attivismo, perché il lavoro da fare è duplice: da un lato *destituire*, da un punto di vista pratico, teorico, immaginario, le rappresentanze ufficiali, mostrandole come convergenti nella formazione di un nuovo regime di sfruttamento, da un altro lato *re-istituire*, dare cioè profondità, dimensioni stabili, al movimento genuino ma discontinuo e persino contraddittorio delle masse. Un progetto che, vuoi per il contesto storico e la caratterizzazione settaria da cui non riuscirà mai a uscire, vuoi per un'ambiguità delle masse, che non esprimono sempre contenuti progressivi, ma spesso corporativi e reazionari, vuoi infine per l'effettiva tenuta delle organizzazioni ufficiali del

<sup>15</sup> C. Castoriadis, Sur le régime et contre la défense de l'URSS, in "Bulletin intérieur du PCI", agosto 1946, in *La Société bureaucratique I. Les Rapports de production en Russie*, Union Générale d'Éditions, Paris 1973, p. 60.

movimento operaio, resterà sempre iper-minoritario. Ciò non toglie che questo progetto meriti di essere seguito, non solo perché è qui che prende forma la riflessione di Castoriadis, ma perché è emblematico della necessità di pensare strumenti e strade diverse per il socialismo rispetto a quelle indicate dal comunismo sovietico. Una necessità, questa, che fra gli anni '40 e '50 è interpretata da piccoli gruppi, ma che dopo il '56 e palesemente con il '68 trova un'eco più vasta, una dimensione di visibilità e una capacità di produrre effetti. E che resta come problema ancora oggi, non più a titolo di eresia rispetto a qualche Chiesa, ma come premessa a nuove istituzioni.

Alla fine del 1947 Castoriadis e Lefort radicalizzano le loro posizioni contro la dirigenza del PCI. Questa vuole entrare nel *Rassemblement Démocratique Révolutionnaire*, una piccola coalizione di membri, si direbbe oggi, della “società civile”, alla quale però non mancano agganci sia con un mondo militante più vasto (in particolare con i giovani socialisti, su cui il PCI lavora incessantemente), sia con il mondo del lavoro, grazie alla mediazione di alcuni anarcosindacalisti. Fra i fondatori del progetto ci sono David Rousset, Georges Altman, ma soprattutto Sartre e alcuni membri de *Les Temps Modernes* - mentre Merleau-Ponty, che intanto Castoriadis aveva conosciuto grazie alla mediazione di Lefort, deciderà di non partecipare attivamente all'impresa. Il RDR intende strutturare una sinistra alternativa al PCF, accusato di essere troppo allineato all'URSS e poco sensibile ai temi dei diritti dell'individuo, e alla SFIO, accusata di essersi imborghesita: una sinistra “aperta”, in cui convergano i temi del socialismo con quelli del liberalismo, che in sostanza continui il percorso unitario della Resistenza ed eviti così ai francesi la scelta fra USA e URSS - molto forte è infatti il ragionamento sul futuro dell'Europa e sulla ricerca di una sua indipendenza nel nuovo scenario globale. Un tentativo che cerca di innovare anche le modalità di organizzazione, visto che propone di dotarsi di un «funzionamento democratico integrale» e di un embrionale intervento di «indagini sulla vita delle masse»<sup>16</sup>, ma che avrà una vita effimera, dilaniato da differenze ideologiche e protagonismi, tanto che già alla metà del '49, al montare della Guerra Fredda, si scioglierà - come d'altronde analoghi tentativi apparsi in tutta Europa<sup>17</sup>.

Da parte loro, Castoriadis e Lefort irridono il tentativo sartriano di fondare «una sinistra indipendente e in connessione con il PCF», come avevano scritto i promotori del RDR:

<sup>16</sup> Cfr. J.-P. Sartre, D. Rousset, G. Rosenthal, *Entretiens sur la politique*, Gallimard, Paris 1949.

<sup>17</sup> Queste forze, «estrane al gioco dei grandi [...] uscivano pure esse da una dura lotta clandestina e da una tormentata elaborazione intellettuale che, svincolata da grosse ambizioni di potere o da ideologie consacrate, poteva ben definirsi come una sperimentazione di “democrazia laica” [...] Operavano sulla scena europea vicendevolmente ignare e scollegate, ma talora straordinariamente simili nelle loro esperienze e nelle loro istanze», cfr. G. Vaccarino, *Storia della Resistenza in Europa*, Feltrinelli, Milano 1981, pp. 123-124.



Perché una “sinistra indipendente” si formi nella realtà, bisogna che delle persone, operai in primo luogo, vi aderiscano. Perché aderiscano a quella piuttosto che al PC, bisogna che alcune motivazioni li oppongano a quest'ultimo. Ed è necessario si tratti di motivazioni fondamentali, non di sfumature [...] Un'organizzazione indipendente potrà quindi formarsi solo a condizione di poter mostrare che le divergenze che la separano dallo stalinismo sono fondamentali, ovvero che riguardano la natura stessa dello stalinismo, in URSS e altrove<sup>18</sup>.

Sartre, da parte sua, considera queste critiche irrilevanti, provenienti da una piccola setta di giovani ideologizzati che non si pongono all'altezza del problema e non capiscono che, per parlare alle masse che si riferiscono al PCF, si deve mostrare apertura. Anche per questo la relazione di Sartre con Lefort non sarà mai amichevole, anzi nel '53 sarà proprio una risposta di Lefort a un articolo di Sartre, *Les communistes et la paix*, giudicato troppo prono al PCF, a causare la rottura di Sartre con l'amico Merleau-Ponty, intervenuto per difendere l'allievo. Anche Castoriadis parteciperà al dibattito con una dura nota dal titolo *Sartre, le stalinisme e les ouvriers*<sup>19</sup>. Quanto comunque ciò potesse toccare il filosofo dell'esistenzialismo, impegnato in ben altre partite, lo dimostra questa sua testimonianza degli anni '70: *Socialisme ou Barbarie* per lui «era una cappella che riuniva un centinaio di intellettuali e qualche operaio di cui erano molto fieri: avevano i “loro” operai [...] Ma era solo un aggeggino da nulla»<sup>20</sup>.

Un altro dei punti di discordia di Castoriadis e Lefort con il loro partito è la Jugoslavia di Tito. La Quarta Internazionale segue infatti con attenzione la rottura fra il Kominform e il gruppo dirigente jugoslavo: molti trotskysti sono affascinati da questi comunisti che si sono liberati da soli e non si subordinano a Stalin, e pensano di trovare in Tito una sponda per la creazione di un nuovo modello socialista, basato sull'autogestione e su una *forma del diritto* diversa da quella sovietica. Castoriadis e Lefort li irridono: non si può prendere posizione per una burocrazia contro un'altra. Quello jugoslavo è un «regime di sfruttamento che Tito e la sua cricca burocratica impongono agli operai e ai contadini jugoslavi»<sup>21</sup>. L'errore

<sup>18</sup> C. Castoriadis, *L'Expérience du mouvement ouvrier I. Comment lutter*, Union Générale d'Éditions, Paris 1974, pp. 188-189.

<sup>19</sup> Cfr. C. Castoriadis, *Écrits politiques (1945-1997)*. La question du mouvement ouvrier, Sandre, Paris 2012, pp. 55-100: «Lefort aveva mostrato che Sartre arrivava a difendere e a giustificare lo stalinismo solo deformando il marxismo e portandolo sul livello di un empirismo razionalista. La risposta di Sartre, due volte più lunga della critica, brulica di inezie, di non-sense, di banalità personali, d'errori di vocabolario e appare soprattutto come un'esplosione di isteria [...] Sartre è borghese perché ha interiorizzato la borghesia, perché ha scelto di essere borghese, e l'ha scelto il giorno in cui ha definitivamente accettato questa concezione costitutiva della borghesia: l'incapacità degli operai a realizzare il comunismo».

<sup>20</sup> J.-P. Sartre, *Situations X*, Gallimard, Paris 1976, p. 183.

<sup>21</sup> Come scriveranno nella *Lettre ouverte aux militants du PCI et de la IV<sup>a</sup> Internationale*, pubblicata nel primo numero di “*Socialisme ou Barbarie*”, nel marzo 1949, poi in C. Castoriadis, *La Société bureaucratique*, cit., p. 154. Va detto che Castoriadis, per motivi di lavoro, si recherà spes-

della Quarta Internazionale è grave perché ripetuto: se il merito di Trotsky era stato quello di denunciare la nascente burocrazia sovietica, non era però riuscito a portare fino in fondo la sua critica, a renderla autocritica, individuando gli elementi di dominazione delle masse che sin dall'inizio caratterizzano il sistema sovietico<sup>22</sup>. Trotsky ha confuso «le forme giuridiche di proprietà con il contenuto sociale ed economico effettivo dei rapporti di produzione»<sup>23</sup> e si è ingannato così sulla natura dell'URSS, inquadrandola come un regime socialista il cui problema principale consisterebbe nell'essere guidato da uno strato burocratico parassitario che il proletariato deve ancora scrollarsi di dosso. Questo strato si sarebbe prodotto per un accidente storico, ovvero a causa del carattere arretrato dell'economia russa, per l'isolamento del proletariato rivoluzionario e per la reazione scatenata dalle potenze imperialiste. Così, secondo Trotsky, sarebbe possibile mantenere le acquisizioni dell'Ottobre – soppressione della proprietà privata, nazionalizzazione dei mezzi di produzione, pianificazione dell'economia – rovesciando però la burocrazia che non ha più motivo d'esistere. Trotsky non riesce andare oltre il suo vissuto, quello di una «frazione esiliata della burocrazia»<sup>24</sup>, e i suoi seguaci non riescono a capire che il valore del principio giuridico della proprietà collettivizzata è nullo di fronte alla realtà dei rapporti sociali di produzione esistenti in Russia. Non si può distinguere lo sfruttamento economico dalle altre forme di ingiustizia, come in particolare l'esautoramento delle masse dalla decisione, ovvero dall'aspetto più politico della loro vita. Il trotskismo è dunque una critica ancora limitata e inconsequente, che finisce per riprodurre a specchio le stesse forme istituzionali del comunismo ufficiale. Se il socialismo a 30 anni dall'Ottobre non è ancora istaurato non è per una “cattiva volontà” o un “tradimento” dei leader, ma appunto perché non basta collettivizzare i mezzi di produzione per far sparire lo

so in Jugoslavia e, come riporta il suo biografo Dosse, si mostrerà curioso delle forme economiche e politiche del paese: «[Secondo Claude Chabrol] non è insensibile agli esperimenti di autogestione in questo paese durante gli anni '60: “Si è sbagliato sulla Jugoslavia. Quando ritorna dalla Jugoslavia, dove va spesso, ci dice che è molto interessante, che laggiù accade davvero qualcosa, è appassionato dalla situazione jugoslava”. Detto questo, Castoriadis non si illude mai sull'autogestione versione Tito. Riconosce che gli operai jugoslavi hanno in linea di principio la possibilità di spingere l'autogestione più avanti, ma che non lo fanno. Incita così SouB a riflettere su questo dato di fatto che rimette in questione la postura classica della denuncia del tradimento e della manipolazione dei dirigenti», cfr. F. Dosse, Castoriadis. Une vie, La Découverte, Paris 2014, p. 174.

<sup>22</sup> Su questo punto si possono riscontrare forti analogie fra Castoriadis e Charles Bettelheim. Di poco più anziano di Castoriadis, Bettelheim condivide con lui il lavoro di economista, la militanza prima nelle fila del Partito Comunista poi dei gruppi trotskysti, e la rottura con il trotskismo. Anche se i due seguiranno strade diverse, la trilogia che Bettelheim pubblica fra il 1974 e il 1982 sulle Lotte di classe in URSS, sembra essere consonante con l'analisi che Castoriadis aveva prodotto negli anni '50: cfr. ad esempio il primo volume in cui si evidenzia come il bolscevismo, ben prima di Stalin, incontrasse difficoltà significative nel rapporto Partito-proletariato e Partito-Stato, C. Bettelheim, *Le lotte di classe in URSS (1917-1923)*, Etas, Milano 1975.

<sup>23</sup> C. Castoriadis, *La Société bureaucratique*, cit., p. 438.

<sup>24</sup> Ivi, p. 422.

sfruttamento o abolire l'eterodirezione della classe lavoratrice. La contraddizione fra chi comanda e chi obbedisce si sovrascrive su quella fra capitale e lavoro: «l'essenza effettiva dei rapporti di classe nella produzione è la divisione antagonista dei partecipanti alla produzione in due categorie fisse e stabili: dirigenti ed esecutori»<sup>25</sup>.

Peraltro è solo questa ripresa della vita, sulle scelte della propria vita - motivo che Castoriadis e Lefort condividono con l'esistenzialismo merleau-pontyano - a poter evitare che scoppi un conflitto nucleare che annienterebbe l'umanità. E questo è un altro tema di lungo periodo nel pensiero castoriadisiano: bisogna impegnarsi per evitare che una guerra - percepita nel '47 come imminente, ma il cui spettro si trascinerà fino agli anni '80<sup>26</sup> - possa far precipitare l'umanità nella barbarie. Individuare una forma di transizione al socialismo che sia da subito indipendente dall'URSS, e dalla sua logica di potenza, diventa quindi prioritario anche per fermare l'escalation bellica. Lungi dal difendere l'URSS dall'aggressione imperialista, bisogna mostrare la posizione simmetrica degli antagonisti e rifiutarsi di scegliere, per trasformare quest'opposizione in occasione di trasformazione rivoluzionaria. Anche perché è ormai chiaro che il PCF non è in grado, strutturalmente, di svolgere questo compito, mentre il PCI persiste con le ambiguità<sup>27</sup>. Così, Castoriadis e Lefort decidono di uscire, seguiti da una trentina di militanti, dal partito e dar vita a un nuovo gruppo, *Socialisme ou Barbarie*.

Il nome, com'è noto, è ripreso dal celebre slogan di Rosa Luxemburg, a cui Castoriadis e Lefort si rifanno soprattutto perché è stata fra le prime a individuare il fenomeno burocratico, a contestare il dirigismo presente già nel bolscevismo, a costruire un'organizzazione in grado di orientare i lavoratori a partire dalla loro esperienza e rispettando il carattere autonomo delle loro lotte. Ma *Socialisme ou Barbarie* è anche il grido di battaglia di un'epoca in cui il rischio della distruzione di ogni forma di civilizzazione si presenta assai concreto. Così, il dualismo che caratterizza il periodo: USA/URSS, liberalismo/socialismo reale, viene rigiocato su un altro terreno, non quello dell'esistente, rispetto a cui si tratterebbe solo di scegliere il meno peggio, ma quello *a venire*. L'opposizione non è meno drastica,

<sup>25</sup> C. Castoriadis, *Le Contenu du socialisme*, cit., p. 74. Lo scritto è del 1955.

<sup>26</sup> C. Castoriadis, *Devant la guerre. Les réalités*, Fayard, Paris 1981, cfr. in particolare il capitolo *La guerre mondiale : c'est maintenant!*

<sup>27</sup> Cfr. C. Castoriadis, *La situation française et la politique du PCI (1947)*, in *La société française*, Union Générale d'éditions, Paris 1979: il PCF non ha solo un ruolo di freno rispetto alla spinta delle masse, la sua incapacità di fare la rivoluzione è strutturale: anche nel caso più favorevole, avrebbe potuto solo replicare il fallimento delle democrazie popolari. Bisogna quindi approfondire la breccia fra operai e PCF: «la politica rivoluzionaria che una volta consisteva essenzialmente nella lotta contro gli strumenti diretti del dominio borghese (Stato e partiti borghesi) si è da tempo complicata con l'apparizione di un nuovo compito non meno fondamentale: la lotta contro i partiti che la classe operaia aveva creato per la sua liberazione, e che l'hanno tradita», C. Castoriadis, *La Société bureaucratique*, cit., p. 57.

ma il suo spostamento nel futuro libera l'immaginazione, così come rende immediatamente consci dell'enormità del compito. Questa immaginazione, questa coscienza, questo volontarismo, sono i segni distintivi del gruppo. Nel primo numero del marzo '49 Castoriadis e Lefort spiegano perché questa scissione sia diversa da quelle che avevano già caratterizzato l'universo trotskista: «per la prima volta si stacca dal trotskismo un gruppo che prende coscienza della mistificazione di quest'ultimo su un piano totale e che si cristallizza non su un'analisi di dettaglio ma su una concezione d'insieme della società attuale e della dinamica storica»<sup>28</sup>. Certo non abbandonandosi all'umiltà, continuano: «non ce ne andiamo per riunirci a qualche movimento centrista del tipo RDR o per tornare a casa, ma per gettare le fondamenta d'una futura organizzazione rivoluzionaria proletaria». E ancora scrivono, nello stesso numero, «pensiamo di rappresentare la continuazione vivente del marxismo nel quadro della società contemporanea»<sup>29</sup>.

Se il primo annuncio sarà destinato al fallimento, visto che *Socialisme ou Barbarie*, anche nei momenti più fortunati, non arriverà mai al centinaio di militanti e al migliaio di copie, la seconda citazione fotografa qualcosa di vero. Pur nella sua dimensione di nicchia, *Socialisme ou Barbarie* rappresenterà in Francia uno dei gruppi di ricerca marxisti più interessanti, capaci di nutrirsi dei contributi della fenomenologia così come della sociologia del lavoro, dell'idealismo tedesco come di alcuni concetti della psicoanalisi, intrattenendo un dialogo con molti gruppi dell'estrema sinistra europea, dai bordighisti ai consiliaristi, nel tentativo di ipotizzare vie al socialismo alternative alle burocrazie e alle forme di rappresentanza incardinate intorno allo Stato. In questo senso *Socialisme ou Barbarie* arriverà a influenzare i giovani che faranno il '68, e attraverso la mediazione di questa generazione, i suoi temi arriveranno, anche se ormai orfani del padre, fino ai movimenti sociali contemporanei.

## 2. FRA SOCIALISMO E BARBARIE...

La storia di *Socialisme ou Barbarie* può essere divisa in tre sequenze: la prima, dal 1949 al '52, in cui il focus degli interventi continua ad essere la critica dello stalinismo, la polemica con il trotskismo, l'interrogazione intorno all'URSS e ai cambiamenti del capitalismo, con un'attenzione marcata al conflitto fra superpotenze; la seconda, dal '53 al '58, in cui il gruppo cerca di interpretare le nuove tendenze dell'URSS dopo Stalin, rompe con una concezione leninista del partito,

<sup>28</sup> Ivi, p. 158.

<sup>29</sup> Ivi, p. 107. Ancora nel '52, quando il gruppo vive un momento di difficoltà, ridotto a una decina di membri, Castoriadis scriverà, con poca modestia: «solo il gruppo può attualmente - ed è il solo a farlo nel mondo, salvo errori - perseguire l'elaborazione di un'ideologia rivoluzionaria, definire un programma, fare un lavoro di diffusione e di educazione», cfr. C. Castoriadis, *Écrits politiques (1945-1997)*. La Question du mouvement ouvrier, cit., p. 405.

approfondisce l'analisi del boom economico, e prova a formulare il socialismo in positivo, definendone il «contenuto» – e non la mera forma, ovvero la collettivizzazione della produzione – come «autogestione» della società da parte dei produttori, senza tuttavia riuscire a individuare un intervento politico adeguato, tanto che la crescita avuta in seguito alla rivolta ungherese del '56 comporterà paradossalmente una prima scissione con Lefort, che si oppone all'idea della costruzione del partito; infine la terza sequenza, dal '59 al '67, in cui Castoriadis rilegge tutta l'esperienza del movimento operaio e dello stesso marxismo, arrivando a elaborare le nozioni ontologico-politiche di «istituzione» e di «immaginario radicale», spiazzando i suoi stessi compagni, tanto che nel '63 si verificherà una seconda scissione, stavolta con Jean-François Lyotard, che ridurrà il gruppo a una ventina di membri, con l'attività che si trascinerà fino al giugno-agosto del '65, data dell'ultimo numero della rivista, con discussioni sempre più rare fino al '67.

Non è possibile ripercorrere qui quasi vent'anni di interventi sui campi e avvenimenti più diversi: cercherò quindi di puntare a quei nuclei di pensiero che preparano l'elaborazione della categoria di istituzione<sup>30</sup>. Innanzitutto Castoriadis – anche se oggi è per lo più noto nella sua veste di pensatore antitotalitario e “democratico” – intende sbarazzarsi della società di classe e delle istituzioni presenti. È quello che ripete anche quando si è allontanato dal marxismo: «Il socialismo è l'autorganizzazione della società, il che implica, senza dubbio alcuno, l'eliminazione del dominio di ogni categoria sociale particolare, ma anche delle istituzioni che incarnano e orchestrano questo dominio – come lo Stato attuale»<sup>31</sup>. Se allora si tratta di *eliminare le istituzioni del dominio* – in particolare quella che le coordina tutte, lo Stato nella sua connotazione burocratica –, iniziamo a vedere qual è la critica che il filosofo rivolge alla burocrazia, per poi scoprire come, dalla *pars destruens* della sua analisi, passi alla definizione degli elementi positivi, del contenuto del socialismo, e arrivi a definire i compiti di chi voglia creare istituzioni sociali autonome.

Secondo Castoriadis, il capitalismo analizzato da Marx si presentava nella forma di un regime economico di libera concorrenza, fondato sull'espropriazione delle forme comunitarie di proprietà, sull'accumulazione originaria e sull'appropriazione privata dei mezzi di produzione. In questo quadro il ruolo dello Stato era marginale: subordinato agli interessi delle classi dominanti, in definiti-

<sup>30</sup> Per una ricostruzione della storia del gruppo da due punti di vista parzialmente diversi, P. Go-traux, *Socialisme ou Barbarie. Un engagement politique et intellectuel dans la France de l'après-guerre*, Éditions Payot, Lausanne 1997, e D. Frager, *Socialisme ou barbarie. L'aventure d'un groupe (1946-1969)*, Syllepse, Paris 2021. Per una testimonianza e un bilancio critico, cfr. S. Klimis, P. Caumières, L. Van Eynde (a cura di), *Socialisme ou barbarie aujourd'hui. Analyses et témoignages*, “Cahiers Castoriadis”, n. 7, Presses de l'Université Saint-Louis, Bruxelles 2012.

<sup>31</sup> C. Castoriadis, *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II*, Seuil, Paris 1986, p. 22.

va non faceva altro che mantenere l'ordine interno e aprire spazi, attraverso le guerre, verso l'esterno. Dalla fine dell'Ottocento, invece, sotto la spinta di uno sviluppo tecnologico che necessita di investimenti di capitale sempre più significativi, il capitalismo concorrenziale si trasforma in capitalismo monopolistico, basato non solo sull'intreccio fra capitale industriale e capitale bancario, ma anche su pubblico e privato, su forme di razionalizzazione della produzione, ormai concordata con lo Stato stesso e non dai soli soggetti privati. L'imprenditore isolato va scomparendo, mentre si crea una nuova classe dirigente con un personale estremamente ramificato, la burocrazia: membri di consigli di amministrazione, ma anche amministratori dello Stato, tecnici, *élite* di partiti e organizzazioni della società civile<sup>32</sup> ... Diverse branche della produzione e gruppi di interesse si integrano a livello nazionale e si intrecciano con le istituzioni statali e con i suoi rappresentanti politici, mentre il destino della produzione sfugge ai singoli padroni e persino alle assemblee degli azionisti, e viene deciso da un apparato sottratto alle procedure democratiche. In questo modo, secondo Castoriadis, all'antagonismo fra borghesi e proletari, che aveva strutturato il conflitto ottocentesco, si sostituisce quello contemporaneo fra dirigenti ed esecutori.

Si sente, in tutta questa argomentazione, la presenza dell'analisi weberiana: anche qui la burocrazia è una forma impersonale che permette di farsi carico di tutte le sfere della vita sociale, che vengono sottoposte a un processo di quantificazione e amministrazione tecnica. Solo che, mentre per Weber la burocrazia ha un carattere legale-razionale, per Castoriadis segna il massimo dell'irrazionalità: «dove Marx aveva visto una "organizzazione scientifica" e Max Weber la forma d'autorità "razionale", bisognava vedere l'antitesi esatta di ogni ragione, la produzione in serie dell'assurdo, e [...] la pseudo-razionalità come manifestazione e forma sovrana dell'immaginario nell'epoca attuale»<sup>33</sup>. Un'irrazionalità che, governando l'immaginario, finisce per governare la vita, esautorando i produttori della sovranità: questo motivo, che diventerà tipico del pensiero di Castoriadis e che ritornerà nel concetto di «spettacolo» di Debord<sup>34</sup>, mantiene ancora oggi una straordinaria attualità. La *razionale irrazionalità* del capitale sta proprio nel tentativo, pianificato, di estirpare dall'essere umano il suo bisogno di dirigere e gov-

<sup>32</sup> Per quest'analisi cfr. C. Castoriadis, *La Société bureaucratique*, cit., pp. 115-123.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 41.

<sup>34</sup> D'altronde Debord, ai tempi dell'International situationniste, fu molto vicino ad alcuni membri di Socialisme ou barbarie, tanto che nel luglio 1960 arrivò a scrivere un testo insieme a uno di loro per proporre un'unione programmatica fra i due gruppi. Anzi fece di più: entrò in Socialisme ou barbarie, per cercare di staccarne una parte più giovane, tentativo che fallì. A quel punto, attaccò il gruppo in un testo uscito sul n. 9 dell'Internationale situationniste nell'agosto del 1964. Castoriadis, da parte sua, restò sempre ostile a Debord, tanto che ancora nel 1975 lo definiva «un piccolo impostore e falsificatore», cfr. C. Castoriadis, *Écrits politiques (1945-1997)*. *Quelle démocratie ?*, Sandre, Paris 2013, p. 611. Ciò non toglie che nell'analisi i due gruppi e i due autori si trovassero su posizioni analoghe.

ernare - queste infatti le prestazioni della sovranità - lo spazio della propria vita, ovvero di volerlo sottomettere a istituzioni che ragionano secondo parametri che non gli possono appartenere:

La razionalizzazione è esattamente simmetrica alla disumanizzazione [...] Il conflitto della società di classe non si traduce semplicemente nel dominio della distribuzione come sfruttamento e limitazione del consumo [...] Il suo aspetto fondamentale è la limitazione, e in fin dei conti il vero e proprio tentativo di soppressione, del ruolo umano dell'uomo nel dominio della produzione. L'uomo viene espropriato della gestione della propria attività, sia individualmente, sia collettivamente<sup>35</sup>.

Si vede quanto queste affermazioni siano attuali se le relazioniamo all'eterodirezione che avviene nei magazzini della logistica, con i lavoratori comandati attraverso auricolari, nelle fabbriche *high tech* dove ogni passaggio produttivo è estremamente standardizzato, o se pensiamo ai criteri di valutazione che imperano ormai in tutti i settori lavorativi, persino in quelli dell'insegnamento e della ricerca<sup>36</sup>. D'altronde, seguendo il ragionamento di Castoriadis sulla burocrazia che ha vinto a Est come a Ovest e sulla paradossale somiglianza dei sistemi, appare meno ossimorica la curiosa espressione «stalinismo di mercato», recentemente usata da Mark Fisher per spiegare il proliferare di documenti amministrativi, carte, feedback relativi al raggiungimento degli obiettivi individuati da un settore pubblico che oggi ha ormai adottato una logica performativa in senso liberista<sup>37</sup>.

Eppure, il comando burocratico è destinato a trovare una resistenza. Qui Castoriadis, riprendendo alcuni testi della sociologia del lavoro anglosassone e le inchieste prodotte dai membri di *Socialisme ou Barbarie*, segnala come già in fabbrica si manifesti quotidianamente una tendenza dei lavoratori al rifiuto degli ordini provenienti dalla direzione, soprattutto di quegli ordini vissuti come irrazionali e dettati dall'ignoranza delle condizioni reali della produzione. I lavoratori mettono in campo, spontaneamente, forme di resistenza e di socializzazione solidale, che servono sia a risolvere i problemi che si presentano nel lavoro, sia a difendersi dall'invasività del management, che impone schemi elaborati a tavolino, parcellizzando e intensificando le fasi lavorative. Nelle fabbriche e negli uffici c'è dunque, sotto, dentro, oltre, l'organizzazione istituzionalmente riconosciuta, un'autorganizzazione informale che indica una percezione della propria autonomia come soggetti e già una capacità di gestione dell'attività nella sua totalità. Quest'organizzazione informale autonoma, che si fa forte di reti relazionali anche affettive - cosa che Castoriadis esplicitamente non dice, ma che riprenderà negli

<sup>35</sup> C. Castoriadis, *L'Expérience du mouvement ouvrier II. Proletariat et organisation*, Union Générale d'Éditions, Paris 1974, p. 16.

<sup>36</sup> Su questo tema cfr. V. Pinto, *Valutare e punire*, Cronopio, Napoli 2019.

<sup>37</sup> M. Fischer, *Realismo capitalista*, Nero, Roma 2018, pp. 86-109.

anni successivi –, tende a travalicare le rappresentanze sindacali, ed emerge in occasione di momenti acuti dello scontro sociale, in cui non si pone più il “semplice” problema del valore della forza-lavoro, ma quello della cessione di quote di sovranità sui tempi, sui modi, sui perché della produzione. In questi momenti le decisioni smettono di apparire nel loro carattere *tecnico*, e di essere per questo affidate a specialisti che si pongono al di sopra della collettività, e vengono riportate sotto il controllo *politico* degli esecutori, anche se la loro unica competenza è quella di sapere cos’è giusto per loro. Castoriadis intende aggiornare l’analisi di Marx senza smentirlo, ma completandolo: «ciò che Marx anticipava genialmente, lo si può adesso studiare nella sua realizzazione effettiva [...Quest’ultima] ha arricchito il processo di un elemento che Marx non aveva tenuto in considerazione, almeno nella forma che ha preso: l’evoluzione propriamente politica del proletariato. Il proletariato ha creato forme d’organizzazione diverse – partiti, comuni, sindacati, soviet»<sup>38</sup>.

Non ha senso addentrarsi qui in un dibattito sulla correttezza della lettura castoriadisiana di Marx, che, se da un lato è certamente documentata e persino ortodossa, dall’altro tende ad appiattare Marx sul marxismo del tempo, fino ad arrivare a momenti di ingenerosità verso il filosofo tedesco, accusato di determinismo e di rimozione del carattere soggettivo della classe, che sarebbe per lui solo l’incarnazione di una legge storica oggettiva. Quello che è importante constatare è innanzitutto che l’analisi di Castoriadis è profondamente influenzata dal ciclo di crescita seguito alla Seconda Guerra Mondiale e da quello specifico insieme di relazioni industriali, compromessi sociali, intrecci fra soggetti pubblici e privati. Nel corso degli anni ’50 crescita economica e vigoroso intervento dello Stato in tutta l’Europa occidentale fanno sì che molti autori – è il caso ad esempio di Merleau-Ponty – possano immaginare una sorta di convergenza, sul lungo periodo, fra i sistemi liberale e sovietico, soprattutto dopo che nel ’56 si fa largo la teoria della coesistenza pacifica e nei paesi socialisti si avviano alcuni timidi processi di riforma, mentre nei paesi occidentali si procede a costruire un solido Welfare State. È in questo specifico contesto che Castoriadis arriva a evidenziare i tratti comuni fra i regimi dell’Est e le democrazie liberali: entrambi condividono una serie di misure – nazionalizzazione dei settori strategici dell’industria, pianificazione della produzione, limitazione del mercato e monopolio del commercio estero, istruzione e assistenza sanitaria universalistica –, entrambi sembrano marciare nel senso di una centralizzazione delle decisioni, di un aumento della produzione e di una crescita dei consumi usati come strumento di depoliticizzazione delle masse. L’unica differenza fra i paesi occidentali e quelli orientali è che nei primi il dominio burocratico si dà in forma «frammentaria», cioè ancora parziale e a tratti dis-

<sup>38</sup> C. Castoriadis, *L’Expérience du mouvement ouvrier I*, cit. p. 238.



cordante, mentre nei secondi in forma «totalitaria», cioè onnicomprensiva e ideologizzata<sup>39</sup>.

L'altro aspetto interessante – e attualissimo – individuato da Castoriadis è che il capitalismo burocratico tende a produrre apatia, che appare allo stesso tempo come un prodotto duraturo di questa forma di dominio e come uno strumento del suo dominio. Il filosofo intuisce, già negli anni '50, nonostante allora il meccanismo della rappresentanza sembri ancora tenere, come la democrazia entri in crisi: «persino in quanto democrazia borghese è già effettivamente sparita [...] grazie alla burocratizzazione di tutte le istituzioni statali e politiche e per l'apatia concomitante della popolazione»<sup>40</sup>. Castoriadis prevede quella condizione che oggi, alla fine di un lungo processo di spoliticizzazione, chiamiamo *post-democrazia*. Tuttavia, non vi si rassegna – «lo stato attuale di apatia delle masse non sarà eterno», scrive nel '58, nel momento in cui De Gaulle instaura con la forza la Quinta Repubblica<sup>41</sup> – e anzi va a cercare tutti i momenti, i luoghi, le forme in cui il proletariato si attiva. Da questo punto di vista la sua opera, così attenta a cogliere ogni evento di insubordinazione, appare quasi una *fenomenologia della coscienza proletaria*<sup>42</sup> e del doloroso travaglio della sua autonomia. In questo senso non risulta troppo sorprendente l'identità fra il nome scelto nel '59 per il mensile di *Socialisme ou Barbarie*, ovvero *Pouvoir Ouvrier*, e il nome della maggiore organizzazione italiana dell'operaismo, appunto *Potere Operaio*, che muove i suoi primi passi nel '67: in entrambi i casi, siamo di fronte a letture che puntano a rivitalizzare il marxismo, a riportarlo a contatto con la reale esperienza operaia, sia attraverso l'inchiesta, sia mostrando come le strategie del capitale vengano in qualche modo invalidate dall'intervento della soggettività operaia, che è qualcosa di creativo e indeterminabile a priori, sia attraverso la sottolineatura di ogni momento di rottura con le forme *constituée*. Si potrebbe quasi arrivare a dire che l'operaismo italiano sia l'analogo, in un altro contesto, di quell'incrocio fra fenomenologia e marxismo che si era ampiamente diffuso in Francia contaminando anche i gruppi più militanti. Al di là delle differenze, avvicinare questi due approcci è utile per evidenziare come la categoria di autonomia in Castoriadis abbia una radice di classe<sup>43</sup>.

<sup>39</sup> Un'analisi analoga ritornerà in Debord, per il quale lo spettacolo si offre nelle democrazie liberali in forma «diffusa», mentre in quelle socialiste in forma «concentrata»: cfr. G. Debord, *La società dello spettacolo*, tr. it. a cura di P. Salvadori e F. Vasarri, Baldini&Castoldi Dalai, Milano 2008.

<sup>40</sup> C. Castoriadis, *L'Expérience du mouvement ouvrier II*, cit., pp. 332-333.

<sup>41</sup> Ivi, p. 101.

<sup>42</sup> Così il titolo di un saggio del 1948, cfr. *Phénoménologie de la conscience prolétarienne*, in C. Castoriadis, *La Société bureaucratique I*, cit., pp. 115-129.

<sup>43</sup> Su questo punto cfr. M. Tovar-Restrepo, *Castoriadis, Foucault, and autonomy. New approaches to subjectivity, society, and social change*, Continuum, London-New York 2012. Ovviamente, a mano a mano che maturerà il suo distacco dal marxismo, Castoriadis abbandonerà il riferimento di

D'altronde è nel più celebre testo di Marx ed Engels, nel testo fondativo del socialismo "scientifico", che compare questo concetto, quando nel *Manifesto* parlano del «movimento proletario» come «movimento autonomo della stragrande maggioranza»<sup>44</sup>. L'aggettivo che scelgono, non a caso, è *selbständig* - che vuol dire "indipendente", "che sta da sé", "che sta per sé". È già nel 1848 che si fa avanti l'idea che lo strato più basso della società non sia, a differenza di come appare, dipendente: al contrario non è mai riassorbibile dal suo antagonista. La classe operaia è dentro il rapporto di capitale, certo, ma allo stesso tempo vi confligge definendosi come soggetto. L'autonomia non è un'essenza data, non preesiste al soggetto né al gruppo sociale, non attiene alla pura sfera dell'intellettualità nei termini di un'individualistica "libertà di pensiero", ma è la conquista di un'esperienza di espropriazione, di negazione di ogni determinazione. Soprattutto, si produce in uno scontro in cui viene innanzitutto negata una *comunità di interessi* e le istituzioni che la rappresentano, dimostrando praticamente che non c'è *bene comune*, ovvero che il comune non è immediatamente comune a tutti, ma solo agli espropriati, in quanto *comune espropriazione*.

Conservando memoria dei conflitti e delle rivoluzioni spesso più degli oppressi, la burocrazia si preoccupa di stendere sulla società una rete di mediazioni, di organizzare il tempo degli esecutori, di fornire valvole di sfogo: in questo modo riesce a ottenere una passivizzazione delle masse. Ma gli stessi apparati burocratici tendono a usurarsi, a perdere presa: l'attivazione ricomincia - anche in forma scomposta, surrogata, non progettuale: è comunque traccia di un'incompatibilità dei diretti. Il sociale è un magma che apre continuamente delle *faglie* sulla crosta istituzionale, da cui emergono nuove istanze. È in queste linee di frizione che deve incidere un progetto rivoluzionario. Il luogo dell'intervento politico, il *sito* della riappropriazione, è nello scollamento fra istituzioni e soggetti, scollamento che va approfondito e che tuttavia non resta mai aperto a lungo, tende a rimarginarsi, e quindi va subito riempito di nuove istituzioni, che funzionino innanzitutto come *dilatatori*. Così, l'analisi del fenomeno burocratico conduce Castoriadis a riformulare gli obiettivi del socialismo:

una rivoluzione socialista non può limitarsi a eliminare i padroni e la proprietà privata; deve anche sbarazzarsi della burocrazia [...] abolire la divisione fra dirigenti e esecutori. Espresso in forma positiva, ciò non rappresenta altro che la *gestione operaia* della produzione, ovvero il potere totale esercitato sulla produzione e

classe. Così anche l'autogoverno della società, che veniva per lo più pensato sul modello dell'autogestione operaia, diventa un problema più complessivo, che necessita di una profonda rielaborazione dell'idea stessa di politica.

<sup>44</sup> K. Marx, F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, tr. it. di D. Losurdo, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 21.

sull'insieme delle attività sociali da parte degli organi autonomi delle collettività di lavoratori<sup>45</sup>.

E ancora:

il programma della rivoluzione socialista può essere soltanto la gestione operaia. Gestione operaia del potere, ovvero potere degli organismi autonomi delle masse (soviet o consigli): gestione operaia dell'economia, ovvero direzione della produzione da parte dei produttori, organizzati anche loro in organismi di tipo sovietico. L'obiettivo del proletariato non può più essere la nazionalizzazione e la pianificazione, perché questo significa rimettere il dominio della società nelle mani di un nuovo strato di dominatori [...] La rivoluzione proletaria realizza il suo programma storico nella misura in cui tende dall'inizio a sopprimere questa divisione, riassorbendo ogni strato dirigente particolare e collettivizzandone, o più esattamente socializzandole integralmente, le funzioni di direzione<sup>46</sup>.

Il socialismo in Castoriadis è dunque un progetto che necessita di un alto livello di consapevolezza e capacità delle masse: senza questo, ci si consegna a un capo o a un gruppo dirigente. Ma tale livello deve essere preparato negli anni e trasmesso di generazione in generazione, ha bisogno di essere praticato *sin dall'inizio*, all'interno delle organizzazioni di classe e delle sue azioni di lotta. Per questo diventa per lui prioritaria la critica alle forme organizzative che non siano proiettate verso quest'orizzonte e mirino innanzitutto a riprodurre un "ceto politico". In altri termini, il socialismo non rappresenta per Castoriadis l'abolizione di ogni mediazione, ma solo delle mediazioni caratterizzate dall'eterodirezione. Anche nella gestione operaia il rapporto con l'oggetto del lavoro è mediato, ma è mediato da una collettività di simili, di parlanti, di affetti, non dalle esigenze della produttività, del profitto, o dal linguaggio burocratico. Per questo bisogna porre fine da subito alla gerarchizzazione del processo produttivo: il lavoratore deve conquistare un *potere diretto*, che non vuol dire immediato, ma di *direzione*, di scelta sui mezzi, le modalità, i ritmi del lavoro, sul suo stesso *senso*<sup>47</sup>. Non si esce da un sistema burocratico con mezzi burocratici, non si può combattere *quello che c'è* con *quello che già c'è*: la lotta contro la fase più intensa dello sfruttamento prende la forma democratica del controllo dal basso e della decentralizzazione dei poteri, ovvero della riappropriazione *integrale* della propria vita:

<sup>45</sup> C. Castoriadis, *La Société bureaucratique*, cit., p. 27.

<sup>46</sup> C. Castoriadis, *Le Contenu du socialisme*, cit., p. 79.

<sup>47</sup> Si veda il parallelo che traccia già nel 1955 fra liberazione della società e liberazione dell'individuo: «c'è un'equivalenza dialettica fra le strutture sociali e le strutture "psicologiche" degli individui. Sin dai suoi primi passi nella vita l'individuo è sottomesso a una pressione costante che mira a imporgli un'attitudine data rispetto al lavoro, al sesso, alle idee [...] La società di classe può esistere solo nella misura in cui riesce a imporre quest'accettazione a un livello significativo. È per questo che il conflitto non è puramente esteriore, ma è trasposto al cuore degli individui stessi», C. Castoriadis, *Écrits politiques (1945-1997)*. *La question du mouvement ouvrier*, cit., p. 46.

il socialismo sarà la soppressione dell'alienazione in quanto permetterà la ripresa perpetua, cosciente e senza conflitti violenti del dato sociale, in quanto restaurerà il dominio degli uomini sui prodotti della loro attività. La società capitalista è una società alienata in quanto essa è dominata dalle proprie creazioni, poiché le sue trasformazioni hanno luogo indipendentemente dalla volontà e dalla coscienza degli uomini (ivi compreso dalla classe dominante) [...] Il socialismo [...] non è nient'altro che l'azione autonoma stessa. Autonoma: che si dirige da sola: cosciente di sé stessa, dei suoi scopi e dei suoi mezzi<sup>48</sup>.

Si vede come qui, nell'idea del socialismo come ripresa cosciente del dato sociale, ci sia un'influenza dell'esistenzialismo merleau-pontyano, che s'era dato come scopo, in politica come nell'arte, nella letteratura o nella vita, di «essere attivamente quello che siamo per caso»<sup>49</sup>. E su questo punto si aggancerà anche la riflessione psicoanalitica che appassionerà Castoriadis a partire dagli anni '60. Il socialismo si configura insomma come recupero di una sovranità sulle condizioni del proprio esistere, e dunque anche della propria storia individuale e di quel flusso rappresentativo/affettivo/intenzionale che va innanzitutto esplorato e conosciuto, se si vuole imparare ad agire autonomamente. L'autonomia infatti non può consistere nell'assecondare gli impulsi individuali, soprattutto perché questi sono sin dall'inizio selezionati e manovrati dalle istituzioni capitalistiche. Il socialismo allora va pensato come una forma di “chiarimento” intorno alla propria esistenza in connessione con le altre, un complesso di istituzioni in cui si impara non solo a gestire la produzione ma anche l'affettività, in cui questa viene sottratta al comando del capitale e diventa oggetto – per quanto contrastato, dibattuto – di discussione collettiva. Ma un'altra cosa colpisce in questa citazione: se il socialismo *non è altro dall'azione autonoma*, esso è già presente nella lotta per il socialismo. Non può esistere un rinvio o un rimando dell'agire autonomo: da subito deve darsi le istituzioni per controllare e sottoporre a vaglio collettivo la propria attività.

E tuttavia Castoriadis non nega mai la necessità di una centralizzazione politica ed economica che raccordi collettivi di impresa, comitati territoriali, e li subordini a quegli interventi che si rendono indispensabili in un Paese moderno. C'è per lui una dialettica continua fra autogestione e centralizzazione – le funzioni di coordinamento sono necessarie, ma non vanno affidate esclusivamente a un personale tecnico, separato dalle masse, le cui scelte non sono opinabili:

La forma della gestione operaia, l'istituzione capace di realizzarla, sono i Consigli dei lavoratori dell'impresa. La gestione operaia significa il potere dei Consigli d'impresa e alla fine, all'altezza della società intera, l'Assemblea centrale e il Governo dei Consigli. Il Consiglio di fabbrica o di impresa, assemblea dei rappresentanti eletti dai lavoratori, revocabili in ogni momento<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> C. Castoriadis, *L'Expérience du mouvement ouvrier I*, cit., p. 388.

<sup>49</sup> M. Merleau-Ponty, *Senso e non-senso*, Il Saggiatore, Milano 2004, p. 60.

<sup>50</sup> C. Castoriadis, *Écrits politiques (1945-1997)*. *La question du mouvement ouvrier*, cit., p. 56.

Per Castoriadis queste collettività, queste *comunità del fare*, che non sono più basate su un'origine in comune ma su un *comune impegno*, possono diventare l'ancoraggio sociale di un'inedita democrazia diretta. In quest'ottica, il sistema della rappresentanza viene mantenuto nella forma della delega, ma svuotato dal suo interno, perché la delega è revocabile in qualsiasi momento e l'identità - di salario, di diritti, di doveri - fra rappresentante e rappresentato è totale. Si vede qui come Castoriadis stia implicitamente rispondendo al Merleau-Ponty de *Le avventure della dialettica*, che aveva sentenziato che «le rivoluzioni sono vere come movimenti e false come istituzioni»<sup>51</sup>: qui è *il movimento stesso a farsi istituzione*, a creare dei luoghi capaci di mettersi costantemente in discussione. Il Merleau-Ponty del '55 pensava come inevitabile, anche lui sulla scorta di Weber e della parabola sovietica, l'emergere di uno strato burocratico nei nuovi soggetti che giungono al potere, e ne temeva il dominio incontrastato, tanto da arrivare a dire che in definitiva il Parlamento - cioè l'organo per eccellenza della rappresentanza - è l'unico strumento che consenta il dibattito e dunque un po' di verità, perché l'umanità non è stata in grado di inventare altre formule politiche che garantiscano al pluralismo di durare.

Del tutto diversa la posizione di Castoriadis, per il quale, già da ora, del Parlamento non c'è più alcun bisogno:

L'epoca moderna ha creato di nuovo il *milieu* organico nel quale si deve ricominciare a istaurare questa democrazia [...] inoltre, essa ha creato e può ancora sviluppare indefinitamente i mezzi di una vera democrazia su scala di decine di milioni. Ai problemi di una società supersonica, si vede come risposta solo questa diligenza postale del macchinismo politico che è il Parlamento<sup>52</sup>.

Castoriadis intuisce negli anni '50 un tema di estrema attualità, che si imporrà nel dibattito politologico dalla fine degli anni '70 in poi, quello della *governabilità*, di solito usato per attaccare i meccanismi della rappresentanza e conferire maggior peso agli organi esecutivi. Se infatti il tempo sociale è accelerato, se i problemi che si pongono quotidianamente richiedono rapidità di intervento, se la complessità aumenta, allora diventano insostenibili le lungaggini dei dibattiti parlamentari, dei confronti fra rappresentanti, i quali devono, prima di decidere, relazionarsi con i propri rappresentati. Così, per rispondere alle sfide di un mondo globalizzato, sono state individuate diverse strategie per assicurare la capacità di governare, la stabilità politica e l'efficacia decisionale. La maggior parte di queste soluzioni va nel senso di rendere i governi meno esposti alle domande e alle interferenze del "basso", attraverso un intervento sui meccanismi amministrativi, elettorali e mediatici che di fatto pre-selezionano le domande accettabili o valutabili. Ovviamente in questo modello la sovranità si verticalizza e si irrigidisce, riducendo gli spazi di

<sup>51</sup> M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, Mimesis, Milano 2015, p. 207.

<sup>52</sup> C. Castoriadis, *Écrits politiques (1945-1997)*. La question du mouvement ouvrier, cit., p. 131.

confronto e producendo disaffezione da parte della popolazione, se non addirittura un sistema politico complessivamente autoritario e leaderistico<sup>53</sup>.

Tuttavia, per assicurare la governabilità, è stata praticata anche un'altra strada, pur se in maniera estremamente contraddittoria e per lo più volta all'imbrigliamento dei processi democratici: la moltiplicazione delle sedi di rappresentanza, attraverso forme di devoluzione del potere e decentramento territoriale. È questa strada, praticata però da un punto di vista socialista, ovvero sottratta ai condizionamenti della proprietà privata e dei gruppi economici che anche a livello locale sono in grado di imporsi, che possiamo individuare attraverso la critica di Castoriadis al Parlamento. Non è detto infatti che la verticalizzazione della sovranità risponda al meglio all'accresciuta complessità sociale: al contrario, per quanto il meccanismo sovrano possa tecnicamente specializzarsi, tagliando i tempi della discussione e rimodulando le domande accettabili, esso dovrà sempre fare i conti con i residui ineliminabili della segnalazione e comprensione del problema, della raccolta delle informazioni, dell'attivazione delle risorse, del minimo coinvolgimento dei cittadini. Mentre è la stessa «epoca moderna», dice Castoriadis, a sviluppare quei terreni, quei livelli di coscienza e di conoscenza, che permettono di *diffondere la sovranità* e di risolvere così rapidamente i problemi nella *località* in cui si aprono, attraverso passaggi subito condivisi. È cioè la stessa «epoca moderna» a creare il «milieu organico» -composto di parti distinte ma coordinate-, e gli strumenti per farlo esprimere.

Se la democrazia rappresentativa imperniata intorno al Parlamento può essere più lenta, perché, avendo a che fare con una figurazione incompleta del popolo, ha sempre il problema di aggiustare il suo intervento, nulla ci dice, anzi le esperienze rivoluzionarie ci dimostrano il contrario, che la democrazia diretta - complesso istituzionale in cui il sociale corrisponde quanto più è possibile al politico - sia altrettanto lenta. Certo, gli strumenti per far valere tale democrazia vanno inventati, perché non ci si può mai attenere al *dato*, vanno sviluppati e lasciati crescere «indefinitamente», ma qui la cosa davvero significativa è che la crisi della rappresentanza e i problemi della governabilità possono essere da subito volti a ottenere un rafforzamento della partecipazione popolare. Grazie al filosofo greco risulta possibile criticare la verticalizzazione della sovranità senza necessariamente attestarsi sulla difesa del vecchio ordine, difesa che è persa peraltro poco allettante

<sup>53</sup> «Eppure, la crisi di governabilità era stata intesa, almeno nella sua prima fase, come una sfida al formalismo degli assetti democratici dei sistemi politici occidentali, in un momento in cui esistevano le risorse economiche, sociali, culturali e politiche per attuare un approfondimento della democrazia. Vero è che, secondo alcuni, questo approfondimento chiamava in causa il nesso, anzi il condizionamento esercitato dal capitalismo sulla democrazia [...] Ma persino nelle versioni meno anticapitalistiche si cercava la soluzione ai problemi della governabilità nell'espansione della partecipazione politica, in una democrazia partecipante e partecipata, in grado di controllare e indirizzare il capitalismo, di fare valere la politica sull'economia», G. Pasquino, *Governabilità*, voce per l'Enciclopedia delle scienze sociali, Treccani, Roma 1994.

negli ultimi decenni alla maggior parte della popolazione, probabilmente perché quell'ordine non risolveva il loro disordine.

In ogni caso, è significativo notare come, alla fine degli anni '50, la soluzione di Castoriadis alla crisi politica consista in una *combinazione*. Da un lato una figurazione del sociale che passi per i consigli dei lavoratori dell'impresa, che garantiscono l'espressione dei bisogni economici e della sfera di riproduzione della vita, dall'altro una forma di figurazione che passi attraverso assemblee territoriali in cui siano possibili raggruppamenti di cittadini basati su affinità e orientamenti strategici simili. Il socialismo immaginato da Castoriadis, una volta soppressa la divisione in classi, è dunque pluralista, e prevede forme di decentramento del potere, tenendo però in piedi modalità di coordinamento, solidarietà e sussidiarietà fra produttori economici. A questo punto diventa necessario chiedersi quale organizzazione politica possa produrre questo cambiamento, quale organizzazione possa non burocratizzarsi o riprodurre una classe dominante, quali caratteristiche debba assumere l'azione per far vivere sin da subito elementi di autonomia. Castoriadis mantiene l'idea di avanguardia, ma è sempre più convinto che bisogna rompere con lo schema "classico" del leninismo, quello della *coscienza dall'esterno*: il partito, secondo il filosofo, non deve mai sostituirsi al proletariato, nemmeno nella scelta di una linea politica<sup>54</sup>. Questo non vuol dire negare del tutto il suo ruolo, ma spostarlo verso una funzione di *facilitatore* dell'autorganizzazione delle masse. Leggiamo Castoriadis:

I principi sui quali l'organizzazione rivoluzionaria dovrà costituirsi sono chiari: l'unione organica degli operai e degli intellettuali, dell'esperienza e della teoria, del e attraverso l'espressione e l'attività allo stesso tempo libera e coordinata degli uni e degli altri; la soppressione della distinzione tra dirigenti ed esecutori in senso all'organizzazione; la trasformazione dei rapporti tra l'organizzazione e la classe operaia, considerando che la propria funzione non è quella di dominare la seconda o di parlare in suo nome, ma di contribuire al suo sviluppo, di fornirgli i mezzi per esprimersi, di aiutarla a coordinare la sua azione - oltre che a mostrarle le proprie idee e il proprio esempio<sup>55</sup>.

Pur se in questo passaggio non ci sono indicazioni prescrittive ma solo un'enunciazione dei principi, è interessante notare come questa concezione, di matrice luxemburghiana, si distanzi da quella condivisa sia da partiti comunisti

<sup>54</sup> Ovviamente, questa interpretazione castoriadisiana, se pur si attaglia a molti gruppi leninisti, non è detto che si attagli a Lenin, il quale già nel Che fare aveva formulato in modo ben più complesso la questione della coscienza dall'esterno: non nel senso che venga al proletario da "fuori", appunto dal partito o dall'intellettuale, ma che venga da fuori del suo immediato rapporto produttivo, ovvero dall'esperienza complessiva e da una considerazione meditata della totalità dei rapporti sociali e politici in cui l'operaio si trova inserito. Per un'accurata spiegazione del celebre passaggio cfr. G. Carpi, *Lenin. La formazione di un rivoluzionario (1870-1904)*, Stilo Editrice, Bari 2020, pp. 171-176.

<sup>55</sup> C. Castoriadis, *L'Expérience du mouvement ouvrier I*, cit., pp. 401-402.

ortodossi che eterodossi, e anticipi alcune teorie dei movimenti degli anni '70. E tuttavia, per quanto in questi brani sembri aleggiare ancora un po' di ingenuità - l'*espressione* della classe operaia appare infatti come sempre buona, come se la classe, per la posizione oggettiva in cui è situata, non potesse che produrre il rifiuto delle politiche del capitale -, di sicuro tale espressione per esistere deve anche essere mediata, maieuticamente prodotta, venendo, se non istruita, almeno coltivata. La mediazione dell'organizzazione è dunque necessaria, ma avviene nel quadro di una complessiva fiducia di fondo verso il proprio soggetto di riferimento - a differenza di quel radicale timore che contraddistingue i partiti comunisti ufficiali, i quali restano ambivalenti, perché da un lato invocano la partecipazione, ma dall'altro vogliono produrla solo in certi momenti e in certe forme, per padroneggiarla e utilizzarla ai loro scopi, che vengono sostituiti all'interesse generale della classe. Come ricorderà Lyotard anni dopo, lo scopo di *Socialisme ou Barbarie* era proprio quello di «ricostruire di nuovo il tessuto delle idee direttrici dell'emancipazione dei lavoratori, dappertutto nel mondo, ma tenendosi quanto più vicino possibile a quello che si inventa nelle lotte, al fine di restituirglielo». Secondo Lyotard, insomma, «il ruolo dell'organizzazione non era di dirigere le lotte, ma di apportare loro i mezzi per sviluppare la creatività che in esse si esercita, e di prenderne coscienza perché esse si dirigano da sole»<sup>56</sup>.

Questa concezione quasi *metodologica* dell'organizzazione di cui si fa portatrice *Socialisme ou Barbarie* diventerà oggetto di scontro verso la metà del 1958, quando il gruppo, aumentato di effettivi ed estesosi a livello nazionale, si troverà a dover modificare la propria struttura. Alla prova dei fatti, ovvero alla prova della crescita numerica e del ritorno al potere del generale De Gaulle, evento che pone la necessità di organizzarsi meglio nel nuovo contesto maggiormente repressivo, la concezione un po' astratta delineata fino a quel momento non regge, e necessita di essere precisata. Si scatena dunque un dibattito interno fra Castoriadis e Lefort. Il primo insiste sul fatto che è ormai tempo di costruire quel partito anelato per dieci anni e darsi una struttura conseguente, definendo più severamente lo statuto di membro, dividendo l'organizzazione in cellule e dando vita a un Comitato Responsabile che deve esercitare le funzioni esecutive nei lassi di tempo che separano le assemblee generali. Lefort invece denuncia il colpo di mano di Castoriadis e l'incipiente burocratizzazione di *Socialisme ou Barbarie*, reclamando l'autonomia di ogni cellula dell'organizzazione. Il dissidio sfocia presto, visto lo statuto dei personaggi, in un confronto teorico sul partito e sul suo ruolo rispetto allo Stato e alle istituzioni. Ecco Lefort:

La funzione di coordinamento e di centralizzazione non motiva l'esistenza del partito [...] Dovremmo logicamente opporci alla costruzione di un organismo che si arroghi il monopolio del programma socialista entrando in concorrenza con i Consigli

<sup>56</sup> J.-F. Lyotard, *La guerre des Algériens*, Galilée, Paris 1989, p. 34.



[...] Il partito [...] è inevitabilmente destinato a esercitare, sia prima che dopo la rivoluzione, un potere totale sulle classi oppresse [...] Il tipo d'organizzazione più conveniente per i militanti rivoluzionari è, necessariamente, un'organizzazione "flessibile", proprio il contrario di un grande partito i cui organi centrali organizzano e coordinano l'attività di una vasta rete di militanti<sup>57</sup>.

Lefort pensa dunque che l'organizzazione debba soltanto limitarsi a informare e a creare connessioni fra i lavoratori, diffondendo le sue idee e diffondendosi a sua volta all'interno del corpo sociale. Anche mettere giù un programma è contraddittorio dato che il gruppo ha sempre teorizzato l'autonomia delle forze sociali: questo programma o sarebbe in contraddizione con quanto esprimono i consigli, o sarebbe del tutto inutile. «Secondo Lefort, il desiderio di rappresentazione porta in sé stesso la minaccia dell'usurpazione»<sup>58</sup>: ogni forma di rappresentazione, anche quella ideologica della rivista, rischia di imporre qualcosa al proprio soggetto, e di trasformarsi in una fonte di oppressione. Per questo Lefort annuncia la creazione di un gruppo, *Informations et liaisons ouvrières*, che due anni dopo minimizzerà ulteriormente i propri compiti chiamandosi *Informations et correspondances ouvrières*: il suo scopo sarà mettersi all'ascolto, far circolare il sapere raccolto attraverso le testimonianze, favorire il raggruppamento degli elementi più coscienti e politicizzati. La rottura dunque si consuma sul terreno di quel rapporto fra rappresentazione ed espressione che attraversa sempre i movimenti rivoluzionari; e le questioni che pone Lefort, se sottratte al contesto specifico, sono molto attuali, visto che proprio su simili teorizzazioni diversi movimenti hanno impostato la loro pratica. La risposta di Castoriadis, quindi, può tornare utile anche per fornire un orientamento nei dibattiti contemporanei.

Innanzitutto Castoriadis attacca questa «filosofia dell'immediato» di Lefort, accusandola di opporre «l'esperienza diretta dell'ambiente produttivo, la sola feconda e da celebrare, a un'espressione universale dell'esperienza sociale, macchiata di artifici e condannabile. Da quando l'umanità può progredire senza dare alla sua esperienza delle espressioni che si vogliono universali e che, certo, valgono solo un breve lasso di tempo, ma senza le quali non ci sarebbe tempo?»<sup>59</sup>. Le espressioni vanno fissate, sapendo però sia che questa fissazione è temporanea e soggetta a verifica, sia che la loro fonte deve essere sempre vagliata: l'espressione da fissare non è infatti quella genericamente sociale, ma quella che proviene dal mondo del lavoro, in cui si incontrano materialmente le classi e si impara quanto costa riprodurre l'esistenza, mentre sul terreno della società è più probabile che si diano delle storture nelle forme della coscienza. Castoriadis si dice d'accordo con Lefort

<sup>57</sup> C. Lefort, *Organisation et parti*, in "Socialisme ou Barbarie", n. 26, novembre-décembre 1958.

<sup>58</sup> F. Dosse, Castoriadis. Une vie, cit., p. 123.

<sup>59</sup> La risposta di Castoriadis a Lefort compare nel numero 28 di "Socialisme ou Barbarie", luglio-agosto 1959, ora in C. Castoriadis, *Écrits politiques (1945-1997)*. La question du mouvement ouvrier, cit., p. 341.

quando sostiene la necessità di un approccio fenomenologico del vissuto operaio - «la politica rivoluzionaria deve costantemente mostrare come i problemi più generali della società si ritrovano nell'attività e nella vita dei lavoratori» - ma non pensa affatto che ogni organizzazione sia burocratica o che sia ineluttabile tale deriva. La degenerazione non è intrinseca al fatto di organizzarsi, ma al contesto in cui si sviluppa, è un portato della tenace sopravvivenza delle categorie mentali del capitalismo anche fra le forze rivoluzionarie. Bisogna dunque organizzarsi in maniera tale che queste categorie siano soppresse nel corso della lotta, in un rapporto continuo con il proprio soggetto. Il compito del partito diventa così quello di sostenere le lotte, giocare il ruolo di catalizzatore dell'interesse operaio, rendere possibile lo scambio delle esperienze, aprire un immaginario. Non è vero, come dice Lefort, che il proletariato si interessa solo all'immediato; e in ogni caso il problema posto dalla società moderna e da cui non si può fuggire è come si collegano questi diversi vissuti immediati. La centralizzazione di alcune istituzioni si renderà necessaria, anche per sopportare gli antagonismi e le reazioni dei dominanti in una fase rivoluzionaria e post-rivoluzionaria. Credere che «la rivoluzione consist[al] nell'attività autonoma delle masse», come Castoriadis ribadisce ancora, vuol dire anche credere che «a livello sociale come rispetto a un'organizzazione politica, sia perfettamente possibile creare istituzioni che siano comprensibili all'uomo e che non sfuggano al suo dominio»<sup>60</sup>.

Cosa ci dice, allora, tutta la *querelle* con Lefort? Che per Castoriadis non c'è differenza ontologica fra organizzazione e istituzione, vi è anzi un collegamento e uno scambio continuo fra le due, perché la prima si supera nella seconda, e la seconda si prepara nella prima. Il modello leninista, o meglio: lo sviluppo pratico di quel modello, aveva schiacciato il partito sullo Stato, rendendo di fatto impossibile lo scopo che lo stesso Lenin si prefiggeva in origine: l'estinzione dello Stato. Partito e Stato erano diventati così via via i pilastri, perfettamente integrati a Est, frammentariamente integrati a Ovest, di una più generale sovranità burocratica. Invece, nel modello teorico che abbiamo cercato di isolare in Castoriadis, modello la cui praticabilità peraltro sarà dimostrata molto di più dai movimenti successivi che dal gruppo *Socialisme ou Barbarie*, ogni azione dell'organizzazione è pensata già nel senso della sua soppressione come organizzazione separata. Al movimento in avanti corrisponde cioè da subito un decentramento, una devoluzione dei poteri, l'allargamento di spazi di autonomia. L'organizzazione, in altri termini, si offre come una peculiare istituzione, meglio ancora, come una *palestra* per l'istituzione del comune.

<sup>60</sup> C. Castoriadis, *L'Expérience du mouvement ouvrier II*, cit., pp. 241-248.

### 3. IL RAPPORTO CON MERLEAU-PONTY E LO SVILUPPO ONTOLOGICO DEL CONCETTO DI ISTITUZIONE

Gli eventi sono tali proprio perché si lasciano pensare dopo. Nella fotografia della scissione del '58 vediamo un Castoriadis leader di una piccola maggioranza, assertore della necessità di costruire l'organizzazione rivoluzionaria, di situarsi su quella linea storica che dal 1848 in poi aveva visto i comunisti tesi alla costruzione del partito – certo non di «un partito particolare rispetto agli altri partiti operai», con «interessi diversi dagli interessi del proletariato nel suo insieme»<sup>61</sup>, come sembravano essere diventati i partiti comunisti –, ma di quel partito in grado almeno di dare, nella negazione immediata, un contenuto positivo, di *avvenire*, al movimento<sup>62</sup>. Per quanto il filosofo avesse già da subito fatto risalire la sua critica da Stalin a Trotsky fino a Lenin, Marx era rimasto un riferimento stabile, agitato nella *querelle* con Lefort proprio per marcare uno spazio di ortodossia dal quale escludere l'amico, diventato a suo dire adepto di una «filosofia dell'immediato». Ma, appunto, gli eventi fanno pensare, e curiosamente, mentre ci si attende che Castoriadis, forte del controllo ripreso su *Socialisme ou Barbarie*, proceda allo sviluppo dell'organizzazione, ovvero al reclutamento, alla formazione e alla divisione del lavoro, tutto questo non avviene. Dal 1959 in poi Castoriadis inizia anzi un periodo di riflessione, che lo porterà a rallentare l'attività militante e consacrarsi maggiormente alla teoria, periodo che sfocerà in una messa in discussione dei propri assunti teorici e in un abbandono del marxismo. Un abbandono peraltro simile a quello consumato qualche anno prima da Merleau-Ponty, il quale non aveva rinnegato Marx, ma lo aveva riportato al rango di “classico”, di un pensatore su cui ci si va ad esercitare, ma dal quale non è possibile ricavare risposte. Un abbandono che, paradossalmente, riporta Castoriadis di nuovo vicino a Lefort, con il quale ricomincia a collaborare, in un contesto nuovo, già all'inizio degli anni '60.

Non possiamo ripercorrere tutte le critiche che il filosofo greco rivolge a Marx: proviamo giusto a seguire rapidamente quelle che più attengono al problema dell'istituzione. Da questo punto di vista, il primo rilievo di Castoriadis è che il materialismo storico sarebbe una forma di determinismo. Il problema non è soltanto che il socialismo si presenti a Marx come ineluttabile (cosa che peraltro Marx non sottoscriverebbe, visto che per lui l'esito del conflitto può anche essere la *comune rovina delle classi in lotta*), il punto è che non esistono leggi immanenti alla produzione capitalista, in grado di determinare il suo crollo e di fare emergere un nuovo modo di produzione. In questo senso, l'analisi teorica deve riconoscersi subordinata alla pratica politica e alla sua capacità inventiva. La prassi è davvero

<sup>61</sup> K. Marx, F. Engels, *Il Manifesto*, cit., p. 25.

<sup>62</sup> «I comunisti lottano per il conseguimento degli obiettivi e degli interessi immediati della classe operaia, ma al tempo stesso rappresentano nel movimento attuale l'avvenire del movimento stesso», *ivi*, p. 54.

*indeterminabile*, non può essere “nuova” solo in senso cronologico, deve essere davvero nuova, imprevista, inedita. Come vedremo, questi saranno i temi del Castoriadis maturo, quello che negli anni '70 lancia l'*assalto al cielo* dell'immaginario, non meno importante per gli uomini dei terreni rapporti materiali.

La cosa da sottolineare, in questa rilettura del marxismo, è che tutto diventa *indeterminabile*: se Marx pensa che il valore della forza lavoro sia misurabile allo stesso modo di qualsiasi merce, Castoriadis nota che l'esperienza storica dimostra proprio il contrario, che il valore d'uso della forza-lavoro è dipendente dal rapporto di forza esistente fra il padrone e l'operaio, e che il tasso di rendimento del secondo è oggetto di un confronto quotidiano dentro la fabbrica. Il capitale - e qui siamo riportati verso lidi operaisti - risponde alla resistenza operaia cercando di massimizzarne il potenziale produttivo, e tale risposta non riduce il lavoratore a semplice cosa, pena l'impossibilità di estrarne plus-valore e di valorizzarlo come investimento. Il neocapitalismo si caratterizza proprio per questo doppio movimento: da un lato sollecita gli esecutori alla produzione, dall'altro gli proibisce la scelta sugli aspetti fondamentali del loro lavoro: «ne *Il Capitale* - in opposizione ai suoi scritti di gioventù - non appare granché il fatto che il proletariato è - e non può non essere - portatore *positivo* della produzione capitalista che è obbligata ad appoggiarsi a lui *come tale* e di svilupparlo come tale nello stesso momento in cui prova a ridurlo a un ruolo puramente meccanico [...] Quest'analisi non vede che la prima crisi del capitalismo è una crisi *nella* produzione»<sup>63</sup>. Nella teoria marxiana, insiste Castoriadis nel '60, operai e capitalisti appaiono come «oggetti», «strumenti ciechi e incoscienti», e addirittura «Marx, che ha scoperto la lotta delle classi, scrive un'opera monumentale che analizza lo sviluppo del capitalismo, opera dalla quale la lotta delle classi è totalmente assente»<sup>64</sup>. Sono affermazioni sorprendenti, soprattutto se relazionate ai lunghi capitoli in cui Marx affresca le lotte sulla giornata lavorativa, riportando persino i volantini delle prime leghe operaie o le testimonianze dei bambini sfruttati raccolte dagli ispettori del lavoro, o se si pensa a quanto sia presente nel *Capitale* il tema del corpo operaio, della materialità di sangue e nervi, che induce, di conseguenza, Marx a configurare il capitale come astrazione vampiresca<sup>65</sup>. Affermazioni che si spiegano solo con la volontà di polemizzare con il marxismo all'epoca egemonico in Francia: da un lato quello dogmatico del PCF, dall'altro quello strutturalista althusseriano che si stava iniziando ad affermare, e che proponeva un'attualizzazione del *Diamat* alla luce degli sviluppi delle scienze umane.

<sup>63</sup> C. Castoriadis, *Le Contenu du socialisme*, cit., p. 132.

<sup>64</sup> C. Castoriadis, *Capitalisme moderne et révolution II. Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne*, Union Générale d'éditions, Paris 1979, p. 102.

<sup>65</sup> A questo proposito cfr. J. Bidet, *Il corpo biopolitico nel Capitale di Karl Marx. Il corpo biopolitico nel Capitale di Karl Marx*, in “Consecutio Temporum. Rivista critica della postmodernità”, n. 2, febbraio 2012.

Il secondo rilievo di Castoriadis è che Marx si sbagliava sull'irriducibilità della classe operaia. I lavoratori, una volta parte di una *comunità di destino*, diventano sempre più parte di una *società*, e dunque *individui soggetti* a una complessità di stimoli a cui finiscono per aderire. C'è una complicità operaia in questo gigantesco processo di riorganizzazione che vede nel consumo la sua testa d'ariete: «la situazione attuale», scrive ancora alla fine del 1960, «traduce una vittoria del capitalismo [...] la filosofia del consumo penetra il proletariato»<sup>66</sup>. Da questa filosofia consegue un nuovo profilo della soggettività: «la privatizzazione degli individui è il tratto più eclatante delle società capitalistiche moderne [...] Una società nella quale la cosa pubblica, o più esattamente la cosa sociale, è vista non solo come straniera o ostile, ma come qualcosa che si sottrae all'azione degli uomini; che rinvia dunque gli uomini alla "vita privata", o a una "vita sociale" nella quale la società come tale non è messa esplicitamente in questione»<sup>67</sup>.

Non è necessario insistere sull'attualità di queste parole: quello che è interessante evidenziare è che non solo l'individualizzazione, ma la *privatizzazione dell'individuo* è il contenuto che riassume lo sviluppo del capitalismo burocratico e determina le sue istituzioni. Qui il sociale appare come un ostacolo al comune, visto che gli si oppone, si sottrae alla sua azione, spinge gli uomini a confinarsi nella loro vita *deprivata*, e ad abbandonare così l'identificazione in una comunità. E tuttavia, questo confinamento, questo ritrarsi dal dominio generale del capitalismo burocratico, potrebbe rappresentare anche il primo atto di un'opposizione a tale istituzione, a patto che si pensino nuove istituzioni in grado di fare esattamente l'opposto di quello che fa il capitalismo, vale a dire *socializzare consapevolmente l'individuo* in tutte le sfere della sua vita. Se l'alienazione ha ormai investito ogni livello di esistenza, non solo quello lavorativo, rendendo impossibile la *comunica-*

<sup>66</sup> Una critica dello schiacciamento delle forme di vita sulla modalità del consumo, e la riduzione delle istituzioni sociali a istituzioni progettate per il consumo, diventerà sempre più forte in Castoriadis nel corso degli anni '80 e '90, cfr. *La crise des sociétés occidentales*, in C. Castoriadis, *La montée de l'insignifiance, Les carrefours du labyrinthe IV*, Seuil, Paris 1996. Castoriadis vede avanzare una vera e propria trasformazione antropologica, in cui consumo e apatia politica sono profondamente connessi. Su questa linea anche F. Ciaramelli, che evidenzia come la produzione di fantasmi sia spesso l'unica strada che resta al soggetto iperstimolato e allo stesso tempo passivizzato: «Il conformismo diffuso nella forma d'un individualismo dell'omologazione sociale e culturale conduce, sul piano collettivo, a un crollo dell'autorappresentazione della società, che però non è in grado di liquidare totalmente il riemergere inquietante dell'istanza di senso, il che trova conferma nel malessere diffuso, e nell'esperienza di forme diverse di regressione a un narcisismo originario, in virtù del quale la soddisfazione possibile dell'istanza di senso è la produzione di fantasmi o di deliri individuali», F. Ciaramelli, *Lo spazio simbolico della democrazia*, Città aperta edizioni, Troina 2003, p. 185.

<sup>67</sup> Cfr. C. Castoriadis, *Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne*, in "Socialisme ou barbarie", n. 33, décembre 61-février 62, p. 64 (per un commento a questo passaggio cfr. E. Profumi, *L'autonomia possibile. Introduzione a Castoriadis*, Mimesis, Milano-Udine 2010, pp. 26-31).

zione sul terreno controllato dalle burocrazie, la critica deve mettere in rilievo «il problema essenziale del passaggio della lotta di classe dal piano dell'impresa a quello della società globale» e dunque *tout court* pensare l'invenzione di nuove istituzioni, in grado di farsi carico di questa *globalità*. Ormai la critica «deve allargarsi a tutti gli aspetti della vita, denunciare lo sfaldamento delle comunità, la disumanizzazione dei rapporti tra gli individui, il contenuto e i metodi dell'educazione capitalista, la mostruosità delle città moderne, la doppia oppressione imposta alle donne e ai giovani»<sup>68</sup>.

È incredibile come Castoriadis intuisca un piano del discorso che solo decenni dopo si comincerà effettivamente a problematizzare, invalidando anzitempo l'opposizione fittizia fra comunità e società che abbiamo visto riproporsi negli ultimi decenni nel pensiero contemporaneo, e che è stata rigiocata ultimamente nell'alternativa sovranismo/liberalismo. Se il capitalismo *sfalda* le comunità, anche quelle che si ricreavano nell'organizzazione sul posto di lavoro, se non solo individualizza, ma privatizza l'individuo, rendendogli così impossibile il comune anche nella relazione da individuo a individuo, allora l'istituzione sociale non può essere abolita da una federazione di comunità in qualche modo "esterne" alla sua copertura: bisogna invece problematizzare tutti gli aspetti della vita, e in particolare il modo in cui apprendiamo, socializziamo, interagiamo con l'ambiente, per arrivare così ad articolare nuovamente il tema del comune *dentro* lo spazio sociale.

Su questa linea Castoriadis diventa sempre più esplicito: nel '64, quindi prima dell'ondata di rivolte che di lì a poco attraverserà tutto il pianeta, dice che si tratta a tutti gli effetti di *ricominciare la rivoluzione*, ovvero di rompere con le forme sclerotizzate del movimento operaio e puntare a un nuovo gesto rivoluzionario. Di fronte all'aumento della complessità sociale, che viene gestita attraverso un proliferare di istituzioni, diversificate ma convergenti nel loro scopo di isolamento ed eterodirezione dei soggetti, l'organizzazione rivoluzionaria deve porsi ormai «il problema dell'orientamento» degli individui nella loro «vita concreta, sia nel lavoro che in tutte le altre manifestazioni (rapporto con la donna, con i bambini, con altri gruppi sociali, con la località, con questa o quella attività "disinteressata")»<sup>69</sup>. Da questo punto di vista, Marx non è più d'aiuto, proprio perché avrebbe lasciato in ombra questioni decisive della filosofia politica: l'interrogazione sulla natura e sull'organizzazione del potere, il problema della partecipazione, l'esame delle forme simboliche che giustificano l'esercizio dell'autorità, la dimensione psicologica dell'individuo. Così, qualche mese dopo, Castoriadis, nell'importante saggio che chiude i conti con una fase della sua vita - *Le marxisme: bilan provisoire*, poi pubblicato in apertura de *L'istituzione immaginaria della società* -

<sup>68</sup> Ivi, p. 82.

<sup>69</sup> C. Castoriadis, *Recommencer la révolution*, in "Socialisme ou Barbarie", n. 35, janvier-mars 1964, p. 21.

sostiene che la pratica trasformatrice «non è esclusivamente una modificazione del mondo materiale, è ugualmente e ancora di più modificazione delle condotte degli uomini e dei loro rapporti»<sup>70</sup>. Si tratta di un prolungamento delle concezioni di *Socialisme ou Barbarie*, profondamente segnate da una valorizzazione della politica come prassi dell'emancipazione, solo che ora questa prassi deve investire tutti i terreni del vivere sociale. È chiaro che questo passaggio non è meramente *estensivo*, ma implica una nuova posizione ontologica.

Non è un caso che Castoriadis elabori la nozione di «immaginazione radicale» fra il '59 e il '65, proprio mentre sta varcando i confini del materialismo storico e cominciando un approfondito studio della psicoanalisi, per affinarla poi nel '68, alla luce del Maggio<sup>71</sup>. Quest'elaborazione rappresenta il primo frutto di una ricostruzione teorica dopo la fase critica e si pone come il tentativo di ripensare i quadri e le categorie del «pensiero ereditato», di cui il marxismo costituisce forse il culmine. Perché, se la tradizione filosofica aveva sempre asserito il primato del pensare sul fare, ovvero la potenza determinante della teoria prima dell'indeterminazione della praxis, il marxismo sembrava promettere, nell'*Undicesima Tesi su Feuerbach*, l'abolizione della filosofia nella forma della sua realizzazione. Invece ha finito per produrre la realizzazione dei suoi tratti più totalitari abolendone l'interrogazione che sempre la deve animare. In questo primo tentativo di ricostruzione, Castoriadis intende appunto mostrare il carattere inventivo dell'essere sociale: da tale punto di vista l'immaginazione radicale gli si offre, sia sul piano del singolo individuo quanto sul piano della collettività, come potenza costitutiva, o meglio *istitutiva*, del reale. Così la filosofia della storia marxista, a cui pure era stato vicino per lungo tempo, viene superata definitivamente in una *filosofia della creazione umana*.

Insomma, la critica del marxismo, inteso come pensiero dell'oggettivo e dello strutturale, segna il passaggio da una considerazione sociale-antropologica della vicenda umana, a una vera e propria *ontologia politica*, che inserisce stabilmente lo psichico e l'irriducibilità micrológica della singolarità all'interno del campo di forze che fa la storia<sup>72</sup>. Su questa via, Castoriadis non potrà che ritrovare Merleau-Ponty. Ma non quello, già da lui frequentato fra la seconda metà degli anni '40 e negli anni '50, esistenzialista e «compagno di strada» del comunismo. Ma quel Merleau-Ponty che, negli ultimi anni della sua vita, cerca di sviluppare una nuova ontologia. D'altronde la questione che il filosofo della percezione aveva lasciato

<sup>70</sup> C. Castoriadis, *L'istituzione immaginaria della società*, cit., p. 57, tr. leggermente modificata.

<sup>71</sup> È significativo che, nel fare un bilancio a caldo delle giornate del Maggio, Castoriadis scriva: «tutto questo è evidentemente inconcepibile senza un rovesciamento non solo delle istituzioni esistenti, ma persino di quello che intendiamo per istituzione», C. Castoriadis, C. Lefort, E. Morin, *Mai 68: la brèche. Premières réflexions sur les événements*, Fayard, Paris 1968, p. 140.

<sup>72</sup> Per questo passaggio cfr. N. Poirier, *L'ontologie politique de Castoriadis. Création et Institution*, Payot, Paris 2011, in particolare 235-307.

aperta nel suo corso al Collège de France del '54-55 dedicato a *L'istituzione nella storia personale e pubblica*, e nel testo del '55, *Le aventures della dialettica*, era proprio relativa alle possibilità della rivoluzione, o meglio: di profonde trasformazioni istituzionali che non collassino in dittatura, trasformazioni che, nello stesso momento in cui vengono avanzate, riescano a garantire opposizione e possibilità di autocontestazione. Bisognava, secondo lui, pensare le possibilità per l'essere umano di fare la sua storia senza ricorrere a norme imposte dall'esterno, a leggi deterministiche di tipo materialista o idealista, pensare l'esposizione alla contingenza. A chiusura de *Le aventures* - chiusura in cui, è stato poco notato, è evocato proprio Castoriadis, «uno dei miei amici marxisti [che dice] che già il bolscevismo era un danno per la rivoluzione e che bisogna mettere al suo posto l'imprevedibile invenzione delle masse»<sup>73</sup> - Merleau-Ponty si era reso conto che bisognava ripensare le categorie stesse dell'ontologia. Ed è proprio a questo compito che si accinge dal '55 alla morte improvvisa nel '61, arrivando a mettere le basi per un'*ontologia indiretta*, che non dica o afferri direttamente l'essere puntando al suo *possesso*, ma cerchi di ricavarlo per scarto, sottrazione, e soprattutto attraverso un *gioco laterale di relazione fra differenze*. La categoria di istituzione gli si offrirà come lo strumento per pensare una coesistenza delle differenze che non sia "garantita" dalla loro *comune origine* o da una qualche loro *essenza-incomune*, ma da un *comune movimento* di differenziazione e di espropriazione. Da un movimento, allo stesso tempo, di *creazione*, come scriverà in una nota del giugno '59: «creazione in senso radicale: creazione che in pari tempo è adeguazione, l'unico modo di ottenere un'adequazione [...] L'Essere è ciò che esige da noi creazione affinché ne abbiamo l'esperienza»<sup>74</sup>.

Cosa c'entra questa riflessione, su cui non possiamo fermarci, con Castoriadis? Ce lo dice un aneddoto riferito dal filosofo Vincent Descombes. Nel 1964, il giovane Descombes decide di entrare in *Socialisme ou Barbarie*: lì fa la conoscenza di Castoriadis, che all'epoca ha poco più di quarant'anni, è il coordinatore del gruppo, ed è, come abbiamo visto, nel pieno di una fase di revisione del suo pensiero. Quasi nello stesso momento vengono pubblicati, a cura di Lefort, gli appunti inediti di Merleau-Ponty sotto il titolo *Il visibile e l'invisibile*. Descombes ricorda che Castoriadis lesse febbrilmente il libro sotto i suoi occhi: «A me sembrava proprio un merleau-pontyano, ma portato verso la matematica...»<sup>75</sup>. L'aneddoto

<sup>73</sup> M. Merleau-Ponty, *Le aventures della dialettica*, cit., p. 229. A questo proposito cfr. D. Ames Curtis, Translator's foreword, all'edizione statunitense di C. Lefort, *Writing, the political test*, Duke University Press 2000, p. XXXV, nota 47.

<sup>74</sup> M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 2007, p. 213.

<sup>75</sup> Testimonianza di V. Descombes raccolta da F. Dosse, Castoriadis. *Une vie*, cit., p. 144. Ma così anche J.-L. Prat, *Introduction à Castoriadis*, *La Découverte*, Paris 2007, pp. 6-7: «Merleau-Ponty [...] apporta al dibattito non solo le tesi che saranno discusse, ma molti dei concetti attraverso cui queste potranno essere chiarite [...] Merleau-Ponty è più di un interlocutore, è grazie a lui che si opera il passaggio dal politico al pensiero del politico».



è doppiamente significativo proprio perché inquadra un momento in cui Castoriadis si sta allontanando dall'attività militante e dal marxismo per iniziare a sviluppare una sua personale filosofia, che metta in discussione tutto il «pensiero ereditato». Sembra quasi che la filosofia di Castoriadis inizi quando quella di Merleau-Ponty finisce, come se raccogliesse il progetto incompiuto de *Il visibile e l'invisibile...*

Suggerzione a parte, è certo che nel Merleau-Ponty degli anni '50 si sia venuta precisando una filosofia dell'istituzione, tesa a comprendere quel dinamismo attraverso il quale si esplica l'intera esistenza umana, non solo cioè la storia collettiva, ma anche gli affetti, i sogni, i desideri, che vanno a incarnarsi in una «vita istituita»<sup>76</sup>. Questa categoria cerca di rendere conto della presa del sociale sullo spazio psichico e carnale dell'individuo, del suo formarlo come tale: «ogni istituzione», aveva già detto nel '52, «è un sistema simbolico che il soggetto incorpora come stile di funzionamento, come configurazione globale, senza aver bisogno di concepirlo espressamente»<sup>77</sup>. Persino il nostro essere biologico è il prodotto di un lavoro storico complesso, e il corpo stesso è la concrezione di una trama simbolica che ne modella incessantemente l'elemento puramente vitale, è esso stesso una vicenda singolare che non si dà così com'è, nella sua pienezza, ma si forma attraverso lacune e mediazioni. Altrettanto possiamo dire del linguaggio, che ci offre il modello più chiaro della dialettica continua fra istituito e istituente: siamo parlati dalla lingua che abbiamo assorbito dall'ambiente, ma non possiamo non scartare, metterci qualcosa di nostro, aggiungere del nuovo, fosse pure nella forma “leggera” della variazione.

Quando Castoriadis inizia a spostare la sua analisi intorno alle istituzioni sul piano ontologico, considera proprio questa vastità di modelli presa di mira da Merleau-Ponty e, come lui, prova a individuare un metodo per tagliare tutto lo spettro dell'Essere. Per quanto possa distinguere, dentro l'istituzione immaginaria, fra quella propria alla psiche singolare (il flusso affettivo/rappresentativo/intenzionale) e quell'immaginario che è collettivo, deposito del linguaggio, culturale, sociale-storico<sup>78</sup>, è lo stesso movimento che secondo lui si presenta su diversi campi<sup>79</sup> - e che, presentandosi, li trasforma. Ma c'è ancora un'altra cosa che Castoriadis riprende da Merleau-Ponty, ed è la questione del rapporto fra espressione e rap-

<sup>76</sup> M. Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-55)*, Éditions Belin, Paris 2003, p. 66.

<sup>77</sup> M. Merleau-Ponty, *Elogio della filosofia*, Editori Riuniti, Roma 1974, p. 77.

<sup>78</sup> «L'immaginazione sul piano della persona umana singolare - quella che io chiamo l'immaginazione radicale - e dell'immaginario sul piano sociale e storico come fondatore, creatore delle istituzioni sociali», C. Castoriadis, *Post-scriptum sur l'insignifiance. Entretiens avec Daniel Mermet suivis de dialogue*, L'aube, La Tour d'Aigues 2004, p. 76.

<sup>79</sup> Così aveva scritto Merleau-Ponty nella prefazione di Segni, *Il Saggiatore*, Milano 2003, p. 45: «L'uomo non è se non in movimento. Analogamente il mondo non si regge, l'Essere non si regge se non in movimento, solo così tutte le cose possono essere insieme».

presentazione. Per entrambi, nemmeno nel corpo, nell'unità somato-psichica, nei vissuti e nei sentimenti, si dà coincidenza, intuizione diretta, coglimento istantaneo di un senso eidetico che precederebbe l'immagine e la rappresentazione. L'originario è qualcosa di inattingibile, che si dà sempre per rifrazioni, anche ai livelli più "bassi", più a contatto con il mondo. Come scrive Castoriadis, in una frase dal sapore molto merleau-pontyano, «il corpo vivente umano è tale in quanto rappresenta e si rappresenta, e mette e si mette in "immagini" ben oltre ciò che esigerebbe e implicherebbe la sua "natura" di vivente»<sup>80</sup>. La «rappresentazione», qui definita da Castoriadis come «"messa in immagini", insorgenza di figure», avviene «nell'indistinzione fra "attività" e "passività", come nell'indistinzione fra "interno" ed "esterno"»<sup>81</sup>. La vicinanza con quanto scritto da Merleau-Ponty è considerevole, a maggior ragione perché Castoriadis non conosceva gli appunti, all'epoca inediti, dei corsi tenuti dal fenomenologo al Collège de France.

Insomma, sicuramente entrambi i pensatori concordano su una prospettiva anti-essenzialista, per la quale la rappresentazione non è solo la copia o la presentazione di secondo grado di un'idea, di un'essenza o di un'esperienza che sarebbe già lì, data una volta per sempre, e che ci si dovrebbe sforzare di rendere più fedelmente possibile. Al contrario, la rappresentazione è la dimensione in cui sempre siamo presi<sup>82</sup>, ed è autotrasformazione continua, non potendosi agganciare a un ricordo statico o a una visione diretta della cosa, ma solo ad un'altra rappresentazione. Deriva, quindi, più che da un'essenza, da *tavole di assenza*, da uno scarto mai riempito, fra l'evento, indicibile in sé, e la sua dicibilità<sup>83</sup>. Per questo secondo l'ultimo Merleau-Ponty bisogna «mostrare che non c'è variazione eidetica senza *parola*; mostrarlo a partire dall'*immaginario* come sostegno della variazione eidetica, e dalla parola come sostegno dell'*immaginario*»<sup>84</sup>. Che Castoriadis si incarichi di svolgere questo compito, è evidente. L'immaginario per lui è proprio la capacità di vedere in una cosa quello che non è: «facoltà originaria di porre o di darsi, nel modo della rappresentazione, una cosa e una relazione che non sono (che non sono date nella percezione o non lo sono mai state)»<sup>85</sup>. L'immaginario è dunque una funzione di mediazione - ed è significativo che Castoriadis proprio in questa pagina evochi Hegel -, che istituisce il rinvio simbolico, la creatività dell'agire umano che fa sorgere l'ordine della significazione.

<sup>80</sup> C. Castoriadis, *L'istituzione immaginaria della società*, cit., p. 458.

<sup>81</sup> *Ivi*, p. 459.

<sup>82</sup> Come scrive F. Ciaramelli, c'è un «carattere primordiale di una deviazione attraverso il linguaggio [...] L'ordine della mediazione simbolica che costituisce la deriva propria dell'origine, fonda l'inaccessibilità immediata dell'originario», *L'originario et l'immediat. Remarques sur Heidegger et le dernier Merleau-Ponty*, in "Revue philosophique de Louvain", n. 2, 1998, p. 229.

<sup>83</sup> Non a caso il primo saggio che Castoriadis dedica a Merleau-Ponty è intitolato proprio, giocando sul titolo della sua ultima opera, *Le dicible et l'indicible*, in "L'arc", n. 46, 1971, p. 67-79.

<sup>84</sup> Nota del febbraio 1960, cfr. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 249.

<sup>85</sup> C. Castoriadis, *L'istituzione immaginaria della società*, cit., p. 214.

Tuttavia, per precisare su questo punto il pensiero del filosofo greco, e poter così arrivare a constatare alcune ricadute politiche della sua ontologia che rielabora il rapporto, in genere unidirezionale e gerarchico, fra espressione e rappresentazione, forse ha senso insistere maggiormente sulle distanze con il pensiero di Merleau-Ponty, rivendicate, in particolare, nel saggio *Merleau-Ponty et le poids de l'héritage ontologique*<sup>86</sup>. Secondo Castoriadis nel fenomenologo francese persisterebbe, in effetti, un residuo di filosofia tradizionale. Ci sono certamente alcune incontestabili acquisizioni nell'ontologia merleau-pontyana: lo statuto conferito alla creazione umana, lo sviluppo della sua filosofia a contatto con tutti i campi del sapere, il rilievo che dà alla nozione di istituzione come movimento stesso dell'Essere... Una doppia eredità lega però Merleau-Ponty alla filosofia tradizionale: innanzitutto il primato della percezione in quanto unico accesso alla realtà delle cose, e in secondo luogo il primato dell'«essere determinato», ovvero dell'Essere che si dà come tale, in maniera definitiva, essenziale, identitaria. Si potrebbe discutere a lungo nel merito di questa lettura di Castoriadis e della sua correttezza: negli ultimi vent'anni la pubblicazione degli inediti di Merleau-Ponty ha dimostrato che in realtà molte delle critiche che il filosofo greco muove al francese non trovano del tutto riscontro. Ma qui è interessante non il dibattito filologico, quanto evidenziare come Castoriadis pensi filosoficamente il tema della rappresentazione, in modo da arrivare a concepire un'ontologia politica del comune e delle sue istituzioni. A questo proposito, puntiamo direttamente al primo rilievo castoriadisiano.

La filosofia di Merleau-Ponty avrebbe compiuto un passaggio indebito: dall'idea che la percezione dia accesso alle cose, sarebbe arrivata a sostenere che *soltanto* la percezione dia veramente accesso alle cose, che tutti gli altri modi della rappresentazione trovino la loro origine nella percezione e ne siano un calco, una variante indebolita, un residuo lacunoso. Per Castoriadis, invece, «la rappresentazione rientra nelle competenze dell'immaginazione radicale: è immaginazione radicale che si manifesta e si figura. Lo è altrettanto quando è rappresentazione percettiva e si appoggia [...] su un esser-così del sensibile, coalescenza evidente e inintelligibile di “colui che sente” e di “colui che è sentito”... Percepire è immaginare, nel senso letterale ed attivo di questo termine [...] La percezione è una variante della rappresentazione»<sup>87</sup>. In altri termini, la realtà osservabile, ascoltabile, individuabile attraverso i sensi, non è mai *così*, è sempre attraversata da un'affettività, da figure oniriche e immaginative. Quindi c'è sempre rappresentazione, non si può fare a meno della rappresentazione, solo che questa deve essere intesa come immaginazione radicale, ovvero come fonte di creazione, capacità di far emergere ciò che non era preventivamente dato e che non era derivabile. L'immaginazione

<sup>86</sup> Ora in C. Castoriadis, *Fait et à faire. Les carrefours du labyrinthe V*, cit.

<sup>87</sup> Ivi, p. 189.

radicale è insomma il luogo dove si pongono nuove forme, sul piano psichico, sociale, storico-politico, nuove forme contro quelle istituite. Forme che quando appaiono ci espropriano di ogni *avere*, destituiscono ogni *esser-così*.

In questo modo Castoriadis, attraverso l'analisi della percezione, arriva a mettere in discussione l'intero impianto di Merleau-Ponty, la cui torsione rispetto alla fenomenologia è giudicata ancora incompleta. Se l'illusione ontologica tradizionale sta nel fatto che l'Essere è il donarsi di ciò che è dato, e si regola solo sull'esser-dato, Merleau-Ponty l'ha rinnovata, perché per lui – a detta di Castoriadis – nella percezione si ha la *cosa stessa*, e non la sua rappresentazione, la quale va anzi quanto più possibile messa da parte, oltrepassata. Come se ci fosse, a sostenere l'operazione percettiva, una sorta di *Welt-thesis*, una tesi del mondo *pre-supposta* che sappiamo essere assolutamente vera, solida, indubitabile. Il fatto che Merleau-Ponty riconosca, ne *Il visibile e l'invisibile*, «un immaginario operante, che fa parte della nostra istituzione e che è indispensabile alla definizione dell'essere stesso», e che definisca questo Essere e questo immaginario come «“elementi” (nel senso di Bachelard), ossia non degli oggetti, ma dei campi, essere duttile, non-tetico, essere anteriore all'essere, e del resto comportanti la loro auto-inscrizione»<sup>88</sup>, non sembra soddisfare Castoriadis. Anzi, per il filosofo greco anche parlare di rappresentazione rischia di rinviare a una sfera troppo determinata, quella della *rappresentanza*: «la mente non ha rappresentazioni. La mente, se si vuole utilizzare questo termine, è questo: flusso rappresentativo [...] Questa presentazione perpetua di “qualche cosa” che non è là *per* un'altra cosa (ri-presentazione, *Vertretung*) né per “qualcuno”»<sup>89</sup>.

Il punto diventa, allora, far collassare il flusso rappresentativo in rappresentazioni efficaci, che non si stacchino dal flusso e che non si mettano a significare di per sé, recidendo ogni rapporto con il loro fondo affettivo. L'istituzione del comune trova così ragioni nella costituzione stessa dei soggetti, e si rende possibile quando la rappresentazione, *proprio perché flusso*, non blocca questa *emergenza* – questa creazione continua, questa incompletezza che non viene mai riempita e si trasforma sempre in nuova incompletezza –, ma la lascia consapevolmente essere:

Il soggetto non è possessore delle “sue rappresentazioni”, dei “suoi affetti”, e delle “sue intenzioni”: il soggetto è questo flusso rappresentativo-affettivo-intenzionale dove è emersa la possibilità permanente della riflessione (come modalità della rappresentazione, che implica una ri-presentazione della rappresentazione) e in cui la spontaneità bruta dell'immaginazione radicale si è in parte convertita in spontaneità riflessa<sup>90</sup>.

<sup>88</sup> M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 278.

<sup>89</sup> C. Castoriadis, *Fait et à faire*, cit., p. 199.

<sup>90</sup> Ivi, p. 201.

Le istituzioni, se non vogliono irrigidirsi, devono attenersi sempre a questo livello: dare modo al flusso di esprimersi senza disperdersi, fissandosi piuttosto in rappresentazioni parziali che non sono rappresentanze separate, ma schemi, figure e simboli che rendano possibile la rappresentazione come partecipabile e come fare collettivo. Si tratta di «istituzioni che», dice Castoriadis contro il marxismo e contro la psicoanalisi, o almeno contro le loro interpretazioni deterministiche, «non possiamo pensare senza assurdità né come “riflesso”, né come “sublimazione” delle condizioni “reali”, in cui la società sarebbe messa, perché queste non sono [...] coglibili e non sono assegnabili fuori da questa istituzione sociale»<sup>91</sup>. Non c'è quindi reale in sé o razionale in sé: ogni percezione, come ogni discorso e ogni prodotto umano, provengono da una particolare istituzione sociale-storica, ne restano avvolti, configurando così ogni istituzione come arbitraria e immotivata nei suoi elementi essenziali.

Ecco dove Merleau-Ponty non è stato abbastanza radicale: nel pensare ancora sotto la modalità fenomenologica della *presenza* - che è in realtà *coincidenza*, identità di un istante-ora e di un'eternità intemporale - e del *telos* come posizione della fine prima del cominciamento, e dunque esteriorità della temporalità, che non è vissuta appieno perché è già orientata. Merleau-Ponty resta prigioniero dell'ontologia tradizionale perché per conoscere l'Essere ci dice di guardare all'essere *che è davvero*. Ma, sempre secondo Castoriadis, quello che Merleau-Ponty chiama l'Essere - cioè l'inerenza reciproca di “ciò che è” e della “maniera in cui è” -, deve essere rivisto proprio in questa inerenza, non può più esser pensato come «Essere-dato, Essere-completo, Essere-determinato, ma come creazione continua, organizzazione perpetua»<sup>92</sup>, genesi ontologica, emergenza di tipi e di relazioni. L'Essere deve quindi essere compreso, secondo Castoriadis, come alterazione incessante, emergenza di forme, creatività - come *à-être*, qualcosa che è sempre *da essere*.

Ancora una volta, cosa è in gioco in questa lettura dell'Essere? Che ne è del comune e delle forme istituzionali che ne garantiscono la permanente apertura? Qui, su questo punto, Castoriadis è esplicito, anche a costo di polemizzare con molti filosofi in voga negli anni '70: «né la soppressione della rappresentazione, né nessun altro artificio permetteranno mai di annullare la distanza fra mondo privato e mondo pubblico, o fra questo mondo pubblico e quell'altro, di ridurli l'uno all'altro [...] o di riunirli attraverso l'invocazione, puramente nominale, di un mondo che li “precederebbe”». Se vogliamo garantire uno *spazio comune*, dobbiamo rifiutare quelle logiche dell'espressione che immaginano di sopprimere ogni rappresentazione o che magari vagheggiano un mondo di *beni comuni* in cui radi-

<sup>91</sup> Ivi, p. 214.

<sup>92</sup> Ivi, p. 181.

care ontologicamente l'uguaglianza<sup>93</sup>. Un tale tentativo è insostenibile: sia perché la filosofia non sta lì a giustificare la politica, a pensare le categorie che legittimino l'azione<sup>94</sup> - al contrario è la filosofia che si deve lasciar pensare alla luce di quello che *avviene* - sia perché l'abolizione della distanza non è, di per sé, auspicabile: «Lo scarto fra mondi privati non è evidentemente abolito dall'istituzione, ogni volta, di un mondo pubblico; piuttosto [...] il mondo pubblico è ciò che è ed è completamente *così* perché ogni volta si dà questo miracolo, di gestire e di assicurare la possibilità di un'indefinitezza di mondi privati indefinitamente rinnovati»<sup>95</sup>.

Insomma, il lungo passaggio attraverso la filosofia di Merleau-Ponty porta Castoriadis a formulare più da vicino il *suo* punto, che articolerà continuamente a partire dal '75: l'istituzione del comune non sta nella forzata coincidenza, nell'imposizione di una legge universale, e nemmeno in un'estatica fusione, ma nella capacità di padroneggiare le distanze, nell'assicurare attraverso *nomoi* collettivamente scelti e verificati il libero sviluppo di *monadi psichiche* pronte ad arricchirsi, integrarsi, trasformarsi nell'incontro dei loro flussi rappresentativi. È infatti solo grazie all'attività di individui sufficientemente singolarizzati che una società può creare la novità che le permette di non cadere in uno stato inerziale, ed è solo grazie ai meccanismi istituzionali che si stabilisce quell'ordine minimo perché questa novità non sia fattore di pura instabilità e lacerazione<sup>96</sup>. La difficoltà di ogni istituzione sociale, quindi, è quella di articolare due esigenze apparentemente contraddittorie: da un lato la presa di distanza dell'individuo rispetto all'istituzione, necessaria per interrogare norme e valori collettivi, dall'altro la partecipazione, che non è mai anodina, a quest'ordine. Non si tratta quindi solo di mantenere le distanze, ma di anche di mantenere un equilibrio. Democrazia è, per Castoriadis, il nome di questa sfida. Resta da provare se sia possibile: questa è la difficoltà che ci consegnano tempi di guerra e pandemia<sup>97</sup>.

<sup>93</sup> Su questo punto cfr. F. Ciaramelli, Dal consenso alla legittimazione. Le vicissitudini della servitù volontaria ieri e oggi, in F. Ciaramelli, U. M. Olivieri, Il fascino dell'obbedienza, Mimesis, Milano 2013, p. 97: «L'elemento comune alle unicità individuali non preesiste, dunque, all'istituzione sociale, ma ne è l'esito. Se c'è un fondamento naturale della società umana, è dunque solo negativo».

<sup>94</sup> Su questo punto cfr. E. Profumi, L'autonomia possibile, cit., p. 9: «Castoriadis stabilisce un'equivalenza tra l'attività filosofica e quella politica: il legame reciproco non permette che una rivendichi il primato sull'altra. Ciò impedisce di pensare, come invece fa Axel Honneth, che Castoriadis abbia usato la filosofia per giustificare la realtà politica della rivoluzione».

<sup>95</sup> C. Castoriadis, *Fait et à faire*, cit., p. 214.

<sup>96</sup> Cfr. quanto Castoriadis scrive sul Maggio '68: «bisogna certamente che il movimento mantenga e allarghi il più possibile la sua apertura. Ma l'apertura non è e non può mai essere apertura assoluta. L'apertura assoluta è il nulla, cioè immediatamente chiusura assoluta», C. Castoriadis, C. Lefort, E. Morin, *Mai 68 : la brèche*, cit., p. 105.

<sup>97</sup> Certo, «la rarità di questi momenti nella storia della umanità in cui si è manifestato il dispositivo psichico e affettivo così particolare descritto da Castoriadis, che esige dall'individuo che si situi in una sorta di *entre-deux* per definizione instabile, fra l'adesione al mondo istituito e il rifiuto di que-

Di sicuro, se è vero quello che dice Castoriadis, ovvero che una società contiene sempre *di più* di quello che presenta, che c'è un immaginario radicale all'opera nella storia anche nei momenti apparentemente più stagnanti, allora - se è troppo dire che si può sperare - c'è motivo, almeno, per non disperare. Qui, a questo *grado zero della speranza*, istituire il comune non vuol dire semplicemente ri-presentare ciò che si presenta, ma permettere a quel *di più* di presentarsi. E questo è davvero il primo potere che bisogna guadagnare oggi, un potere di anticipazione: quello di far valere l'istituente contro l'istituito, quello di sgomberare il campo dalle macerie e di rendere possibile l'*avvenire* o l'*a-essere*. La democrazia infatti è tale non solo quando si è uguali sul potere, ma quando si è uguali sul *poter cambiare*. Gestire o cogestire il presente è ancora nulla. Poter far accadere, attraverso la socializzazione dell'immaginario, il futuro: questo è tutto. Perché, al momento, «l'ordine stabilito» è solo «un immenso disordine stabilito»<sup>98</sup>.

sto mondo, una tale rarità non tenderebbe forse all'estrema difficoltà, ovvero alla quasi-impossibilità di vivere all'altezza di questa esigenza?», G. Labelle, Cornelius Castoriadis et le tensions inhérentes à l'imaginaire politique grec, in B. Bachofen, S. Elbaz, N. Poirier (a cura di), Castoriadis, Réinventer l'autonomie, Sandre, Paris 2008, p. 220.

<sup>98</sup> C. Castoriadis, Mai 68 : la brèche, cit., p. 93.





# L'INSTITUTION SOCIALE OU LE POINT D'ORGUEIL DE CASTORIADIS

**PHILIPPE CAUMIERES**

*PhD, independet researcher*

p.caumieres@gmail.com

## **ABSTRACT**

Castoriadis thinks he is the first to have grasped the nature of the social as being self-instituted. He shows that the philosophers of history, believing to grasp the new, have only perceived the different. They did not know how to see that the new is always radical creation, and that the social is a specific level of being pertaining to the only dimension to account for creation: the imaginary. This approach, could seem to prohibit the collective action in view of the emancipation. It is not the least interest of Castoriadis' thought to show that this is not the case.

## **KEYWORDS**

Society; creation; imagination; truth; praxis.

Si l'on admet, avec Alain Badiou<sup>1</sup>, que la plupart des grands philosophes manifestent un point d'orgueil consistant à énoncer que, sur un point précis au moins, leur entreprise est sans précédent, on peut avancer sans crainte que le point d'orgueil de Castoriadis concerne l'appréhension du social. Il considère en effet être le premier à avoir saisi sa dimension instituante<sup>2</sup>.

On peut toujours juger qu'il y a là une prétention exorbitante ne méritant guère de considération ; mais on peut également tâcher d'user du principe de générosité

1. « On rencontre dans la plupart des grandes entreprises philosophiques léguées par l'histoire un moment où le philosophe énonce que, en ce point en tout cas, son entreprise est sans précédent. C'est ce que j'appelle le point d'orgueil » (Alain Badiou, *Le Séminaire. Heidegger*, Paris, Fayard, 2015, p. 103).

2. « L'origine, la cause, le fondement de la société est la société elle-même, comme société instituante. Et jusqu'à maintenant, cela n'a pas pu être reconnu » (Castoriadis, *Domaines de l'homme. Les Carrefours du labyrinthe 2*, Paris, Seuil, 1986, p. 381. Cité : CL 2).

cher à Bourdieu<sup>3</sup> pour admettre, au moins de manière provisoire, que Castoriadis a effectivement cerné ce qui jusqu'à lui était resté inaperçu. Lui-même laisse entendre qu'il n'a pas toujours été lucide, évoquant une prise de conscience subite des impasses du marxisme qui lui paraissait jusqu'alors représenter l'orientation théorique à laquelle devait s'articuler une pensée conséquente<sup>4</sup>. Or, justement, l'exigence de cohérence qu'il a toujours revendiquée le poussait à comprendre que le social n'avait jamais été reconnu pour ce qu'il est ; et cela parce que les théories servant à l'appréhender ne permettait pas de saisir la dimension de nouveauté qu'il manifeste chaque fois. C'est dire que la question du nouveau dont Badiou assure qu'elle a obsédé le XXe siècle<sup>5</sup>, n'a jamais été convenablement posée, et que l'on a pris pour nouveau ce qui ne l'était pas vraiment. L'aveuglement dénoncé ne concerne pas tel ou tel penseur particulier, mais la tradition dans son ensemble ou la pensée héritée, comme dit Castoriadis. Selon lui, cela tient au fait que le nouveau relève d'une création radicale qui, comme telle, échappe à l'explication causale – ce que les philosophes n'ont jamais voulu admettre, comme ils n'ont jamais voulu admettre le fait que le social relève d'un niveau d'être particulier, irréductible aux individus qui le composent. Comment dès lors auraient-ils pu saisir l'institution imaginaire de la société ainsi que l'exprime le titre même de son *magnum opus* ?

Castoriadis s'assure de ses vues en faisant valoir que les théories du social pèchent toutes pour n'avoir pas pris en compte la réalité effective. Mais lui-même n'est-il pas justiciable de pareille mise en cause ? En envisageant la dimension instituant du social lui-même, ne rend-il pas impossible la praxis intramondaine, à savoir l'action consciente que mènent les individus en vue de configurer le devenir suivant des orientations prétendant valoir pour tous ? Car celle-ci a une réalité qu'il n'est nul besoin de démontrer. Castoriadis n'en disconviendrait pas du reste, lui qui entend promouvoir ce qu'il nomme le projet d'autonomie, à savoir l'entreprise collective visant l'institution de la société en vue de l'émancipation universelle. Ne doit-on pas alors reconnaître une contradiction insurmontable dans sa pensée entre ses analyses concernant la nature du social et sa défense de la politique ? À moins qu'il faille admettre que les conditions de possibilité de la raison critique tiennent d'une création sociale.

3. Voir par exemple : Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997, p. 75 et 101 sq.

4. Au cours de l'émission de France Culture « Le bon plaisir », diffusée le 20 Avril 1996, Castoriadis évoque à Katharina von Bulow une expérience vécue un jour à Bangkok. « Il y a eu quelque chose comme je ne sais quelle nuit de Pascal ou de Descartes », assure-t-il, pour exprimer le choc subit en prenant conscience que la variété incroyable de jonques colorées qu'il percevait en se promenant ne pouvait être comprise par la théorie marxiste.

5. « Qu'est-ce que le nouveau. ? La question obsède le siècle, parce que, depuis son début, le siècle s'est convoqué comme figure du commencement » (Alain Badiou, *Le siècle*, Paris ; Seuil, 2005, p. 99).

## 1. LA NOUVEAUTE

Le propos de Badiou rapporté en introduction pourra paraître pour le moins étonnant, notamment pour un lecteur des penseurs de l'histoire que sont Hegel et Marx dont l'influence n'est plus à démontrer. Il semble difficile de ne pas admettre que la question du nouveau, perçue dès la fin du XVIIIe, est depuis devenue centrale.

Un bref rappel des vues de l'auteur de la *Phénoménologie de l'esprit* suffit pourtant à saisir que ce qui est en jeu chez lui relève davantage de la différence que de la nouveauté véritable qui, comme telle, ne peut s'expliquer, mais seulement se constater. La volonté de rationalisation du devenir historique que propose Hegel, pour impressionnante qu'elle soit, ne semble donc pas en mesure de permettre la reconnaissance de l'émergence d'une radicale nouveauté. Peut-on espérer que cela soit le cas avec Marx qui manifeste une réelle attention aux mouvements sociaux et à l'action effective des hommes ? Ce serait ne pas tenir compte de son souci de proposer une approche scientifique des sociétés et de leur devenir, qui, pour ce qui nous occupe, le rend aussi aveugle que Hegel devant la nouveauté en histoire.

Castoriadis se convainc alors que l'appréhension de cette nouveauté suppose une sévère critique de la pensée dialectique conduisant à reconnaître la nécessité de l'abandon du principe de causalité pour l'étude des sociétés. Ce qui, on l'imagine, a suscité incompréhension et refus.

### 1) *La nécessaire critique de la dialectique*

Hegel fut si conscient de vivre une époque de changement que, non seulement il érigea en problème philosophique la rupture de la modernité avec les suggestions normatives du passé qui lui sont étrangères », mais qu'il envisagea cette question « *en tant que* problème philosophique », jusqu'à en faire « le *problème fondamental* de sa philosophie », ainsi que le remarque justement Habermas<sup>6</sup>.

Il suffit de jeter un œil à la préface la *Phénoménologie de l'esprit*, pour voir combien Hegel insiste sur la spécificité de son temps, parlant de « passage à une nouvelle période » : « l'esprit a rompu avec le monde où son existence et sa représentation se tenaient jusqu'alors ; il est sur le point de les faire sombrer dans les profondeurs du passé, et dans le travail de sa reconfiguration » - reconfiguration qui ne saurait être définitive puisque l'esprit « ne se trouve jamais dans un état de repos, mais [qu']il est toujours emporté dans un mouvement indéfiniment

6. J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, trad. C. Bouchin-d'homme, Paris, Gallimard, 1986, pp. 18-19.

progressif »<sup>7</sup>. On comprend que Hegel assigne à la pensée dialectique le rôle d'« appréhender le Vrai, non comme *substance*, mais précisément comme *sujet* »<sup>8</sup>. D'où le propos célèbre selon lequel « ce qui est rationnel est effectif ; et ce qui est effectif est rationnel »<sup>9</sup>. Contrairement à ce que l'on pense parfois, il ne s'agit pas d'assurer par là que tout ce qui advient est significatif<sup>10</sup>, mais de manifester l'irréductibilité du réel empirique au concept. Bernard Bourgeois souligne bien que « la réalité pure et simple, le pur donné phénoménal » ne se confond nullement avec l'effectivité [*Wirklichkeit*], qui est « la réalité en tant que faite par un agir efficient [*wirken*] comme tel assuré, car réglé par un principe, et qui procède donc de la raison »<sup>11</sup>. Ce que Hegel identifie au rationnel, ce n'est pas le simple réel partiellement contingent, mais l'*effectif* – lequel n'est perceptible que dans l'après-coup d'un événement donné, une fois que ses effets se sont suffisamment fait sentir. La contingence est bien perçue, certes, mais est immédiatement considérée comme non signifiante par la raison philosophique ; de sorte qu'on peut se demander quelle place la pensée hégélienne accorde à la nouveauté dans le déroulement historique.

Notant que « des significations rationnelles doivent et peuvent être réduites ou produites les unes à partir des autres » de sorte que « la totalité du procès n'est que l'exposition des virtualités nécessairement réalisées d'un principe originaire, là depuis toujours et dans le toujours », Castoriadis conclut que « le nouveau est chaque fois construit par des opérations *identitaires* (fussent-elles appelées dialectiques) moyennant ce qui était déjà là »<sup>12</sup>. C'est bien ce qu'illustre l'image du développement d'un végétal pour lequel tout est en puissance dans le germe. Celui-ci « est le simple, l'informe ; il ne nous montre que peu de chose », note Hegel, qui souligne toutefois que sa tendance au développement fait qu'il « s'extériorise en diverses existences ». Mais dans la mesure où « ce qui se produit, le multiple, le divers n'est autre chose que ce qui se trouvait dans la simplicité première », il faut bien reconnaître que « tout est déjà contenu dans le germe », même si ce n'est que « sous forme enveloppée, idéale, indéfinie, indiscernable »<sup>13</sup>. C'est dire que la

7. G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. J. Hyppolite, Paris, Aubier, 1977, p. 12.

8. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., p. 17.

9. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. J.F. Kervégan, Paris, PUF-Quadrige, 2003, p. 104.

10. Avec Hegel « il ne s'agit plus, comme dans les théodicées naïves de trouver une justification à chaque événement » (Gérard Lebrun, *L'envers de la dialectique*, Paris, Le Seuil, 2004, p. 44).

11. Bernard Bourgeois, *Hegel*, Paris, Ellipses, 1998, p. 57.

12. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Le Seuil, coll. Points-essais, 1999, p. 259. Cité : IIS.

13. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Introduction, trad. Gibelin, Paris, Gallimard, coll. Folio, tome 1, p. 130). L'exemple de la plante proposé dans la préface de la *Phénoménologie de l'esprit* n'exprime pas autre chose : celle-ci, qui est *une*, bien-sûr, ne se donne à connaître que sous des formes *différentes* : elle est bouton, fleur ou fruit, et l'on peut bien dire que ces formes sont « mutuellement incompatibles » ; mais, puisqu'il s'agit à chaque fois de la *même* plante, il faut également les saisir comme « des moments de l'unité organique dans laquelle (...) l'une est aussi nécessaire que l'autre » (*Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., p. 6).

dialectique hégélienne se trouve incapable de saisir la *nouveauté véritable*, ne parvenant qu'à prendre en compte les *différences* qu'il y a entre les diverses manifestations phénoménales.

Pour être capitale dans ces conséquences, cette distinction entre le différent et le nouveau ou l'autre n'est pas difficile à saisir. Si l'ellipse apparaît comme *différente* du cercle, la *Divine comédie* et l'*Odyssee* seront perçues comme *autres*, de même que la société capitaliste est clairement *nouvelle par rapport* à la société féodale. On perçoit sans doute ce qui pousse Castoriadis à prévenir l'amalgame des deux notions : une ellipse est constituée des *mêmes* points que le cercle, mais agencés de manière *différente*, de sorte qu'elle peut bien provenir de ce dernier. Le nouveau, lui, n'est issu d'« aucune loi ou de groupes de lois identitaires »<sup>14</sup>. Il n'est dérivé d'aucun être déterminé, il ne provient de rien, il ne *pro*-vient pas, mais *ad*-vient simplement. Autant dire que le nouveau est en excès par rapport à la situation où il se manifeste, qu'il déborde ses causes auxquelles on ne saurait le réduire, qu'il n'est donc pas susceptible d'explication complète ou achevée. Autrement dit, le nouveau qui advient au cours du temps et qui, comme tel, ne peut en aucune manière être reconduit à une position de laquelle il dériverait, est une véritable *création*.

Nous reviendrons sur la question de la création. Soulignons pour l'instant que, pour ce qui nous intéresse, à savoir la reconnaissance du nouveau en histoire, les choses ne changent pas vraiment avec Marx que Castoriadis accuse d'être resté « en servage » auprès de Hegel pour avoir usé des mêmes schèmes de pensée que lui<sup>15</sup>. Ce sera l'occasion de saisir que cette cécité face à ce qui advient tient largement aux exigences de la rationalité scientifique.

Précisons que si la comparaison vaut en ce qu'elle exprime la présence dans l'histoire, comme dans la plante, d'un principe d'évolution, elle ne doit pas masquer que cette évolution, « calme production dans la nature », constitue dans l'Esprit « un dur combat infini contre lui-même ». (*Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1987, p. 51). Partant, la subjectivité libre, expression du négatif, doit se comprendre comme l'élément *toujours déjà présent* au sein d'un monde unifié et qui vient le faillir, qui vient marquer en lui la *Spaltung*, la division, sans laquelle il n'y aurait pas d'histoire.

14. IIS, 291.

15. *L'Expérience du mouvement ouvrier*, Paris, Union Générale d'Édition, 1974. Tome 1, p. 17. Voir aussi : Ibid, p. 41-42 : « La dépendance profonde de Marx à l'égard des schèmes hégéliens décisifs apparaît clairement lorsqu'on considère sa vue générale de l'histoire universelle (...). Certes il renverse les signes algébriques, remplace l'Esprit par la matière ou la nature, et s'enorgueillit d'avoir remis la dialectique hégélienne sur ses pieds. Mais rien de tout cela n'affecte la logique ici à l'œuvre ».

Rappelons ce que Marx lui-même écrit : « Ma méthode dialectique, non seulement diffère par la base de la méthode hégélienne, mais elle en est l'exacte opposé (...). Mais bien que, grâce à son quiproquo, Hegel défigure la dialectique par le mysticisme, ce n'en est pas moins lui qui en a le premier exposé le mouvement d'ensemble. Chez lui, elle marche sur la tête ; il suffit de la remettre sur les pieds pour lui trouver une physionomie tout à fait raisonnable. » (*Œuvres*, tome 1, Économie 1, op. cit., p. 558).

## 2) *Les limites du matérialisme historique*

Pour être sévère la critique que nous venons d'énoncer n'est pas formulée à la légère. Castoriadis, qui a profondément médité l'œuvre de Marx, a su y voir l'élément révolutionnaire « qui refuse de se donner d'avance le problème de l'histoire et une dialectique achevée, et affirme que le communisme n'est pas un état idéal vers quoi s'achemine la société, mais le mouvement réel qui supprime l'état de choses existant ». C'est ce même élément « qui met l'accent sur le fait que ce sont les hommes qui font leur propre histoire dans des conditions chaque fois données, et qui déclarera que l'émancipation des travailleurs sera l'œuvre des travailleurs eux-mêmes » ; lui « qui sera capable de reconnaître dans la Commune de Paris ou dans les Soviets russes, non seulement des événements insurrectionnels, mais la *création* par les masses en action de nouvelles formes de vie sociale »<sup>16</sup>. Il y a bien là l'expression d'une « exigence nouvelle » qui est « ce que le marxisme a apporté de plus profond et de plus durable » : « le projet d'une union de la réflexion et de l'action, de la réflexion la plus élevée et de l'action la plus quotidienne »<sup>17</sup>.

Toutefois, Castoriadis considère que cette vue s'est trouvée *de facto* recouverte par une autre orientation de l'auteur du *Capital* qui vise, elle, à appréhender *intégralement* la société et l'histoire. Suivant une lecture proposée par Merleau-Ponty<sup>18</sup>, il pointe ainsi deux éléments constitutifs de la pensée de Marx dont il refuse toute reprise dialectique, jugeant plutôt qu'ils ne peuvent qu'être *antinomiques*. Quoiqu'on pense de cette dualité<sup>19</sup>, il est indéniable que Marx a envisagé de dégager les critères de scientificité d'un discours sur le social. Ce qu'exprime parfaitement Maurice Block, le critique du journal russe *Le Messager européen*, cité dans la postface à la deuxième édition allemande du *Capital* pour avoir exposé « avec tant de justesse » la méthode à l'œuvre dans cet ouvrage : « Une seule chose préoccupe Marx, explique-t-il : *trouver la loi des phénomènes qu'il étudie* ; non seulement la loi qui les régit sous leur forme arrêtée et dans leur liaison observable pendant une période de temps donnée. Non, ce qui lui importe, par-dessus tout, c'est *la loi de leur changement, de leur développement, c'est-à-dire la loi de leur passage d'une forme à l'autre, d'un ordre de liaison à un autre* ». On comprend dès lors que « *Marx ne s'inquiète que d'une chose : démontrer par une recherche rigoureusement scientifique la nécessité d'ordres déterminés de rapports sociaux* ». Ce pourquoi, précise Block, il « envisage le mouvement social comme un

16. IIS, 83. Nous soulignons ici le terme « création » puisque c'est l'idée que l'histoire est création qui guide la pensée propre de Castoriadis, comme elle oriente le sens de sa critique.

17. IIS, 92.

18. « Le conflit du marxisme occidental et du léninisme se trouve déjà dans Marx comme conflit de la pensée dialectique et du naturalisme » (M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, coll. Folio, 2000., p. 92).

19. Pour une défense de la cohérence de la pensée de Marx, voir, par exemple, le livre de M. Vadée, *Marx penseur du possible*, Paris, L'Harmattan, 1998.

*enchaînement naturel de phénomènes historiques*, enchaînement soumis à des lois qui, non seulement sont indépendantes de la volonté, de la conscience et des desseins de l'homme, mais qui, au contraire, déterminent sa volonté, sa conscience et ses desseins »<sup>20</sup>. Marx trouve ainsi la clef du développement historique au niveau des forces productives, lesquelles se composent des trois éléments interdépendants que sont les conditions naturelles, le niveau de maîtrise des techniques et la division du travail – éléments à l'origine d'un *mode de production* donné. C'est le développement autonome de cette base matérielle, ou *infrastructure*, qui conditionne ce qu'on nomme alors *superstructure* pour désigner les institutions auxquelles correspondent les représentations sociales – religieuses, morales, politiques, juridiques, etc. –, lesquelles relèvent bien des conditions matérielles de la vie des hommes et non de l'évolution de leur conscience<sup>21</sup>. La méconnaissance de cette détermination relève de ce que Marx et Engels appellent *idéologie*<sup>22</sup>.

La question reste de savoir ce qu'il en est exactement de cette position entendant rompre avec le sens commun pour se faire savante. Castoriadis l'indique clairement à partir d'un exemple concernant la culture du maïs dans certaines tribus indiennes du Mexique ou du riz dans des villages indonésiens. Si le travail agricole y est vécu « non seulement comme un moyen d'assurer la nourriture, mais à la fois comme moment du culte d'un dieu, comme fête, et comme danse », il n'est pas douteux que pour le théoricien marxiste « tout ce qui entoure les gestes proprement productifs dans ces occasions n'est que mystification, illusion et ruse de la raison ». Il faut alors « affirmer avec force que ce théoricien-là est une incarnation beaucoup plus poussée du capitalisme que n'importe quel patron ». C'est que, « non seulement il reste lamentablement prisonnier des catégories du capitalisme, mais il veut leur soumettre tout le reste de l'humanité, et prétend en somme que tout ce

20. K. Marx, *Œuvres*, tome I, Économie I, op. Cit., p. 556-558. Nous soulignons. Maurice Block conclut qu'« en se plaçant à ce point de vue pour examiner l'ordre économique capitaliste, Marx ne fait que formuler d'une façon rigoureusement scientifique la tâche imposée à toute étude exacte de la vie économique. » (Ibid.).

21. « Le mode de production de la vie matérielle domine en général le développement de la vie sociale, politique et intellectuelle », assure Marx, qui précise en une affirmation célèbre que « ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur existence, c'est au contraire leur existence sociale qui détermine leur conscience ». (*Critique de l'économie politique*, Œuvres, tome I, op. cit., p. 273). Précisons qu'Engels a perçu ce renversement de perspective comme une « découverte révolutionnaire pour toutes les sciences historiques » (*La « Contribution à la critique de l'économie politique » de K. Marx*, cité in : N. Ngoc Vu, *Idéologie et religion d'après Marx et Engels*, Paris, Aubier Montaigne, 1975, p. 27).

22. « L'idéologie, assure Engels, est un processus que le soi-disant penseur accomplit sans doute avec conscience, mais avec une conscience fautive. Les forces motrices véritables qui le mettent en mouvement lui restent inconnues, sinon ce ne serait point un processus idéologique » (*Lettre à F. Mehring* du 14-07-1893). Dans cette optique, l'*idéologie* est celui qui construit un système de pensée en ne s'appuyant que sur la seule logique des idées.

que les hommes ont fait et voulu faire depuis des millénaires n'était qu'une ébauche imparfaite du *factory system* »<sup>23</sup>.

Ce que Castoriadis conteste ici, c'est que l'on puisse prétendre que « la carcasse de gestes constituant le travail productif au sens étroit est plus "vraie" ou plus "réelle" que l'ensemble des significations dans lequel ces gestes ont été tissés par les hommes qui les accomplissaient », et qui revient à postuler « que la vraie nature de l'homme est d'être un animal productif-économique »<sup>24</sup>. Le problème de la théorie marxiste tient donc dans sa tendance à chercher *l'élément économique* structurant toute activité sociale. Il ne s'agit évidemment pas de nier qu'un « sens économique latent puisse être dévoilé dans des actes qui apparemment n'en possèdent pas », mais plutôt de refuser d'y voir un sens unique ou premier à quoi les autres pourraient se réduire – ce qui reviendrait à poser un invariant anthropologique qui, comme tel, serait anhistorique – afin de tenir compte du rôle des valeurs propres à chaque culture<sup>25</sup>. Comme le soulignait Merleau-Ponty, assurer le primat de l'infrastructure économique, c'est ne pas voir que « l'histoire réalise un échange de tous les ordres d'activité, dont aucun ne peut recevoir la dignité de cause exclusive »<sup>26</sup>.

Si étonnant que cela puisse paraître, Castoriadis n'hésite donc pas à retourner contre Marx la critique que celui-ci avait adressée à Hegel, assurant que « l'idéalisme, et de l'espèce la plus crue et la plus naïve, se trouve en fait dans cette tentative de réduire l'ensemble de la réalité historique aux effets de l'action d'un seul facteur, qui est nécessairement *abstrait* du reste et donc *abstrait* purement et simplement »<sup>27</sup>. C'est qu'il entend manifester que, tout comme Hegel, Marx ne tient nul compte de l'histoire *effective*, et qu'il ne parvient pas à saisir le nouveau ou l'autre.

23. IIS, 41.

24. IIS, 42.

25. IIS, 41. « Que la pulsion "économique" – si l'on veut, le "principe de plaisir" tourné vers la consommation ou l'appropriation – prenne telle ou telle direction, se fixe sur tel ou tel objectif et s'instrumente dans telle conduite, cela dépend de l'ensemble des facteurs en jeu. Cela dépend tout particulièrement de son rapport à la pulsion sexuelle (la manière dont elle se "spécifie" dans la société considérée) et avec le monde des significations et des valeurs créées par la culture où vit l'individu », assure Castoriadis faisant ici référence aux travaux de M. Mead.

26. M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours*, Paris, Gallimard, Tel, 1988, p. 44.

27. IIS, 32. Rappelons que, pour Marx, la connaissance part des réalités phénoménales qu'il s'agit d'analyser afin de dégager les formes simples permettant la reconstruction du concret pensé. Le risque est alors de croire à « une construction *a priori* » (*Postface à la deuxième allemande du Capital*, op. cit., p. 558) : raison pour laquelle « Hegel est tombé dans l'illusion de concevoir le réel comme le résultat de la pensée, qui se résorbe en soi, se meut par soi-même » (Marx, *Introduction générale à la critique de l'économie politique (1857)*, *Œuvres*, tome 1, Économie 1, op. cit., p. 255). À l'encontre d'une telle vue, Marx affirme clairement un réalisme ontologique, assurant que si le concret pensé est bien « un produit de la pensée, de l'acte de concevoir », il n'est nullement « le produit du concept qui s'engendrerait lui-même, qui penserait en dehors et au-dessus de la perception et de la représentation » (Ibid.).



### 3) *Principe méthodologique et thèse ontologique*

C'est à partir de telles considérations qu'il convient de saisir la façon dont Castoriadis envisage le développement historique et la manière de l'appréhender. Il s'agit prioritairement de reconnaître l'émergence de figures *nouvelles*. Or, dans la mesure où elles sont nouvelles justement, elles débordent ce qui les conditionne de sorte que l'on ne saurait en rendre compte de manière exhaustive. S'opposant aux explications « analytiques » qui s'appuient sur le principe de raison, Castoriadis invite ainsi à reconnaître l'impossibilité d'une rationalisation totale en histoire et assure qu'« *il y a irréductibilité de la signification à la causation* »<sup>28</sup>.

On peut considérer que c'est là l'énoncé d'un principe méthodologique pour la connaissance historique qui relève de la prise en considération de la *dimension créatrice de l'histoire*. « L'histoire est création, ce qui veut dire : émergence de ce qui ne s'inscrit pas dans ses “causes”, ses “conditions”, etc., de ce qui n'est pas répétition », ne cesse d'assurer Castoriadis qui invite à reconnaître la « position de nouvelles formes et figures, de nouvelles significations » comme manifestant un « excès de l'“effet” sur la “cause” »<sup>29</sup>. Cela ne signifie en rien que n'importe quelle figure social-historique pourrait advenir à n'importe quel moment de l'histoire, comme semble le craindre Jean-Marc Ferry<sup>30</sup>. C'est que Castoriadis ne prétend pas nier toute forme de causalité, demandant seulement de distinguer conditionnement et déterminisme<sup>31</sup>. Et s'il parle de *création* en histoire, il ne s'oppose pas à l'idée que toute signification « apparaît comme l'existence simultanée d'un ensemble infini de possibles et d'un ensemble infini d'impossibles donnés pour ainsi dire d'emblée »<sup>32</sup>. Castoriadis ne méprise aucunement la recherche historique, assurant qu'elle « peut évidemment contribuer à “rendre intelligible” (*ex post*, et on ne saurait oublier les problèmes sans fin qu'entraîne cette clause) une partie considérable de l'enchaînement des événements, des actions des hommes, et de leurs réactions, etc. ». Il précise seulement qu'elle « ne permet jamais de sauter de cette description et de cette compréhension partielle des situations, motivations, actions, etc., à l'“explication du résultat” »<sup>33</sup>.

On comprend que Castoriadis vise à faire droit à la nouveauté émergeant au cours du temps sans verser dans l'irrationnel pour autant. Il est ainsi conduit à reconnaître qu'« il y a du causal, dans la vie sociale et historique », et donc « qu'il y

28. IIS, 68.

29. La source hongroise, *Le contenu du socialisme*, Paris, 10/18, 382-83.

30 Voir : J.-M. Ferry, *Habermas. L'éthique de la communication*, Paris, P.U.F., 1987, p. 454-455.

31. Voir Les conditions du nouveau en philosophie, in : les *Cahiers critiques de philosophie*, n° 6, Paris, Hermann, 2008, p 44 et 51.

32. IIS, 67. Notons que J.M. Ferry a l'honnêteté de rappeler ce propos.

33. La source hongroise, *Le contenu du socialisme*, op. cit., p. 384.

a du “rationnel subjectif” » et « du “rationnel objectif” », et même « du “causal brut” », tout en refusant d’« intégrer ces dynamiques partielles à un déterminisme total du système »<sup>34</sup>. La nouveauté suppose en effet qu’il y a également du non-causal à l’œuvre dans le développement historique. « Ce non-causal apparaît à deux niveaux », assure-t-il. Le premier, qui tient aux « écarts que présentent les comportements réels des individus relativement à leurs comportements typiques », ne conteste pas vraiment les vues traditionnelles puisque « si ces écarts sont systématiques, ils peuvent être soumis à une investigation causale ; s’ils sont aléatoires, ils sont passibles d’un traitement statistique »<sup>35</sup>. C’est au second niveau que le non-causal nous intéresse puisqu’il n’est « pas simplement “imprévisible”, mais *créateur* » : il s’exprime « comme *position* d’un nouveau type de comportement, comme *institution* d’une nouvelle règle sociale, comme *invention* d’un nouvel objet ou d’une nouvelle forme – bref, comme surgissement ou production qui ne se laisse pas déduire à partir de la situation précédente »<sup>36</sup>. Il faut donc en finir avec l’idéal du démon de Laplace que Miguel Espinoza, qui prétend que « la recherche de sens est la recherche de la nécessité », continue de défendre<sup>37</sup>.

Jean-Marc Ferry, qui note ainsi fort justement que Castoriadis « rejette l’application du principe analytique de l’explication (ou “principe de raison”) »<sup>38</sup>, considère que « c’est là passer d’une thèse *méthodologique* sur la compréhension historique à une thèse *ontologique* sur l’être historique »<sup>39</sup>. Il est clair que l’émergence du nouveau ou de l’altérité indique que le temps n’est pas « simplement et seulement in-détermination, mais surgissement de déterminations ou mieux de formes-figures-images-*eidè autres*. Le temps est auto-altération de ce qui est, qui n’est que pour autant qu’il est à-être »<sup>40</sup>. Mais faut-il vraiment parler ici de « passage » d’une thèse méthodologique à une thèse ontologique ? Ce serait ne pas voir que les vues de Castoriadis tiennent du refus, hérité de Hegel et de Marx, de séparer la méthode du contenu<sup>41</sup>, seule manière de reconnaître la nouveauté en histoire, c’est-à-dire la *contingence* de chaque figure historique. C’est justement parce Ferry refuse de l’admettre qu’il use d’une expression lui permettant d’éviter l’amalgame des deux thèses et de soutenir l’une à l’exclusion de l’autre. Il s’accorde en effet avec Weber et Habermas pour distinguer la *logique* et la *dynamique* de l’histoire afin de maintenir la possibilité d’une reconstruction rationnelle de l’évolution des sociétés au cours du temps<sup>42</sup>.

34. IIS, 63-64.

35. IIS, 65.

36. IIS, 65.

37. Miguel Espinoza, *Philosophie de la nature*, Paris, L’Harmattan, 2000, Essai 1.

38. J.-M. Ferry, *Habermas. L’éthique de la communication*, op. cit., p. 453.

39. J.-M. Ferry, *Habermas. L’éthique de la communication*, op. cit., p. 451.

40. IIS, 283.

41. Il est du reste remarquable que Castoriadis retourne cette thèse contre Hegel et Marx en leur reprochant de prétendre soumettre l’histoire à la raison de son évolution.

42. Cf. J.-M. Ferry, *Habermas. L’éthique de la communication*, op. cit., p. 451.

Mais pour qui reconnaît la nouveauté, il est « absolument indifférent » que le capitalisme, par exemple, « ait été parfaitement déterminé par l'ensemble des causes et des conditions ». On peut en effet toujours admettre qu'il est possible, pour tous les faits qui caractérisent le capitalisme – « jusques et y compris pour la couleur des chaussettes de Colbert » –, de dégager « toutes les connexions causales multidimensionnelles qui les relient les uns aux autres et (qui les relient) tous aux conditions initiales du système », le problème de sa cohérence n'est pas résolu pour autant. C'est pourtant cela qui est central : le fait qu'« il y a bel et bien une sorte d'entité historique qui est *le capitalisme* », le fait qu'il soit immédiatement possible de reconnaître « dans tel phénomène un phénomène de cette culture, qui nous fait classer immédiatement dans cette époque des objets, des livres, des instruments, des phrases dont nous ne connaîtrions rien par ailleurs, et qui en exclut tout aussi immédiatement une infinité d'autres »<sup>43</sup>. Nous savons qu'il est toujours possible de rendre compte d'une multitude d'éléments à l'œuvre dans la structuration du social, ou, pour le dire avec Castoriadis, d'« opérer une énorme réduction causale »<sup>44</sup> – ce à quoi s'attache l'étude d'une société du reste – ; mais il est vain d'espérer jamais « expliquer la cohérence comme produit d'une série de processus de causation » puisque cela « présuppose la cohérence à *l'origine* des virtualités de *l'ensemble* de ces processus *comme tel* ». On objectera peut-être que l'on pose ici un faux problème dans la mesure où toute société doit être cohérente. Mais « cette idée, pour importante qu'elle soit, ne clôt pas non plus la discussion » assure Castoriadis ; elle suggère en effet que la cohérence sociale résulte d'un « processus de “tâtonnements et d'erreurs” où auraient seules subsistées, par une sorte de sélection naturelle, les sociétés “viables” ». Or une telle vue, qui déjà en biologie « ne paraît pas suffisante pour répondre au problème de la genèse des espèces », n'a guère de portée en histoire puisque « le problème se pose à un niveau antérieur » : *la cohérence doit en effet être là d'emblée* sans que rien ni personne ne la garantisse, ni au départ ni par la suite. Autant dire que la société ne renvoie qu'à elle-même,

43. Soulignons au passage que nous avons là l'explicitation de la notion de symbolique qui veut que le sens entier du système se trouve représenté dans un élément particulier de la pratique sociale. Ce que manifeste très clairement V. Descombes à partir d'un exemple simple : « Il est hâtif de dire que la voiture existe », fait-il remarquer. « En réalité, ce qui existe isolément est une ferraille, laquelle est tout ce qui reste de la voiture si on prive cette dernière de l'*Umwelt* qu'elle requiert ». Ce dernier se compose d'« un réseau routier, des pompes à essence, etc., mais aussi [de] toutes les institutions humaines sans lesquelles les pompes ne seraient pas approvisionnées, ni les routes en état d'être utilisées. Or ce système institutionnel (...) suppose à tout instant le respect d'entités “fictives” telles que *ma voiture* (...) ou *ma priorité* de passage au carrefour » (Un renouveau philosophique, in : Busino G. (dir.), *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornélius Castoriadis*, Genève, Droz, 1989, p. 73).

44. IIS, 69. Les citations à suivre ne faisant pas l'objet d'un appel de note sont extraites des pages 69 à 71 de ce même ouvrage.

qu'elle relève d'une véritable création qu'il est vain de chercher à réduire, qu'elle relève donc d'une dimension propre. Ce qui fait signe vers une autre thèse ontologique, que Ferry ne souligne pas, à savoir que l'être est stratification<sup>45</sup>.

## 2. LE SOCIAL-HISTORIQUE

Nous venons de le voir, la prise en compte du nouveau en histoire a conduit Castoriadis à se dégager de l'emprise du marxisme dont il a pu dire qu'il « a imprégné le langage, les idées et la réalité au point qu'il est devenu partie de l'atmosphère que l'on respire en venant au monde social, du paysage historique qui fixe le cadre de nos allées et venues »<sup>46</sup>. C'est qu'il a bien perçu qu'au-delà de sa dimension révolutionnaire<sup>47</sup>, la pensée de Marx puisait à des schèmes traditionnels qui interdisent la reconnaissance de l'altérité véritable, et, partant, celle de la nature du social.

C'est donc la pensée héritée dans son ensemble que Castoriadis entend contester, assurant que, pour ce qui est de la question de la société et celle de l'histoire, le concours de celle-ci ne peut être que fragmentaire - « peut-être est-il surtout négatif », précise-t-il<sup>48</sup>. Dominée par ce que Castoriadis désigne comme une logique identitaire ou ensembliste-identitaire, cette pensée ne parvient pas à reconnaître la nature même du social qui représente un niveau d'être spécifique : pour n'être pas réductible aux individus qui le composent, comme voudraient le croire les tenants de l'individualisme méthodologique, il ne relève pas pour autant d'un ordre symbolique anhistorique.

On ne peut donc saisir ce qu'il en est du social qu'en le rapportant à une dimension que personne ne veut considérer : un imaginaire collectif et anonyme dont le caractère radical signale qu'il s'agit à chaque fois d'une véritable création. Castoriadis se pense le premier à envisager le social comme autocréation. Nous touchons bien là son point d'orgueil, comme nous disions en introduction. Reste à mesurer son degré de pertinence.

45. Castoriadis assure « qu'à partir du moment où l'être humain est capable d'accepter le nouveau comme valide, c'est comme s'il avait déjà compris que l'être est stratifié » (*Cahiers critiques de philosophie*, n° 6, op. cit., p 51).

46. IIS, 13.

47. Il faudrait préciser que cela doit s'entendre aussi bien de sa dimension théorique que pratique. Si l'approche de la société et de son développement est relève de la science, la politique doit être confiée à des ingénieurs. Il faudrait alors faire sien le mot d'ordre d'Auguste Comte : « ordre et progrès » !

48. IIS, 251. Les citations à suivre qui ne font l'objet d'un appel de note sont extraites des pages 251 à 264 de cet ouvrage.

1) *Mise en cause de la pensée héritée*

Nullement aveugle quant à la prétention de ses vues, Castoriadis reconnaissait que parler des limites de la pensée héritée en ce qui concerne le social et l'histoire « peut surprendre, au vu de la quantité et de la qualité de ce qui, depuis Platon au moins et singulièrement pendant les derniers siècles, a été fourni par la réflexion dans ce domaine ». Il n'aurait pas moins que « l'essentiel de cette réflexion (...) s'est dépensé non pas à ouvrir et élargir la question, mais à la recouvrir aussitôt découverte, à la réduire aussitôt surgie », et cela essentiellement pour deux raisons - lesquelles sont liées.

La première de ces raisons tient à la séparation de la question du social et celle de l'histoire. La société se trouve alors référée à autre chose qu'elle-même, « généralement une norme, une fin ou *télos* fondés ailleurs », et l'histoire comprise soit comme perturbation de la norme structurant le social, soit comme un processus déterminé par son *télos*, lequel définit le social en son essence. La seconde raison manifestant les limites de la pensée héritée pointe celles de la logique et de l'ontologie héritées. Castoriadis dénonce en effet le postulat profond de toute la tradition occidentale selon lequel il ne faut pas multiplier le sens de : *être*, puisque cela interdit la prise en compte de la nouveauté radicale. Au vrai, il n'y a là que « deux aspects du même mouvement, deux effets indissociables de l'imposition au social-historique de la logique-ontologique héritée ». Ce qui est donc en cause, c'est le refus de reconnaître le *niveau d'être* spécifique de ce qui renvoie indissociablement à la société et à l'histoire, et que Castoriadis nomme le *social-historique*.

Ce qui importe ici, « ce ne sont pas ces conceptions comme telles, ni leur critique, encore moins la critique des auteurs », mais la raison profonde pour laquelle on retrouve toujours, au-delà des différentes approches proposées, la même incapacité à saisir la nouveauté, la même tendance à la ramener à ce qui est déjà connu<sup>49</sup> : « la logique-ontologie héritée » dont le noyau est « la logique *identitaire* ou *ensembliste* ». Si le nouveau n'est jamais saisi, c'est que la pensée se trouve dominée par des catégories qui sont celles de la logique identitaire. « Cette logique - et l'ontologie qui lui est homologue -, loin d'épuiser ce qui est et son mode d'être, n'en concerne qu'une première strate possible ; mais en même temps, son exigence interne est de recouvrir ou d'épuiser toute strate possible », assure Castoriadis.

49. IIS, 262 « La reproduction de ces situations avec des traits essentiellement analogues et s'agissant d'esprits aussi profonds et aussi audacieux [qu'Aristote, Kant, Hegel et Marx ou Freud] montre que des facteurs fondamentaux sont ici à l'œuvre » (Ibid.).

Tentons de préciser les choses en éclairant ce qu'il en est de la logique identitaire ici mise en cause. Elle est la forme de raisonnement qui sous-tend la rationalité ordinaire, laquelle s'appuie sur les principes d'identité, de contradiction (ou non contradiction) et de tiers exclu dégagés par les Grecs anciens, et qui trouve son accomplissement « le plus poussé et le plus riche » dans l'élaboration de la mathématique<sup>50</sup>. C'est bien la raison pour laquelle Castoriadis la nomme logique *ensembliste* ou *ensembliste-identitaire*, ou encore, par contraction, *ensidique*. Il reprend du reste la définition donnée par Cantor pour un ensemble - « une collection en un tout d'objets définis et distincts de notre intuition ou de notre pensée. Ces objets sont appelés les éléments de l'ensemble » - assurant qu'elle « condense admirablement » les opérations fondamentales que permet la logique identitaire<sup>51</sup>.

On serait tenté de dire que la logique ensidique correspond assez bien à ce que Hegel nommait pensée d'entendement, si la comparaison n'était pas si risquée<sup>52</sup>. Retenons en tout cas que la logique ensidique est ce qui « institue le monde comme connaissable et manipulable rationnellement et techniquement »<sup>53</sup>. Aussi, loin d'en contester l'importance, Castoriadis assure-t-il que « l'existence même de la société, comme faire collectif organisé, est impossible sans une telle logique à l'œuvre »<sup>54</sup>. Mais cette reconnaissance ne signifie pas qu'il entende s'en tenir à elle : « ce qui est, dans n'importe quel domaine, *se prête* à une organisation ensembliste-identitaire et *n'est pas congru* à celle-ci de part en part et de manière ultime », note ainsi

50. IIS, 328. « Que la logique identitaire est présupposée par la théorie des ensembles est évident : identité et différence sont à l'œuvre dans la définition cantorienne, de même que le principe du tiers exclu » (IIS, 334).

51. IIS, 330.

52. Comme nous l'avons vu, Castoriadis récuse la dialectique que Hegel propose, assurant que loin d'opérer le dépassement de la logique d'entendement comme elle prétend le faire, elle en représente comme une pointe avancée. Il n'hésite pas à écrire, par exemple, que « reconnue depuis Platon et Aristote, la situation ici décrite est explicitée et universalisée dans l'aboutissement de la logique-ontologie, le système hégélien, qui est nécessairement cyclique » (IIS, 328). Notons toutefois que Castoriadis lui-même esquisse la comparaison, assurant qu'il nous est impossible de penser ce qui *est* « comme pure et simple construction imputable à la "puissance terrible de l'entendement" pour reprendre l'expression de Hegel » (IIS, 400).

53. *Le contenu du socialisme*, op. cit., p. 366. Note. Castoriadis renvoie alors à un propos de *L'institution imaginaire de la société* pour indiquer que la logique identitaire « se réfère à des objets distincts et définis pouvant être collectés et former des tous, composables et décomposables, définissables par des propriétés déterminées et servant de support à la définition de celles-ci » (IIS, 336).

54. *Les Carrefours du labyrinthe*, Paris, Seuil, 1978, p. 205. Cité CL 1. Castoriadis précise ailleurs qu'« elle doit être là dès que la société s'institue et pour qu'elle puisse s'instituer. Quelle que soit l'emprise des significations mythiques et magiques sur une société archaïque, cette société ne peut pas être "mythique" et "magique" si deux et deux n'y font pas quatre » (*Le contenu du socialisme*, op. cit., p. 334).

Castoriadis<sup>55</sup>, qui précise encore que la société « n'est ni ensemble ni système ou hiérarchie d'ensembles (ou de structures) », mais qu'elle est « magma »<sup>56</sup>.

Que faut-il entendre par là au juste ? « Un magma, explique Castoriadis, est ce dont on peut extraire (ou : dans quoi on peut construire) des organisations ensemblistes en nombre indéfini, mais qui ne peut jamais être reconstitué (idéalement) par composition ensembliste (finie ou infinie), de ces organisations »<sup>57</sup>. C'est dire qu'« un magma “contient” des ensembles – et même un nombre indéfini d'ensembles – mais n'est pas réductible à des ensembles ou à des systèmes d'ensembles, aussi riches et complexes soient-ils (...). Et pas davantage un magma ne peut être reconstitué “analytiquement”, à savoir au moyen de catégories et d'opérations et d'opérations ensemblistes »<sup>58</sup>. Mais, poursuit Castoriadis, « ce qui importe ici n'est pas cette négation, mais l'assertion positive : le social-historique crée un type ontologique d'ordre nouveau »<sup>59</sup>.

Sans doute faut-il reconnaître que le terme de « magma » ne va pas de soi. Jean-Pierre Dupuy a pu dire ainsi qu'il manque de précision et Vincent Descombes qu'il « évoque plutôt une *absence* d'organisation qu'un autre mode d'organisation », précisant qu'« il ne peut s'agir là d'une simple question de vocabulaire »<sup>60</sup>. Ces remarques indiquent des difficultés réelles. Mais, outre que l'on peut penser qu'elles tiennent largement au fait que l'on ne peut parler du magma « qu'en utilisant la dimension ensembliste-identitaire de ce langage »<sup>61</sup> – ce qui explique que l'on trouve toujours dans les termes utilisés par Castoriadis des éléments entraînant une confusion possible<sup>62</sup> –, elles ne doivent nullement conduire à récuser la spécificité du social-historique. Ce qui est encore trop souvent le cas si l'on en croit.

55. IIS, 400. « Les questions et les apories avec lesquelles se débat la physique contemporaine renvoient à un mode d'être sous-jacent de l'existant physique qui reste insaisissable par les moyens de la logique identitaire » (Ibid.).

56. IIS, 336.

57. IIS, 497. Voir : CL 2, p. 394.

58. CL 2, 231. « L'“ordre” et l'“organisation” sociaux sont irréductibles aux notions habituelles de l'ordre et d'organisation en mathématique, en physique et même en biologie – du moins telles qu'elles ont été conçues jusqu'ici » (Ibid.). La logique ensembliste ne parvient en effet pas à saisir le type d'unité que représente une société. C'est qu'elle n'a qu'une seule représentation de ce que peut être l'unité. Mais comment affirmer que “un” « a le même sens qu'il s'agisse de : un espace hilbertien, une usine, une névrose, une bataille, un rêve, une espèce vivante, une signification, une société, une contradiction, une règle juridique, une fourmi, une révolution, une œuvre » ? (CL 1, 212). Une pensée rigoureuse ne peut réduire ainsi les différentes expressions de l'être à un même type d'unité.

59. CL 2, 231.

60. G. Busino (dir.), *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Genève, Droz, 1989, p. 82.

61. CL 2, 393.

62. CL 2, 393. C'est manifestement le cas en ce qui concerne l'objection de Jean-Pierre Dupuy, qui a fait remarquer que la définition du magma donnée dans *L'institution imaginaire de la société*, et rappelée ci-dessus, correspond aussi bien à ce que l'on désigne en mathématiques par le terme de *classe*. Si Castoriadis reconnaît que la remarque est « formellement correcte », il assure qu'elle ne le

## 2) *L'imaginaire social*

Il s'agit donc de reconnaître tout à la fois que la société, ou plutôt le social-historique, est irréductible à autre chose qu'à lui-même, qu'il manifeste un *niveau d'être* particulier, et que, comme tel, il relève d'une création qui est à comprendre comme autocréation<sup>63</sup>. Cela conduit à rejeter aussi bien l'individualisme méthodologique qui réduit l'ordre social à l'effet des interactions des membres qui le composent, que le structuralisme qui ne tient jamais compte de sa dimension historique.

La sévérité de Castoriadis à l'encontre des tenants de l'individualisme méthodologique semble bien résulter de ce qu'il ne peut admettre que l'on refuse l'évidence<sup>64</sup>. « Il est manifeste, assure-t-il, que la société n'est pas réductible à l'«inter-subjectivité» »<sup>65</sup>. Il suffit, pour s'en rendre compte, de reconnaître qu'« aucune «coopération» de sujets ne saurait créer le langage, par exemple ». Par la même occasion, on se rend également compte que les individus auxquels se réfère l'individualisme méthodologique sont des êtres pleinement sociaux. « L'opposition individu/société, prise rigoureusement, est une fallace totale », note Castoriadis. Il considère que la « polarité irréductible et incassable est celle de la *psyché* et de la société » : « la psyché *n'est pas* l'individu » ; elle ne le *devient* que « dans la mesure où elle subit un processus de socialisation ». Nul besoin d'épiloguer ici, ni de « faire semblant que nous ne savons pas, alors que nous savons » : nous savons que l'être humain est doté d'une constitution biologique qui « porte, aussi longtemps qu'elle fonctionne, une psyché » dont « nous constatons qu'elle est essentiellement a-logique »<sup>66</sup>. Il s'agit d'une instance pour laquelle le plaisir de représentation prime sur le plaisir d'organe, comme l'atteste le rêve qui apporte une satisfaction hallucinatoire ; plaisir qui représente le sens. On peut ainsi admettre que le « sujet psychique originaire *est ce* «phantasme» primordial : à la fois

trouble pas beaucoup, considérant que la notion de *classe*, visant à éviter un paradoxe de Russell, est elle-même mal définie. Voir : CL 2, 394. Sur ce paradoxe, voir : D. Vernant, *Bertrand Russell* (Paris, Flammarion, coll. GF, 2003), qui propose une bibliographie conséquente. L'objection de Vincent Descombes est sans doute la plus féconde : elle invite à reconnaître que la difficulté tient au fait de penser l'identité de manière « relative », de sorte que le concept d'identité ne soit sensé « qu'employé avec un prédicat (le même village, la même maison), dont le sens nous indique quelle proportion de *peras* et d'*apeiron* caractérise le genre de chose en question » (G. Busino (dir.), *Autonomie et autotransformation de la société.*, op. cit., p. 85).

63. « La société en tant que *toujours déjà instituée*, est autocréation et capacité d'auto-altération, œuvre de l'imaginaire radical comme instituant qui se fait être comme société instituée et imaginaire social chaque fois particularisé » (*Le Monde morcelé. Les Carrefours du labyrinthe 3*, Paris, Seuil, coll. « Points », 2000, p. 138. Cité : CL 3).

64. Parlant de ces vues individualistes, Castoriadis affirme : « deux choses me remplissent d'un émerveillement toujours renouvelé : le ciel étoilé au-dessus de moi, et l'emprise indéracinables de ces schèmes sur les auteurs contemporains autour de moi » (CL 3, 62).

65. CL 3, 138.

66. CL 3, 64.



représentation et investissement d'un Soi qui est Tout »<sup>67</sup>. C'est dire que le petit homme est « un animal fou et un animal radicalement inapte à la vie »<sup>68</sup>, qui requiert ce à quoi il est pourtant rétif : la socialisation. D'où l'ironie de Castoriadis qui invite à se demander, sans rire, si « un individu "rationnel" et "conscient" est concevable comme individu effectif (*et même* comme sujet transcendantal) sans langage »<sup>69</sup>. L'usage des guillemets l'indique assez, la rationalité postulée par les défenseurs de l'individualisme méthodologique relève d'une abstraction ne méritant guère de considération pour un psychanalyste qui accueille tous les jours des patients qui souffrent de ne pas pouvoir agir comme ils souhaiteraient, et face auxquels la prédication rationnelle n'a aucune efficacité – les analysants savent d'un savoir très conscient ne pas faire ce qu'il faudrait ! Comment admettre que des théoriciens du social "oublient" ces faits ?

L'incompréhension de ce qu'est l'individu vicie clairement la thèse de l'individualisme méthodologique. Cela vaut encore pour la tentative de Jean-Pierre Dupuy qui reconnaît pourtant « un mode particulier d'existence » pour ce qu'il nomme les « êtres collectifs » dont il juge qu'« ils peuvent être la cause d'événements ou de phénomènes, le support de décisions ». Entendant rester fidèle à « la règle d'or de la méthodologie individualiste en sciences sociales : ne pas faire des êtres collectifs des substances ou des sujets », il est conduit à proposer la thèse d'une « autotranscendance » du social qui, précise-t-il, « tient dans la coexistence apparemment paradoxale de deux propositions suivantes : 1°) Ce sont les individus qui font, ou plutôt "agissent", les phénomènes collectifs (individualisme). 2°) Les phénomènes collectifs sont (infiniment) plus complexes que les individus qui les ont engendrés, ils n'obéissent qu'à leur lois propres (auto-organisation) »<sup>70</sup>. La question reste de savoir si l'apparent paradoxe revendiqué ne tient pas plutôt de la pure et simple contradiction. C'est que, comme le souligne Castoriadis, « il n'y a aucun sens à considérer que langage, production, règles sociales seraient des propriétés additionnelles, qui émergeraient si l'on juxtaposait un nombre suffisant d'individus » car, et l'on voit bien que tout tient à ce point, « ces individus ne seraient pas simplement différents, mais inexistants et inconcevables hors ou avant ces propriétés collectives – sans qu'ils y soient, pour autant réductibles »<sup>71</sup>. On peut comprendre que la perception d'un tout social compris comme niveau d'être

67. IIS, 420.

68. *La Montée de l'insignifiance. Les Carrefours du labyrinthe 4*, Paris, Seuil, 1996, p. 122-123. Cité : CL 4.

69. CL 3, 59.

70. J. P. Dupuy, *Introduction aux sciences sociales. Logiques des phénomènes collectifs*, Paris, Ellipses, 1999, p. 15.

71. IIS, 267.

spécifique fasse problème, reste ce fait massif : sans admettre la primauté du social sur l'individu, il n'est pas possible de penser ces derniers.

N'est-ce pas tout l'intérêt du structuralisme que d'envisager les choses de ce biais ? Lévi-Strauss n'a-t-il pas commencé par reprocher à Marcel Mauss d'avoir cru « encore possible d'élaborer une théorie sociologique du symbolique alors qu'il faut évidemment chercher une origine symbolique à la société »<sup>72</sup> ? Il faut bien voir que l'origine symbolique s'entend ici en un sens logique et non pas généalogique ; ce qui conduit à penser que « les choses n'ont pas pu se mettre à signifier progressivement » et à envisager qu'un « passage s'est effectué, d'un stade où rien n'avait un sens, à un autre où tout en possédait ». Dès l'apparition du langage – lequel « n'a pu naître que tout d'un coup » – la pensée symbolique, qui demande d'établir des relations entre toutes les choses, s'est imposée, assure Lévi-Strauss<sup>73</sup>. Mais si l'approche structurale s'oppose à celle de l'individualisme méthodologique, elle ne paraît toutefois guère plus apte que cette dernière à saisir la nature du social. Cela tient à sa volonté de scientificité qui la conduit à importer la sémiologie dans le champ des sciences sociales.

Précisons les choses. Lévi-Strauss envisage le symbolique comme un « processus autonome générant un ordre qui apparaît comme intelligible à des êtres rationnels : ils se comprennent en lui sans l'avoir produit », comme note Marcel Hénaff, qui ajoute que « ce sont de tels ensembles cohérents, organisés selon une logique propre, qui constituent le matériau privilégié de l'analyse structurale »<sup>74</sup>. On peut ainsi comprendre l'intérêt de l'anthropologue pour la linguistique ayant indiqué que « l'expression et la compréhension de la parole ne sont possibles que parce que, à un niveau plus enfoui, les formes d'intégration phonétiques, morphématique, syntaxiques sont produites et reconnues par les interlocuteurs de manière spontanée (ou si l'on préfère : non consciente) ». C'est dire que la langue, qui rend possible la parole, relève d'un dispositif formel à saisir « comme totalité virtuelle des rapports différentiels et des éléments formateurs sans quoi aucun discours sensé ne serait matériellement ni dicible, ni audible ». Aussi faut-il reconnaître que « le sens n'est possible que par l'existence d'un système de rapports et de règles de transformation où la conscience n'est pour rien », précise encore Hénaff<sup>75</sup>. D'où le raisonnement de Lévi-Strauss qu'Axel Honneth énonce clairement : « si – tel est le point de départ de Saussure – la signification des systèmes de signes résulte uniquement de l'ordre respectif des unités de signes élémentaires entre elles, alors

72. Claude Lévi-Strauss, *Introduction à l'œuvre de Marcel de Mauss*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2012, p. 19. Pour une analyse critique de la lecture lévi-straussienne de Mauss, qui, dans seconde période, aurait ouvert la voie à l'anthropologie structurale sans toutefois s'y engager lui-même, voir : Serge Tchekézoïff, *Mauss à Samoa. Le holisme sociologique et l'esprit du don polynésien*, Marseille, pacific-credo Publications, 2016, chapitre 10.

73. *Introduction à l'œuvre de Marcel de Mauss*, op. cit., p. 51-52.

74. Marcel Hénaff, *Claude Lévi-Strauss, le passeur de sens*, Paris, Éditions Perrin, 2008, p. 63-64.

75. *Claude Lévi-Strauss, le passeur de sens*, op. cit., p. 52-53.

les connexions sociales de sens qui ont trouvé leur expression dans des systèmes culturels symboliques peuvent manifestement elles aussi être interprétées à l'aide d'une simple analyse de la constellation des différents éléments symboliques ». Perçus ainsi, continue Honneth, c'est-à-dire « du point de vue d'une sémiologie universalisée », les ordres culturels envisagés par l'anthropologue « semblent être interprétables sans aucun rapport avec des états de fait extérieurs aux signes »<sup>76</sup>.

C'est justement cela que Castoriadis conteste avec force, que le sens puisse résulter d'une combinaison de signes : « considérer le sens comme simple "résultat" de la différence des signes, c'est transformer les conditions nécessaires de la *lecture* de l'histoire en conditions suffisantes de son *existence* »<sup>77</sup>. Il souligne ainsi l'impossibilité pour une « interprétation purement symbolique des institutions » d'éclairer les questions qu'elle ne manque pourtant pas de soulever : « pourquoi *ce* système-*ci* de symboles, et pas un autre ; quelles sont les *significations* véhiculées par les symboles, le système des signifiés auquel renvoie le système des signifiants ; pourquoi et comment les réseaux symboliques parviennent-ils à s'autonomiser »<sup>78</sup>. Il en conclut que le symbolique ne se suffit pas à lui-même, qu'il renvoie *nécessairement* à autre chose que lui ; quelque chose qui est source de *sens*<sup>79</sup>. Qu'en est-il de Dieu, par exemple, en tant qu'objet de la représentation d'un croyant ?<sup>80</sup> Castoriadis assure qu'il est une *signification*<sup>81</sup> qui, ne trouvant appui ni sur le perçu (sur l'empirique), ni sur le rationnel (le concept), ne peut être qu'une signification *imaginaire*. Par imaginaire, il faut entendre ici « la faculté originaire de poser ou de se donner, sous le mode de la représentation, une chose et une relation qui ne sont pas (qui ne sont pas données dans la perception ou ne l'ont jamais été) ». Il s'agit donc « d'un imaginaire dernier ou radical, comme racine commune de l'imaginaire effectif et du symbolique », seule instance capable de création véritable. Insistant sur l'originalité de son approche, Castoriadis précise que cet imaginaire n'est nullement du spéculaire : il n'est pas « image *de* », mais « création incessante et essentiellement indéterminée de figures/formes/images, à partir desquelles seulement il peut être question *de* "quelque chose" »<sup>82</sup>.

76. G. Busino (dir.), *Autonomie et autotransformation de la société*, op. cit., p. 198.

77. IIS, 207 et 208.

78. IIS, 206.

79. Voir : IIS, 219.

80. La question ne vaut évidemment que pour nous « qui considérons ce phénomène historique constitué par Dieu » (IIS, 211) – pour un croyant, assuré que Dieu est la Vérité, la question n'a pas de sens.

81. « Dieu n'est ni le nom de Dieu, ni les images qu'un peuple peut s'en donner, ni rien de similaire. Porté, indiqué par tous ces symboles, il est, dans chaque religion, ce qui fait de ces symboles des symboles religieux, une *signification* centrale. » (IIS, 211).

82. IIS, 7-8.

L'imaginaire se présente ainsi comme la seule instance apte à rendre compte de significations sociales que l'on ne peut ni (re)construire logiquement, comme c'est le cas dans une perspective hégélienne, ni déduire de la nature à la manière des fonctionnalistes : n'étant ni rationnelles, ni réelles, elles *doivent* être comprises comme *imaginaires*. Dire qu'elles sont *sociales*, c'est manifester qu'elles ne sont imputables à aucun être empirique et renvoient plutôt au *collectif anonyme* que représente la société. Castoriadis résume bien les choses, assurant que « cet imaginaire social qui crée le langage, qui crée les institutions, qui crée la forme même de l'institution – laquelle n'a pas de sens dans la perspective de la psyché singulière –, nous ne pouvons le penser que comme la capacité créatrice du collectif anonyme qui se réalise chaque fois que des humains sont assemblés, et se donne chaque fois une figure singulière, instituée, pour exister »<sup>83</sup>.

L'analyse d'une société doit donc tâcher de rendre compte de son imaginaire, lequel se donne à travers les significations sociales qui y renvoient comme à leur foyer. Parler d'institution imaginaire de la société, c'est parler de significations sociales, des significations créées par la société qui la structurent et lui donnent sa spécificité : « Toute société crée son propre monde, en créant précisément les significations qui lui sont spécifiques », assure Castoriadis qui précise que « le rôle de ces significations imaginaires sociales, leur "fonction" – en utilisant ce terme sans aucune connotation fonctionnaliste – est triple ». Premièrement, elles « structurent les représentations du monde en général, sans lesquelles il ne peut y avoir d'être humain » ; et ce de manière à chaque fois spécifique ». Deuxièmement, « elles désignent les finalités de l'action, elles imposent ce qui est à faire et à ne pas faire, ce qui bon à faire et ce qu'il n'est pas bon à faire : il faut adorer Dieu, ou bien il faut accumuler les forces productives ». Et troisièmement, « point sans doute le plus difficile à cerner », elles « établissent les types d'affects caractéristiques d'une société ». Castoriadis indique alors qu'il a « visiblement un affect *créé* par le christianisme qui est la *foi* », laquelle « serait absolument incompréhensible pour Aristote, par exemple ». Il faut bien voir que « l'instauration de ces trois dimensions – représentation, finalités, affects – va de pair avec leur concrétisation par toutes sortes d'institutions particulières, médiatrices... »<sup>84</sup>.

### 3) *L'auto-institution sociale*

Nous comprenons maintenant comment le souci porté à la réalité effective, qui pousse à reconnaître la nouveauté, conduit à assurer que la société est à chaque fois instituée et que cette institution est une *création* de l'imaginaire collectif et anonyme que représente cette société. Aussi faut-il reconnaître que, « du point de vue ontologique », la considération de la nature du social-historique relève d'une

83. CL 4, 113.

84. CL 4, 127.

« situation inédite »<sup>85</sup>. Étant entendu que, pour lui, la création divine est une pseudo création puisque « le monde “créé” est nécessairement créé, ne serait-ce que comme effet nécessaire de la nécessaire essence de Dieu »<sup>86</sup>, Castoriadis juge que la création reste un des points aveugles de la pensée héritée.

S'expliquant sur le choix de ce « terme à l'histoire chargée » qu'est celui de création, Castoriadis parle bien sûr de sa volonté d'« en finir avec les subterfuges et les sophismes concernant la question du *nouveau* » qui n'est pensable que comme création ; mais il ajoute une autre raison : celle de « mettre en lumière le caractère “intrinsèquement circulaire” de l'apparition de la nouvelle forme »<sup>87</sup>. L'important est en effet de reconnaître que « la société est toujours création, et création d'elle-même : autocréation »<sup>88</sup>. C'est ici que se fait jour toute la radicalité de la thèse qui conduit à affronter ce paradoxe qui veut que toute société se présuppose elle-même. Comme le souligne Castoriadis, « pour qu'Athènes existe, il faut des Athéniens et non pas des “humains” en général ; mais les Athéniens ne sont créés que dans et par Athènes ». Il est bien clair que « nous ne nous trouvons pas devant un assemblage d'éléments préexistants, dont la combinaison aurait pu produire des qualités nouvelles ou additionnelles du tout ; les quasi (ou pseudo) “éléments” d'une société sont créés par la société elle-même »<sup>89</sup>. Faut-il le préciser ? cette création n'est pas « création de “matière-énergie”, mais création de formes (*eidè*) ». Reconnaissant qu'elle n'est pas « création *cum nihilo*, sans “moyens” et sans conditions, sur une table rase »<sup>90</sup>, Castoriadis n'enlève toutefois rien à sa dimension créatrice, puisqu'il souligne simplement par là l'existence d'un *conditionnement* qui n'est nullement *déterminant*. Autrement dit, même si l'on doit reconnaître que les significations imaginaires sont des créations « sous contrainte », on peut être assuré que ce sont « des créations libres et immotivées »<sup>91</sup>, à savoir des créations *ex nihilo*.

85. IIS, 267. « Castoriadis assure que « *ce que le social est, et la façon dont il est, n'a pas d'analogue ailleurs. Il oblige donc à reconsidérer le sens de : être, ou bien éclaire une autre face, jusqu'ici non vue de ce sens* » (Ibid.).

86. IIS, 292-93.

87. CL 5, 212. L'expression même de « cercle de la création » se trouve dans le même texte à la page 223. Voir aussi CL2, 368. Sur cette question, nous ne pouvons que renvoyer au remarquable article de Fabio Ciaramelli, justement intitulé Le cercle de la création, in : G. Busino (dir.), *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de C. Castoriadis*, op. cit., 87-104.

88. CL 5, 267.

89. CL 5, 267-268.

90. CL 3, 67.

91. CL 5, 268. Comme le note Paul Audi, « même si elle s'empare d'éléments existants, une création, au sens le plus rigoureux de son concept, est toujours *ex nihilo* » (*Créer. Introduction à l'esthétique/éthique*, Verdier poche, 2010, p. 7).

Il faut bien le comprendre, le fait même que « le social-historique émerge dans ce qui n'est pas le social-historique – dans le présocial, ou le naturel »<sup>92</sup> n'interdit en rien que l'on parle de création. Dans une analyse qui n'est pas sans rappeler Merleau-Ponty<sup>93</sup>, Castoriadis parle de l'*étayage* de l'institution sur cette « première strate naturelle ». La reprise d'un terme freudien, désignant la manière dont les pulsions sexuelles s'étaient ou « s'appuient » (*anlehnen*) sur les pulsions d'autoconservation, vise à souligner que l'organisation du social *informe* et *transforme* cette strate sur laquelle il y a étayage, de sorte que le « passage du naturel au social » s'exprime par l'émergence d'un ordre nouveau : « finalement, conclut Castoriadis, *ce sur quoi même* il y a étayage est *altéré* par la société du fait même de l'étayage ». Mais le donné naturel premier ne peut être altéré que dans la mesure où il « se laisse altérer », ce qui signifie que « la “réalité” naturelle est indéterminée à un degré essentiel pour le faire social »<sup>94</sup>.

Ainsi retrouvons-nous la thèse ontologique déjà signalée sur le rapport de l'être et du temps. « Création, être, temps vont ensemble : être signifie à-être, temps et création s'exigent l'un l'autre », assure Castoriadis manifestant que l'être est à saisir comme temporalité primordiale<sup>95</sup>. Le saisir suppose de se déprendre de ce que Bergson appelait la dimension spatiale du temps. « Il n'y a temps essentiel, temps irréductible à une spatialité quelconque, temps qui ne soit pas simple référentiel de repérage, que si et pour autant qu'il y a émergence de l'altérité radicale, soit création absolue – c'est-à-dire pour autant que *ce qui* émerge n'est pas *dans* ce qui est, fût-ce “logiquement” ou comme “virtualité” déjà constituée, qu'il n'est pas actualisation de possibles prédéterminés (...), donc que le temps n'est pas simplement et seulement in-détermination, mais surgissement de déterminations ou mieux de formes-figures-images-*eidè autres* »<sup>96</sup>. C'est ici que l'on peut saisir la dimension véritable de l'institution dont le surgissement est manifestation de l'être comme *à-être* et dont le sens profond est de masquer le Chaos ou l'Abîme dont elle procède et qui n'est que l'autre nom de l'être. « La signification émerge pour recouvrir le Chaos, faisant être un mode d'être qui se pose comme négation du Chaos. Mais c'est encore le Chaos qui se manifeste dans et par cette émergence elle-même pour autant que celle-ci n'a aucune “raison d'être” »<sup>97</sup>. Le propos l'atteste, Castoriadis entend en finir avec la fausse opposition de la transcendance et de l'immanence,

92. IIS, 305.

93. Voir par exemple : *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, Tel, 1990, pp. 220-21.

94. IIS, 512-13.

95. CL 2, 8.

96. IIS, 283.

97. CL2, 375. Les citations à suivre qui ne font l'objet d'aucun appel de note sont extraites des pages 364 à 384 du même ouvrage.

tout comme il récuse les vues heideggériennes sur la différence ontologique<sup>98</sup>, pour manifester la présence d'une "transcendance" au cœur même de l'immanence qu'elle ne cesse de "travailler" ou d'altérer. « Le Chaos n'est pas séparé », précise-t-il, « il est source perpétuelle, altération toujours imminente, origine qui pas reléguée hors du temps ou à un moment de mise en marche du temps, mais constamment présente dans et par le temps. Il est littéralement temporalité ». Proposant un monde, les significations imaginaires sociales masquent le Chaos : comme dans *La lunette d'approche*, ce tableau de Magritte que commente Pierre Legendre<sup>99</sup>, il s'agit de se donner un paysage pour masquer le vide de la nuit abyssale, de donner du sens, c'est-à-dire d'inventer des institutions.

Ce que pointe Castoriadis et sur quoi il insiste, c'est que, généralement, l'humanité a répondu à cette exigence de sens en confondant « origine du monde et origine de la société, signification de l'être et être de la signification ». C'est bien l'essence de la religion pour laquelle « tout ce qui est devient subsumable aux mêmes significations » qui se révèle ici ; ce qui permet d'en saisir la présence sourde au sein même de la société moderne. Car, même si cette dernière prétend s'instituer à distance de la religion, pour elle aussi « origine du monde et origine de la société, fonctionnement de l'un et de l'autre sont *liés* ensemble dans et par la "rationalité", les "lois de la nature" et les "lois de l'histoire" ». Lacan a donc parfaitement raison d'affirmer qu'une « pensée qui se veut résolument athée se situe dans une perspective créationniste, et dans nulle autre »<sup>100</sup>. C'est bien parce qu'elle ne provient de rien que la création au sens fort est libre, sans lien avec une cause extérieure (et antécédente). Elle n'est donc rattachée à aucun créateur ; alors que « dans la pensée évolutionniste, Dieu, pour n'être nommable nulle part, est littéralement omniprésent »<sup>101</sup>.

On se rend compte que les significations imaginaires ne se contentent pas d'être une réponse au Chaos, si l'on peut dire : elles le *dénient* – ce qui « entraîne nécessairement la position d'une source extra-sociale de l'institution ». La société refuse donc de se savoir à l'origine d'elle-même et des significations qui la structurent, elle occulte sa dimension *instituyente*, pour ne se reconnaître qu'en tant qu'*instituée* par un Autre. Ce dernier est vu comme la source ultime du sens, la

98. Dans un texte consacré à Merleau-Ponty, Castoriadis écrit : « Une des idées les plus importantes, du moins à nos yeux, formulées dans les *Notes de travail*, (...) est la négation de la "différence ontologique" ». (Merleau-Ponty et le poids de l'héritage ontologique, CL 5, 191).

99. Voir : *La fabrique de l'homme occidental*, Paris, Mille et une Nuits, 1997. Le rapprochement avec certaines positions de Nietzsche est évidemment possible ici, même s'il suppose quelques précautions. Voir, par ex. : Olivier Ponton, *Le gai savoir de Nietzsche*, Paris, CNRS édition, 2018, pp. 31 et 195-220

100. J. Lacan, *L'Éthique de la psychanalyse. Le Séminaire. Livre VII*, Paris, Seuil, 1986, p. 303.

101. *L'Éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 253.

réponse dernière à *toutes* les questions qui peuvent se poser pour elle. Castoriadis parle alors d'une *clôture du sens*, indiquant par là que toutes les questions posées au sein de la société considérée trouvent une réponse, et que celles qui ne pourraient être élucidées sont « mentalement et psychiquement impossibles pour les membres de la société »<sup>102</sup>. Et comme les significations imaginaires sociales, sources de sens, spécifient ce qui est juste et ce qui est injuste, indiquant ce qu'il convient de faire ou non, et établissant des types d'affects sous-tendant les actions qu'elles valorisent<sup>103</sup>, nous pouvons considérer le fait de les rapporter à une origine transcendante par rapport au social comme la marque de l'hétéronomie au sens propre du terme : recevoir les lois d'un Autre.

Cela ne vaut cependant pas pour *toutes* les sociétés. L'analyse ici rapportée l'atteste, qui suppose en effet que la clôture du sens ait été rompue – partiellement au moins –, que la société ait reconnu sa dimension instituant et connaisse la présence sourde du Chaos qui la traverse, laissant penser que les hommes ne sont pas condamnés à être aliénés à leur institution. Reste à saisir comment peut s'exprimer l'autonomie comprise comme capacité à poser soi-même sa propre loi<sup>104</sup>, et à mesurer comment peut s'effectuer la lutte pour son affirmation.

### 3. DEFENSE ET PROMOTION DE L'AUTONOMIE

Pour essentielle qu'elle soit, la mise en évidence du caractère auto-institué du social ne saurait suffire. C'est que la création comme telle est axiologiquement neutre. Castoriadis le souligne très clairement, assurant qu'« une recherche ontologique qui s'oriente vers l'idée de création laisse place, de la manière la plus abstraite, aussi bien à la possibilité d'instauration d'une société autonome qu'à la réalité du stalinisme et du nazisme ». Il précise qu'« à ce niveau, et presque à tous les autres, la création n'a aucun contenu de valeur, et [que] la politique ne se laisse pas "déduire" de l'ontologie »<sup>105</sup>. Notons que Castoriadis évoque bien politique, qu'il distingue du politique, comprise comme « activité explicite et lucide concernant l'instauration des institutions souhaitables »<sup>106</sup>.

102. CL 4, 225. Signalons que cette notion de clôture du sens est pensée à partir de la notion mathématique de clôture algébrique.

103. Voir : CL 4, 127-128.

104. On peut donc dire, en comprenant bien le changement de sens du terme, que l'autonomie sociale, telle que la défend Castoriadis, suppose d'éviter l'autonomie du symbolique par rapport au social. Ce qui est toujours *possible* en un sens : « Pour autant que l'on rencontre dans l'histoire une autonomisation du symbolisme, celle-ci n'est pas un fait dernier, et ne s'explique pas par elle-même. Il y a un usage immédiat du symbolique, où le sujet peut se laisser dominer par celui-ci, mais il y en a aussi un usage lucide ou réfléchi. » (IIS, 188).

105. CL 5, 10.

106. *La montée de l'insignifiance. Les Carrefours du labyrinthe 4*, Paris, Seuil, 1996, p. 225. Cité CL 4. Castoriadis prend donc soin de ne pas confondre le et la politique : « Ce qui existe nécessairement dans toute société, c'est le politique – la dimension explicite, implicite, parfois insaisissable –, qui a affaire avec le pouvoir, à savoir l'instance (ou les instances) instituée pouvant



Se pose alors immédiatement la question de savoir comment envisager concrètement celle-ci, alors même que la dynamique instituante relève d'un imaginaire social impersonnel. Apparaît donc, pour le moins, une tension dont on peut se demander, avec Habermas, si elle ne signe pas l'impuissance des individus dont les pratiques intramondaines semblent sans prise sur ce qui les détermine. Sans doute Castoriadis fait-il l'effort de repenser une praxis émancipatrice, mais celle-ci est-elle vraiment opératoire si elle ne peut s'appuyer sur une norme devant être universellement reconnue ? Et comment cela serait-il possible si les valeurs relèvent à chaque fois d'un imaginaire social instituant ?

Les difficultés ne sont pas minces, mais la force de Castoriadis aura sans doute été de les affronter sans renier pour autant ses avancées concernant la manière de penser le social-historique. C'est en effet en insistant sur la spécificité que représente la rupture de la clôture du sens et en méditant son contexte d'apparition et ses conséquences pour la société grecque ancienne, première société dans l'histoire où elle s'est affirmée, qu'il a pu proposer des analyses dont la pertinence nous semble attestée du fait même de la crise que traversent les sociétés occidentales modernes, laquelle indique que les individus contemporains semblent de moins en moins exigeants concernant l'éthos que requiert l'autonomie.

### *1) Une praxis effective*

Castoriadis n'était pas dupe de l'accueil trop souvent réservé à sa thèse. « On hausse les épaules devant l'idée de création d'un champ social-historique », note-t-il de manière quelque peu désabusée, avant de souligner qu'une telle attitude relève de la non reconnaissance de l'être même du social-historique et de la résistance psychologique à l'idée de création qui « paraît incroyable »<sup>107</sup>. La critique développée par Habermas nous paraît, à cet égard, fort significative, révélant les malentendus que l'idée de création imaginaire du social suscite. Si l'auteur du *Discours philosophique de la modernité* refuse la thèse de Castoriadis, c'est, dit-il, « parce que l'économie de sa conception de la société ne laisse aucune place à une praxis intersubjective, qui puisse être attribuée aux individus socialisés »<sup>108</sup>. Il faudrait alors éviter de faire de l'origine du social ce point aveugle lié à l'idée d'autocréation<sup>109</sup>. C'est ainsi que Jean-Marc Ferry demande d'étendre à la

émettre des injonctions sanctionnables et qui doit comprendre toujours, explicitement, ce que nous appelons un pouvoir judiciaire et un pouvoir gouvernemental (...). *Le politique est tout ce qui concerne ce pouvoir explicite* » (CL 4, 221-222 et 224).

107. CL 5, 264-65.

108. *Le discours philosophique de la modernité*, trad. C. Bouchin-d'homme, Paris, Gallimard, 1986, p. 392.

109. Évoquant la dimension instituante de la société, Habermas note que la « création ontologique des totalités de sens (...) advient comme une destinée de l'Être », ce pourquoi « on ne voit pas

diachronie historique l'application méthodologique du « principe de compréhension que Castoriadis fait justement valoir pour une connaissance historique-herméneutique », seule manière à ses yeux de « contester les implications radicales de son créationnisme historique »<sup>110</sup>. N'est-ce pas là manifester le refus même de la création ? Car il faut bien voir, comme le souligne justement Fabio Ciaramelli, qu'« ici la circularité n'affecte pas uniquement la compréhension de la création, mais son événement même, qui demeure insondable »<sup>111</sup>. On perçoit, encore une fois, le poids de la pensée héritée interdisant de reconnaître l'existence « du social-historique en tant que collectif anonyme » et de « son mode d'être en tant qu'imaginaire radical *instituant et créateur de significations* » - existence dont Castoriadis ne cesse d'assurer qu'elle se trouve pourtant « montrée (et même "démontrée") par ses effets irréductibles »<sup>112</sup>.

L'interrogation de Habermas quant à la possibilité laissée à l'action consciente et délibérée des hommes par la mise en évidence de la dimension créatrice du social est tout à fait compréhensible. Mais faut-il récuser celle-ci pour autant, comme on refuserait d'admettre une réalité sous prétexte qu'elle dérange ? En assurant que Castoriadis cherche à « réunir, dans une perspective marxiste, le dernier Heidegger et le premier Fichte »<sup>113</sup>, Habermas avance un reproche qui atteste de manière assez flagrante qu'il ne peut comprendre une pensée qui tente d'affronter le problème de manière neuve, la ramenant dans le cadre de la pensée héritée de laquelle elle tâche de sortir : pourquoi interpréter les vues de Castoriadis à partir de thèses déjà affirmées ? Tout se passe comme si Habermas considérait un monde de la pensée à la manière dont Malraux parle d'un monde des arts, à savoir comme d'un champ autonome au sein duquel les différents auteurs développeraient leurs thèses dans un rapport critique à d'autres.

C'est ainsi qu'il assure que Castoriadis est pris dans une alternative menant toujours à une impasse. Soit, « à l'image de Heidegger », il appelle « les acteurs à ne plus rester dans l'intramondain, à ne plus se focaliser sur le sujet pour se vouer à l'Indisponible », mais il doit alors assumer « une hétéronomie auratique » ; soit il tente de replacer « l'autonomie de la praxis (...) dans l'advenir originaire lui-même »,

comment cette *mise en œuvre démiurgique* des vérités historiques pourrait se transformer dans le *projet révolutionnaire* qui constitue l'élément mêlé de la praxis des individus » ( *Le discours philosophique de la modernité*, op. cit., p. 376).

110. Habermas. *L'éthique de la communication*, op. cit., p. 456. J.M. Ferry que « l'extension du principe de compréhension dans la dimension de la diachronie historique » suppose de « faire droit à la représentation d'une *succession irréversible*, qui est précisément le "schème" de la causalité [selon Kant]... » ; ce que Castoriadis conteste, assurant que l'irréversibilité n'est pas à penser à partir de la causalité, voir : CL 3, 340-341.

111 . Le cercle de la création, in : G. Busino (dir.), *Autonomie et autotransformation de la société*, op. cit., 88.

112. CL 3, 67.

113. *Le discours philosophique de la modernité*, op. cit., p. 390. Habermas considère que la société, telle que pensée par Castoriadis, s'envisage comme un sujet ; ce qui conduit, à l'instar du *Moi fichtéen*, à une opposition entre instituant et institué.

mais il ne peut éviter de « revenir à une philosophie spéculative de la conscience »<sup>114</sup>. La première des possibilités énoncée ici ne concerne nullement Castoriadis pour lequel il n'y a, comme nous savons, aucun sens à évoquer une différence ontologique. L'Être ne se tient pas comme en retrait du monde : fondamentalement *chaos*, il est aussi *cosmos*, création de figures – le cosmos n'étant finalement rien d'autre que l'organisation *partielle* du chaos. Quant à la seconde option envisagée par Habermas, elle semble ne pas tenir compte des efforts de Castoriadis pour éviter d'opposer la maîtrise totale et l'impuissance radicale : à ses yeux, reconnaître l'impossibilité de la première n'équivaut pas à admettre la seconde. Ainsi, tout en accordant que l'ordre social ne peut être bouleversé à l'envi, qu'existent comme des séquences historiques dont ni l'advenue ni l'achèvement ne sont prévisibles puisque relevant d'un collectif anonyme, il continue de penser possible une action collective visant la mise en place d'une nouvelle institution sociale.

L'analyse concrète des situations de rupture lui a en effet permis de voir qu'il est toujours possible d'influer sur le cours d'un événement historique que l'on ne produit pourtant vraiment jamais, et qui s'affirme toujours différent de ce que l'on pensait. Il en va ici comme pour le langage : reconnaître que nous ne le créons pas, n'est pas s'interdire d'agir sur lui – on serait même en droit de soutenir un certain *volontarisme politique* en la matière, afin de limiter l'hégémonie actuelle de l'anglo-américain ou de permettre le développement de certaines langues en voie de disparition. Castoriadis insiste certes sur l'indétermination du social-historique – sans quoi, notons-le au passage, tout agir serait vain puisqu'il n'y aurait qu'à se conformer à la nécessité de ce qui est –, mais il n'envisage nullement qu'elle soit totale, reconnaissant une légitimité à la logique ensidique, qui use du principe de raison, dans le monde social-historique. Il considère en effet que l'institution sociale se développe sur deux niveaux distincts : celui où la logique déterministe est opératoire, et l'imaginaire qui la déborde<sup>115</sup>. Les hommes ont donc une certaine emprise sur le monde social-historique, même s'ils ne peuvent le contrôler intégralement.

Pour qui est prioritairement soucieux de la réalité effective, les données du problème sont claires – ce qui le ne rend pas plus simple pour autant : comment

114. *Le discours philosophique de la modernité*, op. cit., p. 393.

115. Évoquant « l'essence de la chose social-historique », Castoriadis assure que « dans celle-ci, la détermination (qu'elle soit proprement déterministe ou seulement "probabiliste") ne forme qu'une dimension (homologue à la dimension ensembliste-identitaire de l'institution de la société) ». Il ajoute que cette dernière « coexiste nécessairement avec une non-détermination essentielle (homologue à la dimension proprement imaginaire de la société, comme aussi à l'irréductibilité ultime des sujets singuliers à leur fabrication sociale) » (*Quelle démocratie ?*, Tome 2, Paris, Éditions du Sandre, 2013, p. 201).

penser l'action des individus sur leur devenir sans nier le rôle de l'imaginaire instituant ? Cela n'est pas sans rappeler les difficultés rencontrées par les militants révolutionnaires soucieux de ne pas verser dans le naturalisme d'un marxisme dévoyé si bien analysé par Merleau-Ponty<sup>116</sup>. Ils s'agissaient pour eux de rester fidèle à la dimension révolutionnaire du jeune Marx<sup>117</sup>, c'est-à-dire d'admettre que la nouveauté véritable peut émerger au cours du temps tout en évitant de réduire la politique à l'application d'une technique. C'est ainsi que Castoriadis a pu assurer que le socialisme « ne peut être ni le résultat fatal du développement historique, ni un viol de l'histoire par un parti de surhommes, ni l'application d'un programme découlant d'une théorie vraie en soi », mais qu'il faut le comprendre comme « le déclenchement de l'activité *créatrice* des masses opprimées »<sup>118</sup> ; déclenchement permis par ce « que le développement historique rend *possible* » et facilité par l'action d'un parti s'appuyant sur une théorie que Castoriadis nomme alors « dialectique concrète »<sup>119</sup>. Qu'est-ce au juste que cette dialectique concrète dont il est ici question ? Elle correspond à une approche qu'on peut dire *dialectique* en ce qu'elle refuse les séparations, caractéristiques de la pensée classique (entre homme et monde, sujet et objet, pratique et connaissance théorique, etc.), envisageant plutôt leur interaction réciproque. Elle use ainsi de la catégorie de la *totalité* permettant de saisir les tendances communes aux différentes dynamiques sociales afin de dessiner une orientation pour une action<sup>120</sup>. En prise avec la réalité, ouverte à l'imprévu, celle-ci ne saurait être réduite à la simple application d'un schéma théorique : elle relève bien d'une approche *concrète* permettant de redéfinir la *praxis* comme l'activité mue par un savoir qui émerge de cette activité même. Pour le militant, cela

116. Maurice Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1988, p. 77 sq. Ces pages proposent une remarquable synthèse des réflexions de Merleau-Ponty quant à la dialectique et ses dérivés : la dialectique se fourvoie quand elle devient *spéculation*, quand, passant du « négativement rationnel » au « positivement rationnel », elle se transforme en système. La critique de cette déviation, elle, perd la dialectique qu'elle croit retrouver en la *naturalisant*. Chez Marx, notamment dans *Le Capital*, et « bien plus encore chez les marxistes », la dialectique est alors comprise comme « l'intelligence positive des choses existantes ».

117. Cf. notamment : *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*. Marx y assure que « les hommes font leur propre histoire, mais [qu']ils ne la font pas de plein gré, dans des circonstances librement choisies », et souligne alors que « la tradition de toutes les générations mortes pèse sur le cerveau des vivants » alors même qu'ils « semblent occupés à se transformer eux-mêmes et à bouleverser la réalité, à créer l'absolument nouveau » (*Les luttes de classes en France*, trad. M. Rubel, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2002, p. 176).

118. *Le contenu du socialisme*, op. cit. p. 81.

119. Idem.

120. Cherchant « un passage, une relation interne entre la situation et les luttes "immédiates" de la classe ouvrière et la question de la société globale », Castoriadis dénonçait chez Lefort une incapacité à ressaisir l'entreprise au sein de la société, assurant que « ce passage, cette relation existent et sont d'une importance capitale. Ils résident en ceci que telle lutte dans telle entreprise, telle activité de telle catégorie, tel thème de préoccupations "quotidiennes" peuvent contenir et généralement contiennent potentiellement beaucoup plus qu'il n'y paraît pour une vue superficielle : ils contiennent en germe, la contestation explicite mais globale, par ses implications et ses conséquences, de la généralité de l'ordre établi » (*Une société à la dérive*, Paris, Seuil, 2005, pp. 35-36 et 46).

signifiait un déplacement fondamental par rapport à la pratique habituelle dominée par les vues de avancées par Lénine<sup>121</sup>. L'enjeu n'était plus en effet de *diriger* des masses dominées, mais de repérer les demandes informelles d'autonomie dans leurs pratiques quotidiennes, de les préciser avant de les relayer auprès de ceux qui les expriment. C'est bien une telle approche que Castoriadis continue de défendre au début des années 1980, c'est-à-dire après l'épuisement du mouvement révolutionnaire, lorsqu'il se demande comment s'orienter dans l'histoire. Il propose alors un schéma qui « s'articule en trois moments » : « comprendre ou élucider ce qui est en cours dans l'histoire » ; « juger/choisir entre ce qui se présente » ; « vouloir/pouvoir quant à ce qui peut advenir »<sup>122</sup>. Cette praxis désigne bien un *faire* « dans lequel l'autre ou les autres sont visés comme êtres autonomes et considérés comme l'agent essentiel du développement de leur propre autonomie »<sup>123</sup>.

Il importe de bien voir que la *praxis*, définie par Castoriadis, relève d'une dimension *politique*, qui si elle « passe certes toujours par un public déterminé », « ne vise pas l'inter-compréhension de l'acteur politique et de ce public, mais le sort de la collectivité pour un temps en principe indéterminé »<sup>124</sup>. La communication, telle que la revendique Habermas, n'est pas sans valeur évidemment, et le fait « que nous voulions, et considérions capital que la décision résulte de la discussion la plus raisonnable possible, ne mérite même pas d'être mentionné », comme l'assure Castoriadis. Mais celui-ci précise toutefois que « la fin visée et le résultat effectif sont tout autre chose : l'adoption d'une nouvelle loi, ou l'engagement dans une entreprise commune importante ». Or dans la mesure où « ces décisions modifient, dans les cas importants, non seulement les individus présents, mais aussi ceux à venir », il faut reconnaître que « tout cela dépasse de loin l'«activité communicationnelle» et l'«inter-compréhension» ».

121. Convaincu que d'eux-mêmes les ouvriers ne peuvent parvenir à la conscience social-démocrate (c'est-à-dire révolutionnaire) – leur prise de conscience autonome se limitant à des vues trade-unionistes (consistant dans des aménagements du système, sans remise en cause des bases de ce dernier), Lénine demande, dans son *Que faire ?*, que des militants pleinement conscients prennent la direction de la lutte. Il propose donc une direction comprise comme corps organiquement séparé de la classe ouvrière. Lénine dénonce « l'erreur capitale de tous les économistes, à savoir la conviction que l'on peut développer la conscience politique de classe des ouvriers, pour ainsi dire *de l'intérieur* de leur lutte économique, c'est-à-dire en partant uniquement (ou du moins principalement) de cette lutte, en se basant uniquement (ou du moins principalement) sur cette lutte » « La conscience politique de classe ne peut être apportée à l'ouvrier *que de l'extérieur*, c'est-à-dire de l'extérieur de la lutte économique, de l'extérieur de la sphère des rapports entre ouvriers et patrons » (Lénine, *Que faire ?*, III. Texte consultable en ligne sur marxists.org).

122 « La dépendance réciproque de ces moments est évidente » (*Quelle démocratie ?*, tome 2, op. cit., p. 198).

123 IIS, 112. Il n'est bien-sûr pas question d'apporter la vérité au peuple, de décider pour lui des orientations à prendre. C'est que la praxis est « tout autre chose que l'application d'un savoir préalable » (IIS, 113) ; non qu'elle soit aveugle, mais parce que le savoir sur lequel elle s'appuie émerge de l'activité elle-même, interdisant par là de se placer en position d'extériorité et de maîtrise.

124 CL 3, 84. Les citations à suivre qui ne font l'objet d'aucun appel de note sont extraites de la même page.

C'est pourtant ce que refuse Habermas au prétexte que cela exclut « toute interaction entre le langage en tant qu'il ouvre au monde et les processus d'apprentissage dans le monde »<sup>125</sup>. Il faut comprendre que si « Castoriadis n'est plus à même de *situer* le combat politique en faveur d'une vie autonome »<sup>126</sup>, c'est parce que les significations sociales ne relèvent pas d'une validité fondée dans l'intersubjectivité et donc reconnaissable par tous. On sait en effet qu'elles dépendent de la dimension instituante du social-historique que Habermas dit être comparable à « un démiurge créateur du sens » qui « passe outre à la différence sens-validité et n'est plus tenu à une quelconque mise à l'épreuve profane de ses créations »<sup>127</sup>. Autant dire, avec Jean-Marc Ferry, que les significations historiques sont de l'ordre de la « simple facticité instituée », « sorte d'autorité spontanée qui se suffit à elle-même »<sup>128</sup>. Ainsi, note Habermas, « savoir pourquoi une société institue un certain ordre de significations doit être, pour Castoriadis, une question irrecevable, car sans objet »<sup>129</sup>.

Est en cause ici la conception qui envisage le langage comme constitutif d'un horizon de sens que ne saurait modifier la praxis intramondaine – conception qui « ne permet pas différencier sens et validité » : « comme chez Heidegger, c'est encore la "vérité" de la lecture sémantique du monde qui vient aussi fonder la vérité propositionnelle des énoncés et qui juge ainsi de la validité des expressions », note Habermas<sup>130</sup>. Pour pertinente qu'elle paraisse, cette critique, qui s'adresse également à des auteurs comme Heidegger, Derrida ou Foucault, reste trop éloignée de la pensée qu'elle met en cause. L'on ne peut que regretter que Habermas n'ait pas porté une plus grande attention aux analyses de Castoriadis. Il aurait sans doute perçu une certaine proximité avec ce dernier, concernant le diagnostic de l'époque tout au moins.

## 2) *Sens et validité*

Les remarques avancées par Habermas concernant la confusion entre sens et validité, qui amalgament des pensées fort différentes, tiennent bien évidemment au contexte d'une époque où, sous l'influence de Nietzsche et Heidegger, nombre de penseurs, français notamment, ont développé des analyses contribuant à relativiser largement la raison. Comme le souligne justement Jean-Marc Ferry, c'est de

125. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, op. cit., p. 378

126. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, op. cit., p. 394.

127. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, op. cit., p. 379.

128. Jean-Marc Ferry, *Habermas. L'éthique de la communication*, op. cit., p. 466.

129. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, op. cit., p. 260.

130. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, op. cit., p. 392. Habermas défend, lui, une conception pragmatique du langage qui fait pleinement droit aux exigences de validité dont il faut comprendre qu'elles « possèdent un double visage : en tant qu'exigences, elles transcendent, en effet, tout contexte local, mais, dans la mesure où leur tâche est de constituer le support de l'accord qui sera, entre les participants à l'interaction, le moteur de la coordination, il faut que, simultanément, elles puissent être émises et reconnues dans les faits *hic et nunc* » (Idid, p. 381).

manière tout à fait intentionnelle que « Habermas oppose à l'oubli heideggerien de l'Être l'antithèse rationaliste et humaniste de l'oubli de la raison comme réflexion, c'est-à-dire l'oubli de la raison critique »<sup>131</sup>. Il va dès lors signifier son attachement à la modernité qu'il pense être « un projet inachevé »<sup>132</sup>. Castoriadis n'a sans doute pas tort de faire valoir que l'usage du terme « moderne » est malheureux puisqu'il « tend à annuler tout développement ultérieur véritable »<sup>133</sup>. Il n'en reste pas moins que Habermas peut ainsi revendiquer, contre ceux qu'on pourra dire post-modernes, un *potentiel* ayant pris corps dans une période historique donnée mais qui doit sans cesse être reconsidéré dans la mesure où l'inachèvement de la modernité est de structure<sup>134</sup>.

On l'aura compris, ce potentiel, qui s'affirme à partir du XVI<sup>e</sup> siècle, mais qui ne prend vraiment conscience de lui-même qu'au cours du XVIII<sup>e</sup><sup>135</sup>, est celui qui s'incarne dans « les principes de subjectivité, de liberté individuelle, d'autonomie, de réflexivité, de critique, opérant sous l'égide la raison », comme l'indique Alexandre Dupeyrix<sup>136</sup>. Et s'il convient de le réactiver, c'est bien parce qu'une dynamique de rationalisation, parfaitement mise en évidence par Max Weber, s'est développée suivant une dimension strictement instrumentale, occultant une autre dimension du déploiement de la rationalité qui, elle, relève de la critique, et que Habermas nomme communicationnelle<sup>137</sup>. Il est difficile, ici, de ne pas faire le

131. Jean-Marc Ferry, *Habermas. L'éthique de la communication*, op. cit., p. 466.

132. *La modernité, un projet inachevé* est le titre de son allocution lors de la réception du prix Adorno, en 1980. Voir : *Le discours philosophique de la modernité*, op. cit., préface. Rappelons que la parution de l'ouvrage de Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, paru aux éditions de Minuit, date de 1979.

133. CL 3, 13. « Que pourrait-il jamais y avoir *après* la modernité ? Une période qui s'appelle moderne ne peut que penser que l'Histoire a atteint sa fin, et que les humains vivront désormais dans un présent perpétuel ». (Ibid.).

134. Alexandre Dupeyrix note justement que, pour Habermas, la modernité est « à la fois un moment historique, chargé d'un potentiel normatif et caractérisé par une relative libération des ressources communicationnelles et une disposition cognitive et morale à se servir de sa raison communicationnelle » (*Comprendre Habermas*, Paris, Armand Colin, 2009, p. 77).

135. Pour son analyse de la modernité, Habermas s'appuie sur les réflexions de Hegel. Dans la mesure où, comme l'illustre l'image célèbre de la chouette de Minerve, la nature réelle d'un événement historique d'importance ne peut être saisie qu'une fois accompli le temps nécessaire pour que les effets des transformations qu'il occasionne se fassent suffisamment sentir, il n'y a rien d'étonnant, dès lors, à apprendre que « ce n'est qu'au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle que le seuil historique se situant autour de 1500 a été (...) rétrospectivement perçu comme un renouveau » (*Le discours philosophique de la modernité*, op. cit., 6).

136. Alexandre Dupeyrix, *Comprendre Habermas*, op. cit., p. 75.

137. Comme l'indique Michaël Theuissen dans son discours d'hommage lors de la remise du prix Adorno, Habermas « identifie la dialectique des Lumières comme ambivalence du concept de rationalisation que Max Weber attribuait à la modernité. La rationalisation, c'est (...) en même temps que l'évolution d'une rationalité cognitive-instrumentale, également celle d'une rationalité communicationnelle qui, à vrai dire, bien qu'elle soit le tout, est marginalisée dans la modernité par les institutions de l'action rationnelle par rapport à un but. Ce point de vue lui permet de percevoir

rapprochement avec l'analyse proposée par Castoriadis qui, lui aussi, repère une tension entre deux dynamiques structurant les sociétés occidentales depuis plus de cinq siècles. La différence tient toutefois au fait qu'il s'agit pour lui deux significations imaginaires que, malgré sa prévention pour le terme, on peut sans doute continuer de nommer *modernes* puisque, indique-t-il, elles « se sont instituées précisément en rompant avec l'univers religieux »<sup>138</sup>. Ces deux significations, qu'il faut considérer comme *hétérogènes en droit*, sont, d'une part, celle qui revendique l'émancipation de tous, à savoir le projet d'autonomie, et, d'autre part, celle du projet de maîtrise de la nature et des hommes incarné et porté par la dynamique capitaliste.

Partant de là, Castoriadis propose une périodisation originale de l'histoire occidentale moderne et postmoderne selon trois moments : « l'émergence (constitution) de l'Occident ; l'époque critique ("moderne") ; le retrait dans le conformisme »<sup>139</sup>. Mais il nous importe, ici, de souligner ce qu'il en est surtout de « l'époque critique », laquelle s'inaugure avec « un tournant décisif » au XVIII<sup>e</sup> et continue « jusqu'aux guerres mondiales du XX<sup>e</sup> siècle ». On assiste alors à une radicalisation du projet d'autonomie « aussi bien dans le champ social et politique qu'intellectuel » : il y a mise en question des formes politiques instituées, et apparition de formes nouvelles « impliquant des ruptures radicales avec le passé » : pour la première fois dans l'ère chrétienne, la philosophie rompt avec la théologie ; la science rationnelle se développe très rapidement ; et l'art invente de nouvelles formes. Mais c'est en même temps l'époque de la *création* du capitalisme, qu'il faut comprendre comme « nouvelle réalité sociale-économique ». Le trait marquant de cette période est à la fois la lutte, mais aussi « la contamination mutuelle » de ces deux significations imaginaires : autonomie d'un côté, expansion illimitée de la « maîtrise rationnelle » de l'autre : « elles mènent une coexistence ambiguë sous le toit de la "Raison" ». Castoriadis précise alors que « dans son acception capitaliste, le sens de la "Raison" est clair : c'est l'"entendement" (le *Verstand* au sens de Kant ou de Hegel) » - qui correspond à ce que lui-même nomme la logique ensidique - , « s'incarnant essentiellement dans la quantification et conduisant à la fétichisation de la "croissance" pour elle-même ». Mais pour les mouvements qui expriment le projet d'autonomie, « la "Raison" signifie au départ la distinction tranchée entre *factum* et *jus* ». Si Castoriadis ne dit pas beaucoup de ce processus de contamination des deux significations sociales modernes, sinon qu'il « pose des problèmes complexes, profonds et obscurs », il souligne toutefois l'influence grandissante de la « rationalité » et de la « rationalisation » capitalistes, ainsi que la tendance de la

les Lumières dans leur dialectique et d'approuver pourtant sans réserve la modernité » (Rapport de contrainte et de communication, in : *Théorie critique de la modernité*, trad. Marc Signol, Paris, Bayard, 2005, p. 97-98).

138. CL 4, p. 129.

139. CL 3, 18. Les citations à suivre ne faisant pas l'objet d'un appel de note renvoient aux pages 18 à 21 du même ouvrage.



logique ensidique à susciter « les illusions de l'auto-fondation, de la nécessité et de l'universalité ».

Nul doute que Castoriadis vise ici Habermas dont il ne peut accepter le reproche de ne pas permettre la distinction entre le sens de la validité : ne s'exprime-t-elle pas dans l'opposition du droit au fait qu'évoque Castoriadis ? La question n'est pas vraiment là du reste, mais porte bien davantage sur la manière dont on pense la validité. Il faut en effet reconnaître qu'« il n'y a pas qu'une validité, il y en a deux »<sup>140</sup>. Qu'est-ce à dire au juste ?

Le comprendre suppose de saisir la validité correspondant à chaque société en tant qu'elle est sa création, et que Castoriadis appelle validité *de fait*, laquelle ne se confond nullement avec le sens : « la distinction sens / validité est constitutive de l'institution de la société. Elle est le présupposé des distinctions correct / incorrect, licite / interdit, etc. »<sup>141</sup>. Castoriadis s'étonne qu'on puisse ne pas l'admettre alors que « Paul, qui n'était ni historien ni ethnologue », la reconnaissait déjà, de manière implicite au moins, quand il assurait que prêcher Jésus crucifié était un scandale pour les Juifs – c'est-à-dire sensé mais non valide –, mais folie pour les gentils – c'est-à-dire totalement insensé. La question de la création de cette forme de validité pose toutefois problème dans la mesure où toute société émergeant dans un monde qu'elle n'a pas créé doit toutefois en tenir compte. Ainsi, pour nous en tenir à l'exemple du temps, s'agit-il d'affronter le paradoxe consistant à admettre son irréversibilité comme une donnée naturelle tout en évoquant son institution. Préciser les choses de ce point de vue permettra de mieux saisir pourquoi et comment le social-historique doit être perçu comme un *pour soi*, c'est-à-dire une entité auto-finalisée, créant un monde propre – monde de représentations, d'intentions et d'affects.

Il serait évidemment « absurde de dire que l'irréversibilité du temps est instituée, au sens qu'il y a possibilité pour une société de ne pas en tenir compte », note Castoriadis avant d'assurer que « l'irréversibilité du temps est quand même instituée ». C'est qu'il considère que l'irréversibilité « appartient à la première strate naturelle » et que, comme pour « tout ce qui appartient à cette strate », « l'élaboration social-historique est obligée d'en tenir compte *d'une certaine façon*, non pas “absolument” ». Ce qui importe, en effet, c'est de tenir compte d'une « irréversibilité *locale* » ; mais celle-ci peut bien se trouver plongée « dans un temps qui, pris totalement, est cyclique », comme c'est du reste le cas « dans un grand

140. CL 5, 42.

141. CL 5, 37. Castoriadis note alors que « la tentative de la supprimer est l'horizon d'un totalitarisme inimaginable et génialement imaginé par Orwell dans 1984 comme objectif final du *Newspeak*, lorsqu'il deviendrait enfin non pas incorrect ou illicite, mais grammaticalement absurde de dire : “Big Brother is ungood” ».

nombre de cultures connues et de cosmologies philosophiques ou scientifiques »<sup>142</sup>. La considération de l'institution du temps par la société conduit à opérer une distinction « entre deux dimensions différentes et obligatoires de cette institution : la dimension identitaire et la dimension *proprement* imaginaire »<sup>143</sup>.

Le *temps identitaire* est le « temps-repère et temps des repères », le temps « relatif à la mesure du temps », dont la « colonne vertébrale est le temps calendaire »<sup>144</sup>. Ce temps mesurable est perçu comme segmenté « en parties “identiques” » – « pour la plupart étayées sur les phénomènes périodiques de la strate naturelle (jour, mois lunaire, saisons, année). Mais il convient de reconnaître que « le temps institué ne peut jamais être réduit à son aspect purement identitaire, calendaire et mesurable »<sup>145</sup>. Il s'agit donc de ne pas se laisser abuser par la dynamique à l'œuvre dans la société occidentale moderne qui, au nom de la science, continue de prétendre qu'il n'y a de temps que mesurable. Castoriadis affirme au contraire la non-séparabilité de droit « de l'organisation ensembliste du monde social et des significations imaginaires sociales » ; ce qui impose de reconnaître « qu'un monde institué comme purement identitaire est impossible » et, partant, « qu'un temps institué comme purement identitaire est impossible »<sup>146</sup>.

Le temps identitaire est en effet toujours lié au temps *imaginaire* proprement dit, lequel est « le temps de la signification, ou temps significatif »<sup>147</sup>. Cela se manifeste par le sens privilégié que l'on peut donner aux moments récurrents comme les fêtes, les anniversaires, les rituels divers ; mais aussi par la représentation que chaque société se fait du temps pris comme un tout : « il y a le temps du retour perpétuellement récurrent des ancêtres ; le temps des avatars intra-mondains des âmes humaines ; le temps de la Chute, de l'Épreuve et du Salut ; ou, comme dans les sociétés modernes, le temps du “progrès indéfini” »<sup>148</sup>. Castoriadis parle ainsi d'une « *qualité* du temps »<sup>149</sup> propre à chaque société puisqu'il est toujours perçu à partir de ce qu'il « “couve” ou “prépare”, ce dont il “est gros” » : ainsi y a-t-il « le temps de l'Exil pour les juifs dans la Diaspora, temps de l'épreuve et de l'espérance pour les chrétiens, temps du “progrès” pour les Occidentaux »<sup>150</sup>. C'est donc à juste titre que Castoriadis parle de « relation d'inhérence réciproque ou d'implication circulaire » de ces deux dimensions du temps, identitaire et imaginaire<sup>151</sup>. Flavio

142. IIS, 302.

143. IIS, 311. Nous soulignons.

144. IIS, 311.

145. IIS, 313-314.

146. IIS, 314.

147. IIS, 311.

148. CL 3, 325.

149. IIS, 313.

150. IIS, 313.

151. « Le temps identitaire n'est “temps” que parce qu'il est référé au temps imaginaire qui lui confère sa signification de “temps” ; et le temps imaginaire serait indéfinissable, irrepérable, insaisissable – ne serait *rien* hors le temps identitaire » (IIS, 312).

Cassinari a raison de le souligner, cela ne signifie pas « que la relation entre les deux dimensions soit symétrique »<sup>152</sup>. Il convient en effet d'accorder le primat au temps imaginaire dans la mesure où il manifeste la singularité de chaque société.

Nous percevons mieux, espérons-nous, ce que veut dire Castoriadis en assurant que « sens et validité sont des créations social-historiques » qui « constituent le mode d'être de l'institution, sans précédent ni analogue ailleurs », traduisant « le fait fondamental que chaque société est un être-pour-soi, et qu'elle crée un monde propre »<sup>153</sup>. S'en tenir là serait sans nul doute avaliser les critiques de Habermas et accepter de dire, avec Jean-Marc Ferry, que les vues Castoriadis sur le social-historique relèvent d'un « schéma perspectiviste d'une méthodologie retournant à l'éthique de la tolérance », duquel il faudrait échapper « pour se situer au niveau de la structure intersubjective d'une méthodologie présupposant l'"éthique de la communication" »<sup>154</sup>.

Mais on l'a souligné, il faut envisager un autre type de validité, lequel s'est affirmé notamment au cours de la période critique. Castoriadis parle alors de *validité de droit*, qu'il comprend comme une « méta-catégorie » correspondant à la réflexion et à la délibération, c'est-à-dire à la raison philosophique permettant la reprise et le jugement de toute signification sociale, sans restriction. Cette raison, Castoriadis assure qu'elle « est l'interrogation illimitée »<sup>155</sup>, soulignant ainsi qu'elle est faculté d'interrogation des principes. Elle permet en effet de faire retour sur les méthodes et critères de son propre fonctionnement – « propriété que l'on appellera selon les domaines, correction, rectitude, adéquation ou vérité » qui « fait que tous les résultats ne sont pas équivalents (c'est-à-dire *indifférents*) »<sup>156</sup>.

L'emploi du terme *adéquation* ici ne doit pas égarer en donnant à penser que Castoriadis reprend à son compte la définition classique de la vérité, alors qu'il invite plutôt à la reconsidérer. La vérité ne peut plus être entendue comme « une propriété des énoncés ou un résultat quelconque », assure-t-il, mais doit maintenant se comprendre comme « le mouvement même qui rompt avec la clôture chaque fois établie et qui cherche, dans l'effet de cohérence et du *logon didonai*, à se rencontrer avec ce qui est »<sup>157</sup>. Plutôt que d'adéquation, mieux vaut donc parler de *convenance*. Qu'est-ce à dire au juste ? « La convenance est le fait d'être approprié à... », note Castoriadis qui insiste sur le double aspect de cette dernière : il doit y

152. Flavio Cassinari, « Temps et identité chez Castoriadis, une aporie bergsonienne », *Cahiers Castoriadis n° 2. Imaginaire et création historique*, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 2006, p. 144.

153. CL 5, 40.

154. Jean-Marc Ferry, *Habermas. L'éthique de la communication*, op. cit., p. 472.

155. CL 5, 43.

156. *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, Paris, Seuil, 2002, p. 305. Cité : SV.

157. *La Montée de l'insignifiance. Les Carrefours du labyrinthe 4*, Paris, Seuil, 1996, p. 118.

avoir « convenance entre la pensée et ce qu'elle se donne comme objet », mais aussi « convenance selon les normes qui sont posées/ créées par la pensée elle-même »<sup>158</sup>. On peut comprendre que la reconnaissance de « l'imagination radicale comme créatrice de tout le *manifesté*, de toute la phénoménalité »<sup>159</sup> ne conduit nullement à verser dans l'irrationalisme.

C'est que Castoriadis ne prétend nullement réduire la vérité à la simple cohérence. Rappelant qu'existent « des délires cohérents », il insiste sur le fait que « nous sommes donc conduits à quelque chose d'autre que la pensée – et à quoi la pensée essaie de convenir, d'être appropriée »<sup>160</sup>. Autrement dit, « il ne suffit pas de poser la question du sujet, il faut aussi poser la question du monde »<sup>161</sup>. C'est bien une des raisons pour lesquelles il juge que l'optique kantienne est « insuffisante, mutilée ». Se tournant vers le seul sujet elle ne recouvre que « la moitié de la question »<sup>162</sup>, oubliant de se demander « comment doit être l'“objet” pour qu'un sujet (...) puisse en avoir connaissance », « qu'est-ce que sa réalité effective exige et entraîne ? ». Aussi, plutôt que des conditions de possibilité, Castoriadis cherche-t-il des « *réquisits d'effectivité* ». Les catégories subjectives ne peuvent en effet être opératoires que dans la mesure où le monde se laisse appréhender par elles. Si la causalité, par exemple, est « la forme sous laquelle le sujet doit ordonner les phénomènes », c'est qu'ils « se laissent ordonner par la forme de la causalité », qu'ils sont donc « *ordonnables* ». Il faut voir que « cette terminaison – *able* – transcende le sujet, dépasse ses pouvoirs, renvoie à un être ainsi (par ailleurs indéfinissable et indescriptible) de ce qui deviendra phénomène, qui le rend à la fois phénoménalisable et ordonnable sous telle catégorie » ; ce qui « concerne le monde tel qu'il est “avant” ou “indépendamment de” tout sujet ».

Cette « exigence posée par la pensée elle-même et concernant son rapport à l'extérieur »<sup>163</sup> – qui pousse Castoriadis à « introduire des hypothèses du côté de l'objet », lequel « ne peut pas être radicalement informe »<sup>164</sup> –, manifeste clairement son rejet du relativisme. Elle suppose en effet la reconnaissance de ce que la science est à même de saisir l'Être, fût-ce partiellement, qu'elle peut énoncer des résultats universellement valables, et que ceux qui ne les admettent pas ont *tort*. Ainsi, rappelant qu'il y avait, au siècle dernier, des tribus australiennes pour lesquelles la

158. SV, 285.

159. SV, 426. Castoriadis refuse d'admettre la possibilité d'« un accès à [l'] Être *indépendamment de la pensée*» (SV, 290), pour revendiquer « l'axiome d'indécidabilité ultime des origines » ; lequel affirme « qu'il est impossible de distinguer d'une manière définitive ce qui vient de celui qui pense (observe, etc.) et de ce qui est pensé (observé, etc.) » (315).

160. SV, 289-90.

161. SV, 258. Les citations à venir ne faisant pas l'objet d'un appel de note sont extraites de cette même page.

162. « Ce que se demande Kant – comment une expérience est-elle possible ? –, c'est en fait : “comment un sujet doit-il être pour qu'une expérience soit possible ?”. » (SV, 258).

163. SV, 303.

164. SV, 81.

fécondation est le fait, non d'un homme, mais d'un esprit, il assure que « même sur le bûcher, nous continuerons de dire que pour qu'une femme fasse un enfant, il faut dans tous les cas qu'elle soit fécondée par le sperme d'un homme. Toutes les tribus du monde croiraient-elles le contraire, ce serait *faux* »<sup>165</sup>.

L'analyse de Castoriadis, qui souligne la double dimension de la validité, atteste bien de son souci de la réalité historique. Il s'agit en effet de « sortir du provincialisme (géographique et chronologique) des philosophes »<sup>166</sup> pour admettre qu'il existe bien des sociétés hétéronomes, dominées par des représentations imaginaires jamais mises en question, des sociétés pour lesquelles donc la validité n'est jamais que validité de fait eu égard aux institutions qui les structurent. Cela permet du reste de saisir la spécificité que représente la *création* de la validité de droit, laquelle n'est pas implicitement portée par les actes de langages comme veut le penser Habermas qui semble aveugle à ce que représente la rupture de la clôture du sens<sup>167</sup>. Mais au-delà du penseur allemand, Castoriadis met tout le monde en cause, n'hésitant pas à assurer que « la recherche, dans la pensée héritée, des conditions de la réflexivité a manqué son objet pour autant qu'elle a ignoré le social-historique ou l'a traité comme simple "fait empirique". Société et histoire sont conditions transcendantes et matrices ontologiques de la vérité »<sup>168</sup>.

Nous devons donc l'admettre : « la validité de droit, et la raison, et la vérité au sens plein et fort du terme, sont des créations social-historiques »<sup>169</sup>. Si elles échappent par principe à l'explication rationnelle, elles ne sont pas moins susceptibles d'éclairage. Ce qui vaut également pour le projet d'autonomie auquel elles sont indissolublement liées et que nous devons maintenant considérer afin d'en mesurer la fragilité et, tout à la fois, de saisir les moyens de le défendre et de le promouvoir. Il importe pour cela de se tourner vers ce que Castoriadis nomme le *germe Grec*<sup>170</sup>.

165. SV, 256. L'allusion à Galilée est évidente.

166. CL 5, 42Ce.

167. Il ne faut toutefois pas penser que Habermas cherche « un mythique fondement *biologique* aux questions de la théorie sociale et de l'action », comme le suggère Castoriadis (CL 3, 85). Raphaël Gély précise opportunément que ce dernier veut plutôt montrer, « que les actes de langage échangés dans des sociétés dites closes, portent pragmatiquement en eux un appel à l'ouverture, à un dépassement vers une société plus ouverte, ce qui force précisément ces sociétés à mettre en place une série de dispositifs qui empêchent les actes de langage de développer leurs potentialité émancipatrice » (Imaginaire, affectivité et rationalité, *Cahiers Castoriadis n°4, Praxis et institution*, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 2008, p. 153).

168. SV, 437.

169. CL 5, 43.

170. « La Grèce est pour nous un germe: ni un «modèle» ni un spécimen parmi d'autres, mais un germe. » (CL 2, 264).

### 3) *Le cercle de l'autonomie*

Castoriadis ne cesse de souligner que, s'il structure, partiellement au moins, les sociétés occidentales modernes, le projet d'autonomie s'est affirmé pour la première fois dans l'histoire en Grèce ancienne. S'y rapporter ne relève donc nullement de la simple curiosité ou d'une volonté d'érudition : « quand nous abordons la naissance de la démocratie et de la philosophie, ce qui nous importe, pour l'exprimer brièvement, c'est *notre propre* activité et *notre propre* transformation », note Castoriadis<sup>171</sup>. L'essentiel ici, c'est le « mouvement, qui ébranle, à partir de la fin du VIIe, à la fois les institutions politiques et sociales *et* les idées et représentations jusqu'alors incontestées », lequel n'est pas à comprendre « comme simple mise en question de cette institution-ci à laquelle on préférerait une autre ; mais comme mise en question du *fondement* et de la *raison d'être* de l'institution, de la justification du *nomos* – de ce *nomos-ci* comme de *tout nomos* possible »<sup>172</sup>. La rupture historique que manifeste la Grèce classique est bien d'abord, pour Castoriadis, la *rupture de la clôture du sens* qui « s'exprime par la création de la politique et de la philosophie (de la réflexion) »<sup>173</sup>.

Notre propos n'étant pas historique, nous nous contenterons de souligner deux éléments constitutifs de cet avènement de la politique et de la philosophie. La création d'un espace public, d'abord : « un domaine public est créé qui appartient à tous (*ta koina*) », de sorte que « le "public" cesse d'être une affaire "privée" – du roi, des prêtres, des hommes politiques, des spécialistes, etc. » et que « les décisions touchant les affaires communes doivent être prises par la communauté »<sup>174</sup>. Marcel Detienne a bien éclairé le changement de régime de vérité contemporain du mouvement qui nous occupe<sup>175</sup>. La vérité a longtemps été le domaine réservé des poètes et des mages inspirés, chargés de lutter contre l'oubli par le rappel des nobles actions. Elle relevait ainsi de l'assertorique : s'imposant d'elle-même, elle ne

171. Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce 1 : d'Homère à Héraclite*, Paris, Seuil, 2004, p. 52. Cité : CFG. Nous soulignons.

172. CL 1, 271.

173. « Politique : mise en question des institutions établies. Philosophie : mise en question des *idola tribus*, des représentations collectivement admises » (CL 4, 225). On note ici un point de désaccord avec Jean-Pierre Vernant pour qui la raison est *filie de la Cité*. Voir : J.P. Vernant, La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque, in : *Mythes et pensée chez les Grecs*, Paris, La Découverte, 2005, p 402. « Tout en étant d'accord dans l'ensemble avec cette formule, note Castoriadis au cours d'un séminaire, je la trouve quand même un peu unilatérale. Ma position, c'est que philosophie et démocratie naissent ensemble et du même mouvement – on ne peut dire de la raison qu'elle est fille de la cité que dans un sens très second. La naissance de la *polis* est *en même temps* naissance d'une mise en question généralisée. La raison au sens premier, c'est cela. Ou pour le dire autrement, la constitution de la *polis* et d'une communauté qui se pose la question de la loi est déjà une philosophie en acte » (CFG, 181-182). Sans doute Vernant qui a tant combattu la notion de « miracle Grec », ne pouvait-il pas vraiment accepter l'idée de création, même au sens de Castoriadis, pourtant tout à fait opposé, lui aussi, cette vue d'un « miracle Grec ». Il ironisait en parlant de « mirage Grec ». Voir : CFG, 73.

174. CL 2, 294.

175. *Les maîtres de vérité en Grèce archaïque*, Paris, Agora, 1995.

supportait aucune contestation. Mais, au cours du VI<sup>e</sup> siècle, apparaît, au sein d'un espace démocratique de discussion, une autre forme de vérité s'opposant non plus à l'oubli, mais à la tromperie et à l'erreur, insistant sur les procédures de sa propre validation. C'est ainsi que s'exprime, non le *passage* d'une pensée mythique à une pensée rationnelle, comme le veut Jean-Pierre Vernant, mais bien une *création* de la Grèce ancienne<sup>176</sup>.

L'émergence de la rationalité est évidemment liée à un autre élément d'importance : la perte du sacré. Il faut dire que cette nouvelle rationalité doit beaucoup à l'épopée homérique qui contient en germe la pensée hellénique à venir<sup>177</sup>. Car Homère, s'il propose une théogonie, fait des dieux des êtres poétiques auxquels les Grecs ne croient pas vraiment<sup>178</sup>. On comprend que « la création de la démocratie et de la philosophie, et de leur lien, trouve une pré-condition essentielle dans l'imaginaire grec », lequel se caractérise par son caractère *tragique*, comme note Castoriadis qui n'hésite pas à éclairer ce qu'il faut entendre par là en faisant référence à Kant. On sait que ce dernier invitait à se demander, en tant qu'être humain, c'est-à-dire en tant qu'être radicalement fini dont l'entendement ne peut opérer que dans les limites de l'expérience possible, ce que je puis savoir, ce que je dois faire, et ce qu'il m'est permis d'espérer. Si les Grecs n'ont pas apporté de réponse aux deux premières questions ayant plutôt ouvert un débat sans fin, ils ont répondu à la troisième, celle concernant l'espoir, par « un : *rien*, massif et retentissant »<sup>179</sup>.

On le voit, la rupture de la clôture du sens s'exprime principalement à travers la découverte – au sens fort du mot : *découverte*, « dés-obturation » comme dit

176. Soulignons toutefois que Vernant assure que « l'œuvre des Milésiens représente bien une *innovation radicale* » (nous soulignons) : « Ni chanteurs, ni poètes, ni conteurs, ils s'expriment en prose, dans des textes écrits, qui ne visent pas à dérouler, dans la ligne de la tradition, le fil d'un récit, mais à exposer, concernant certains phénomènes naturels et l'organisation du cosmos, une théorie explicative » (*Mythe et pensée chez les Grecs*, op. cit., p. 405. « De l'oral à l'écrit, du chant poétique à la prose, de la narration à l'explication, le changement de registre est entièrement neuf ; neuf par l'objet qu'elle désigne : la nature, la *phusis* ; neuf par la forme de pensée qui s'y manifeste et qui est toute positive. » (Ibid.).

177. Voir : W Jaeger, *Paideia, la formation de l'homme grec*, Paris Gallimard, coll. Tel, 1988.

178. Un seul exemple suffira ici, emprunté aux *Euménides* – même si à notre connaissance Castoriadis ne le mentionne pas. On se souvient de la tragédie d'Oreste qui, ayant été poussé, pour sauver l'honneur de son père, à tuer sa mère, Clytemnestre, se tourne vers Athéna afin de connaître le sort qu'il mérite. Mais la déesse assure que, pas plus que les humains, elle ne peut se prononcer, et choisit de constituer un tribunal. Que dire d'une telle réponse, du fait qu'une déesse refuse d'intervenir dans les affaires humaines sinon que « les dieux des Grecs n'ont rien à voir avec la religion », comme l'assurent Heidegger et Fink ? (*Héraclite*, trad. Jean Launay et Patrick Lévy, Paris, Gallimard, 1973, p. 22. On peut lire à la même page que « les Grecs n'ont pas cru à leurs Dieux »).

179. CL 2, 283. Cette vision tragique s'exprime de manière parfaitement assumée chez Homère déjà, comme l'atteste la remarque d'Achille à Ulysse lors du passage de ce dernier aux Enfers, assurant qu'il vaut mieux être un valet de bœufs, au service d'un pauvre fermier, que de régner sur un peuple de morts. (*Odyssée*, Chant XI, v. 488-491).

Castoriadis – de l'Abîme, du Chaos comme élément même de l'Être et la reconnaissance du fait que cette absence d'ordre conduit les hommes à l'*hubris*, à la démesure. C'est pourquoi l'on peut dire que « la création de la démocratie est, philosophiquement, une réponse à l'ordre a-sensé du monde, et la sortie du cycle de l'*hubris* ». C'est dire que « la *polis* pose et crée sa loi – dans une contingence qui se connaît comme telle (...) puisque la loi, résultat d'une délibération, est elle-même toujours sujette à discussion et passible de modification et d'abrogation. Contingence de toute loi particulière – et non-contingence du *fait* même de la loi »<sup>180</sup>.

Si Castoriadis souligne la nécessité de la loi, il insiste sur l'absence de norme fondamentale, sur le fait donc qu'il ne saurait y avoir de norme de la norme. Ce n'est qu'à partir de là que l'on peut parler vraiment d'autonomie. On voit combien sa vision de la Grèce ancienne est éloignée de celle d'un Leo Strauss pour lequel l'essentiel de l'apport des Grecs était la découverte de la nature comme norme<sup>181</sup>. Mais ici encore, au-delà de Strauss, c'est tout un ensemble d'études que Castoriadis met en cause, assurant que « les discussions modernes sur la Grèce ont été empoisonnées par deux pré-conceptions opposées et symétriques – et par conséquent, en un sens, équivalentes », lesquelles conduisent soit à l'envisager comme « un modèle ou un paradigme éternels », soit à la considérer « comme tout autre société »<sup>182</sup>. La première option semble inviter à une imitation aussi insensée qu'impossible ; la seconde relève d'une « sociologisation »<sup>183</sup> qui, pour être « sans nul doute correcte » sur un plan formel, « passe néanmoins à côté d'un point infime et en même temps décisif », à savoir que c'est avec la Grèce qu'apparaît un véritable intérêt pour les autres. Cela tient évidemment à la rupture de la clôture du sens. Rappelant que Hannah Arendt voyait l'objectivité présente pour la première fois chez Homère, Castoriadis insiste sur le fait que cela résulte « du regard critique et interrogateur que [les Grecs] portaient sur leurs propres institutions »<sup>184</sup>.

N'est-ce pas là une manière de faire qui n'est pas *comme* les autres, et qu'il convient de saluer ? Car « de deux choses, l'une », affirme Castoriadis : « ou bien aucune activité sociale n'a de privilège particulier par rapport à telle autre ou telle

180. CFG, 291.

181. L. Strauss, *Droit naturel et histoire*, trad. M. Nathan et E. de Dampierre, Paris, Flammarion, 1986, chap. III : L'origine du droit naturel, pp. 82-114. Sur L. Strauss, voir : A. Renaut, et L. Sosoe, *Philosophie du droit*, Paris, PUF, 1991, pp. 99-127. Et plus précisément, pour ce qui est de "l'expérience grecque du droit naturel", pp. 109-111.

182. CL 2, 263. Les citations à suivre ne faisant pas l'objet d'un appel de note sont extraites des pages 262-263 de ce même volume.

183. Selon une telle approche, « les différences entre les Grecs, les Nambikaras et les Bamilékés sont purement descriptives », note Castoriadis. Il vaut la peine de se reporter au texte de Nicole Loraux intitulé Back to the Greeks ? (*La tragédie d'Athènes*, Paris, Seuil, 2005, pp. 9-29).

184. Dans Le concept d'histoire, Arendt écrit : « L'impartialité, et avec elle toute historiographie vraie, est venue au monde quand Homère décida de chanter les actions des Troyens non moins que celles des Achéens, et d'exalter la gloire d'Hector non moins que la grandeur d'Achille » (*La crise de la culture*, trad. P. Lévy, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1990, p. 70).



autre » ; ou bien, « nous acceptons, postulons, posons en principe une différence qualitative entre notre approche théorique des autres sociétés et les approches des “sauvages” – et nous attachons à cette différence une valeur bien précise, limitée, mais solide et positive. Alors commence une discussion philosophique. Alors seulement, et non pas avant ». Dans le premier cas, on verse dans le relativisme total, de sorte que, « le psychanalyste, par exemple, n'est que la variante occidentale du chaman, comme l'écrivait Lévi-Strauss »<sup>185</sup>. Le second cas soulève généralement de fortes objections comme celle d'Alain Caillé qui laisse entendre que cela relève de l'ethnocentrisme<sup>186</sup>.

L'accusation est grave, aussi mieux vaut-il, avant de lui accorder trop de crédit, méditer l'exemple donné par Castoriadis : peut-on penser que le psychanalyste n'est qu'une variante de chaman ? Ou plutôt *qui* est à même de le penser ? Qu'est-ce qui autorise un tel rapprochement ? On peut admettre l'efficacité de l'action du chaman, même si celle-ci ne relève nullement de la démarche scientifique. En cela, la comparaison avec la psychanalyse est tout à fait possible puisque celle-ci ne procède pas non plus d'une démarche relevant de la science positive. Mais la psychanalyse, telle que Castoriadis la pense, et contrairement à la pratique chamanique, ne se contente nullement de guérir ou du moins de soulager un patient : elle est une *praxis* ou plutôt activité pratico-poïétique qui vise l'advenue d'un être autonome. Le rapprochement de la psychanalyse et du chamanisme ne tient qu'à éliminer cette dimension centrale de la première, comme semble faire Alain Caillé qui voit un paradoxe dans la thèse de Castoriadis. Ce faisant il ne peut que considérer que tout jugement d'aliénation enveloppe une tendance à la domination. Ce qui représente une étonnante radicalisation de la position, défendue par Lefort du temps de *Socialisme ou Barbarie*, selon laquelle toute action menée en vue de l'émancipation des travailleurs est potentiellement usurpatrice ; on en vient à dire maintenant que le seul fait de penser qu'il y a aliénation représente une violence symbolique intolérable. Les camarades de

185. Castoriadis ajoute de manière quelque peu ironique qu'il faut alors reconnaître que « Lévi-Strauss lui-même, ainsi que toute la confrérie des ethnologues, ne sont aussi qu'une variété de sorciers qui se mêlent, dans ce groupe de tribus particulier qui est le nôtre, d'exorciser les tribus étrangères et de les soumettre à quelque autre traitement – la seule différence étant qu'au lieu de les anéantir par fumigation, ils les anéantissent par structuralisation ».

186. Au cours d'un entretien Caillé fait part à Castoriadis de son incapacité à comprendre comment il parvient à reconnaître que les cultures se valent tout en privilégiant la culture grecque. Et après une longue réponse de Castoriadis, insistant sur l'auto-questionnement des Grecs, il reprend : « vous avez beau faire, je ne vois pas comment vous pourriez ne pas valoriser, ne pas accorder une valeur éminente à cet auto-questionnement (...). Et à partir du moment où vous l'acceptez (...), nécessairement vous devez valoriser et penser comme plus égale que les autres, comme supérieure, la seule société dans l'histoire qui place en son cœur l'acceptation de l'indétermination » (*Revue du M.A.U.S.S.* n° 13, p. 29).

Lefort s'interdisaient de militer trop activement, certains aujourd'hui refusent de juger !

On peut certes comprendre, compte tenu de l'histoire des trois derniers siècles, compte tenu notamment de ce que fut la colonisation et de ce que représente une mondialisation portée par un développement technique indifférent à ses conséquences tant au niveau des populations que d'un point de vue environnemental, que les occidentaux se sentent mal placés pour mettre une de leur valeur propre en évidence. Mais, outre que la culpabilité ne peut faire office de pensée, il s'agit de se demander quel est l'imaginaire à l'œuvre dans la conquête du monde par l'Occident. Convenons que celle-ci renvoie au projet de maîtrise pseudo rationnelle de la nature et des hommes et non au projet d'autonomie, lequel nous pousse plutôt à dénoncer la barbarie *où qu'elle se manifeste*. Caillé semble ainsi totalement indifférent à cette exigence critique que porte en elle la pensée de l'autonomie<sup>187</sup>. Il convient ici de souligner un point essentiel à nos yeux : *par définition*, le projet d'autonomie n'est à personne en propre. Ce qu'atteste bien le fait que les valeurs d'autocritique et de démocratie « exercent une sorte d'appel sur les autres, *sans qu'il y ait pour autant une fatalité ou une vocation universelle des gens pour la démocratie* », comme le souligne Castoriadis<sup>188</sup>.

Ce qui renvoie à la question de la socialisation, laquelle, pour qui est soucieux d'autonomie, se pose principalement sous la forme de l'éducation comprise dans sa dimension politique. Castoriadis use souvent du terme de *paideia*, qu'il entend comme « “le dressage des individus vers / pour la communauté”, dont parle Aristote et qu'il identifie à juste titre, avec la question de la justice totale », c'est-à-dire « la question de la politique comme portant sur l'institution d'ensemble de la société »<sup>189</sup>. Comment admettre de telles affirmations ? Parler de dressage ne peut manquer de faire réagir, même si le terme est employé par Aristote. Il vaudrait la peine, avant de donner libre cours à son affect, de se demander de quoi il procède. Si l'on n'aime guère le terme, c'est bien qu'il fait penser au dompteur devant maîtriser la sauvagerie de la bête et que nous imaginons l'enfant comme toujours déjà porteur de sociabilité. Or la réflexion sur la nature de la *psychè* nous interdit de partager une telle vue. Rappelons l'essentiel à ce propos : « *il est vrai* que l'homme n'est pas un être “naturel” – bien qu'il ne soit pas, non plus, animal “rationnel”. Pour Hegel, l'homme était “un animal malade”. On devrait plutôt dire

187. Quand nous assurons préférer l'autonomie à l'hétéronomie, nous jugeons « comme des hommes, des êtres – des *anthrôpoi*, pas des mâles – politiques et nous disons : voilà, nous sommes pour... par exemple, les droits de l'homme et l'égalité des femmes, et contre... par exemple, l'infibulation vaginale et l'excision » (*Revue du M.A.U.S.S.* n° 13, p. 30).

188. *Débat avec le M.A.U.S.S.* n° 13, p. 31 ; nous soulignons le dernier propos. Répétons-le : L'autonomie n'appartient pas plus aux Grecs ou aux Européens que le zéro n'appartient aux Arabes.

189. CL 1, 305.

que l'homme est un animal fou »<sup>190</sup> qui ne peut survivre que par et grâce à la socialisation.

Que les “modernes” aient du mal à le reconnaître n'est pas sans lien avec ce que Castoriadis nomme la crise des sociétés occidentales tenant d'un problème identificatoire, c'est-à-dire d'une incapacité à socialiser en vue de l'autonomie. Il faut voir en effet que chaque signification sociale, avec les éléments correspondant en termes de représentation, de finalités et d'affects, *institue* un type d'être particulier, « c'est-à-dire un type anthropologique spécifique »<sup>191</sup>. Comme le monde moderne comporte deux significations centrales, hétérogènes dans leur principe, il convient de dégager les types idéaux, pour emprunter le vocabulaire de Max Weber, des individus correspondants. « À la signification de l'expansion illimitée de la “maîtrise rationnelle” », Castoriadis associe « l'entrepreneur schumpétérien ». Quant à l'autre signification, suscitant le projet d'autonomie, c'est « l'individu critique, réflexif, démocratique » qui lui correspond. Or c'est bien ce type d'individu qui s'efface dans un monde qui ne promeut plus que la réussite pour elle-même<sup>192</sup>, menaçant le système d'effondrement. Celui-ci ne survit que dans la mesure où « il bénéficie encore de modèles d'identification produits *autrefois* »<sup>193</sup>.

Castoriadis a toujours été conscient de la fragilité du projet d'autonomie : « la visée, volonté, désir de vérité, telle que nous l'avons connue depuis vingt-cinq siècle, est une plante historique à la fois vivace et fragile », assurait-il, se demandant avec inquiétude « si elle survivra à la période que nous traversons », et surtout si l'individu « qui se tenait pour responsable de la cohérence de ses dires et pour le seul garant à ses yeux, de leur véracité, si ce type psychique d'être humain continue

190. CL 2, 153.

191. CL 4, 128. Ainsi « le Florentin du XVe siècle n'est pas le Parisien du XXe, non pas en fonction de différences triviales, mais en fonction de tout ce qu'il est, pense, veut, aime ou déteste » (Ibid.). Les citations à suivre ne faisant pas l'objet d'un appel de note sont extraites des pages 128 à 130 de ce même volume.

192. Le seul modèle identificatoire de la société actuelle est « celui de l'individu qui gagne le plus possible et jouit le plus possible ; c'est aussi simple et aussi banal que cela », assure Castoriadis qui précise : « Cela se dit ouvertement de plus en plus, ce qui n'empêche pas d'être vrai. “Gagner” donc ; mais gagner, malgré la rhétorique néo-libérale, se trouve maintenant disjoint de presque toute fonction sociale et même de toute légitimation interne au système. On ne gagne pas parce que l'on vaut, on vaut parce que l'on gagne » (CL4, 132).

193. « Le mathématicien [qui continue un travail de recherche en refusant les avantages, notamment financiers, que lui propose l'industrie moderne], le juge “intègre”, le bureaucrate légaliste, l'ouvrier consciencieux, le parent responsable de ses enfants, l'instituteur qui, sans aucune raison, s'intéresse encore à son métier. Mais rien dans le système tel qu'il est ne justifie les “valeurs” que ces personnages incarnent, qu'ils investissent et sont censés poursuivre dans leur activité. Pourquoi un juge devrait-il être intègre ? Pourquoi un instituteur devrait-il se faire suer avec les mioches au lieu de laisser passer le temps de sa classe, sauf le jour où l'inspecteur doit venir ? Rien, dans les significations capitalistes, dès le départ, mais surtout telles qu'elles sont devenues maintenant, qui puisse donner une réponse à cette question. Ce qui pose, encore une fois, à la longue la question de la possibilité d'autoproduction d'un tel système » (CL 4, 132).

d'être produit aujourd'hui »<sup>194</sup>. Mettant donc l'accent sur l'enjeu politique que représente une éducation véritable, il était très soucieux des conditions *effectives* du projet d'autonomie, qu'il faut envisager aussi bien sur le plan individuel que social. Le sujet doit prioritairement avoir « *psychiquement investi* la liberté et la visée de vérité »<sup>195</sup>. La première exigence pousse à se défaire de l'emprise « du discours de l'Autre » comme dit Lacan, c'est-à-dire de « la régulation par l'inconscient »<sup>196</sup> ; quant à la seconde, la visée de vérité, on se demande comment elle est possible puisque la psyché recherche prioritairement la croyance et le sens total et définitif qu'elle porte. Castoriadis suggère toutefois, au cours d'une analyse fort stimulante, que la passion narcissique peut sous-tendre la visée de vérité à partir d'une nouvelle image de soi : « Soi n'est plus investi comme possesseur de la vérité, mais comme source et capacité, incessamment renouvelée, de création ». Ainsi, « l'investissement se porte sur l'activité de pensée elle-même comme apte à produire des résultats vrais, mais au-delà de tout résultat particulier donné »<sup>197</sup>.

Pour ce qui est du social, on aura compris, qu'il doit inciter à la philosophie proprement dite – amour ou désir du savoir –, qui tout à la fois suppose et conditionne la rupture de la clôture du sens. Une telle perspective conduit à « reformuler, en le corrigeant, « le problème de Rousseau », qui se demandait comment l'individu peut s'associer à d'autres sans perdre sa liberté<sup>198</sup> : il s'agit, pour la société autonome de « *créer des institutions qui, intériorisées par les individus, facilitent le plus possible leur accession à leur autonomie individuelle et leur possibilité de participation effective à tout pouvoir explicite existant dans la société* »<sup>199</sup>.

Raphaël Gély a parfaitement raison de le souligner, « l'importance de pensée de Castoriadis tient précisément dans fait qu'elle permet de faire tenir ensemble l'épreuve réflexive que le sujet philosophant fait de la valeur inconditionnelle de l'activité critique et délibérative et l'épreuve qu'il fait de la contingence de son investissement imaginaire »<sup>200</sup>. On perçoit bien le cercle de l'autonomie qui veut que si les individus autonomes ne peuvent s'envisager que dans une société autonome, l'inverse n'est pas moins vrai : une société autonome ne peut s'affirmer que si elle voulue par des individus autonomes, c'est-à-dire désirant être *libres*. Il

194. *La Société bureaucratique*, Paris, Bourgois, 1990, p. 55. Il ajoutait qu'« à parcourir les collages qui sont le principal produit de la pop-idéologie contemporaine, à entendre certaines de ses vedettes proclamer que la responsabilité est un terme de flic, on serait tenté de répondre par la négative ».

195. CL 3, 162.

196. IIS, 151. C'est dire que le sujet est pensé comme *projet*, puisqu'il s'agit pour lui d'établir de nouveaux rapports avec son inconscient qu'il ne saurait être question de prétendre étancher ou éliminer.

197. CL 5, 140.

198. Voir : *Du contrat social*, Liv. 1, chap. VI, op. cit., p. 360.

199. CL 3, 170.

200. Imaginaire, affectivité et rationalité, *Cahiers Castoriadis n°4, Praxis et institution*, op. cit, p. 177.

ne faut pas craindre d'user de ce terme, détesté par Paul Valéry au motif qu'il n'aurait pas de sens<sup>201</sup>. Nous savons en effet qu'être libre, c'est, suivant les vues classiques, vouloir et agir en connaissance de cause, c'est-à-dire en pleine conscience. Castoriadis ne cherche nullement l'originalité ici, se préoccupant avant tout d'être *conséquent*.

## CONCLUSION

Prétendre proposer une approche entièrement nouvelle de la nature du social, tel est, avons-nous dit, le point d'orgueil de Castoriadis qui nous a paru mériter d'être pris en considération. Nous avons ainsi tâché de faire valoir qu'il repose sur une exigence de pensée pour laquelle le souci de cohérence n'est pas secondaire. C'est bien la prise en compte de la réalité effective qui pousse à admettre l'émergence de la nouveauté en histoire et à la saisir comme création radicale ; ce qui, à son tour, exige la reconnaissance du social comme niveau d'être spécifique ne pouvant être compris qu'en considérant la puissance instituante de son imaginaire.

Les difficultés qui se manifestent alors ne doivent nullement conduire à contester le travail d'élucidation engagé par Castoriadis, invitant plutôt à le poursuivre. Ce qui suppose bien plus qu'une simple discipline dans la recherche théorique. Il s'agit en effet de se tenir à la hauteur de ce que demande le projet d'autonomie dont nous sommes héritiers, en commençant par manifester son désir de liberté ainsi que son respect pour les valeurs sans lesquelles la raison critique n'a plus cours : visée de la vérité, honnêteté, pudeur, notamment, mais également capacité à affronter « l'Abîme du monde », comme dit Castoriadis<sup>202</sup>. La nécessaire reconnaissance de la contingence de toute chose, doit s'accompagner de la conscience que ni la fragilité du projet qui nous engage ni les immenses obstacles qui nous font face ne justifient aucun renoncement.

201. « Liberté : c'est un de ces détestables mots qui ont plus de valeur que de sens » (*Fluctuations sur la liberté*, in : *Regards sur le monde actuel et autres essais*, Paris, Gallimard, 1945, p. 49).

202. « La question de la société autonome est aussi celle-ci : jusqu'à quand l'humanité aura-t-elle besoin de se cacher l'Abîme du monde et d'elle-même derrière des simulacres institués ? La réponse ne pourra être fournie, si elle l'est, que simultanément au plan collectif et au plan individuel ». (CL 2, 383).



# CASTORIADIS AND LASCH NARCISSISTIC NIHILISM AND THE MIRAGE OF INDIVIDUAL AUTONOMY A WORKING HYPOTHESIS

**DIONYSIS DROSOS**

*Professor emeritus of Moral Philosophy  
Aristotelian University of Thessaloniki (Greece)  
drden25@gmail.com*

## **ABSTRACT**

In this paper, I try to exploit some ideas delivered by Castoriadis and Lasch, in the view of understanding the paradox of the persisting legitimacy of the tenets of Neoliberalism, despite the bankruptcy of its policies. In this respect, the notion of the *social imaginary significations* seems helpful, shedding light to the predominant self-image of the individual, under Neoliberalism, as *entrepreneur of himself*. Such self-image isolates the individuals from each other, bolstering their narcissism. As a result, an ideology of individual “autonomy” is produced. As Lasch has pointed out, late Capitalism’s narcissism is the hallmark of heteronomy, immersing individuals in a vain pursuit of power over each other, through the acquisition and accumulation of futile commodities, a pursuit which results to nothingness. The perpetually unaccomplished search for the promised bliss, keeps people attached to this *social imaginary signification*, not despite, but because of the failure of its promises, in a postmodern version of the myth of the Danaïds sieve.

## **KEYWORDS**

Neoliberalism, Social Imaginary Significations, Psyche, Postmodernity, Autonomy.

Castoriadis did not deal much with neoliberalism. There are scattered comments, where he expresses his contempt for the “gurus” of neoliberalism, and their discourse, which he considers as is “a gross farce intended for imbeciles.”<sup>1</sup>

<sup>1</sup> “The incoherency - rather, the shameless trickery - of contemporary ‘Liberalism’ in this regard defies the imagination. Where and when has one ever seen an economically, politically, and socially neutral budget (on the revenue side as well as the expenditure side)? When, as is the case everywhere today, half of the national product goes through the public sector in one way or another (State, local government organizations, Social Security); when between half and two-thirds of the price of goods and services entering into the final national expenditure are in one way or another fixed, regulated, controlled, or influenced by state policy, and when one notices that the situation is irreversible (ten years of Thatcher and Reagan made no essential changes therein), neoliberal discourse appears for what it is: a gross farce intended for imbeciles.” Cornelius Castoriadis, *Fait e à faire*, in *The Castoriadis Reader* (edited and translated by David Ames Curtis) Blackwell 1997, p. 410.

Yet this farce, despite the failure of its promises, despite its crises and its catastrophic bankruptcy- both in terms of logical coherence of theory and in terms of economic policy- continues to dominate triumphantly in public and private life and discourse for no less than a half of century.

In this text, I'll borrow some crucial concepts from the Castoriadian instrumentarium, and make use of them in an attempt to reconstruct an approach to understanding neoliberalism (an understanding that Castoriadis himself never delivered), which could possibly help to clarify certain dimensions of the phenomenon.

The concepts that I consider important for this reconstruction are:

- (1) His concept of the social imaginary significations.
- (2) His positive account of the *market* and the idea of the *consumer sovereignty*.
- (3) His concept of individual and social *autonomy*.

I will try to discuss neoliberalism in the light of the following considerations.

Namely:

- (1) Neoliberalism should be considered not as an economic theory or economic policy, but as a “total social fact” (to remember Marcel Mauss), comprising a crystallization of social significations in post-modern capitalism.
- (2) The myth of the market as a perfectly impersonal machine recognizing and serving the needs of consumers must be debunked along with the concomitant myth of the omnipotence of the market under neoliberalism: on the contrary, the *real* functioning of the market can be- under conditions- considered as *part of the project of autonomy*. In this regard, the tripartite distinction of social life into “private-private, private-public and public-public” [*oikos* (*household*) - *agora* (*forum/market*)- *ekklesia* (*assembly of demos*)] proposed by Castoriadis seems more promising than the usual bilateral market-state distinction, which cannot properly depict and thematize both the strong state authoritarian interventionism of neoliberalism and the constitutional degeneration of democracy.
- (3) The neoliberal figure of the individual as an *entrepreneur of himself* serves as an illusory simulacrum of the *individual* autonomy, but at the cost of definitely divorcing it from any project of *social* autonomy. Nevertheless, if we understand autonomy in the way Castoriadis does, such a divorce is the hallmark of *heteronomy*, and even entails the annihilation of individuality itself. Despite its self-contradictory character, nevertheless, such a delusion recurs in an endless vicious circle. We will discuss this last point, with the help of Christopher Lasch's theory of the narcissistic (or minimal) self.

## THE NEOLIBERAL IMAGINARY

Hayek has made it clear that what we (the neoliberals) really “need” is a “liberal utopia”: what neoliberalism brings cannot be just technical economic proposals,



such as “a reasonable freedom of trade” or “a simple reduction of controls”. Its power must be expressed as a real radicalism, which promotes ideas that can inspire enthusiasm. Freedom of business and freedom of opportunity are ideals that, Hayek says, can “feed the imagination” of large numbers of people.<sup>2</sup> It is more than clear that Hayek focus here explicitly on the *imaginary*. The *imaginary* is what neoliberalism itself understands as the main target of its hegemony and dominance. Therefore, that is where we need to turn our attention.

If we underrate the imaginary and limit our critique of neoliberalism at the level of what Castoriadis initially called an “ensemblistic-identitary logic” and later, an “ensidic logic”, then we risk to let the triumphant hegemony of neoliberal ideas- despite the shortcomings and failures of neoliberal policies- appear to us as a paradoxical, irrational and incomprehensible phenomenon.

The predominant, regime of accumulation in contemporary capitalism, which we call ‘Neoliberalism’ is not a logically coherent set of principles and policies. Like any other ideological phenomenon is a process of perplexed arrangements, contradictory in themselves, but rationalized and justified in the light of a set of strong beliefs.

The crisis of 2008 was not resolved, in the way theory would have predicted, by the “creative destructiveness” of spontaneous market forces. On the contrary, and pretty inconsistently with the neoliberal doctrine- the governments rescued large companies and banks, by a gigantic transfer of resources. The taxation that had been previously condemned by the neoliberals as a kind of “theft” in the case of funding the welfare state, now is favored and celebrated as the only way of keeping the system rolling. The famous “free and perfect competition” is nowhere to be found in a rapidly oligopolized and monopolized world economy. The demand for public goods is more and more satisfied through direct orders from specific

<sup>2</sup> “What we lack is a liberal utopia, a programme which seems neither a mere defense of things as they are, nor a diluted kind of socialism, but a truly liberal radicalism (...) which is not severely practical and which does not confine itself to what appears today as politically possible (...) free trade and freedom of opportunity are ideals, which still may arouse the imaginations of large numbers, but the mere ‘reasonable freedom of trade’ or a mere ‘relaxation of controls’ is neither intellectually respectable nor likely to inspire any enthusiasm.

The main lesson which a liberal must learn from the success of the socialists is that it was their courage to be Utopian which gained them the support of the intellectuals and thereby an influence on public opinion which is daily making possible what only recently seemed utterly remote. Those who have concerned themselves exclusively with what seemed practicable in the existing state of opinion have constantly found that even that has rapidly become politically impossible as the result of changes in the public opinion which they have done nothing to guide. Unless we can make the philosophical foundations of a free society once more a living intellectual issue, and its implementation a task which challenges the ingenuity and the imagination of our liveliest minds, the prospects of freedom are indeed dark.” Hayek, “The Intellectuals and Socialism”, in *Studies in Philosophy, Politics, and Economics*, 1967, University of Chicago Press, p. 194.

suppliers, by-passing the market mechanism. This tantamount to the creation of state-protected exclusive markets accessible only to few capitalists. The bankruptcy of a dramatically growing part of society exceeds by far the initially anticipated collateral losses in the “ideal” of the “two-thirds society”, as we are already heading for a “one-third society”.

And yet, despite all the contradictions, fails, and predicaments, neoliberalism not only keeps dominating the discourse of the ruling intelligentsia, but seems to have penetrated the souls and mentalities of most members of society and give meaning to their lives.

The symbolic universe of the market seems to be activated by a grid of significations that prove very strong in animating the agents. The triumph of neoliberalism lies in a radical shift of the *social imaginary significations*. We can identify this radicalization at three interrelated levels:

1. The utopia of absolute capitalization of all social relations. It has been rightly pointed out - though not given due importance - that capitalism is nourished by practices, morals and values that it has inherited and not inherently created.<sup>3</sup> Neoliberalism tends to occupy and colonize all spaces and dimension of the social and to impose “economic calculation” as the only generally valid social of valuation. Of course, the complete extinction of the “community” and its absorption by the “society”,<sup>4</sup> namely a total “modernization” is a utopia, no more plausible than the dream of a classless society. However, as this utopia is a genuine descendant of modern progressivism, its “purity” seems to offer an attractive and fascinating alibi to frustrated and repented ex-marxists, who find here an interesting substitute for the radical drive to destroy any pre-modern heritage, but without challenging capitalism itself, this time. Thus, they can serve as apologists of the system, without sparing their ‘progressive’ and even ‘radical’ profile, in sharp contrast (which does not exclude political solidarity with) to the conservative discourse of traditional apologists.

2. The disenchantment of any alternative anti-capitalist perspective. The bankruptcy and collapse of the bureaucratic social formations, described as “really existing socialism” deflated and castrated the revolutionary imaginative and fueled the delusion of the “end of history”, both at the level of intellectual conceptions and of popular representations. This process had begun well before the fall of the Berlin Wall.

<sup>3</sup> “The institutions in these societies include a strong democratic component. But the latter has not been engendered by human nature or granted by capitalism or necessarily entailed by capitalism's development. It is there as residual result, as sedimentation of struggles and of a history that has gone on for several centuries.” Cornelius Castoriadis, “Third World, Third Worldism, Democracy”, *The Rising Tide of Insignificance (The Big Sleep)*, <http://www.notbored.org/RTL.html>, p. 53.

<sup>4</sup> I am using these terms in the way Ferdinand Toennies does in his seminal work *Gemeinschaft and Gesellschaft*.

3. The exacerbation of the isolation of the individual, which had been the product of consumerism since the period of the welfare state, but was maintained even after it, through private debt. The endless cycle of the hunter behind an ever-changing “object *a*”, to use this Lacanian metaphor,<sup>5</sup> that constantly inflates the imagination with promises of happiness, always leading to disappointment and delusion immediately after their realization, only to be invested in another object and then in another and so on. Consumerism that penetrates into more and more of the previously communal stages of social life, following of course the general commercialization and monetization that disintegrates the community.<sup>6</sup>

The synergy of these three parameters entails a vertiginous acceleration of the whole system, in an uncontrollable race, which seems to be less and less hindered by the decaying pre-capitalist forms, while new forms of resistance are not yet fully available. The classical ideologies (religious or secular) with their corresponding systems of signification are declining if not obsolete. Traditional forms of social struggle are also not effective anymore.<sup>7</sup> The prevailing values (competitiveness, productivity, profitability, investment, monetization, individual responsibility, happiness, etc. and ultimately will for *power* and *enjoyment (jouissance)*- refer to a supposedly “sovereign and independent” individual, understood as enclosed in a private universe, with an atrophic, if existent at all, public life.<sup>8</sup> The neoliberalism war cry for a *minimal state*, does not seem to apply in economic policy, where the state has still a huge weight, not to mention the monstrous leviathan of repression that attending and ensuring the neoliberal doctrine of shock. I think rather that the privileged field of the cult of privacy and the extinction of the public is what Castoriadis calls “psyche”(soul), a concept which comprehends individuality within the social structuring of the soul.<sup>9</sup> In this context one can account for the internalization of the neoliberal rule and the phenomenon of “self-exploitation”.<sup>10</sup> Castoriadis, of course, in stark

<sup>5</sup> For an excellent discussion of this process in Lacanian terms, see Carla Lou Andréa Ibled, *Beyond limits: a psychoanalytical study of the neoliberal imaginary*. Goldsmiths College, University of London, 2021 PhD in Politics and International Relations.

<sup>6</sup> The capitalist logic has progressively invaded the whole space of human existence (even the most intimate forms of relations between the subjects). Jean-Claude Michéa, “L’âme de l’homme sous le capitalisme”

Postface à Cornelius Castoriadis-Christopher Lasch, *La Culture de l’égoïsme*. Climats- Flammarion, 2012, 29.

<sup>7</sup> On this, see the discussion between Castoriadis and Lasch, Cornelius Castoriadis-Christopher Lasch, *La Culture de l’égoïsme*. Climats- Flammarion, 2012

<sup>8</sup> “The historical process of total privatization of all common values to which lead by its essence the liberal dynamics (...) such transgressive dynamics results in the dissuasion of any sense of historical continuity, any notion of public space.” (Jean-Claude Michéa, L’âme de l’homme sous le capitalisme”, op.cit., 30.

<sup>9</sup> Cornelius Castoriadis, *Crossroads in the Labyrinth*. The Harvester Press, 1984, pp. 3-45.

<sup>10</sup> On the notion of self-exploitation, see Byung Chul Han, Psychopolitics. *Neoliberalism and New Technologies of Power*, Verso 2017.

contrast to Thatcherite nominalist nonsense that “there is no society, but only individuals”, has pointed out that *there is nothing more social than the individual himself*. We must, however, resist the temptation to attribute this triumph of privacy to a phenomenon of the so-called ideological “superstructure” which is supposed to be contrasted with a rationally explainable “real”. On the contrary, it is a *real* form of life, through which members of society recognize themselves and give meaning to their lives. That is why I believe that the concept of “social imaginary significations” is a more appropriate concept for a critical understanding of them. Also, the Castoriadian concept of “magma”<sup>11</sup> helps us to see this regime in a context of multi-layered reality (as implemented in every different social formation), away from a functional reductionism and a suffocating determinism that would trap us in the myth of TINA.

### INDIVIDUAL AUTONOMY WITHOUT DEMOCRACY?

Critical understanding, however, means raising the issue from the perspective of autonomy. But what about autonomy? Who does want autonomy? Who thinks he/she has already conquered it? And what autonomy are we talking about?

Foucault in his lectures on biopolitics<sup>12</sup> has highlighted the centrality of the businessman figure for the self-understanding of the subject in the neoliberal regime. The subject of business has been generalized as the model by which all members of society perceive themselves, give meaning to their lives and regulate their behavior. All, regardless of their position in the social division of labor, are considered as entrepreneurs of themselves, who themselves occupy the position of human capital. Everyone is a capital entrepreneur of himself, even when the only capital he has to invest is his mere labor force. This means that the “loneliness” and individual isolation of the entrepreneur, that is, his “loneliness” as individual capital having no other motive than his own profit and accumulation against all competitors, becomes a general condition of human “loneliness”, since all other social dimensions of the

<sup>11</sup> In his own words: “We cannot think of the social, as coexistence, by means of inherited logic, and this means: we cannot think of it as the unity of a plurality in the usual sense of these terms; we cannot think of it as a determinable ensemble of clearly distinct and welldefined elements. We have to think of it as a magma, and even as a magma of magmas – by which I mean not chaos but the mode of organization belonging to a non-ensamblist diversity, exemplified by society, the imaginary or the unconscious” Cornelius Castoriadis, *The Imaginary Institution of Society*. The MIT Press Cambridge, Massachusetts, 1987, p. 116.

<sup>12</sup> Michel Foucault, *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978-1979*. New York: Palgrave MacMillan, 2008.

human tend to be absorbed by the anxious pursuit of self-valorization as capital.<sup>13</sup> I think that the tripartite distinction suggested by Castoriadis is very appropriate in this case: *oikos* (household) - *agora* (forum/market)- *ekklissia* (assembly of demos) or respectively: private / private-private / public-public / public. In the context of this topic, we would say that the instance principally affected and devalued by neoliberalism is that of *demos*: that is, the very political praxis of self-institution of the *citizens*. The market-place tends to absorb and standardize the whole sociability of the separated individuals. Hence the obsession of the neoliberals to promote the market as the model of *all* social relations and to represent society as a market or as a “market game”.

However, this shift leads to a restructuring of the whole, where *the market itself* undergoes a significant alteration. The political level, under these conditions, is reduced in a non-elected technocratic governance, whose hallmark is not “non-intervention”, of course- quite the opposite- but arbitrary governing, immune from any political control by the *demos*. The decline of democracy therefore it is not accidental but programmatic to the neoliberal project, both in practice and theory.<sup>14</sup>

But this decaying of the political, affects also the *market*. It may not have been given the attention it deserved, that in Adam Smith's classic liberalism, the market is understood as a mechanism that checks and controls the greed and rapacity of private entrepreneurs, imposing on them, through unlimited competition, both an average profit rate and the lowest prices, as well as the best-adapted qualities of the commodities produced. Of course, this model refers to a simple commodity production model before the industrial revolution, and despite the minimalist role of the politician, it clearly presupposes the public concern to eliminate monopolistic concentrations of power that distort the above-mentioned regulatory function of the market. Smith is very concerned with the tendency of such monopolies to translate their economic power into *political influence* over the legislature and the executive,

<sup>13</sup> “A warlike society tends to produce men and women who are at heart antisocial. It should therefore not surprise us to find that although the narcissist conforms to social norms for fear of external retribution, he often thinks of himself as an outlaw and sees others in the same way (...). The ethic of self-preservation and psychic survival is rooted, then, not merely in objective conditions of economic warfare, rising rates of crime, and social chaos but in the subjective experience of emptiness and isolation”. Christopher Lasch, op. cit. 51.

<sup>14</sup> As Hayek clearly put it: “In a society in which the spirit of enterprise has not yet spread, the majority has power to prohibit whatever it dislikes, it is most unlikely that it will allow competition to arise. I doubt whether a functioning market has ever newly arisen under an unlimited democracy, and it seems likely that unlimited democracy will destroy it where it has grown up.” F.A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty. A new statement of the liberal principles of justice and political economy* Complete edition in new one-volume paperback. Routledge & Kegan Paul, London, Melbourne and Henley, 1982, vol. 3: *The Political Order of a Free People*, 77.

a phenomenon he severely condemns as *corruption*.<sup>15</sup> In neoliberal capitalism, no one can deny that this Smith's nightmare is exactly what prevails worldwide, although misunderstood as Smith's dream.

Castoriadis offers a positive understanding of the market, as a mechanism indispensable for recognizing consumer preferences. This sovereignty of the consumer, despite the predictions of neoclassical and neoliberal economic theories is prevented in capitalism, where on the contrary the so-called "needs" are invented and dictated to the consumer by the capitalist producers.<sup>16</sup> Castoriadis suggests, contrary to the common wisdom of most Marxists of his age, that it is in socialism that the market should deploy its potential to serve the sovereignty of the consumer. Instead of totally abolishing the market altogether, socialism should find a way to articulate a democratic planification of the production of means of production with the workings of the market, regulating the production of means of consumption.

Following the tripartite division, mentioned above, we would say that in Capitalism in its pure (neoliberal) edition, the third instance, i.e., *demos* is programmatically colonized by the second, i.d. *private / public*. This is the process which W. Brown calls "the destruction of the demos".<sup>17</sup> An illustration of this is the very common phenomenon that many executives of big companies move to leading positions of the administration and vice versa. The very same people constitute the pool that staffs both the economic corporations and the political administration.

In addition, the second instance, the *market (private/public)* tends to succumb to the first one, the *private / private* sector: most sectors of the economy are oligopolistic or even monopolistic, and thereby they extinct the 'public' element of the market, i.e., the impersonal check and balance normally exerted by free

<sup>15</sup> On A. Smith's notion of corruption, see Dionysis Drosos, "A.Smith and K.Marx : Alienation in Market Society", *History of Economic Ideas* IV/1996/1-2.

<sup>16</sup> "Socialist society will have to regulate the pattern of its consumption according to the principle of consumer sovereignty, which implies the existence of a real market for consumer goods. The "general decision" embodied in the plan will define: (1) what proportion of its overall product society wishes to devote to the satisfaction of individual consumer needs, (2) what proportion it would like to allocate to collective needs ("public consumption"), and (3) what proportion it wants to apply to the development of the productive forces (i.e., investment). But the structure of consumption will have to be determined by the demand of consumers themselves". Cornelius Castoriadis, *The Content of Socialism*. <https://theanarchistlibrary.org/library/cornelius-castoriadis-on-the-content-of-socialism#toc13>

<sup>17</sup> On the issue of the dismantlement of democracy under neoliberalism, see Dionysis Drosos, "Markets, Commons and the Dystopia of Spontaneous Order" in International Conference, Sector of Philosophy of the University of Ioannina and the Council for Research in Values and Philosophy (RVP): *Philosophy and Crisis. Responding to Challenges to Ways of Life in the Contemporary World*, Ioannina, July 2013, Council for Research in Values & Philosophy, 2018, vol. I. See also Dardot, Pierre & Laval, Christian, *The new way of the world: on neoliberal society*, Verso, 2013 and the seminal Wendy Brown, *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*, MIT Press, 2017.

competition. Without competition, production, prices, and quality of commodities become a prey of unchecked private will.

For Castoriadis, democracy is the regime of autonomy. The project of autonomy is conceived as a unified individual and collective project at the same time. “one cannot want autonomy without wanting it for everyone and its realization cannot be conceived of in its full scope except as a collective enterprise”.<sup>18</sup>

In this respect, the celebrated autonomy of the neoliberal individual in a context of ‘limited’ democracy and depoliticization of politics is monstrous construction of the imagination. This is what Klimis names the ideal type of a “social-monadic *psyche*”.<sup>19</sup>

My point is that the account of narcissism provided by Lasch is very relevant to this respect; such individual ‘autonomy’ in a society regulated by bureaucracy and money at the same time, is a *contradictio in terminis*, and a monstrous, illusory substitute for a lost meaning in a social life sinking to nothingness.

## NARCISSISM AND ANNIHILATION OF THE INDIVIDUAL

This under-functioning of the market attended by the growing state authoritarianism evidences a discrepancy from the official liberal ideology (celebrating the values of market society: freedom, democracy, individual autonomy). But it seems that the thick legitimacy of Neoliberalism relies to the *imaginary*, and is discernable at the level of the *soul* (in its Castoriadian meaning).

Regardless whether the term “narcissistic society” is legitimate or not, one cannot fail to notice the systematic devaluation of the public dimension and the apotheosis of privatization, in any aspect of social life, and especially the self-understanding of the individual as the entrepreneur of his/her self, favors the regression into a primordial narcissism. This narcissism appears under the travesty of an illusory omnipotent “individual autonomy”: the supreme work of art of the individual is, presumably, the invention of himself. And this, without raising the issue of the social autonomy, and even without any reference to any community whatsoever.

In reality this is an extreme form of heteronomy, a heteronomy voluntarily internalized by the subjects, who through a hypnotizing self-deception, imagine themselves as autonomous and omnipotent, at the very moment when they become more dependent on others and heteronomous than ever before.

<sup>18</sup> Castoriadis, *The Imaginary Institution of Society*, translated by Kathleen Blamey. Cambridge, Massachusetts : the MIT Press, 1987, 107.

<sup>19</sup> This capitalist individual is not a subject in the Castoriadian sense, anymore, as it is deprived of the human characteristic of *self-reflexivity understood as self-transformation*. See the excellent analysis of this monster, offered by Klimis. Sophie Klimis, “From modernity to neoliberalism: what human subject?”, *Rhuthmos*, 5 avril 2014.

It is undeniable, of course, that without some degree of narcissism it is impossible for people to act and live as social beings. Kohut points out the positive potential of narcissism and its prospect of maturing into more socially compatible and less archaic forms. And he enumerates the qualities that are signs of such maturation of narcissism: *empathy, humor, creativity, wisdom, acceptance of mortality*.<sup>20</sup> But more of those values are perspicuously in decline in neoliberal society.<sup>21</sup> We can therefore assume *a contrario* that the fixation of narcissism on an archaic level becomes more and more resistant and inflexible.<sup>22</sup> Thus, despite the emphasis on pleasure, the so-called “happycracy”<sup>23</sup> leads the consumer to self-doubt. By creating needs, rather than *satisfying* them; this pursuit for pleasure gives birth to new anxieties, instead of silencing the old ones. By fostering fantasies of greatness that always remain unfulfilled, it fosters self-pity and self-contempt.<sup>24</sup> A miserable isolated individual, trapped in a vicious circle of unfulfilled desires with no escape left, other than the even deeper immersion in this vicious circle.

<sup>20</sup> H. Kohut, “Forms and transformations of narcissism”, in *Search for the Self*, Vol. 1. Ed. P. Ornstein. New York: International Universities Press. pp. 427-460, 1966. Ronald R Lee Ph.D., “A Kohutian Theory of Narcissism” [http://www.eapsp.org.au/files/a\\_kohutian\\_theory\\_of\\_narcissism--1-.pdf](http://www.eapsp.org.au/files/a_kohutian_theory_of_narcissism--1-.pdf)

<sup>21</sup> The more competitive individualism prevails, the less important *empathy* becomes. The less self-secure the individuals feel, the lower the quality of their sense of humor (very often distorted into practices of bullying). Creativity cannot be stopped as long as life exists, but becomes more and more depended from, and subservient to processes of capitalization and profitability. The extreme fragmentation of knowledge prevents the formation of a unified and coherent awareness, contiguous to wisdom. But one of the most manifest and sinister habitus of our era is the repulsion of death and mortality. Whereas all human civilization were built on the way they used to face mortality, and give meaning to a life, which is bound to end someday, our contemporary materialist civilization, as far as it is emancipated from religious and secular ideologies, seems to prefer turn the eyes the other way and denies the unavoidability of death. Hence the dramatical shortening of the relevant ceremonies, the habits of mourning, the burning of the dead etc. People behave more and more as working machines who never die, but only stop functioning someday. Any search for a meaning is to be avoided as a loss of time and money.

<sup>22</sup> “When the superego consists not so much of conscious ego ideals but of unconscious, archaic fantasies about parents of superhuman size, emulation becomes almost entirely unconscious and expresses not the search for models but the emptiness of self-images”, Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminishing Expectations*, W.W. Norton & Company, New York 1991, p. 85. The eclipse of the authority deprives the superego of the external alliances necessary to control dangerous instinctive desires. There is a “shift from a society in which Super Ego values (the values of self-restraint) were ascendant, to one in which more and more recognition was being given to the values of the id (the values of self-indulgence)” Christopher Lasch, *ibid.*, p. 177.

<sup>23</sup> Cabanas, Edgar and Illuz Eva, *Happycracy. How the Science and Industry of Happiness Controls our Lives*. Universidad Camillo José Cela, 2019.

<sup>24</sup> “At first glance, a society based on mass consumption appears to encourage self-indulgence in its most blatant forms. Strictly considered, however, modern advertising seeks to promote not so much self-indulgence as self-doubt. It seeks to create needs, not to fulfil them; to generate new anxieties instead of allaying old ones” Christopher Lasch, *ibid.*, 181.



As early as in the 1950s, it was pointed out that the early capitalist, future-oriented work-ethic was in a way of being replaced by a hedonism focused on the present, immediate satisfaction. The inspiration for a future, rapidly changing, but which can be speculated on the basis of a projective, proportional, in any case recognizable resemblance to the past and the present, was vanishing. The respective virtues of achievement, perseverance, diligence, temperance, postponement of present satisfaction, etc. become devalued and obsolete. Immediate satisfaction hedonism manifests itself in non-productive, financial speculation for the elites and in consumerism for all. These practices invest the ideological glamour of individualism. They are considered as the outcome of capitalist rationalism and are glorified as the triumph of the value of individuality. However - and this is an idea that has been maturing since the 1950s - this hedonism is illusory. Not only because of the futility of material pleasures, but because of the never ending and never fulfilled character of such pursuit. "But this hedonism is a fraud; *the pursuit of pleasure disguises a struggle for power*"<sup>25</sup> (emphasis added). The supposedly "private" pleasures derived from the enjoyment of the commodity is an endless *will to power*. There is no consumerism without comparison and imitation, without a thirst for domination over the other. A demonic race whose purpose is never fulfilled. A sieve of the Danaids that they can never fill. An infinite accumulation of symbolic power, which by definition has no end in itself. If there is vanity, it's right here: the will to power is the will to nothingness. The apotheosis of individual difference ends up in an eternal leveling simulation. Millions of people accumulate exactly the same "unique" and designed "only" for them items. Its practical use is of secondary importance, as the programmed obsolescence of the commodities leads to a constant accumulation of useful things in disuse, no matter either they were really useful or useless in the first place. The goods produced, advertised, wanted and consumed can certainly be bad in many ways (for the environment, the not human creatures, for the health (physical and mental) of the children and adult people, and "for their hopes of self-rule and autonomy".<sup>26</sup> As Castoriadis calls those goods, they are a "pile of junk".<sup>27</sup> The realm of consumerism is not the realm of free desire, but that of heteronomy par excellence: "In the 'wealthy' countries, people 'want' these goods because they are raised from their tenderest years to want them (go visit an elementary school today, if you doubt it) and because the regime prevents them, in

<sup>25</sup> Christopher Lasch, *ibid.*, 66. "...contemporary hedonism (...) originates not in the pursuit of pleasure but in a war of all against all, in which even the most intimate encounters become a form of mutual exploitation". Christopher Lasch, *ibid.*, 65.

<sup>26</sup> Giorgio Baruchello, "Capitalism and Freedom: The Core of a Contradiction - An Essay on Cornelius Castoriadis and John McMurtry", in *Nordicum-Mediterraneum. Icelandic e-Journal of Nordic and Mediterranean Studies*. December 2008, Volume 3, number 2.

<sup>27</sup> "The Rationality of Capitalism", *Figures of the Thinkable. Including Passion and Knowledge*. <http://www.notbored.org/FTPk.pdf> , 115.

a thousand and oneways, from wanting anything else. In all countries, they want them because, while capitalism did not invent *ab ovo* what is called the demonstration effect, it has raised it to a hitherto unknown degree of power.”<sup>28</sup>

Lasch describes the “narcissistic ego” (or “minimal ego”), as more and more empty of content, whose ends in life are more and more restricted to simple survival.<sup>29</sup> For Castoriadis this is understood as an “absence of project” for the individual and the society.<sup>30</sup> As Castoriadis put it - in perfect agreement with Lasch - “the accretion of consumption and satisfaction in private life is the accretion of naught”.<sup>31</sup>

And this is how, “the glorification of the individual is his annihilation”.<sup>32</sup>

Society no longer supports the reproduction of the anthropological types relevant to the foundation of the capitalist system. It does not reproduce their ethos.

The central figure of the typical capitalist businessman, who is prudent, frugal and takes risks, invests, tests innovations, no longer exists. In its place we find the speculator of the so-called casino economy, a virtual economy. The frantic pursuit of quick and non-productive lucrateness makes obsolete the ethics of patience and diligence of the classic businessman.

Thus, as this system encourages everyone to have the figure of the entrepreneur as a model of his/her self-image, it is natural that the imitation would be a caricature of the original. Everyone, acting as an entrepreneur of his own, imitates the prevailing mode of entrepreneurship; he/she tends to become thirsty for immediate profit and power, an opportunist, manipulative self-seeking individual, indifferent for any work-ethic.

As has recently been argued, the imaginary identities that dominate the neoliberal universe are impossible to fulfill and all promises of fulfillment, happiness, and supremacy they carry are doomed to failure.<sup>33</sup> The new business ethic promoted by neoliberalism, while claiming that it is liberal and permissive, that it is the “celebration of life” as Hayek put it, in reality establishes and justifies harsh hierarchies between those who succeed and those who lose. It is a division that permeates the entire social body and consolidates the isolation and de-politization of individual life. The projected “autonomy” is therefore no more than a self-deception, as it is trapped in the oxymoron of an individual autonomy completely cut off from the any claim for social self-institution. In addition, it is trapped in failure, as the

<sup>28</sup> *Ibid.*, 115.

<sup>29</sup> Cornelius Castoriadis-Christopher Lasch, *La Culture de l'égoïsme*. Climats- Flammarion, 2012, 7.

<sup>30</sup> Cornelius Castoriadis-Christopher Lasch, *op.cit.*, 10.

<sup>31</sup> Cornelius Castoriadis-Christopher Lasch, *op.cit.*, 19.

<sup>32</sup> Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism* *op.cit.*, 70.

<sup>33</sup> Carla Lou Andréa Ibled, *Beyond limits: a psychoanalytical study of the neoliberal imaginary*, *op.cit.*, *passim*.

unbridled pursuit of indulgence constantly leaves out a lack. However, this failure is also the secret of its success and dominance, as it leaves no way to cover the shortage other than the perpetual and uninterrupted continuation of this futile pursuit.

The question of autonomy is still open, depending on the ways the individuals will invent in order to break the cages of neoliberal individuation and institute new forms of subjectivation and new systems of social significations. But to do this, they have to engage in a process of transformation of their psyche, their representations, desires and affections, their imaginary (which means a transformation of the society at the same time) by their common “praxis instituyente”.<sup>34</sup> Such praxis must overcome the illusions and temptations of blind progressivism (incarnated in the ultra-modernizing neoliberal imaginary) and discover the political means to accomplish the emancipatory and egalitarian program, without compromising “the anthropologic conditions of the communitarian fact itself”.<sup>35</sup> The neoliberal illusion of a pure market society, wiping out the communitarian fact, results to the reign of narcissism, which severely jeopardizes any project of autonomy.

<sup>34</sup> On this perspective, see Eric Martin, “Du néolibéralisme au commun – Partie 2 Document de réflexion à partir de l’ouvrage *Commun* de Pierre Dardot et Christian Laval”, L’Institut de recherche et d’informations socio-économiques (IRIS), Février 2017 *Document de réflexion*.

<sup>35</sup> Jean-Claude Michéa, “L’âme de l’homme sous le capitalisme”, Postface à Cornelius Castoriadis-Christopher Lasch, *La Culture de l’égoïsme*. Climats-Flammarion, 2012, 31.



# LA NATURA COME VINCOLO: *PHYSIS* E IMMAGINARIO IN CASTORIADIS<sup>1</sup>

**AGNESE DI RICCIO**

*New School for Social Research, New York*  
diria012@newschool.edu

## **ABSTRACT**

Castoriadis' attention for the radical and unmotivated creations of the imaginary has always been perceived as a paradigmatic example of anti-naturalism. In recent years, however, some scholars have challenged this assumption and highlighted the crucial role of *physis* in his later writings. In this essay, I focus on this debate – is Castoriadis a naturalist or an anti-naturalist thinker? – to show how both options risk being one-sided. Against anti-naturalist readings, nature is always a central theme for Castoriadis, from *The Imaginary Institution of Society* to his ecological writings. In spite of this attention for nature, however, his later treatment of *physis* does not seem to solve the anti-naturalist tensions of his thought. In what follows, I will at first reconstruct the sense in which the social imaginary “leans on” nature, according to Castoriadis (§1); I will then reflect on some of the essays in which Castoriadis clarifies his conception of living and non-living nature, highlighting a possible tension between two levels (§2); lastly, I will focus on the structural link between capitalism and climate crisis. My claim is that Castoriadis' attention for nature as a political issue exasperates, rather than solving, the tension between *physis* and *nomos* (§3).

## **KEYWORDS**

Castoriadis, *physis*, naturalism, ecology, imaginary.

Cornelius Castoriadis apre “Scienza moderna e interrogazione filosofica” con un riferimento a Platone: «Ciò che mi interessa, ha detto il filosofo, non sono né le pietre né gli alberi, ma gli esseri umani nella comunità. A questa affermazione egli non ha potuto tener fede fino in fondo. La sua riflessione sugli esseri umani nella città lo ha condotto ad assegnar loro un ruolo nel mondo, e una parentela di sostanza con le pietre

<sup>1</sup> Questo saggio è una versione rivista e ampliata di un intervento discusso in occasione di una giornata di studi su Castoriadis: “Il pensiero di Castoriadis nel centenario dalla nascita”, Pisa, 28 ottobre 2022. Vorrei ringraziare Alfredo Ferrarin per l'invito, Marco Ridolfi per aver commentato una versione precedente di questo saggio, e i/le partecipanti alla discussione per i loro commenti.

e con gli alberi»<sup>2</sup>. A partire dal *Timeo*, Platone avrebbe riconosciuto l'esigenza di radicare la propria discussione della città ideale in una riflessione cosmologica, stabilendo una più stretta relazione tra il piano della politica e il piano della *physis*. Di recente, alcuni interpreti hanno proposto di leggere il percorso intellettuale di Castoriadis in modo analogo: in un primo momento, l'attenzione per l'autonomia e la creatività dell'immaginario avrebbe portato Castoriadis a minimizzare il ruolo della natura e la continuità tra quest'ultima e «gli esseri umani nella città»; i testi successivi alla sua opera principale – *L'istituzione immaginaria della società* – sarebbero invece caratterizzati da uno «shift towards *physis*» (l'espressione è di Susi Adams), ossia da una più attenta riflessione sul rapporto tra l'essere inanimato, l'essere organico e la polis<sup>3</sup>.

Per Castoriadis, la società istituita è sempre il prodotto dell'immaginario istituyente, una *vis formandi* radicale e incondizionata che pone in essere il mondo degli individui, del linguaggio e delle relazioni materiali e simboliche che definiscono la collettività. L'immaginario crea *ex nihilo*, dice Castoriadis, ma non *in nihilo* o *cum nihilo*: assieme alla psiche umana e alla tradizione, la natura coincide con una delle condizioni necessarie ma non sufficienti dell'auto-istituzione della società – un vincolo e un obbligo esterno di cui quest'ultima deve tener conto<sup>4</sup>. Chiarire il peso specifico e il tipo di frizione che il mondo naturale come vincolo esercita nei confronti dell'immaginario è però tutt'altro che ovvio. Interpretazioni come quella proposta da Adams intendono contrastare la tendenza – predominante in letteratura – a leggere Castoriadis come un filosofo radicalmente antinaturalista, che si preoccuperebbe esclusivamente degli «esseri umani nella città» e delle creazioni dell'immaginario (folli, immotivate, disancorate dal dato naturale)<sup>5</sup>. A mio avviso, tuttavia, entrambe le opzioni (il naturalismo e l'antinaturalismo) rischiano di restituire un'immagine semplificata della posizione di Casto-

<sup>2</sup> Il saggio è stato pubblicato per la prima volta nel 1972 e inserito in *Les Carrefours du labyrinthe* nel 1978 (cfr. Cornelius Castoriadis, “Scienza moderna e interrogazione filosofica”, in *Gli incroci del labirinto*, trad. it. M.G. Conti Bicocchi e F. Lepore, hoepfulmonster, Firenze 1988, p. 149; trad. mod.).

<sup>3</sup> Si vedano, in particolare, Suzi Adams, *Castoriadis's Ontology: Being and Creation*, Fordham University Press, New York 2011 e i suoi saggi: “The Enduring Enigma: *Physis* and *Nomos* in Castoriadis”, in «Thesis Eleven», 65:1 (2001), pp. 93-107; “Castoriadis' Shift Towards *Physis*”, in «Thesis Eleven», 74:2 (2003), pp. 105-112 e “Castoriadis and Autopoiesis”, in «Thesis Eleven», 88:1 (2007), pp. 76-91. Cfr. anche il saggio di Stathis Gourgouris (“Confronting Heteronomy”, in *L'autonomie en pratique(s)*, «Cahiers Castoriadis», 8 (2013), pp. 17-43), che condivide l'impostazione di Adams.

<sup>4</sup> Cornelius Castoriadis, “Immaginazione, immaginario, riflessione”, in *L'elemento immaginario*, trad. it. M. Ridolfi, a cura di A. Ferrarin, ETS, Pisa 2021, pp. 119-121.

<sup>5</sup> Per due esempi di letture antinaturaliste del pensiero di Castoriadis, si vedano Jeff Klooger, “Ontological Anti-Naturalism and the Emergence of Life and Mind: Castoriadis and Deacon”, in «Critical Horizons», 18:2 (2017), pp. 136-153 e Lachlan Ross, “The Mad Animal: On Castoriadis' Radical Imagination and the Social Imaginary”, in «Thesis Eleven», 146:1 (2018), pp. 71-86.

riadis. Concentrarsi alternativamente sulla natura o sugli esseri umani impedisce di cogliere l'interazione tra due elementi che Castoriadis vuole pensare come compresenti e intrecciati.

Nel passo immediatamente successivo a quello appena citato, Castoriadis specifica: «[c]iò che ci interessa sono sempre gli uomini e la loro città. Ma sappiamo anche di non poterli separare dalle pietre e dagli alberi»<sup>6</sup>. Contro la tendenza a considerare il tema della *physis* come secondario, riflettere sulla dialettica che si stabilisce tra l'immaginario e il “primo strato naturale” – gli alberi e le pietre – è una preoccupazione fondamentale della sua filosofia<sup>7</sup>. Se le significazioni immaginarie non sono mai determinate in modo univoco dalla natura, è anche vero che esse devono sempre incarnarsi nella materialità. Come Castoriadis chiarisce ne *L'istituzione immaginaria*, quando ci rapportiamo alle significazioni immaginarie della società, «[n]on siamo di fronte a dei significati “liberamente separabili” da ogni supporto materiale, a dei puri poli di idealità; è entro e attraverso l'essere e l'essere-così di tale “supporto” che questi significati esistono, e sono così come sono»<sup>8</sup>. Gli scritti sull'ecologia di Castoriadis degli anni '80-'90 chiariscono cosa accade quando la dimensione immaginaria si afferma come liberamente separabile dal proprio supporto e oblitera la propria base materiale. Per Castoriadis, il capitalismo è un immaginario «*privo di carne propria*» nel senso più letterale dell'espressione: esso annienta la connessione tra esseri umani, da un lato, e “pietre e alberi”, dall'altro<sup>9</sup>. Dal momento che la società occidentale «ha distrutto l'idea di

<sup>6</sup> Castoriadis, “Scienza moderna e interrogazione filosofica”, p. 149.

<sup>7</sup> Con l'espressione “primo strato naturale” Castoriadis si riferisce per lo più alla natura macrofisica, ossia alle cose e ai fenomeni per come appaiono a noi. Le osservazioni contenute nei suoi scritti sulla filosofia della scienza, tuttavia, complicano questo quadro e includono una riflessione sullo strato microfisico (cfr. § 2, *infra*).

<sup>8</sup> Cornelius Castoriadis, *L'istituzione immaginaria della società (parte seconda)*, trad. it. F. Ciaramelli, Bollati Boringhieri, Torino 1995, p. 252. In quanto segue, mi riferirò alla traduzione di Fabio Ciaramelli per le citazioni tratte dalla seconda parte de *L'istituzione immaginaria* (Cornelius Castoriadis, “L'imaginaire sociale et l'institution”, pt. 2 de *L'institution imaginaire de la société*, Éditions du Seuil, Paris 1975, pp. 249-538) e alla recente traduzione di Emanuele Profumi per le citazioni tratte dalla prima parte (“Marxisme et théorie révolutionnaire”, pt. 1 de *L'institution imaginaire de la société*, pp. 13-248; trad. it. Emanuele Profumi, Mimesis, Milano 2022).

<sup>9</sup> Castoriadis, *L'istituzione immaginaria della società (parte prima)*, p. 262; trad. mod. Nell'ottica di Castoriadis, l'autonomizzazione dell'immaginario capitalista prosegue e radicalizza un processo avviatosi con la modernità: la continua negazione e repressione da parte delle società moderne dell'elemento immaginario, per mezzo dell'insistenza sulla razionalità, sul controllo e sull'organizzazione burocratica (cfr. *ibid.*, pp. 257ss.). Secondo Castoriadis, la (pseudo-)razionalità delle società moderne coincide, in effetti, con il loro nucleo più immaginario. Su questi temi cfr. Cornelius Castoriadis, “La ‘razionalità’ del capitalismo”, in *La rivoluzione democratica*, trad. it. G. Regoli, a cura di F. Ciaramelli, Elèuthera, Milano 2022, pp. 219-259.

*physis*»<sup>10</sup>, uno dei compiti fondamentali della riflessione filosofica è risignificare la connessione tra quelli che Castoriadis interpreta come livelli ontologici irriducibili e tuttavia non separabili: l'essere inorganico, l'essere organico, la psiche e il sociale-storico.

Se il tema della natura ha molta più importanza nel pensiero di Castoriadis di quanta comunemente gliene attribuisca la letteratura, genealogie come quella proposta da Adams sembrano oscurare le tensioni del discorso sulla *physis*<sup>11</sup>. In quanto segue, vorrei sostenere che la natura rimane un problema trasversale del pensiero di Castoriadis, centrale ma mai pienamente risolto. Come sostiene Stéphane Vibert, Castoriadis si è sempre opposto frontalmente a ogni forma di naturalismo «funzionalista, strutturalista, storicista, utilitarista, cognitivo o sociobiologico»<sup>12</sup>. Se questo è vero, è altrettanto importante notare che i suoi testi teorici non si lasciano ricondurre in modo lineare a una posizione antinaturalista e i suoi scritti politici – in particolare quelli sull'ecologia – sembrano suggerire la necessità di una riformulazione della dialettica tra natura e significazioni immaginarie. Per mostrare l'intreccio di questi livelli, mi soffermerò in primo luogo sulla definizione di natura come vincolo dell'immaginario (§1). Passerò poi ad alcuni dei saggi in cui Castoriadis chiarisce la propria concezione dell'essere vivente e non vivente, evidenziando una possibile tensione tra due piani di analisi (§2). Da ultimo, mi concentrerò sugli scritti a tema ecologico per stabilire se l'interpretazione della crisi ambientale come problema politico non esaspera piuttosto che risolvere le tensioni del rapporto tra *nomos* e *physis* (§3).

## 1. APPOGGIARSI ALLA NATURA

In *Oltre natura e cultura*, l'antropologo Philippe Descola introduce il naturalismo come una delle quattro ontologie che tradizionalmente hanno orientato la lettura del rapporto tra natura e società<sup>13</sup>. L'ontologia naturalista assume la presenza di un piano

<sup>10</sup> Cornelius Castoriadis, “Réflexions sur le ‘développement’ et la ‘rationalité’”, in *Écrits Politiques 1945-1997*, tome VII: *Ecologie et politique suivis de Correspondances et compléments*, Éditions du Sandre, Paris 2020, p. 119; trad. mia.

<sup>11</sup> Concordo con quanti hanno sostenuto l'impossibilità di stabilire una distinzione netta tra diverse fasi della filosofia di Castoriadis: a fronte di alcuni spostamenti di accento (come nel caso dell'idea di *physis*), il suo pensiero sembra comunque conservare un'unità di fondo (cfr., per esempio, Ross, “The Mad Animal”, pp. 77-78).

<sup>12</sup> Stéphane Vibert, “Le sens et le chaos. L'inscription de l'autonomie dans/contre la nature chez Castoriadis”, in *L'autonomie en pratique(s)*, p. 46.

<sup>13</sup> Philippe Descola, *Oltre Natura e Cultura*, trad. it. A. D'Orsi, Raffaello Cortina, Milano 2021, pp. 141-144. L'antropologia di Descola vale qui come esempio di una modalità di pensare il rapporto tra natura-società che muove, come Castoriadis, da una critica del naturalismo e dei dualismi della tradizione occidentale.



oggettivo (quello degli esseri naturali) la cui esistenza e costituzione fisica sarebbero determinate da leggi omogenee. In questo quadro, l'essere umano si pone in continuità con la natura dal punto di vista fisico e biologico, ma stabilisce una dicotomia netta tra la propria interiorità e l'esteriorità dell'essere naturale, tra pensiero ed estensione. Secondo Descola, questo punto di vista oggettivante sulla natura ha permeato il senso comune e le cosmologie occidentali almeno a partire da Platone e Aristotele<sup>14</sup>. L'obiettivo della sua antropologia è invece quello di mostrare che l'identificazione della natura con un puro dato di esperienza ha la stessa inconsistenza che gli occidentali tendono ad attribuire «agli animali parlanti o alle relazioni di parentela tra uomini e canguri»<sup>15</sup>.

Analogamente a Descola, anche Castoriadis intende mostrare che l'idea di natura come “bed rock” del sociale è frutto di un'istituzione immaginaria<sup>16</sup>. L'ontologia naturalista o – per usare l'espressione di Castoriadis – dell'«essere come essere-determinato» ha radici nella tendenza della filosofia greca a stabilire un'equivalenza tra essere e determinazione e porre forme immutabili a fondamento degli enti particolari<sup>17</sup>. La scienza moderna da Galileo in poi non avrebbe fatto altro che potenziare questa illusione di oggettività. Contro questa impostazione, Castoriadis nega che il fare e il rappresentare della società si limitino a ricalcare un oggetto dato – l'«essere-così» dell'essere naturale<sup>18</sup> – e si serve del concetto freudiano di “appoggio” (*étayage*, *Anlehnung*) per risignificare il rapporto tra società e natura<sup>19</sup>. Le significazioni immaginarie si appoggiano, si puntellano «a uno strato di ciò che esiste» ma la materialità di quest'ultimo

<sup>14</sup> Philippe Descola, “Constructing Nature: Symbolic Ecology and Social Practice”, in *Nature and Sociology: Anthropological Perspectives*, a cura di Philippe Descola e Gísli Pálsson, Routledge, London 1996, p. 88; trad. mia: «[d]al momento che il è il nostro modo di identificazione e permea il nostro senso comune così come la nostra pratica scientifica, esso è diventato per noi una “presupposizione” naturale che struttura la nostra epistemologia e, in particolare, la nostra percezione di altri modi di identificazione. In questo contesto, il totemismo o l'animismo ci appaiono come rappresentazioni intellettualmente interessanti ma false, mere manipolazioni simboliche di quel campo specifico e circoscritto di fenomeni che chiamiamo natura».

<sup>15</sup> Ibid.

<sup>16</sup> Castoriadis, *L'istituzione immaginaria della società (parte seconda)*, p. 87.

<sup>17</sup> Cfr., per esempio, ibid., p. 22.

<sup>18</sup> Ibid., p. 90.

<sup>19</sup> Per Freud, le pulsioni psichiche non sono determinate in modo univoco dagli eccitamenti somatici ma si *appoggiano* a questi ultimi per dar vita a qualcosa di diverso. Castoriadis si richiama a questo concetto freudiano – che estende al di là della sfera psicanalitica – per segnalare il disancoramento funzionale delle significazioni immaginarie rispetto al dato di partenza naturale. Nelle parole di Klooger, «[l']appoggio (*leaning on*) si trasforma in un termine onnicomprensivo (*catch-all term*) per il tipo di relazione che si stabilisce tra i fenomeni esterni e i fenomeni che risultano dalla creazione, che abbraccia tanto la psiche umana quanto il sociale-storico come istanze di auto-creazione. Castoriadis utilizza il concetto di appoggio [...] in connessione con la relazione tra fenomeni socio-storici e i fenomeni che pertengono a quello che egli chiama *primo strato naturale*. Quest'ultimo include il mondo naturale fino al corpo umano inteso

viene sempre ripresa, trasformata, *transustanziata* per mezzo dell'immaginario<sup>20</sup>. L'errore sta nel contrapporre società e natura come due poli precostituiti, di cui sarebbe poi necessario indagare la relazione. L'istituzione originaria della società è l'istituzione della relazione stessa, ossia l'istituzione della natura come un mondo-per-l'immaginario, inteso come una topografia a un tempo fisica, temporale e simbolica. La domanda sulla natura, per Castoriadis, ha senso e si pone solo all'interno delle significazioni immaginarie che circoscrivono un dato ordine sociale. Nelle parole de *L'istituzione immaginaria della società*, «[d]ire che l'istituzione della società *si appoggia* all'organizzazione del primo strato naturale vuol dire che essa non la riproduce, non la riflette e non ne è *determinata* in nessun modo; essa vi trova una serie di condizioni, di punti di sostegno e di incentivo, di arresti e di ostacoli»<sup>21</sup>. In senso fichtiano, gli urti con la "X" del mondo esterno assumono un senso solo all'interno dell'ordine di significati stabilito dal soggetto (e "soggetto" per Castoriadis si dice in molti modi: psiche individuale, individuo sociale, società, essere vivente). Sono questi ultimi a "in-formare" il mondo – ossia, a metterlo in figura – e a determinare la pertinenza delle informazioni: «tutto ciò che è [...] colto e percepito dalla società, deve *significare* qualcosa, dev'essere investito d'un significato»<sup>22</sup>. Dell'essente *in sé* non sappiamo e non possiamo sapere nulla, dice Castoriadis<sup>23</sup>; il supporto della natura è fondamentale dal punto di vista logico e biologico, ma i vincoli che questa impone all'istituzione sono limiti *triviali* o *banal*<sup>24</sup>.

Alla luce del quadro appena tracciato, si potrebbe pensare che Castoriadis non abbia alcun interesse a specificare ulteriormente la dimensione del primo strato naturale, considerandolo inafferrabile e non definibile al di là delle significazioni immaginarie<sup>25</sup>. In un saggio dedicato a Merleau-Ponty, in effetti, Castoriadis suggerisce che sarebbe un

come organismo» (Jeff Klooger, "*Anlehnung (Leaning On)*", in *Cornelius Castoriadis: Key Concepts*, a cura di Suzi Adams, Bloomsbury, London 2014, p. 129; trad. mia).

<sup>20</sup> Castoriadis, *L'istituzione immaginaria della società (parte seconda)*, pp. 83, 86. Il termine "transustanziato" è di Castoriadis e intende rimarcare la presenza di una trasformazione a un tempo genetica e ontologica.

<sup>21</sup> Ibid., p. 90.

<sup>22</sup> Ibid., p. 92.

<sup>23</sup> Ibid., p. 89.

<sup>24</sup> Si tratta di termini che Castoriadis usa spesso. Per limitarsi a due esempi, ne *L'istituzione immaginaria*, Castoriadis sottolinea che «[la natura] pone dei punti di arresto e dei limiti all'istituzione della società; ma la considerazione di tali limiti *apporta soltanto banalità*» (ibid., p. 84; corsivo mio). La relazione con il dato naturale è una relazione epistemologicamente povera: «ciò che il mondo fisico in quanto tale impone o vieta insormontabilmente alla società – e così, a tutte le società – è in tutto e per tutto banale e non ci insegna nulla» (Cornelius Castoriadis, "L'immaginario: la creazione nel dominio sociale-storico", in *L'elemento immaginario*, p. 158).

<sup>25</sup> Cfr. Cornelius Castoriadis, "Merleau-Ponty e il peso dell'eredità ontologica", in *L'elemento immaginario*, p. 72.

utile esercizio propedeutico cominciare a pensare alle montagne, ai ciottoli e alle conchiglie come a «cianfrusaglie fabbricate dalla ‘coscienza’ sociale e dalla sua ‘follia reallizzante’»<sup>26</sup>. Guardare alle datità della natura come a una serie di creazioni immaginarie aiuta a scardinare i presupposti naturalistici della scienza e della filosofia moderne.

Se le cose stessero così, la lettura del rapporto tra società e natura offerta da Castoriadis non si discosterebbe troppo dall’antropologia di Descola: non c’è nessun “nocciolo duro” al di là di ciò che le singole formazioni culturali identificano, di volta in volta, con il mondo naturale. È bene notare, però, che questa descrizione dell’essere naturale come una “X” è complicata da una serie di osservazioni che verranno approfondite in studi successivi. Tanto le interpretazioni antinaturalistiche quanto le posizioni volte a rivalutare il ruolo della *physis* nel secondo Castoriadis tendono a considerare il mondo naturale de *L’istituzione immaginaria* come un’entità indefinita e a-specifica<sup>27</sup>. Eppure, già a partire da questo testo, Castoriadis sottolinea a più riprese come l’impossibilità di uscire dal “circolo della creazione” che si stabilisce tra natura e società non ci esima dal riflettere sulle proprietà di ciò che è, ossia sulle caratteristiche e le resistenze dell’essere naturale<sup>28</sup>. L’essere su cui la società si appoggia non è qualsiasi cosa e «non si dà in un modo qualunque», e Castoriadis tenta costantemente di forzare i limiti della logica identitaria per parlare di ciò che si pone al di là del dicibile e del pensabile<sup>29</sup>.

Proprio la modalità di organizzazione del rappresentare e del fare sociale indica qualcosa di fondamentale a proposito della struttura del primo strato dell’ente. Il *legein* e il *teuchein* (il pensare-dire e il fare-costruire) coincidono con la logica fondamentale dell’immaginario sociale, che per darsi una consistenza e un corpo definiti ha bisogno di separare, gerarchizzare, fissare e ordinare gli elementi con cui entra in contatto<sup>30</sup>. Il

<sup>26</sup> Ibid., p. 81.

<sup>27</sup> Per Adams, il primo Castoriadis «dirige e limita la sua attenzione su modi di essere antropici» e la natura vale solo come una «contro-immagine dell’anthropos» (*Castoriadis’s Ontology*, pp. 29-30; trad. mia).

<sup>28</sup> Castoriadis, *L’istituzione immaginaria della società (parte seconda)*, p. 90. In molti casi, Castoriadis specifica che la trivialità della natura non dispensa la riflessione filosofica dal prenderla in esame (cfr., per esempio, Castoriadis, “Immaginazione, immaginario, riflessione”, pp. 120-121). Per una riflessione sul circolo della creazione in Castoriadis, si veda l’articolo di Fabio Ciarra, “Le cercle de la création”, in *Autonomie et autotransformation de la société: La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, a cura di Giovanni Busino, Librerie Droz, Genève 1989, pp. 87-110.

<sup>29</sup> Castoriadis, *L’istituzione immaginaria della società (parte seconda)*, p. 89.

<sup>30</sup> Sulla funzione del *legein* e del *teuchein*, rimando ad Alfredo Ferrarin, “La prassi, l’istituzione, l’immaginario in Castoriadis”, in «Discipline filosofiche», 29:2 (2019), pp. 121-150.

fatto che l'individuo e la società debbano necessariamente adottare una logica insiemistico-identitaria nel rapportarsi alla natura suggerisce, per Castoriadis, che l'essere esterno è quantomeno *formabile e organizzabile*. In altre parole,

esiste un livello o strato dell'essente che *si dà o si presenta* effettivamente come riconducibile a un'organizzazione insiemistica. In questo strato, cioè nel primo strato naturale, l'essente interminabilmente si presta a un trattamento che costituisce al suo interno elementi distinti e definiti, suscettibili d'esser sempre raggruppati in unioni identificabili, elementi che possiedono sempre proprietà sufficienti per definire delle classi, che si conformano sempre ai principi di identità e del terzo escluso, e che si possono classificare in gerarchie e giustapposizioni<sup>31</sup>.

L'affermazione per cui l'essente e la società sarebbero accomunati da una dimensione insiemistico-identitaria si presta a due interpretazioni che mi sembrano compresenti in Castoriadis e che sono implicite nel "*si dà o si presenta*" del passo appena riportato. Da un lato (i), l'essere coincide con una dimensione indeterminata che assume un senso *per noi* solo attraverso l'istituzione di distinzioni funzionali, classi, gerarchie e temporalità identitarie. Da questo punto di vista, le determinazioni logiche non interessano alla natura *in sé* ma all'immaginario che istituisce un mondo di significati condivisi. La natura è una X indefinita e infinitamente malleabile: «[s]ostegni e incentivi una volta vengono presi in considerazione, un'altra volta sono trascurati, altrove sono annullati o utilizzati al contrario»<sup>32</sup>. Dall'altro (ii), Castoriadis insiste sulla logica identitaria come una dimensione *connaturata* al primo strato dell'ente, che è indeterminato e duttile ma mai completamente caotico. Lo strato naturale si presenta alla società come caratterizzato da una consistenza specifica che l'essere umano non può alterare a proprio piacimento: «si potrebbe dire che la società incontra di colpo un primo strato naturale [...] che è non solo insiemizzabile, ma già di per sé insiemizzato: specie viventi, varietà di terre e minerali, Sole, Luna e stelle, non hanno atteso di essere dette o istituite per essere distinte e definite, per possedere delle proprietà stabili e formare delle classi»<sup>33</sup>. Individui e specie, identità e differenza, proprietà della materia, non sono poste dal soggetto ma presenti come proprietà dell'*in sé*. A essere rilevante non è solo la constatazione dell'esistenza di dimensioni insiemistico-identitarie nel reale, ma il fatto che queste sembrano esercitare un certo tipo di *pressione* sulle significazioni dell'immaginario. Queste ultime sorpassano e alterano la materialità dei propri supporti ma lo fanno sempre seguendo un ordine o, per usare un'espressione di Castoriadis, rispettando le «nervature razionali di ciò che è dato»<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> Castoriadis, *L'istituzione immaginaria della società (parte seconda)*, p. 83; corsivo mio.

<sup>32</sup> Ibid. p. 85.

<sup>33</sup> Ibid., pp. 86-87.

<sup>34</sup> Castoriadis, *L'istituzione immaginaria della società (parte prima)*, p. 247.

Se nel primo caso (i) l'essere naturale figura come un vincolo passivo e indifferente dell'immaginario, nel secondo caso (ii) il punto d'appoggio sembra poter resistere a – e retroagire su – gli sforzi di plasmarlo. Ne *L'istituzione immaginaria*, tuttavia, il focus dell'argomentazione rimane per lo più sulla prima dimensione, ossia sulla natura come vincolo passivo e infinitamente determinabile a partire dalle operazioni dell'immaginario. Conseguentemente, il secondo piano viene per lo più appiattito sul primo: la resistenza “banale” incontrata nella natura (le sue leggi fisiche, la sua regolarità) non rappresenta un vero e proprio limite per l'immaginario (un vincolo attivo) ma un insieme di relazioni di cui appropriarsi per rielaborare e ricomporre il dato: l'indeterminazione (i) va di pari passo con la determinazione (ii), ossia con «proprietà relativamente fisse e stabili, e con relazioni necessarie o probabili: se...allora..., in quanto *condizione per far essere altrimenti ciò che è*»<sup>35</sup>.

In effetti, l'obiettivo di Castoriadis in questo testo è soprattutto quello di criticare il “privilegio della cosa”, la pretesa di cogliere il mondo come un nudo dato percettivo e le significazioni immaginarie come copie del dato. Eppure, tornando al passo citato sopra, una cosa è sostenere che il primo strato naturale ostacola e arresta l'immaginario; ben diverso è sostenere che la natura può anche *incentivarlo* e *condizionarlo*. In cosa consistono le virtualità o le nervature razionali del dato? O, nelle parole di Castoriadis, «la natura sorregge e induce l'organizzazione del mondo da parte della società, ma sorregge e induce precisamente che cosa e come?»<sup>36</sup>.

## 2. CHE TIPO DI VINCOLO?

Negli scritti successivi a *L'istituzione immaginaria*, Castoriadis chiarisce la propria concezione della *physis*, stabilendo una distinzione più netta tra il vivente e l'essere non organico. La necessità di precisare il quadro descritto sopra è il risultato di un intreccio complesso di fattori: un interesse teorico sempre più marcato per le nozioni di *chaos* e *physis* della filosofia presocratica; il dialogo con la biologia di Francisco Varela e Humberto Maturana; e l'interesse per la pratica scientifica e le questioni ontologiche che a questa si collegano<sup>37</sup>.

I saggi degli anni '80 si soffermano a più riprese sul rapporto che gli esseri viventi instaurano con il primo strato naturale. Proprio come l'essere umano e le significazioni immaginarie, la cellula, l'albero e il cane non recepiscono l'esterno come una serie di

<sup>35</sup> Per garantire, cioè, la presa dell'immaginario sul reale (ibid., p. 250; corsivo mio).

<sup>36</sup> Ibid., p. 249. Castoriadis specifica immediatamente che la natura non può “sorreggere” e “indurre” l'immaginario in quanto causa, mezzo o simbolo; non fornisce, però, un'interpretazione alternativa.

<sup>37</sup> Su questi punti, cfr. Gourgouris, “Confronting Heteronomy”.

informazioni già definite ma *creano* sé stessi e il mondo elaborando gli urti della natura esterna: «[c]iò che è la X alla fine indescrivibile “là fuori” diventa qualcosa di definito e di specifico *per* un essere particolare per mezzo del funzionamento della sua immaginazione sensoriale e logica»<sup>38</sup>. Castoriadis specifica ora che il rapporto dialettico tra vivente e natura è mediato da quella che definisce un’immaginazione sensoriale (o, alternativamente, un’immaginazione biologica, materiale, corporea), che informa e organizza gli urti del mondo esterno.

I “sensi” fanno emergere a partire da una X qualcosa che “fisicamente” o “realmente” non esiste - se si intende per “realità” la “realità” della fisica: fanno emergere colori, suoni, odori, eccetera. Nella natura fisica, non ci sono colori, suoni o odori: ci sono solo onde elettromagnetiche, vibrazioni dell’aria, delle specie di molecole, eccetera<sup>39</sup>.

Nell’elaborare gli urti della natura, l’immaginazione del vivente stabilisce una gerarchia tra informazioni di primo e secondo piano e istituisce nuovi strati dell’essere (i colori per gli esseri umani, gli odori per i cani, gli ultrasuoni per i delfini...). È bene notare lo slittamento semantico implicito nella definizione della natura come X: se i passi esaminati in precedenza guardavano soprattutto alla natura come struttura macrofisica (la luna, le stelle, gli alberi, le pietre), gli scritti successivi a *L’istituzione immaginaria* oscillano tra questa definizione di natura e una presentazione dell’essere come un insieme di strati microfisici che assumono un senso solo all’interno dell’organizzazione del vivente. Se per Castoriadis parlare di “significato” ha senso solo al livello della psiche e dell’istituzione dell’immaginario radicale, anche il vivente istituisce un insieme di proto-significati a partire dalle coordinate del suo movimento di auto-costituzione. Quella dell’essere organico è una «sfera chiusa»: la conservazione di un albero, per limitarsi a uno degli esempi di Castoriadis, non dà luogo alle stesse partizioni del mondo introdotte dalla riproduzione di un mammifero e i due mondi hanno senso solo se considerati dal punto di vista della rispettiva coerenza interna<sup>40</sup>.

In questo senso, uno strato della *physis* - quello del vivente - è chiaramente irriducibile alla logica insiemistico-identitaria. Castoriadis si riferisce all’autonomia del vivente teorizzata da Varela e Maturana per chiarire che non c’è insieme di interazioni cibernetiche o codifica lineare di informazioni che possano spiegare la nascita della

<sup>38</sup> Castoriadis, “Immaginazione, immaginario, riflessione”, p. 96.

<sup>39</sup> Ibid., p. 92.

<sup>40</sup> Cornelius Castoriadis, “Lo stato del soggetto oggi”, in *L’enigma del soggetto. L’immaginario e le istituzioni*, trad. it. Riccardo Currado, a cura di Fabio Ciaramelli, Dedalo, Bari 1998, p. 107. La differenza tra la psiche e l’essere vivente sta nella possibilità della prima di rompere il cerchio della funzionalizzazione biologica e dar vita alla spontaneità della rappresentazione mediata dall’immaginario.

vita<sup>41</sup>. L'immaginazione corporea del vivente genera un'unità di senso (un habitat, una nicchia) che abbraccia interazioni materiali dotate di generatività e auto-riferimento. Anche se Castoriadis non discute questo aspetto in modo esplicito, è chiaro allora che l'affermazione triviale dell'unità di specie – «un toro e una vacca genereranno sempre vitelli e giovenche, e mai polli, eccetera»<sup>42</sup> – non è più sufficiente a chiarire la legalità del vivente e la sua resistenza nei confronti delle significazioni immaginarie. Quella del vivente è una forma di vita specifica, “per sé”, distinta dall'autonomia dell'essere umano, certo, ma pur sempre irriducibile: essa funzionalizza e piega a sé la materialità degli strati microfisici per dar luogo a nuove categorie dell'essere (si pensi al metabolismo, all'omeostasi, alla riproduzione). In questo senso, l'essere degli organismi non può essere infinitamente composto e ricomposto: «[n]on possiamo entrare nel vivente, possiamo scontrarci con esso, imporgli dei colpi, ma in nessun modo entriamo al suo interno»<sup>43</sup>.

La *physis* intesa come il livello dell'essere vivente attribuisce dunque uno spessore ben definito alla seconda delle due modalità descritte nella sezione precedente (la natura come vincolo attivo [ii]). Si vede bene però come la definizione dell'essere organico come un “per sé” non risolve ma sposti per così dire di un livello la domanda sull'essere non organico. Rispetto alla creatività *sui generis* del vivente, la X della natura esterna è a-morfa e non presenta alcun contenuto specifico *in sé*. In “Lo stato del soggetto oggi”, Castoriadis scrive che la creazione del mondo del vivente «s'appoggia ogni volta [...] su di un certo esser-così di ciò che è. Di questo esser-così non possiamo dir nulla in senso stretto, salvo che deve essere tale da permettere precisamente l'esistenza continua del vivente nella sua interminabile varietà»<sup>44</sup>. È sempre la spontaneità del vivente a “in-formare” la X esterna e a rivestirla di pertinenze, valori e significati. Il rischio è allora quello di stabilire una cesura troppo netta tra essere organico ed essere non organico – tra urti privi di senso, da un lato, e una molteplicità di organizzazione di mondi, dall'altro (un mondo naturale degli esseri umani, dei cani, dei delfini, degli

<sup>41</sup> Cfr. Humberto R. Maturana e Francisco J. Varela, *Autopoiesi e cognizione: la realizzazione del vivente*, Marsilio, Venezia 1985, pp. 145ss. Castoriadis ha recensito il testo di Varela agli inizi degli anni '80, instaurando con lui un confronto di lunga durata (cfr. “Francisco Varela, *Principles of Biological Autonomy*” [compte rendu], in «Le Débat» 1 [1980], pp. 126-127 e “Entretien Cornelius Castoriadis et Francisco Varela”, in *Dialogue*, Éditions de l'Aube, La Tour d'Aigues, 1998, pp. 59-82). Castoriadis preferisce il termine “auto-costituzione” alla nozione vareliana di “autonomia”, che dal suo punto di vista rischia di generare confusioni tra la normatività del vivente e la normatività dell'immaginario. Adams ha offerto la descrizione più esaustiva della posizione del vivente in Castoriadis (cfr. *Castoriadis's Ontology*, cap. 7).

<sup>42</sup> Castoriadis, “Immaginazione, immaginario, riflessione”, p. 121.

<sup>43</sup> Castoriadis, “Lo stato del soggetto oggi”, p. 108.

<sup>44</sup> Ibid.

alberi, dei batteri...)). Per Castoriadis, la garanzia contro questo prospettivismo “all the way down” è appunto la logica insiemistico-identitaria, che attraversa tutte le regioni dell’essere e definisce in particolare le regolarità del primo strato naturale: l’espansione della galassia o delle nebulose si verifica a prescindere dagli interessi e dalla chiusura funzionale del vivente; la legge di gravità produce effetti analoghi nel mondo del delfino e in quello dell’essere umano ecc.... Come Castoriadis specifica più volte riferendosi a Dilthey, la realtà ha una consistenza e resiste<sup>45</sup>.

Ma di che tipo di consistenza si tratta? Se è impossibile dire qualcosa sulla natura in senso stretto, Castoriadis rimarca continuamente che «tuttavia ne parliamo» e non possiamo fare a meno di parlarne<sup>46</sup>. Più di ogni altra forma di agire umano, è la pratica scientifica a investigare i vincoli “triviali” che sottendono l’immaginario. La fisica e la chimica stabiliscono un rapporto privilegiato con il primo strato naturale; sono infatti vincolate a «interrogarsi [...] sull’organizzazione e sul contenuto di ciò che, semplicemente, è», ossia, del «mondo quale ci è dato», alla luce dell’«esperienza disponibile»<sup>47</sup>. Per Castoriadis, ciò non implica che la scienza si rapporti a un insieme di oggetti già formati di cui basterebbe stabilire le proporzioni. La conoscenza scientifica è sempre una forma di co-produzione: da un lato, il contatto con la resistenza di ciò che esiste “piega” e dà forma alle teorie scientifiche (si pensi alla scoperta di nuove entità come i quanti o i neutrini); dall’altro, il fare-rappresentare della scienza genera strutture logiche e ipotesi - “schemi immaginari” - che pongono in essere nuovi strati materiali (nuove organizzazioni della X)<sup>48</sup>.

È proprio il rapporto privilegiato tra pratica scientifica e il primo strato naturale a mettere in luce nel modo più diretto la tensione tra una *physis* intesa come vincolo passivo (i) e una *physis* intesa come vincolo attivo (ii). Il progresso scientifico dischiude

<sup>45</sup> Cornelius Castoriadis, “Portée ontologique de l’histoire de la science”, in *Domaines de l’homme*, Éditions du Seuil, Paris, 1986, pp. 422, 428. Come precisa in un altro saggio, «[s]e il vivente esiste dipendendo da, o in simbiosi ontologica con, uno strato dell’essente totale che è localmente insiemistico-identitario, questo strato si estende anche là dove il vivente non esiste» (“Logica del magma”, trad. it. Donatella Zazzi, in «Volutà», 1 [1992], p. 76).

<sup>46</sup> Castoriadis, “Lo stato del soggetto oggi”, p. 108.

<sup>47</sup> Castoriadis, “Scienza moderna e interrogazione filosofica”, p. 168; Castoriadis, “Immaginazione, immaginario, riflessione”, p. 141.

<sup>48</sup> Contro la filosofia trascendentale di Kant, Castoriadis specifica che è sempre l’incontro con l’essere a determinare la validità delle nostre teorie scientifiche (Castoriadis, “Portée ontologique de l’histoire de la science”, p. 451; “Fait et à faire”, in *Fait et à faire*, Éditions du Seuil, Paris 1997, p. 51). Al tempo stesso, la pratica scientifica non è puramente mimetica e passiva. Sulla scienza come un “fare” che è, a un tempo, processo di elucidazione del reale, cfr. i saggi di Thibault Tranchant, “Un constructivisme enraciné: élucidation, ontologie et création de concepts chez Cornelius Castoriadis”, in «Dialogue» 60 (2021), pp. 579-600 e di Jeff Klooger, “Burrowing a Way: Plato’s Cave and the Labyrinth of Creation”, in «Thesis Eleven» 161:1 (2020), pp. 89-100.



l'esistenza di strati lacunosi, irregolari e indeterminati dell'essere che si prestano alle elaborazioni degli schemi immaginari. Ogni scoperta scientifica coincide con la riorganizzazione e ri-creazione di uno strato dell'essere naturale, alla luce di uno schema immaginario che è, in ultima analisi, sempre inserito nel (e determinato dal) magma di significazioni del sociale-storico<sup>49</sup>. Precisamente perché indefinita, la X del mondo esterno è infinitamente *formabile* e *organizzabile* dalla pratica scientifica: i suoi elementi possono essere identificati, separati, numerati, classificati e posti in relazione<sup>50</sup>. Da questo punto di vista, la X della natura esterna non esercita una resistenza specifica ma si adatta alle elaborazioni del vivente e della scienza. Sono la pratica scientifica, e più in generale il *teuchein*, a far emergere nuove virtualità, ossia ad assemblare, alterare, far entrare in contatto elementi che «semberebbero condannati, *physei*, a non esserlo mai»<sup>51</sup>; è la tecnica, in altre parole, a lasciar emergere potenzialità che non potrebbero darsi altrimenti.

Alcuni passaggi di Castoriadis sulla storia della scienza e sulla tecnica lasciano in effetti pensare che l'unica forma del primo strato dell'essere coincida con la proprietà di essere assolutamente formabile<sup>52</sup> - una virtualità dai contorni indefiniti che rischia di risultare una potenzialità vuota. È vero che Castoriadis specifica, contro l'“anything goes” di Feyerabend, che il mondo non si presta a organizzazioni insiemistiche di qualsiasi tipo<sup>53</sup>. Eppure, senza ulteriori specificazioni, l'unico modo in cui il primo strato naturale sembra vincolare l'immaginario è il fatto banale di *essere*, di *darsi*. La dimensione di una potenzialità vuota e inefficace emerge bene in un passo di “Tempo e creazione”, in cui Castoriadis si domanda:

[c]ome deve essere il mondo, in se stesso, affinché questa varietà sorprendente e illimitata di edifici immaginari possa essere eretta [?] La sola risposta possibile è: il mondo deve essere tollerante e indifferente rispetto a tutte queste creazioni. Deve poter far posto a tutte, e non impedire, favorire o imporre una di questa a scapito di altre. In breve: il mondo deve essere privato di senso<sup>54</sup>.

<sup>49</sup> Castoriadis, “Portée ontologique de l'histoire de la science”, pp. 450-451.

<sup>50</sup> Ibid., pp. 427, 447; Castoriadis, “Logica del magma”, pp. 75-76.

<sup>51</sup> Cornelius Castoriadis, “Technique”, in *Les Carrefours du labyrinthe*, Éditions du Seuil, Paris 1978, p. 231; trad. mia.

<sup>52</sup> Castoriadis, “Logica del magma”, p. 76; Castoriadis, “Technique”, pp. 230-233.

<sup>53</sup> Castoriadis, “Portée ontologique de l'histoire de la science”, p. 451.

<sup>54</sup> Castoriadis, “Temps et création”, in *Le monde morcelé*, Éditions du Seuil, Paris 1990<sup>2</sup>, p. 263; trad. mia. Per un'affermazione analoga cfr. “Fait et à faire”, p. 12.

Il mondo è indifferente alle creazioni dell'immaginario: esso deve essere abbastanza informe da accogliere ogni configurazione. Paradossalmente, la natura condiziona l'immaginario solo nella misura in cui non lo condiziona affatto, nella misura in cui si pone, cioè, come ricettacolo astratto di ogni forma possibile.

L'ontologia regionale di Castoriadis potrebbe allora essere riassunta come l'insieme di: (1) una serie di strati inerti, infinitamente organizzabili e malleabili; (2) dell'essere vivente e della sua auto-costituzione (inclusa la dimensione biologica dell'essere umano); e (3) della rottura creativa introdotta dall'immaginario radicale, che abbandona definitivamente il piano della *physis*. Se si possono ancora formulare alcune ipotesi sulle modalità di resistenza del vivente come *per sé* (si pensi al passaggio riportato sopra), sembra impossibile determinare in cosa consista la resistenza specifica della natura inorganica, che è in sé priva di potenzialità e si fa e si disfa su tutti i livelli, per così dire, a seconda del tipo di attività costitutiva che decidiamo di prendere in esame (la cellula, l'albero, il cane, gli schemi immaginari della scienza).

I passi appena citati, tuttavia, stridono con un'altra serie di affermazioni, spesso contenute negli stessi scritti, che insistono sulla produttività e l'auto-organizzazione *dell'essere naturale nel suo insieme* (ii). La non-determinazione dell'essere «non è semplice indeterminazione nel senso privativo e alla fine banale. È creazione, cioè emergere di determinazioni altre, di nuove leggi, di nuovi ambiti di legalità»<sup>55</sup>. L'essere non è statico e amorfo, ma stratificato in senso diacronico. E questa stratificazione non è semplicemente il frutto delle infinite partizioni introdotte da un *per sé* (l'essere vivente, la società o la scienza) ma «è anche espressione della sua [dell'essere stesso, NdA] auto-creazione, della sua temporalità essenziale, o del suo essere come incessante “avere-da-essere”»<sup>56</sup>. L'essente (incluso l'essere naturale non organico) è un magma nel senso tecnico che Castoriadis attribuisce al termine: l'origine di un insieme infinito e non matematizzabile di nuove determinazioni<sup>57</sup>. Da questo punto di vista, tutto l'essere (vivente e non vivente) contiene «non soltanto una dimensione *ensidique* ma anche una *dimensione immaginaria o poietica*» che si esprime attraverso un emergere continuo di forme altre<sup>58</sup>. È bene notare la tensione a cui è sottoposto il termine immaginario,

<sup>55</sup> Castoriadis, “Logica del magma”, p. 77.

<sup>56</sup> Castoriadis, “Portée ontologique de l'histoire de la science”, p. 455.

<sup>57</sup> Castoriadis, “Logica del magma”, in part. pp. 67-72. Come spiega Mats Rosengren, “magma” è un concetto ontologico: «Se interpretato come concetto ontologico, il magma designa un mondo che non è completamente determinato, un mondo che è stratificato in modo eterogeneo e processuale» (“Magma”, in *Cornelius Castoriadis: Key Concepts*, p. 65; trad. mia).

<sup>58</sup> Castoriadis, “Temps et création”, p. 271; trad. mia; corsivo mio. Tutto il passo è significativo: «Il tempo è l'essere nella misura in cui l'essere è alterità, creazione e distruzione. [...] Parlo soprattutto del dispiegamento dell'essere come sviluppo di una molteplicità eterogenea di alterità co-esistenti. [...] Dobbiamo dunque pensare lo spazio come contenente non soltanto una dimensione *ensidique* ma anche una

che si dilata ad abbracciare tutti gli strati dell'essere. Per spiegare la produttività della natura inorganica – ben più difficile da afferrare rispetto a quella del vivente – Castoriadis allude talvolta a una creazione che si verifica secondo scale geologiche e una temporalità incommensurabili alla durata della vita umana. L'essere inorganico

si manifesta attraverso una creazione . . . senza dubbio di tipo altro e di un ritmo infinitamente più lento rispetto a quello che constatiamo [...] nell'emergenza del vivente e delle sue forme successive; ancora più lento del ritmo della creazione che credo di constatare nella storia delle società umane. *Ma perfino là, perfino nella natura inanimata c'è creazione, ci sono delle rotture*<sup>59</sup>.

Tutta la *physis* è *alloiosis*, «è Eros, cioè movimento e spinta verso la *forma*, verso il *pensabile*, verso la *legge*, verso l'*eidós*»<sup>60</sup>. Non un vincolo inerte, dunque – uno strato *formabile* e *organizzabile*, un ricettacolo di forme – ma movimento o «la spinta inarrestabile dell'essere che tende a donarsi una forma per essere»<sup>61</sup>. Come il vivente e l'immaginario, l'essere inorganico presenta un surplus di significato in quanto manifestazione del movimento di produzione e distruzione di forme del Chaos, dell'Abisso e del Senza-Fondo (temi che Castoriadis approfondisce con lo studio delle fonti greche)<sup>62</sup>. La *physis* nel suo insieme tende a prodursi come un insieme di forme, ma queste ultime non coincidono con una serie di fini predefiniti, contrariamente a quanto Castoriadis riscontra nella fisica aristotelica. L'indeterminazione dell'essere inorganico è creazione nel senso dell'emergere di forme *altre*, di nuove leggi, di ulteriori domini di legalità.

La prospettiva ontologica aperta da queste formulazioni potrebbe restituire un altro senso al concetto di *étayage*. Se l'essere è essenzialmente cambiamento e produzione

dimensione immaginaria o poietica. Nella misura in cui esso implica il dispiegamento “simultaneo” di forme che sono altre [...], che si dà una “molteplicità in sincrono” di forme altre, lo spazio effettivo, nel senso pieno del termine, sorpassa lo spazio astratto e la semplice organizzazione *ensidique*. Sulla dimensione poietica della *physis* negli scritti degli anni '80-'90 si veda, oltre a Adams, Sean McMorro, “Concealed Chora in the Thought of Cornelius Castoriadis: A Bastard Comment on Trans-Regional Creation”, in «Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy», 8:2 (2012), pp. 117-129.

<sup>59</sup> Gérard Ponthieu et al., “L'auto-organisation: de la physique au politique”, in *Création et désordre: recherches et pensées contemporaines*, L'originel, Paris 1987, p. 42; trad. mia; corsivo mio.

<sup>60</sup> Cornelius Castoriadis, “*Physis* e autonomia”, in *Physis: abitare la terra*, ed. Mauro Ceruti ed Ervin Laszlo, Feltrinelli, Milano 1988, p. 44. Come Castoriadis specifica in uno dei suoi ultimi scritti, la *vis formandi* pertiene all'essere nel suo insieme. A questa spinta generica e onnipervasiva, l'essere umano aggiunge poi la specificità di una *libido formandi* (cfr. “La cultura in una società democratica, trad. it. Fabio Ciarrelli, in «Micromega», 2 (1995), pp.182-204.

<sup>61</sup> Ibid. È in questi termini che Castoriadis riformula la nozione aristotelica di *physis*, ancora limitata dalla presenza di destinazioni specifiche (i.e., fini predefiniti) per le singole forme naturali.

<sup>62</sup> Non è possibile approfondire qui questo punto. Per una discussione si veda Nicolas Poirier, *Cornelius Castoriadis: du chaos naît la création*, Le Bord de l'eau, Paris 2019, in part. pp. 75-93.

di forma, il vivente e la società non si appoggiano a un vincolo inerte. Piuttosto, entrambi cooperano con la generatività della natura, raccogliendo la spinta dell'essere *in sé* ad articolarsi in forme definite per stabilire *per sé* regioni delimitate (e sempre provvisorie) di significato. La resistenza della *physis* all'immaginario si qualificherebbe in questo senso come una resistenza attiva, che «presenta delle linee di forza, delle nervature, delle pieghe in parte sistematiche»<sup>63</sup>. Se gli scritti a tema ontologico e cosmologico si muovono decisamente in questa direzione, l'immagine dell'«appoggio» dell'immaginario sociale alla natura rimane preponderante negli scritti politici e continua a restituire un'immagine a-dialettica del rapporto tra essere umano e natura. Seguendo alcune affermazioni di Castoriadis sul progetto dell'autonomia radicale, potremmo essere portati a negare qualsiasi pertinenza politica al tema dell'appoggio della società alla natura e tralasciare queste incongruenze sulla *physis* come curiosità secondarie. Il quadro si complica, tuttavia, se consideriamo gli scritti dedicati alla discussione di temi ecologici.

### 3. UN IMMAGINARIO ECOLOGICO RADICALE

Tanto il vivente quanto l'essere umano organizzano il proprio mondo a partire dal primo strato naturale. Il modo in cui si appoggiano al non vivente, tuttavia, presenta delle differenze significative. L'immaginazione materiale crea significati in modo strettamente funzionale, indicizzato, cioè, alla sopravvivenza del soggetto. Al contrario, la psiche umana rompe con la logica della funzionalizzazione per dar vita a significati a-naturali e disancorati. La specificità della nicchia ecologica dell'essere umano sta dunque nella possibilità paradossale di negare la propria natura di «nicchia», ossia la fondamentale dipendenza dall'ecosistema. Da questo punto di vista, precisando quanto accennavo nell'introduzione, l'essere «privo di carne propria» non è una caratteristica distintiva dell'immaginario capitalista: il suo sistema e le sue pratiche economiche distorcono e portano alle estreme conseguenze una possibilità da sempre iscritta nella libertà radicale dell'essere umano, ossia la possibilità di negare qualsiasi collegamento con la nicchia biologica, fino a trasformare quella negazione in distruzione materiale.

In un'intervista del 1992, Castoriadis dichiara che il progetto politico di una democrazia radicale non è più immaginabile a prescindere dall'articolazione di un progetto ecologico. Alla luce dei danni irreversibili inflitti ai ritmi e alla costituzione della biosfera terrestre, interrogarsi sull'autonomia politica significa anche (e necessariamente)

<sup>63</sup> Castoriadis, «Technique», p. 231; trad. mia.

interrogarsi sull'auto-limitazione delle società contemporanee nei confronti della natura<sup>64</sup>. In altre parole, l'aggravarsi della crisi ambientale su scala planetaria rende impellente, come Castoriadis specifica nel 1993, la formulazione di un nuovo immaginario radicale.

Tenendo conto della crisi ecologica, dell'estrema diseguaglianza nella distribuzione di ricchezze tra paesi ricchi e paesi poveri, della quasi impossibilità per il sistema di continuare secondo l'andamento presente, ciò di cui abbiamo bisogno è una nuova creazione immaginaria, d'importanza senza pari rispetto al passato, una creazione che metta al centro della vita umana significazioni altre rispetto all'espansione della produzione e del consumo, e che ponga obiettivi di vita differenti, che gli esseri umani possano riconoscere come validi<sup>65</sup>.

Tra la fine degli anni '80 e gli inizi degli anni '90, il problema dell'appoggio alla natura assume per Castoriadis un rilievo politico sempre più evidente. Il motivo di questo interesse deve essere rintracciato nella sua lettura del tipo di distruzione indotto dall'immaginario capitalista: per Castoriadis, la logica della crescita illimitata, l'espansione della produzione e del consumo, si liberano del vincolo della natura tanto a livello organico quanto a livello non organico. Come già specificava in una conferenza tenuta nel 1976, siamo consapevoli che su questo pianeta, «nel corso di miliardi di anni, si è sviluppato un biosistema equilibrato, contenente milioni di specie viventi diverse e che, per centinaia di milioni di anni, le società umane sono riuscite a creare un habitat materiale e mentale, una nicchia biologica e metafisica, alterando l'ambiente senza danneggiarlo»<sup>66</sup>. Nello spazio di pochi secoli, tuttavia, il capitalismo ha intaccato non solo gli habitat naturali e la varietà genetica del vivente ma ha anche perturbato in modo irreversibile l'essere inorganico: l'«equilibrio termico della terra, del suo sistema idrologico e meteorologico e dei grandi cicli del metabolismo biochimico»<sup>67</sup>.

<sup>64</sup> Cornelius Castoriadis, "La force révolutionnaire de l'écologie", in *Écrits Politiques 1945-1997*, p. 196.

<sup>65</sup> Cornelius Castoriadis, "Un monde à venir" ("Entretien avec Olivier Morel le 18 juin 1993, diffusé par Radio Plurielle"), in «La République internationale des lettres», 1:4 (1994); trad. mia. Per un commento sul rapporto tra democrazia radicale e movimenti ecologici, cfr. Alice Canabate, "Entre hétéronomie et autonomie: réflexions sur l'imaginaire instituant et sur les pratiques de l'écologie politique associative", in *L'autonomie en pratique(s)*, pp. 75-103.

<sup>66</sup> Castoriadis, "Réflexions sur le 'développement' et la 'rationalité'", p. 118.

<sup>67</sup> Cornelius Castoriadis, "Voie sans issue", in *Écrits Politiques 1945-1997*, pp. 164-165. La distruzione dell'essere organico e inorganico si accompagna a un processo di deumanizzazione: «Non c'è soltanto la dilapidazione irreversibile dell'ambiente e delle risorse non rinnovabili. C'è anche la distruzione antropologica degli esseri umani, trasformati in bestie per la produzione e il consumo» (Cornelius Castoriadis, "L'écologie contre les marchands", in *Écrits Politiques 1945-1997*, p. 187; trad. mia).

Con queste riflessioni, Castoriadis anticipa molte delle discussioni contemporanee sulla crisi ecologica, che insistono sul collegamento tra il capitalismo e il *metabolic rift* - la rottura dell'equilibrio tra essere umano e natura - e preferiscono parlare di "Capitalocene" piuttosto che di "Antropocene"<sup>68</sup>. Sempre in linea con questa letteratura, Castoriadis nega che possano darsi soluzioni locali o che la domanda sulla dialettica che si stabilisce tra essere umano e natura possa essere risolta a livello meramente tecnico e ingegneristico (si pensi al capitalismo verde) o attraverso la creazione di appositi corpi amministrativi<sup>69</sup>. L'ecologia «è essenzialmente politica, non è 'scientifica'»<sup>70</sup>: la critica ecologica dell'immaginario capitalista implica una riformulazione radicale della posizione dell'essere umano e del sociale-storico nella natura.

A mio avviso, è proprio alla luce della radicalità di questo progetto politico e del riconoscimento della capillarità della distruzione indotta dal capitalismo che l'immagine dell'"appoggio" alla natura fornisce strumenti concettuali inadeguati. Come ho spiegato in precedenza, il primo livello dell'essente è pensato alternativamente come dotato di determinazioni triviali, infinitamente modulate dalla logica insiemistico-identitaria, o come una dimensione dotata di una certa *vis formandi* (sebbene quest'ultima non raggiunga mai la specificità che ottiene nell'essere vivente o nell'immaginario). Il problema non sta soltanto nel fatto che il secondo modo di discutere la produttività

<sup>68</sup> Non è possibile offrire una ricognizione completa di questi testi. Sul *metabolic rift* si vedano, in particolare, John Bellamy Foster, "Marx's Theory of Metabolic Rift: Classical Foundations for Environmental Sociology", in «American Journal of Sociology», 105:2 (1999), pp. 366-405 e John Bellamy Foster e Brett Clark, *The Robbery of Nature: Capitalism and the Ontological Rift*, Monthly Review Press, New York 2020. Il termine "antropocene" è stato coniato da Paul J. Crutzen ed Eugene F. Stoermer nel 2000 ("The 'Anthropocene'", in «Global Change Newsletter» 41 [2000], pp. 17-18). A partire dalla sua introduzione nei dibattiti sul cambiamento climatico, vari studiosi e studiose hanno proposto formulazioni alternative dello stesso concetto, per enfatizzare le diverse modalità con cui l'attività umana intacca o altera il mondo naturale (si è parlato, ad esempio, di Capitalocene, Omogenocene, Piantagionocene e Chthulucene [cfr. la discussione introduttiva di Carolyn Merchant, *The Anthropocene & the Humanities: From Climate Change to a New Age of Sustainability*, New Haven, Yale 2020, pp. 13-15]). L'insistenza sul Capitalocene segnala la volontà di individuare la causa del cambiamento climatico nel modo di produzione e nelle forme di relazione del capitalismo piuttosto che nelle attività di un *anthropos* generico (sul concetto di Capitalocene, cfr., soprattutto, Jason W. Moore, *Antropocene o capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nella crisi planetaria*, a cura di Alessandro Barbero e Emanuele Leonardi, ombre corte, Verona 2017; e Andreas Malm, *The Progress of this Storm: Nature and Society in a Warming World*, Verso, New York 2017). È a questa letteratura che dovrebbe essere avvicinato, a mio avviso, il pensiero ecologico di Castoriadis.

<sup>69</sup> Cfr., e.g., Castoriadis, "Réflexions sur le 'développement' et la 'rationalité'", p. 98.

<sup>70</sup> Castoriadis, "La force révolutionnaire de l'écologie", p. 191; trad. mia.

della natura rimane in secondo piano negli scritti di Castoriadis<sup>71</sup>, ma soprattutto nel fatto che egli non sembra trarre alcuna conseguenza normativa a partire dalla concezione della natura come dotata di auto-costituzione e generatività – ne trae, invece, dalla concezione della natura come appoggio banale e triviale dell’immaginario. Vediamo in che senso.

Secondo Castoriadis gli interstizi e l’indeterminatezza del primo strato naturale permettono alle creazioni dell’immaginario di assemblare e alterare gli elementi dell’essente. In altre parole, l’assenza di definizione consente all’essere umano, alla tecnica, di inserirsi nel flusso del reale come causa attiva e dar luogo a effetti non preventivati<sup>72</sup>. Da questo punto di vista, la tecnoscienza del capitalismo non è che una *prosecuzione* (per quanto radicale) della logica naturale con cui ci rapportiamo al mondo esterno. Castoriadis stabilisce un collegamento diretto tra il primo strato naturale e la logica del capitalismo: «al giorno d’oggi, la prevalenza della significazione immaginaria occidentale dell’espansione illimitata dello pseudo-dominio pseudo-razionale è resa possibile dall’ubiquità della dimensione identitaria del mondo (a cui si appoggiano le sue realizzazioni pratiche) e che è, come tale, privata di senso»<sup>73</sup>. C’è una continuità, dunque, tra il potenziamento della logica insiemistico-identitaria del capitalismo (l’illusione della razionalità e dell’espansione illimitata) e la descrizione del primo strato naturale come indeterminato: il mondo naturale si presta a essere manipolato e il capitalismo è manipolazione alla massima potenza, una manipolazione così invasiva da intaccare persino i vincoli “banali” della natura.

Di fronte a questa impasse, il progetto dell’ecologia – inserito nel progetto politico della democrazia radicale – risveglia negli esseri umani la consapevolezza del limite. La forza rivoluzionaria dei movimenti ecologici risiede nella capacità di mostrare che «[l’]autonomia [...] è l’autolimitazione necessaria non soltanto all’interno delle regole della condotta intrasociale ma anche all’interno delle regole che adottiamo nella nostra condotta nei confronti dell’ambiente»<sup>74</sup>. Ma da dove proviene la spinta normativa dell’immaginario all’autolimitazione? In altre parole, che cosa lo trattiene e perché?

Se l’essere è infinitamente malleabile, la “resistenza” e il limite non possono essere individuati né all’interno dell’attività tecnoscientifica né all’interno dell’essere naturale<sup>75</sup>. L’espansione illimitata della produzione può essere vincolata esclusivamente

<sup>71</sup> Questa è la critica che John Clark rivolge al pensiero politico di Castoriadis (“Cornelius Castoriadis: Thinking about Political Theory”, in «Capitalism Nature Socialism», 13:1 (2002), pp. 67-74, in part. p. 74).

<sup>72</sup> Castoriadis, “Technique”, p. 231.

<sup>73</sup> Castoriadis, “Temps et création”, p. 264; trad. mia.

<sup>74</sup> Castoriadis, “La force révolutionnaire de l’écologie”, p. 201; trad. mia.

<sup>75</sup> Ibid., pp. 192, 196.

dalla spontaneità dell'immaginario, che circoscrive il ruolo della tecnica e definisce il proprio raggio d'azione rispetto al mondo naturale, ponendolo come un confine da non oltrepassare. Non è la natura *in sé* a esercitare una resistenza qualitativa: estrarre il petrolio come carburante o lasciarlo riposare nella crosta terrestre; decidere di dismettere le centrali a carbone o riaprirle in seguito a una crisi energetica, sono scelte perfettamente equivalenti. Il senso e la profondità dell'appoggio alla natura sono unidirezionali - dipendono unicamente dal limite normativo imposto dall'immaginario istituyente. La riflessione di Castoriadis sull'ecologia sembra dunque rifarsi a un quadro teorico che non soltanto non coincide con, ma perfino precede, l'approfondimento del concetto di *physis* degli scritti degli anni '80. Come scrive ne *L'istituzione immaginaria*,

[q]uesta resistenza e questa malleabilità indissociabili del “dato naturale” permettono l'orchestrazione effettiva del *teuchein* e del fare sociale in generale. Ma il livello in cui ogni volta si manifestano resistenza e malleabilità del “dato naturale” e il modo in cui l'una e l'altra si manifestano, dipendono dal fare e dal *teuchein* sociale. Sicché quella condizione di possibilità ultima diventa in un senso astratta: la società ha sempre a che fare con il “dato naturale”, che è sempre resistente e malleabile al tempo stesso; ma *ciò* che è resistente e malleabile, e il modo in cui lo è, dipendono dal mondo sociale<sup>76</sup>.

La condizione di possibilità del mondo sociale (i.e., la sua base materiale) rimane una condizione di possibilità astratta. La *physis* è priva di *nomos*: è il magma delle significazioni sociali a definire la resistenza e i punti di attrito della natura. Tutto si svolge come se il capitalismo avesse messo in discussione la banalità della natura e il nuovo immaginario dovesse ripristinarne l'esistenza di vincolo triviale, qualificandola come non malleabile.

A partire da questa constatazione, alcuni interpreti hanno sostenuto che l'autonomia come autolimitazione non rappresenta una rottura abbastanza netta rispetto alle velleità di espansione del capitalismo. Senza un vero e proprio attrito esterno, l'autolimitazione dell'immaginario assume il carattere di una decisione unilaterale: un raddoppiamento della volontà di controllo sulla natura o, nelle parole di Vibert, un “dominio razionale” al quadrato che si esercita sul dominio (pseudo-)razionale del capitalismo<sup>77</sup>.

L'insistenza di Castoriadis sull'auto-limitazione dell'immaginario è una conseguenza diretta della definizione della natura come vincolo triviale. Ma è corretto sostenere che per Castoriadis non si dà alcun *nomos* della *physis*:<sup>78</sup> Abbiamo visto che l'ambito del

<sup>76</sup> Castoriadis, *L'istituzione immaginaria della società (parte seconda)*, p. 250.

<sup>77</sup> Si vedano, su tutte, le affermazioni di Vibert, “Le sens et le chaos. L'inscription de l'autonomie dans/contre la nature chez Castoriadis”, pp. 67ss.

<sup>78</sup> Adams si interroga sui diversi significati che il termine *nomos* assume nella filosofia di Castoriadis. A differenza del *nomos* empirico e del *nomos* propriamente normativo, il *nomos* generico coinciderebbe



vivente è dotato di legalità autonoma e coincide con un'attività di auto-posizione. Un esempio tratto da “Logica del magma” chiarisce bene il tipo di resistenza che la forma del vivente esercita nei confronti del *teuchein*.

[U]n cane sarebbe un automa come questo, se si potessero costruire le forme e le partizioni che costituiscono il mondo del cane attraverso operazioni insiemistico-identitarie in un sistema che fosse esterno al cane e che non fosse esso stesso del vivente. Ma ciò è soddisfacente e sufficiente? Mi sembra di no: mi sembra che, formalmente, si potrebbe forse fare questa costruzione, ma che non si avrebbe né ragione né criterio per farla, se il cane non esistesse già. Mi sembra che l'essere così effettivo, già realizzato, del cane sia l'a priori logico della sua ricomposizione insiemistico-identitaria [...]. In breve: per fabbricare un cane, bisognerebbe avere l'idea di un cane. Idea: *eidōs*, forma nel senso pieno del termine.

Ritengo che l'esistenza, l'emergere di questo *eidōs* sia una istanza, una manifestazione dell'essere come creazione<sup>79</sup>.

Possiamo provare a ricostruire il mondo dell'essere vivente, ma nessun insieme di operazioni insiemistico-identitarie riuscirebbe ad esaurirne e replicarne in tutto e per tutto la legalità interna. L'essere vivente è *eidōs*, principio e fine del proprio movimento. Come accennato in precedenza, in alcune occasioni Castoriadis sembra suggerire che qualcosa di analogo valga per i movimenti geologici dell'essere inorganico: l'essere è *nel suo insieme* continua creazione e distruzione di forme. Già ne *L'istituzione immaginaria*, Castoriadis suggeriva che «[c]on un altro tipo di “regolazione temporale” la configurazione delle montagne e dei continenti terrestri potrebbe essere per un vivente così mutevole come la forma delle nuvole in una giornata ventosa»<sup>80</sup>. Questo esempio suggerisce qualcosa di più del carattere necessariamente circoscritto del nostro filtro soggettivo o sociale. C'è ragione nelle cose, una razionalità che prescinde dalle creazioni dell'immaginario istituyente; se dilatiamo la nostra regolazione temporale, anche la natura inorganica appare come un flusso in cui si dà creazione e distruzione di forme (la genesi di nuove catene montuose, le alterazioni della composizione chimica dello spazio . . .). Alla luce di questa linea di lettura, riferirsi alla natura come a un appoggio – un termine che suggerisce la presenza di un fondamento saldo e invariato – risulta estremamente fuorviante: l'essente non è semplicemente formabile ma si dà forma; è un movimento che si cristallizza in nervature razionali che impongono all'immaginario di considerarne la legalità interna.

con la creazione della forma e abbraccerebbe pertanto il piano dell'essere vivente. Questa espansione dell'ambito del *nomos* riqualificherebbe l'ontologia di Castoriadis come transregionale (cfr. Adams, “The Enduring Enigma”; si veda anche il suo “Castoriadis at the Limits of Autonomy? Ecological Worldhood and the Hermeneutic of Modernity”, in «European Journal of Social Theory» 15:3 [2012], pp. 313-329).

<sup>79</sup> Castoriadis, “Logica del magma”, p. 80.

<sup>80</sup> Castoriadis, *L'istituzione immaginaria della società (parte seconda)*, p. 89.

Questa descrizione della natura come un vincolo positivo, autopoietico, potrebbe fornire un quadro teorico alternativo e più fedele alla radicalità delle riflessioni sull'ecologia. Eppure, Castoriadis si opporrebbe fortemente all'introduzione di una ragione oggettiva delle cose nel senso appena descritto. L'atteggiamento critico nei confronti del naturalismo – che concepisce unicamente come un'opzione riduttivistica – gli impedisce di enfatizzare il ruolo dell'auto-costituzione della natura quale principio *transversale* della sua ontologia regionale. Nel criticare il naturalismo positivista, Castoriadis non fa abbastanza per distanziare la propria posizione dall'antinaturalismo; si preclude dunque la possibilità di risignificare la natura nel suo insieme come un “per sé” e trarre le conseguenze più radicali del suo pensiero alla luce della crisi ecologica.

# RADICAL IMAGINARY AND *SENSUS COMMUNIS*: JUDGMENT AND PRAXIS IN CASTORIADIS AND KANT

FOTINI VAKI

*Department of History*  
*Ionian University Corfu*  
fvaki@ionio.gr; fotinivaki@hotmail.com

## ABSTRACT

The present paper aims at manifesting the weaknesses that arise from the ontological interpretation and grounding of the radical imaginary in the work of Castoriadis. The perception of praxis as the incessant creation of a plethora of significations by means of the radical imaginary, as Habermas points out, allows neither praxis's interpretation in terms of an intersubjective practice nor the distinction between meaning and its normative validity. If the radical imaginary may give birth both to autonomy and heteronomy, good and evil, how can a normative account of the concept of praxis be given?

The paper will attempt to argue that the role the imagination plays in the formulation of the reflective judgments in Kant's *Critique of Judgment* in light of H. Arendt's interpretation of Kant, overcomes the aporias of the Castoriadis's ontological grounding of the radical imaginary by linking the normative validity of judgments with the intersubjective communication of the social actors.

## KEYWORDS

Autonomy, Heteronomy, Radical Imaginary, Society, History

## 1. PRAXIS AND AUTONOMY

The theoretical project of Cornelius Castoriadis seems to defy any classification based on the existent schools of thought and theoretical currents. His work dialogues with and relies upon a long tradition of the history of Philosophy aiming at subverting or re-interpreting it in view of the social transformation and the project of autonomy.

Agnes Heller characterizes Castoriadis “neo-Aristotelian” not on account of his inclusion in that school of thought but on account of his attempt to re-interpret the Aristotelian concept of praxis in light of modernity.<sup>1</sup>

Castoriadis’s translation of praxis in the idiom of modernity has a twofold aim: on the one hand, it intends to disclose modernity’s oxymoron to promulgate the new by making use of the conceptual material of the old. That refers to modernity’s unfulfilled promise to become incessantly the “radical new.” On the other hand, it aims at outlining the project of the political emancipation unfettered from the yoke of the orthodox Marxism and sustained, according to J. Habermas by “a radical hermeneutic self-interpretation of modern time-consciousness.”<sup>2</sup>

In opposition to Bible’s famous phrase, “in the beginning was the Logos,” destined to be the ground of almost all Western Philosophy, Castoriadis seems to subscribe to Goethe’s words in Faust, “in the beginning was the deed.” By refuting the primacy of theory haunted by the “phantasy of absolute knowledge”<sup>3</sup> and the self-complacent -almost conceited- vision of accumulating in “the strongboxes of its ‘demonstrations’. . . a treasure of everlasting truths,”<sup>4</sup> Castoriadis speaks of “theory in itself” as a “doing, the always uncertain attempt to realize the project of clarifying the world.”<sup>5</sup>

Castoriadis’s refusal to interpret praxis as the faultless implementation of an *a priori* theory is dictated not only by an epistemological modesty realizing the fragmentary and mutable character of knowledge; it mainly stems from the emphatic rejection of the identification of politics with technique. Dated in the beginnings of modernity, that identification gave birth to the ideal of an all-too-powerful subject resembling to an earthly God who dominates nature and constructs *a priori* states - as artifacts- in the “laboratory” of theory, which are of standards based on the thorough inquiry into human nature.

“But how could we think of society,” Castoriadis asks, “as the coexistence or the composition of elements that are held to pre-exist or that are supposed to be determined - really, logically, or teleologically - from elsewhere, when these so-called elements do exist as such and are only what they are in and through society?”<sup>6</sup>

Society, for Castoriadis, “is not a thing, not a subject, and not an idea - nor is it a collection or system of subjects, things and ideas.”<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Agnes Heller, “With Castoriadis to Aristotle, from Aristotle to Kant; From Kant to Us,” *Revue européenne des sciences sociales*, 1989, v. 27, No. 86, (pp 161-171), p. 161-162.

<sup>2</sup> J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, translated by Frederick Lawrence, Cambridge, Polity Press, p. 329.

<sup>3</sup> Cornelius Castoriadis, *The Imaginary Institution of Society*, translated by Kathleen Blamey, Cambridge, Polity Press, 2005 p. 72.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>7</sup> *Ibid.*

Turning his gaze to the very moments of the birth of new institutions from the womb of revolutionary explosions, reforms, and new significations, Castoriadis renounces once and for all any claim to the articulation of a theory of society. “Society,” he writes, “establishes itself as a mode and a type of coexistence”.<sup>8</sup>

The interpretation of society in terms of self-institution, and incessant creation of new worlds emphatically rejects the primacy of theory and the role it plays as the procrustean bed upon which it tries to make praxis fit; moreover, society as self-institution manifests the significance of praxis the conception of which relies largely on a modern translation of the Aristotelian tradition.

In opposition to the Aristotelian *poiesis* and Castoriadis’s *teukhein*, both of which are reduced to the rational organization of means for achieving an end, and hence, the ends they set are not contained within themselves as their immanent determinations,<sup>9</sup> *praxis* is no subject to the interpretive scheme of means-ends. To put it differently, *praxis* brings within itself its own end which is in fact identified with a principle or imperative preceding theory: that of the autonomy of other or others “which is at once the end and the means.”<sup>10</sup> For Castoriadis, “praxis is what intends the development of autonomy as its end and, for this end, uses autonomy as its means.”<sup>11</sup> But what is autonomy or self-institution, according to Castoriadis? In his own words:

“. . . the Law not to be simply given, but for me to give it to myself at the same time. The person who remains constantly in the infantile situation is the conformist and the apolitical person, for they accept the Law without any discussion and do not want to participate in shaping it.”<sup>12</sup>

Behind that plain -almost stripped of any philosophical idiom- formulation could be traced the Kantian project of the Enlightenment summarized in the famous imperative, *Sapere Aude*: “Have courage to use your own understanding!”<sup>13</sup> Castoriadis’s “conformist” and the “apolitical person” could be the “immature” individual who is giving his/her judgment over to various intellectual guardians and whose main features are “laziness and cowardice,”<sup>14</sup> referred to by Kant in his Enlightenment Essay. That Kantian “immaturity” identified with heteronomy refers to the

<sup>8</sup> Ibid., p. 181.

<sup>9</sup> “The ‘end’, ‘result’, ‘product’ in view of which the means, tool, instrument or act is posited or simply is, does not exist ‘effectively’ at the moment when this positing is made. It exists as an aim, an intention, and this intention can exist socially only as an *eidos*, form or type, an instituted figure representing that which is, possibly, going to exist.” (Ibid., p. 263).

<sup>10</sup> Ibid., p. 75.

<sup>11</sup> Ibid.

<sup>12</sup> Ibid., p. 93.

<sup>13</sup> “An Answer to the Question: What is Enlightenment?” in *Kant Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 54.

<sup>14</sup> Ibid.

uncritical endorsement as “true” or “right” of anything dictated by authority, tradition, and dogma rather than of anything infiltrated by the sieve of Reason the right use of which is equivalent, for Kant, with its public use.

Though Castoriadis’s insights on autonomy are mainly inspired by the ideal of the self-governed citizen of the Athenian Democracy, they could also be viewed as the political and social correlate of the Kantian “*will of every rational being as a will giving universal law*”<sup>15</sup> and acting as if it were “a lawgiving member of the universal kingdom of ends.”<sup>16</sup>

The *prima facie* similarities between Kant and Castoriadis are rather misleading. Castoriadis converses with the Kantian *opus* in a rather small number of pages in *The Imaginary Institution of Society* focusing essentially on Kant’s account of imagination developed in the *Critique of Judgment*. This is not surprising if one considers that even Kant’s transcendental idealism is included, for Castoriadis, in the aspects and manifestations of ensemblistic-identitary logic. By rendering anything once and for all the determinable and determined part of an ensemble, identitary logic is indubitably the necessary presupposition of the existence and reproduction of society. And how could it be otherwise since, for Castoriadis, *legein*, i.e., the social representing/saying<sup>17</sup> and *teukein*, i.e., the social doing, both of which constitute the pillars of the aforementioned identitary logic, make possible the very existence of society in general? As Castoriadis himself writes:

“For we could neither think nor speak if we were to abandon identitary logic entirely. We can question it only by using it; bring it into doubt only by confirming it in part.”<sup>18</sup>

Expressed in Castoriadis’s philosophical idiom, there always “exists a layer or a stratum of what is, of what is given.”<sup>19</sup> This is the first natural stratum referring to the unmediated fact of nature -both the external and the human as the biological dimension of human being, the institution of society in terms of the ensemblistic-identitary logic has been based upon. Though the ensemblistic-identitary logic is a necessary condition of the institution of society as to ensure the means of survival and the communication codes -inter alia- it is by no means exhausted by it.

<sup>15</sup> Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, translated and edited by Mary Gregor, and with an Introduction by Christine Korsgaard, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, 4:431, p. 39.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 4: 438, p. 45.

<sup>17</sup> *The Imaginary Institution of Society*, p. 238.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 228.

<sup>19</sup> *Ibid.*

## 2. THE UNFULFILLED PROMISE OF MODERNITY: CASTORIADIS'S CRITICISM OF IDENTITARY LOGIC

The originality of the terms Castoriadis creates to conceive of society's modes of existence and the never-ending explosions of history consists in his break with the whole of the history of thought occasioned by his diagnosis of the "imprisonment" of Philosophy by the identitary logic. For Castoriadis, not only is Ontology, i.e., the premodern philosophical idiom of an immutable, unperturbed world which "is," captive to the ensemblistic-identitary logic but also modern philosophy itself. The latter whose condition of existence is its very resistance and opposition to the standstill of ontological thinking has implicitly surrendered to the standstill of the identitary logic, according to Castoriadis's argument. Though expelled by modernity's project of the incessant creation of the "new," the temporality and the becoming, Ontology seems to have returned insidiously, dressed in new forms.

Following the periodization of the history of thought Castoriadis makes, according to the extent of Philosophy's assimilation by identitary logic, one may vaguely discern two approaches: The first reduces the representation to "a projection screen which, unfortunately, separates the 'subject' and the 'thing.'"<sup>20</sup> Representation plays the role of a camera reflecting an order of things which simply "is." The second approach views the "object" as the product of thought proclaiming the "I think" to the *sine qua non* presupposition of anything that exists. If the first approach pertains to the tradition of Ontology, the second is the hallmark of Idealism. In the first approach the thing is there, already given, I relate to it passively<sup>21</sup> as a humble subject who "gazes upon a black sky in which the star of the idea, or of Being is said to rise,"<sup>22</sup> to recall Adorno's *Negative Dialectics* which casts its own severe criticism of the identity thinking. The second approach by contrast views anything that exists as the projection of the subject. Reducing both the subject and the object to the "forever intemporal (*aei*)"<sup>23</sup> which erodes any creation in Castoriadis's sense of term, i.e., as "a genesis that is not a mere becoming, generation and corruption, engendering of the same by the same as a different exemplar of the same type, but is instead the emergence of otherness, ontological genesis, that brings about beings as eidos, and as the *ousia* of eidos, another manner and another type of being and of being-a-being."<sup>24</sup> The identitary logic fully justifies reality as it "is." It is another

<sup>20</sup> Ibid., p. 329.

<sup>21</sup> Ibid., p. 332.

<sup>22</sup> T. W. Adorno, *Negative Dialectics*, translated by E. B. Ashton, London, Routledge, 1990, p. 140.

<sup>23</sup> *The Imaginary Institution of Society*, p. 181.

<sup>24</sup> Ibid., p. 181.

version of TINA (“there is no alternative”) or, as Adorno claims, mythological thinking since mythical “is that which never changes.”<sup>25</sup>

Adorno's polemic against identity thinking is carried out with weapons supplied by the Hegelian dialectic itself. He resorts to the Hegelian "negativity" and "contradiction" that read "is" as the context of “becoming” by purifying at the same time Hegel’s version of dialectics from its strict teleology.

On the contrary, for Castoriadis, the emancipation from identitary logic is equivalent to the emancipation from dialectics, which he considers merely a variation of identitary logic. This is not “because Hegel employs identitary terms - otherwise, how could he speak? - but because he operates essentially with the schema or hyper category of determinacy.”<sup>26</sup> Dialectics’ “becoming” is not annulling the “being.” Instead, in Castoriadis’s own words, “the different must be identical and the identical must be different or capable of differentiating itself, multiplying itself, making itself plural without ceasing to be the same.”<sup>27</sup> In his criticism of the popular schemes of the Philosophy of History, Castoriadis considers the end of any teleological view of history as imminent and in fact preordained to the extent that it constitutes nothing other than the unfolding and realization of possibilities inherent in the essence or concept of a being. In his own words:

“. . . for every complete and necessary teleology, everything is controlled from the end, and the end is posited and determined already at the start of the process, positing and determining the means that will make it appear as accomplished.”<sup>28</sup>

Admittedly, the teleological consideration confines itself not merely to the Hegelian dialectics and its materialist translation and concerns not only history but also nature. In Kant’s *Critique of Judgment*, living organisms are analyzed and understood exclusively in terms of teleology, precisely because the function of their parts is perceived only in relation to the whole that precedes them. Moreover, a living organism is both the "cause and effect"<sup>29</sup> of itself. Kant illustrates the above position through the example of the epigenetic process of a tree: First, a tree, according to Kant, “generates another tree of the same species -*Gattung*-. Hence, “the tree produces itself: within its species, it is both cause and effect. . .”<sup>30</sup> Second, “a tree also produces itself as an individual,”<sup>31</sup> and finally, it can regenerate damaged parts of it.<sup>32</sup>

<sup>25</sup> *Negative Dialectics*, p. 56.

<sup>26</sup> *The Imaginary Institution of Society*, p. 341.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 194.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>29</sup> Immanuel Kant, *Critique of Judgment*, translated by Werner Pluhar, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1987, p. 249 [Ak. 5: 370].

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 249, [Ak. 5: 371].

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 250, [Ak. 5:371].

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 250 [Ak 5: 372].



In opposition then to a mechanism, a living organism or “an organized product of nature”, Kant writes, “is one in which everything is a purpose and reciprocally also a means. In such a product nothing is gratuitous, purposeless, or to be attributed to a blind natural mechanism”<sup>33</sup>

The above thesis constitutes in fact the core of the first proposition of Kant’s essay on history, according to which, “all the natural capacities of a creature are destined sooner or later to be developed completely and in conformity with their end. . . An organ which is not meant for use or an arrangement which does not fulfil its purpose is a contradiction in the teleological theory of nature.”<sup>34</sup> That proposition surely entails the idea of the whole of nature as a teleological system.

It is precisely against the above teleological conceptions, which captive to the identitary logic, reproduce but not create that Castoriadis argues. He formulates himself a new idiom by breaking with and transcending the limits of the so far accepted theoretical tradition. To the Kantian version of the teleology of nature and history, the Hegelian dialectics and its materialist translation, even to the Platonic conception of Demiurge as “craftsman” rather than Creator, Castoriadis juxtaposes creation, not as repetition, reproduction or mimesis of the already existing but as the construction or creation of a different species.

Resorting to the Aristotelian categories of matter and form -with the former playing the role of the ‘container’ receiving the latter, Castoriadis gives the example of a statue made of bronze. If the bronze is determined as such irrespectively of the form it takes, the statue is solely defined via its form. As Castoriadis writes:

“So, to say that someone creates the statue (ontologically) is meaningful only if we say (which is true, at least for the sculptor who is not copying any other sculptor) that someone creates the *eidos* of the statue, that what is created is the *eidos*. The statue is brought into being as a statue and as this particular statue only if its *eidos* is invented, imagined, posited out of nothing.”<sup>35</sup>

The historical analogue of the above could be, for example, the institution of *polis* which “neither imitates nor repeats anything but is the creation of an *eidos*.”<sup>36</sup> Viewed from that perspective, history cannot be viewed as the transition to the terminus of a planned route or the “happy end” of an already written script, and consequently cannot be divided into stages each of which is normatively superior from the preceding one. What is given, Castoriadis claims “in and through history is not the determined sequence of the determined but the emergence of radical otherness, immanent creation, non-trivial novelty.”<sup>37</sup> History is, therefore, “impossible and

<sup>33</sup> Ibid., p. 255 [Ak 5:376].

<sup>34</sup> “Idea of a Universal History with a Cosmopolitan Purpose,” in *Kant: Political Writings*, p. 42.

<sup>35</sup> *The Imaginary Institution of Society*, p. 197.

<sup>36</sup> Ibid.

<sup>37</sup> Ibid., p. 184.

inconceivable outside of the productive or creative imagination, outside of. . . the radical imaginary.”<sup>38</sup>

### 3. THE RADICAL IMAGINARY AND ITS APORIAS

The social-historical, for Castoriadis, as “the radical imaginary, namely the incessant originating of otherness”<sup>39</sup> expresses and illuminates itself as “explosion, split, rupture - the rupture of what is as such.”<sup>40</sup> This is because it refers not to the “future perfect” of society, to its already existing institutions and structures, which sometimes appear as an “other,” beyond and outside the will of the social actors, but to those revolutionary moments that the instituting social enters violently into the scene of history and begins to form its fluid matter.

In conclusion, if the condition of possibility of any society is the imaginary, then “the institution of society is in each case the institution of a magma of social imaginary significations, which we can and must call a world of significations.”<sup>41</sup> These social imaginary significations, which create *ex nihilo* and organize the world -both the external and the social, include *-inter alia-* the historical formations, the Greek cities, the national states, the empires but also the tools and the machines.<sup>42</sup> When Marx was writing that “a machine is no more, in itself, capital than gold is, in itself, money.”<sup>43</sup> He meant, according to Castoriadis, that “for a machine to become capital, it has to be placed within the network of socio-economic relations which capitalism institutes.”<sup>44</sup>

Borrowing material from diverse theoretical currents and Schools, such as the Freudian unconscious, the Aristotelian psyche, and the Kantian imagination, Castoriadis delineates the process of the social institution of individual in terms of a history of the psyche. Psyche as the place of the radical imagination of the subject, which is defined as the incessant “representative (-affective-intentional) flux” that only death puts an end to, Castoriadis argues, creates *ex nihilo* the first representation like God “out of a nothingness of representation, that is to say, out of nothing.”<sup>45</sup> And the inverse holds: For Castoriadis, the entry of the psyche into the world

<sup>38</sup> Ibid., p. 146.

<sup>39</sup> Ibid., p. 204. Castoriadis defines the social-historical as “on the one hand, given structures, 'materialized' institutions and works, whether these be material or not; and, on the other hand, that which structures, institutes, materializes. In short, it is the union and the tension of instituting society and of instituted society, of history made and of history in the making.” (Ibid., p. 108).

<sup>40</sup> Ibid., p. 201.

<sup>41</sup> Ibid., p. 359.

<sup>42</sup> Ibid., p. 359-360.

<sup>43</sup> Ibid., p. 356.

<sup>44</sup> Ibid.

<sup>45</sup> Ibid., p. 283.

is marked by the imposition of the social institutions. Only the institution of society, Castoriadis maintains, “can bring the psyche out of its originary monadic madness.”<sup>46</sup>

This *ex nihilo* genesis of a universe of representations prior to language, emerging like volcanic lava from the depths of the imaginary soul, gives birth to the private world of the individual, constantly collides with the socially instituted world, and fails to offer a form of mediation between individual and society. This constitutes the main point of Habermas's criticism of Castoriadis. As Habermas points out:

“Society breaks down the childlike monads and transforms them. The type proper to the socially institutionalized world is impressed upon the individual. Thus, the process of socialization is depicted in the model of crafts production. The socialized individual is produced and, as in Durkheim, remains divided into monad and member of society.”<sup>47</sup>

Castoriadis's claim on the inseparability and yet irreducibility of society to psyche<sup>48</sup> could possibly be a reply to Habermas's critique and an attempt to overcome the dilemma between the conception of the social individual on the one hand, as a replica of society while on the other, as a creative imagination, capricious, arbitrary, and subject to no rules and social norms. Castoriadis seems to be trapped to the dilemma of having to choose between an omnipotent creator, inspired by the Fichtean Ego that posits itself, and a robot which monotonously and stereotypically reproduces the socially instituted. His account of the irreducibility of society and psyche does not manage to refute convincingly Habermas's criticism according to which “the anonymous hurly-burly of the institutionalization of ever new worlds from the imaginary dimension”<sup>49</sup> leaves no room “for an intersubjective praxis for which socialized individuals are accountable”<sup>50</sup>, and consequently “permits no differentiation between meaning and validity.”<sup>51</sup>

Moreover, since the institution of any society is a *creatio ex nihilo*, the question “why a society institutes a specific horizon of meanings”<sup>52</sup> not only is it not answered but it is dismissed out of hand. As Agnes Heller claims, Castoriadis's radical imaginary may give birth both to good and evil but not to the criterion of distinguishing them.<sup>53</sup>

<sup>46</sup> Ibid., p. 309.

<sup>47</sup> J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 334.

<sup>48</sup> *The Imaginary Institution of Society*, p. 320.

<sup>49</sup> *The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 330.

<sup>50</sup> Ibid.

<sup>51</sup> Ibid., p. 331.

<sup>52</sup> Ibid., p. 332.

<sup>53</sup> Agnes Heller, “With Castoriadis to Aristotle, from Aristotle to Kant; From Kant to Us,” p. 168, 170.

The impasses of the radical imaginary seem to stem from Castoriadis's rather hasty movement to include the Kantian faculty of imagination to the emsemblistic-identantitary logic and his effort to "correct" it by lapsing back into an Ontology which renounces any normative account of the intersubjective praxis. In what follows, I will maintain that Kant himself of the *Critique of Judgment* viewed with the spectacles of H. Arendt's interpretation could enrich the concept of imagination.

#### 4. THINKING WITH KANT AGAINST CASTORIADIS

The crux of Castoriadis's critique of the Kantian concept of imagination consists in underlining its productive rather than creative character. "This corresponds perfectly", Castoriadis argues, "to the role he had necessarily to assign to it: always to produce the same forms, forms that are valid only in so far as they perform determined functions in and for knowledge of given data."<sup>54</sup>

That could be regarded as a valid critique if one goes back to the very definition of imagination Kant develops in his *Critique of Pure Reason*. According to that: "Imagination is the faculty of representing in intuition an object that is not itself present."<sup>55</sup> Moreover, the synthesis of the manifold of intuitions is the "first origin of our knowledge" and the "mere result of the power of imagination"<sup>56</sup> in "providing an image for a concept", Kant calls schema.<sup>57</sup>

The question that arises, however, concerns whether the Kantian imagination identifies itself solely with the above reproductive role assigned to it by Kant in the *Critique of Pure Reason*, i.e., with the re-presentation, the image of an object that is not present.

Comparing genius with the taste which takes the form of a reflective judgment in the famous paragraph 50 of the *Critique of Judgment*, Kant considers the latter of greater significance. In his own words:

"In order [for a work] to be beautiful, it is not strictly necessary that [it] be rich and original in ideas, but it is necessary that the imagination in its freedom be commensurate with the lawfulness of the understanding. For if the imagination is left in lawless freedom, all its riches [in ideas] produce nothing but nonsense, and it is judgment that adapts the imagination to the understanding. Taste, like the power of judgment in general, consists in disciplining (or training) genius. It severely clips its wings, and makes it civilized, or polished; but at the same time, it gives it guidance as to how far and over what it may spread while still remaining purposive. It introduces clarity and order into a wealth of thought, and hence makes the ideas durable, fit for approval

<sup>54</sup> *The Imaginary Institution of Society*, p. 199.

<sup>55</sup> Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, translated by Norman Kemp Smith, London, Macmillan Press, 1992, B 151, p. 165.

<sup>56</sup> *Ibid.*, B 103, p. 111-112.

<sup>57</sup> *Ibid.*, B 180, p. 182.

that is both lasting and universal, and [hence] fit for being followed by others and fit for an ever-advancing culture.”<sup>58</sup>

While then the creation of a beautiful work requires genius, for Kant, or the radical imaginary, for Castoriadis, its judgment requires taste. While genius for Kant is bound up with the creative imagination, taste refers to the faculty of Judgment.<sup>59</sup> Apparently a judgment cannot exist without an artwork – and how could it exist since a judgment is always a judgment on something, and conversely: a beautiful object is worth its name in virtue of its being subject to a judgment of taste which Kant includes to the reflective judgments. To recall the distinction Kant makes in the *Critique of Judgment*:

“Judgment in general is the ability to think the particular as contained under the universal. If the universal (the rule, principle, law) is given, then judgment, which subsumes the particular under it, is *determinative*. . . But if only the particular is given and judgment has to find the universal for it, then this power is merely reflective.”<sup>60</sup>

What is the criterion of validity of the reflective judgment though and what is the role the faculty of imagination plays?

The criterion of validity of that type of judgment seems to be its public exposure, i.e., its communicability to the domain of public sphere. Disclosing the political implications of the Kantian reflective judgment, Hannah Arendt pointedly remarks that when Kant refers to the “public use of Reason” he means something more than the freedom of expression. He refers to the very condition of the possibility of thinking. No thinking can ever be possible without its being subject to the test of publicity.<sup>61</sup> In Arendt’s words, “when one judges, one judges as a member of a community.”<sup>62</sup> He/she is guided by the “common sense” -*sensus communis*- which is a community sense referring to the community of actors, spectators, and judges of the work of creative imagination. The Kantian *sensus communis* seen from the perspective of Arendt’s interpretation is a kind of communicative action that renders judgments and thoughts communicable via speech.

According to Kant, the maxims of the *sensus communis* are the following three:

<sup>58</sup> *Critique of Judgment*, p. 188, [Ak 5: 319].

<sup>59</sup> *Ibid.*, par. 48. In the beginning of the paragraph, Kant writes: “Judging beautiful objects to be such requires taste; but fine art itself, i.e., production of such objects, requires genius” (p. 179, Ak 5: 311) and he concludes by specifying taste: “. . . taste is merely an ability to judge, not to produce; and if something conforms to it, that [fact] does not yet make the thing a work of fine art” (p. 181, Ak 5: 313).

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 18-19, Ak 5: 179.

<sup>61</sup> H. Arendt, *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, edited and with an interpretive essay by Ronald Beiner, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, p. 39.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 72.

First, “to think for oneself” emancipated from prejudices and superstitions. This is the Enlightenment’s imperative of autonomy.<sup>63</sup>

The second maxim requires “to think from the standpoint of everyone else”<sup>64</sup> and refers to “a broadened way of thinking” for which one should reflect “on his own judgments from a *universal standpoint* (which he can determine only by transferring himself to the standpoint of others).<sup>65</sup>

Finally, the third maxim concerns “a *consistent* way of thinking.”<sup>66</sup>

The crucial role the imagination plays mainly concerns the second maxim, that of the “broadened way of thinking.” The center of gravity falls not so much on the impartiality of the spectator’s judgment that Adam Smith formulates in his *Theory of Moral Sentiments* but on the emancipation from the burdens and limitations of a subjective, private judgment and the inclusion in its field of the judgments of others which is achieved by putting ourselves in their own position in virtue of our imagination.

While Castoriadis’s radical imagination refers finally to an ontologically grounded, creating *ex nihilo* solitary psyche, the Kantian imagination constructs a modern and enlightened community. And if the lava of the imaginary significations gives birth to the radically new, just as the Kantian genius is breaking and overcoming the given standards, the Kantian spectator seeks to reflect, embody, or reject these standards via his imagination. Yet he is doing so neither as the lonely spectator from the standpoint of an absolute knowledge nor as a rational member of a kingdom of ends but as the member of a historical community and at the same time as a citizen of the world.

Last but not least, Castoriadis’s radical imagination embodied in the active social actors who neither found “democracy amidst the other wild flowers growing on the Pnyx”, nor “unearth the Commune when they dug up the boulevards,”<sup>67</sup> but invented instead new modes of existence and co-existence is not opposed to the Kantian spectator. On the contrary, Castoriadis’s revolutionist seems finally to pave the way to the conditions of the possibility of exercising public criticism, of the validity of justice and rationality, of the truth of any institution, idea, custom, signification. Castoriadis’s social actor seems in the end, to pave the way to the Kantian judge-spectator: the way of the autonomy.

<sup>63</sup> *Critique of Judgment*, pp. 160-1, Ak 5: 294.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 160, Ak 5: 294.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 161, Ak 5: 295

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 161, Ak 5: 295.

<sup>67</sup> *The Imaginary Institution of Society*, p. 133.

# TRA SOCIOANALISI E FORMAZIONE CASTORIADIS E LA CRITICA DEL RAZIONALISMO ISTITUZIONALE

**GIANLUCA GIACHERY**

*Dipartimento di Lingue e Letterature Straniere e Culture Moderne  
Università degli studi di Torino  
gianluca.giachery@unito.it*

## **ABSTRACT**

The theme of the institution in the work of Castoriadis recalls the tensional relationship between instituted and instituting, in the perspective of what emerges as one of the peculiar characteristics of the Castoriadisian thought: insistence on the imaginary as a fulcrum for the search for individual and collective autonomy. The modern institutions, however, have pushed in an almost paroxysmal way their bureaucratic dimension, finding in the formula of the “rationalization” of the system the contradictory point of their own functioning. Starting from the reflections of Castoriadis, institutional socioanalysis has opened new and fruitful interpretative paths for working groups and implementation practices within organizations. From this perspective, we see the relevance of Castoriadis' reflections on the crisis of social and cultural systems, which inexorably spills over into the complex of institutions (formal and informal) of teaching, training and education.

## **KEYWORDS**

Institution, instituting, bureaucracy, rationality, education.

## **UNA ONTOLOGIA STORICO-FORMATIVA DELLA SOCIETÀ**

Se è possibile rintracciare una costante nel pensiero di Castoriadis, essa risiede nell'attenzione alla categoria e alla pratica dell'autonomia. Sin dalla fondazione di “Socialisme ou Barbarie”<sup>1</sup> – insieme a Claude Lefort – e dagli scritti ivi pubblicati, si avverte il costante tentativo di procedere dall'analisi politica alla teoresi filosofica, rimarcando quell'apertura alla critica come attività precipua del pensiero speculativo, che culminerà con la sedimentazione e la pubblicazione (nel 1975) de *L'istituzione immaginaria della società*. Il processo critico nei confronti della società burocratizzata dell'Unione sovietica, che Castoriadis intraprende sin dalla fine degli anni Quaranta del Novecento, va oltre gli assunti del trotzkismo giovanile, cui il filosofo aveva aderito, per spostarsi in maniera meno vincolata da costrizioni

<sup>1</sup> Sulla storia del gruppo e della rivista, si veda: Caumières, Klimis, Van Eynde (dir.), 2012.

politiche di appartenenza verso una articolata e scientifica analisi dei presupposti illiberali del socialismo reale, rivedendo alla radice le categorie del marxismo stesso.

Ciò non toglie che, ad una attenta disamina di alcuni scritti castoriadisiani, questo spostamento critico sia stato determinato tanto dalla sua riflessione sulla prassi (e il significato) dell'autonomia quanto, *in limine*, dalla sua attività di analista economico dell'OCSE. Una posizione, questa, come ha recentemente segnalato Ventura, che permette a Castoriadis di avere accesso diretto a dati di prima mano sullo stato delle economie mondiali, a partire dall'immediato dopoguerra, ivi inclusa l'Unione sovietica (Ventura, 2022, pp. 29-32)<sup>2</sup>. La constatazione che la trasformazione del socialismo sovietico in apparato burocratico non fosse solo una "deriva", come proclamato dall'opposizione trotskista, ha permesso a Castoriadis di accertare – nella concretezza dei dati sulle fasi di crescita delle economie mondiali tra i primi anni Cinquanta e la prima metà degli anni Settanta del Novecento – la fallacia costitutiva di alcuni assunti della teoria economica marxista: lo sviluppo *ad libitum* dei mezzi di produzione non conduce affatto all'ipotesi della "caduta tendenziale del saggio di profitto", bensì alla stagnazione. L'ipotesi della "caduta tendenziale" mutuata da Adam Smith risulta errata al fondo, poiché il profitto, nella sua iperproduzione, non genera alcun crollo del plusvalore correlato al valore stesso della produzione, bensì, semmai, come avevano compreso Keynes e i keynesiani, un aumento delle misure inflazionistiche, riducendo la perdita sul mercato dell'eccesso di beni), ma alla stagnazione (Castoriadis, 2022b, pp. 104-109)<sup>3</sup>.

Sulla critica della teoria marxiana del valore, Castoriadis scrive:

le "leggi" economiche formulate da Marx *non hanno senso* al di fuori della lotta di classe, non hanno nessun contenuto preciso: la "legge del valore", quando deve essere applicata alla merce fondamentale, la forza lavoro, non significa nulla, è una formula vuota il cui contenuto può essere fornito solo dalla lotta fra operai e padroni, e determina essenzialmente il livello assoluto del salario e la sua evoluzione nel tempo. Inoltre, siccome tutte le altre "leggi" presuppongono una ripartizione *data* del prodotto

<sup>2</sup> Ventura riporta ciò che, a tal proposito, afferma Castoriadis in un'intervista: "Ho lavorato all'OCSE dal 1948 al 1970. Dovevo lavorare per vivere, naturalmente, e d'altra parte era davvero molto confortevole avere questa copertura legale totale, fintanto che nessuno sapeva quello che facevo davvero, in quanto funzionario internazionale. [...] Per 22 anni il mio lavoro è stato di fare l'analisi della situazione economica di breve e di medio termine in tutti i Paesi detti sviluppati, i Paesi ricchi. E questo ha sicuramente influito sulla mia decisione di rivedere la teoria economica marxiana" (Ventura, 2022, p. 29).

<sup>3</sup> L'ipotesi marxiana, come noto, è contenuta nella terza Sezione del terzo Libro del *Capitale*. Essa ha influenzato tutta l'interpretazione sociale dell'economia marxista, corroborando l'attesa di una rivincita del proletariato e della classe operaia attraverso il rivolgimento rivoluzionario dei rapporti di forza: la "caduta tendenziale del saggio di profitto", infatti, nell'interpretazione degli economisti marxisti della Seconda Internazionale (in particolare, Karl Kautsky), avrebbe permesso – attraverso l'iperproduzione di beni – il crollo definitivo del valore del bene stesso e, conseguentemente, il crollo del capitale finanziario investito.



sociale, l'intero sistema resta sospeso per aria, completamente indeterminato (Castoriadis, 2022a, pp. 71-72)<sup>4</sup>.

Lo schiacciante predominio della cultura economica capitalista (con tutti i suoi derivati finanziaristici, nell'esaltazione dei "neocon" statunitensi), individuata da Castoriadis a partire dalla seconda metà degli anni Settanta, nonché il fallimento della pianificazione sovietica, già implicito nella sua costituzione, che - non unico fattore - avrebbe condotto alla dissoluzione di quelle forme del totalitarismo, inducono il filosofo a ripensare - in guisa dei suoi sforzi a comprendere anche l'evolversi della continua crescita nella produzione di armamenti (Castoriadis, 1981) - il rapporto tra istituzione della società, autonomia e identificazione nell'immaginario sociale dell'unica forza "collettiva" capace di generare inedite forme di libertà. Il primato dell'economico sia nei pensatori capitalisti che in Marx e nei teorici marxisti (nel 1965 Althusser, insieme a Balibar, Macherey, Rancière, propone una lettura "antiumanistica" di Marx, pubblicando il famoso *Lire le Capital e Pour Marx*<sup>5</sup>, assegnando così all'opera marxiana il primato dell'economia) riduce il "progetto rivoluzionario" alla considerazione, smentita dai processi storici di medio-lungo periodo, che ciò che può portare alla soddisfazione trasversale dei bisogni sia riconducibile al pieno sviluppo dei mezzi di produzione e, conseguentemente, alla estrazione e utilizzo senza limiti delle risorse naturali<sup>6</sup>. Qui si ritrova, secondo Castoriadis, una prima contraddizione fondamentale, che si ripercuote nella confusione o sovrapposizione tra "progetto" e "piano", rimettendo in causa il concetto di *praxis*:

Il progetto è l'elemento della *praxis* (e di ogni attività). È una *praxis* determinata, considerata nei suoi legami con il reale, nella definizione concreta dei suoi obiettivi, nella specificazione delle sue mediazioni. È l'intenzione di una trasformazione del reale, guidata da una rappresentazione del senso di questa trasformazione, che prende in considerazione le condizioni reali e quelle che animano un'attività (Castoriadis, 2022a, p. 139).

In sostanza, il progetto costituisce la base della *praxis* ("intenzione di una trasformazione del reale") e la probabilità di significati che ne definiscono la sessa intenzione ("rappresentazione del senso di questa trasformazione"). In tale direzione, è forse traducibile - in direzione "progettuale" - la famosa undicesima delle marxiane *Tesi su Feuerbach*: "I filosofi hanno solo *interpretato* il mondo in modi diversi;

<sup>4</sup> Per un'attenta ricostruzione dei rapporti tra Castoriadis e la teoria marxista (economica e sociale), si veda: Mangano, 1989, pp. 59-68.

<sup>5</sup> Cfr. Althusser, 2006; 1974. In particolare, il volume althusseriano *Per Marx*, la cui edizione originale è del 1965, generò grande dibattito e un'attenta analisi critica da parte di Cesare Luporini (Luporini, 1974).

<sup>6</sup> Cfr. Heller, 1974. La filosofa di origini ungheresi e allieva di Lukács manifesterà sempre la sua attenzione all'opera castoriadisiana (Heller, 1989, pp. 159-171), mantenendo un ricordo vivo dell'amicizia nei confronti di Castoriadis (Heller, 2019).

si tratta però di *cambiarlo*". Pertanto, continua Castoriadis, "non bisogna confondere il progetto con il piano", ovvero:

Il piano corrisponde al momento *tecnico* di un'attività, quando condizioni, obiettivi e mezzi, possono essere o sono determinati "esattamente", e quando l'aggiustamento reciproco dei mezzi e dei fini si appoggia su un sapere sufficiente dell'ambito considerato. (Ne consegue che, propriamente parlando, l'espressione "piano economico", che è un'espressione comoda del resto, costituisce un abuso di linguaggio) (*ibidem*).

Il progetto e il piano, dunque, non sono contrapposti ma differenziati come, del resto, la *praxis* e la dimensione tecnica. Senza questa connessione tra progetto e piano (il secondo termine è assorbito definitivamente, per Castoriadis, dall'eccesso posizionale del soggetto - nei confronti del collettivo istituente -, a fronte della contrapposizione generativa tra istituito e istituente), non si può comprendere fino in fondo la significazione castoriadisiana del processo di autonomia. Esso non è, infatti, riconducibile alla dimensione moralistica del "soggetto etico" né nella sua direzione kantiana né hegeliana (per richiamare due grandi riferimenti teorici dello stesso Castoriadis): la funzione regolativa dell'autonomia, nella sua costitutività ontologico-progettuale, non si rivolge né alla trascendentalità kantiana (il soggetto trascendentale come unione estensiva di interno ed esterno, ovvero di immaginazione e mondo) né al *Geist* hegeliano (lo "Spirito Assoluto" in quanto unione di soggetto e storia). Volgere l'attenzione all'autonomia del soggetto (in quanto determinate singolo del costitutivo collettivo-sociale) significa specificare tanto la posizione dell'*autos* quanto del *nomos*, ponendo attenzione alle declinazioni ontologiche dei molteplici attributi attraverso cui l'essere si manifesta.

Nell'importante scritto *Fait et à faire*, una sorta di sintesi programmatica della propria riflessione teoretica e politica, Castoriadis scrive:

La voie de la philosophie s'ouvre tout aussi nécessairement lors-qu'on réfléchit la société, l'histoire ou la psyché humaine. Et deux fois plutôt qu'une. Car cette réflexion ne conduit pas seulement à la question: quel est le mode d'être de ces étants (société, histoire, psyché), "à côté" du mode d'être de ces autres étants que sont la nature physique ou le vivant. Mais elle nous confronte à la question de l'être et du mode d'être de cet étant *pour lequel* il y a monde, nature ou vie (Castoriadis, 1989, p. 459).

Nella "voie de la philosophie" intrapresa da Castoriadis, "l'ontologia della società, della storia, della psiche" è sottoposta a una correlazione (profondamente problematica) di interdipendenza. Tuttavia, l'elemento teoretico-riflessivo non si pone "sotto condizione" della società o della storia, è completamente altro, ha una sua autonomia specifica, che riguarda la capacità autoriflessiva e immaginativa. Certo, ogni società - e questa è una costante della riflessione castoriadisiana sul rapporto tra autonomia ed eteronomia - ha bisogno di norme, di normatività e di posizioni

funzionali che costituiscono la nervatura di ciò che Weber aveva definito “razionalità” del sociale (sovrapponendola alla burocratizzazione positiva delle istituzioni).

L’istituente sociale si pone sotto la luce della costante modificabilità della norma in direzione anti-hobbesiana e anti-contrattualistica, nella prospettiva della permanente possibilità partecipativa e legislativa dei singoli agli “affari pubblici”. Il *demòs*, nella sua attività istituente, supera la formalizzazione gregaria del *munus* nella doppia valenza di *communitas* e *immunitas* (Esposito, 1998; 2002), evidenziando ciò che in termini hegeliani si costituisce come il negativo che avanza sempre il supposto sapere della legge istituita. Riprendendo l’elemento fondativo della politica greca all’apogeo della evidenza partecipativa e distribuita dei membri stessi della *polis* – sempre, ribadisce Castoriadis, storicizzando quell’evento peculiare che si forma in Grecia tra il VI-V secolo a.C. –, ciò che si ritrova è “l’uguale partecipazione di tutti i membri del corpo politico alla determinazione del *nomos*, della *dike* del *telos*, ossia della legislazione, della giurisdizione, del governo” (Castoriadis, 1987, p. 84). Questo ripensamento radicale del politico è stato possibile, per il filosofo, solo affrontando la profonda messa in discussione delle categorie costitutive del marxismo, nel solco, pertanto, di un attraversamento *à rebours* di quel pensiero politico che da Marx riconduce ad Aristotele e da questi a noi (Castoriadis, 1988a, pp. 247-311)<sup>7</sup>.

La determinante teoretico-pratica che discende dalla costante ripresa del progetto dell’autonomia permane come critica all’istituzione storicamente stratificata e, per questo, ritenuta imm modificabile. Si prenda ad esempio il sistema di istruzione occidentale: in un saggio del 1980, dal significativo titolo *La decomposizione delle società occidentali* – quindi, redatto a metà tra *L’istituzione immaginaria della società* (1975) e *Devant la guerre* (1981-1983) – Castoriadis preannuncia, su dati concreti di analisi politica e di rilevazioni economiche decennali, non il “declino” bensì la “decomposizione”, ovvero la lenta ma inesorabile putrefazione di una delle istituzioni fondamentali della coesione sociale, la scuola. L’allargamento esponenziale della separazione tra chi possiede enormi ricchezze (soprattutto finanziarie) e chi, invece, vede continuamente ridurre la propria capacità di accesso ai mezzi primari di sussistenza (Valerii, 2019), ha acquisito negli ultimi quarant’anni la drammatica forma di un aumento non recuperabile delle disparità sociali. Lo stesso idealtipo di capitalista occidentale, basato sul modello schumpeteriano del produttore che reinveste parte del surplus nella società, ha lasciato il posto al “wolf of Wall Street” spietato e senza regole.

<sup>7</sup> Cfr. Profumi, 2010, pp. 49-52. Hannah Arendt, una filosofa cui Castoriadis ha dedicato attenzione per le sue analisi sul totalitarismo e per le riflessioni sul rapporto tra Aristotele e Kant, ha ripensato costitutivamente i tratti della filosofia politica, a partire proprio dalla rilettura di alcune categorie aristoteliche. A differenza che in Castoriadis, tuttavia, la ripresa degli elementi classici greci, per Arendt, viene posta al vaglio dell’intermediazione kantiana. Cfr. Giachery, 2020, pp. 117-151.

Capitalismo e autonomia – scrive Castoriadis – lo abbiamo detto, sono i due elementi costitutivi dell’istituzione delle società occidentali e della loro crisi. L’effetto principale della loro interazione, attualmente osservabile al livello della società intera e delle singole classi, è un logoramento generalizzato del tessuto sociale, ovvero una crisi della socialità in quanto tale. La sua manifestazione più flagrante è il collasso dell’autorappresentazione della società, sia sul piano direttamente sociale sia su quello storico, che porta alla disarticolazione del comportamento di tutti gli attori sociali – in quanto nessuno sa più in che mondo si trova, né in che mondo vorrebbe trovarsi (Castoriadis, 2022b, p. 169).

In questa diagnosi drammatica ma molto lucida, se si pensa che è stata scritta quarant’anni addietro, si riconoscono i segni della recrudescenza di quella trasformazione radicale dell’immaginario che ha avuto inizio tra il XVI e il XVIII secolo con le grandi rivoluzioni che, dalla scienza all’economia agli imponenti cambiamenti socio-antropologici, hanno posto al centro l’“uomo copernicano”, con l’inesausta ricerca di quelle formule collettivistiche, culminate con l’inverarsi dell’Illuminismo, di libertà, uguaglianza e fratellanza (“utopistiche” ma fortemente rivoluzionarie, aggiungerebbe Miguel Abensour). Questa logica, che, nella sua perfetta perversione, Benjamin, *in primis*, e i francofortesi avevano riconosciuto nella dottrina del progresso, costituisce il *terminus ad quem* dell’accelerazione e del declino insito nel processo di appropriazione capitalistico.

## SOCIOANALISI DELLA RAZIONALITÀ ISTITUITA

In un testo pubblicato nel 1997, poco dopo la sua morte, dal significativo titolo *La “razionalità” del capitalismo*, elaborazione di una conferenza tenuta un anno prima presso il CIRFIP (“Centre International de Recherche, Formation et Intervention Psychosociologique”)<sup>8</sup>, Castoriadis scrive:

Il capitalismo è il primo regime sociale che produce un’ideologia secondo cui esso sarebbe “razionale”. La legittimazione degli altri tipi di istituzione della società era mitica, religiosa o tradizionale. In questo caso, invece, si pretende che esista una legittimità “razionale”. Ovviamente questo criterio, ossia quello di essere razionale (e non consacrato dall’esperienza o dalla tradizione, dato dagli dei o dagli eroi, eccetera), è *istituito* precisamente dal capitalismo; ma avviene come se il fatto di essere stato istituito molto recentemente, invece di relativizzare questo criterio, lo avesse reso indiscutibile (Castoriadis, 1997, p. 221).

<sup>8</sup> Il titolo originale del saggio aveva come titolo *Appunti utili a una “critica” della razionalità del capitalismo* e venne pubblicato presso la rivista del CIRFIP, ampliato notevolmente a seguito del dibattito generato dalla conferenza.

Un attributo fondamentale nella designazione di tale razionalità emerge esplicitamente in Weber, di cui Castoriadis conosceva bene l'opera<sup>9</sup>, quando il sociologo tedesco (che, di fatto, ha istituito la positività attuativa della macchina statale attraverso sistema burocratico, la "gabbia d'acciaio"<sup>10</sup>) individua nella struttura d'efficienza della gestione statale, in funzione del raggiungimento dell'obiettivo, il punto archimedeo della capacità complessiva istituzionale di organizzare la propria attività in modo assolutamente pervasivo (Weber, 1999, pp. 57-206).

In sostanza, è il capitalismo stesso che si attribuisce il proprio valore di razionalità, a partire dall'identificazione, del tutto arbitraria, tra economia e produzione. Da questa prospettiva, Marx, sostiene Castoriadis, aveva visto bene quando, con forza, aveva posto "come determinanti del capitalismo l'accumulazione delle forze produttive, combinata con la trasformazione sistematica dei processi di produzione e di lavoro" (Castoriadis, 1997, p. 228).

La conoscenza e lo studio continuativo - sia dal punto di vista delle ricadute sociali sia economiche - dei sistemi burocratici (capitalisti, della - allora non ancora ex - Unione Sovietica e dei suoi stati "satelliti"), in quanto organizzazioni che debordano la "razionalità" presunta della istituzionalizzazione, nella sua formulazione orizzontale o trasversale, secondo i criteri di efficienza ed efficacia, tutto ciò fa emergere Castoriadis come uno dei riferimenti della socioanalisi e della psicopsicologia, che prendono pieno avvio dagli anni Sessanta. L'analisi istituzionale, infatti, nella sua declinazione più specificatamente attenta alle trasformazioni sociali (Lapassade, 1974) o nella sua focalizzazione degli elementi socio-psichico (Spaltro, 1990; Pagliarani, 2015)<sup>11</sup>, propone, attraverso l'indagine delle attività lavorative individuali e gruppalì, una attenta ricostruzione delle reciproche influenze (anche nell'emergenza di azioni inconsce e non dichiarate) tra sistema organizzativo e singoli che compongono e rendono attive le stesse procedure istituzionali.

Dal punto di vista più esplicito della psicopsicologia, l'immaginario sociale-storico individuato da Castoriadis quale fonte primaria (quindi, pre-formativa) di qualsiasi tensione tra singolarità e pluralità, permette di focalizzare l'elemento fondamentale "insiemistico-identitario" nel suo stretto rapporto tra istituzione e forme istituenti organizzative. Citando proprio il testo castoriadisiano *Fait et à faire*, Giust-

<sup>9</sup> Si legga ciò che scrive, in proposito, Ventura: "Quanto all'influenza di Weber, bisognerebbe dedicare un intero studio al modo in cui Castoriadis ha introdotto, quasi clandestinamente, la lezione del sociologo tedesco presso un pubblico che lo considerava come il nemico di classe per eccellenza. Castoriadis traduce molti dei suoi grandi temi, a partire dalle 'immagini del mondo' che diventano gli immaginari; mette al cuore della propria riflessione i temi della burocratizzazione, della razionalizzazione, della legittimazione; fa prevalere la sovrastruttura, insistendo sulla necessità per ogni sistema di produrre gli individui spiritualmente più adatti al suo funzionamento; riflette sullo scarto tra mezzi e fini; insiste sul tema (sovrastrutturale) delle motivazioni sociali" (Ventura, 2022, p. 45).

<sup>10</sup> Cfr. Cavalli, 1968.

<sup>11</sup> Il riferimento teorico per gli studi e le attività socioanalitiche rimane Elliott Jaques. Cfr. Jaques, 1990.

Desprairies, individua quegli elementi di intersezione tra il pensiero del filosofo e la socioanalisi: 1. “l’articolazione concreta della società”; 2. “la chiarificazione dei modi di socializzazione”; 3. le modalità di attuazione del passaggio dall’individuo eteronomo al progetto dell’autonomia (Giust-Desprairies, 2005a, p. 429).

Del resto, è proprio sulla tematica dell’istituzione e dell’istituzionalizzazione che si affinano i processi critico-analitici della psicosociologia, rinvenendo nella formulazione weberiana cara a Castoriadis, circa la “*comprensione* dell’atteggiamento degli *individui*” (Castoriadis, 1988b, p. 134)<sup>12</sup>, lo stretto legame esistente tra la razionalizzazione organizzativa e gli effettivi atteggiamenti individuali. Su questa *razionalizzazione* (tema anch’esso weberiano e continuamente travisato dalle logiche di sfruttamento capitalistiche) il fondamento dell’immaginario non può che costituire quell’oltre (ontologico prima che ontico) che esplicita la irriducibilità storico-prassica dell’istituente (ciò che è da pensare ed attuare) all’istituito (ciò che viene stabilito nella fissità della norma). La costanza analitica di Castoriadis, che porterà alla chiara visione sia della trasformazione capitalistica nella “marea crescente dell’insignificanza” (Curtis, 2020, pp. 33-75) sia dell’inesorabile implosione del sistema sovietico, ancorato al mito funesto della rincorsa tecnocratica della crescita produttiva.

Perché, dunque, questa particolare attenzione della psicosociologia ai temi castoriadisiani dell’immaginario, dell’istituito e dell’istituente? La premessa doverosa a questa questione è connessa alla poliedrica attività di Castoriadis e, in particolare, ai suoi interessi per la psicanalisi, iniziando a praticarla – dopo il suo percorso didattico con Jean-Paul Valabrega (tra i fondatori, insieme alla prima moglie di Castoriadis, Piera Aulagnier, del “Quatrième Groupe”) – nel 1974, ma avendo seguito sin dagli anni Sessanta gli scritti e i seminari di Lacan (Dosse, 2014, pp. 173-191).

Affermare con Castoriadis, – scrive Giust-Desprairies – che le istituzioni sono configurate secondo l’immaginario significa che esse definiscono un ordine, nell’ambito del quale certe attività acquisiscono un senso e che questo senso non può essere solo riferito a circostanze esterne. La realtà sociale si caratterizza per l’unione e la tensione dell’istituente e dell’istituito. Lo psicosociologo lavora sull’immaginario effettivo, ma l’intervento come processo di elaborazione e di chiarificazione può favorire anche delle dinamiche istituenti (Giust-Desprairies, 2005a, p. 430).

<sup>12</sup> Il riferimento alla “comprensione” delle azioni individuali è un collegamento esplicito alla “sociologia comprendente” di Weber. Cfr. Weber, 1975, pp. 239-307. Nonostante l’amicizia e la particolare frequentazione di Weber con Jaspers (autore, in quegli anni, dell’importante opera *Allgemeine Psychopathologie*, dove si fa esplicito riferimento alla “psicologia comprendente”), Weber tiene a sottolineare l’impossibilità di ridurre la ricerca sociologica al puro psicologismo: “Da ciò che si è detto finora -scrive- deriva che la sociologia comprendente non è parte di una ‘psicologia’. Il ‘modo intelligibile’ immediato della struttura dotata di senso di un agire è l’agire orientato in una rigorosa maniera razionale sulla base di mezzi, i quali sono ritenuti (soggettivamente) adeguati per conseguire scopi (soggettivamente) concepiti con precisione e con chiarezza” (Weber, 1975, p. 247).

L'organizzazione in quanto "istituita", in quanto tessuto di complessi legami tra livelli prescrittivi e discrezionali, fornisce l'elemento chiave della tensione che sta al fondo dell'immaginario e che, contestualmente, fa emergere in maniera preponderante l'elemento di autonomia che apre, inevitabilmente, varchi di responsabilità (scelta e decisione) nell'agire umano.

Del resto, lo stesso Castoriadis, nel suo intreccio tra prassi psicoanalitica, teoresi e politica, non ha mai disgiunto - in tal senso criticando tutte le versioni terapeutiche comportamentistiche, nonché il valore di dipendenza creato dal "maestro" mitizzato dell'analisi lacaniana (Benvenuto, Lucci, 2014) - il significato profondo e attivo dell'agire psicoanalitico nella *polis* dalla necessità che il fine specifico del processo analitico sia, il più possibile, l'autonomia del soggetto.

È ciò che, ne *L'istituzione immaginaria della società*, Castoriadis individua come, propriamente, la pratica *poietica* dell'uomo, ovvero il recupero di quella origine ontologica (l'atto umano come creazione *ex nihilo*) dell'ente-uomo proiettato a recuperare pienamente l'*extensio* realizzativa della fatticità. In questa direzione, sia in psicoanalisi che in psicosociologia si cerca di attivare quel "principio di realtà" - in continua tensione con il "principio di piacere" - che, sin dalla fondazione della psicoanalisi, sorregge il confronto del singolo e del gruppo (in socioanalisi) con la propria storia e la propria progettualità (Giachery, 2019, pp. 119-130).

Qual è, pertanto, la direzione di autonomia ripresa, nei contesti analizzati dalla socioanalisi, da Castoriadis? Scrive, ancora, Giust-Desprairies:

L'attività di colui che mira a fare diventare l'altro autonomo non è l'applicazione di una tecnica, ma una prassi, ovvero l'azione di una persona che si propone di aiutarne un'altra ad accedere alle sue potenzialità di autonomia. E, nella misura in cui il contenuto concreto di questo scopo non è determinato in anticipo, e non può esserlo, poiché implica anche la liberazione delle capacità creatrici dell'immaginazione radicale da parte del soggetto, questa attività è creazione, *poiesis* (Giust-Desprairies, 2005a, p. 431).

Castoriadis esplicita, in un'intervista del 1994, il rapporto tra psicoanalisi, politica e teoresi:

L'oggetto della psicoanalisi e della politica è il medesimo. E qui, a mio parere, risiede la risposta a quella famosa domanda sulla fine dell'analisi (nei due sensi della parola "fine": di "termine nel tempo" e di "obiettivo perseguito" dall'analisi), un tema su cui Freud è ritornato tante volte. "Qual è la fine dell'analisi?". Ora, penso di avere una risposta a questa domanda: la fine dell'analisi consiste nel fatto che l'individuo diventi il più autonomo possibile. [...] Per autonomo intendo qualcuno che ha trasformato i suoi rapporti con il proprio inconscio - perché ora siamo nella sfera psicoanalitica - al punto tale da potere, nella misura in cui è possibile a degli esseri umani, conoscere i propri desideri e, nella misura in cui è possibile farlo, controllare la messa in atto dei suoi desideri (Castoriadis, 1994).

Quindi, il concetto di autonomia diviene - al contrario di ciò che comunemente si può credere, ovvero che essa corrisponda al "fare ciò che si desidera" - un vero

e proprio congegno di autoregolazione del desiderio, al fine di poter indirizzare la capacità di giudizio (in senso kantiano e non “extra-morale”) verso la effettiva estensione della propria libertà. In questo senso, l’autonomia diviene “progetto”, perché, come ha segnalato Vincent Descombes, in Castoriadis l’autonomia “diviene ora un’autolegislazione” (Descombes, 2014). Tale dimensione di autonomizzazione dello psichico è ribadita in maniera chiara dallo stesso Castoriadis:

Il fine dell’analisi è precisamente l’avvento del soggetto, il che costituisce una possibilità (astratta), ma non una fatalità per ogni essere umano: questo soggetto, infatti, è *creazione storica* e creazione di cui si può ricostruire la storia. Questo soggetto, la *soggettività umana*, è caratterizzato dalla *riflessività* (che non va confusa con il semplice “pensiero”) e dalla *volontà* o capacità di azione deliberata nel senso forte del termine (Castoriadis, 1986, p. 103).

Se, per il filosofo, l’istituente è la forma precipua e fondativa dell’immaginario storico-sociale che, ad esempio, ha generato la democrazia, essa lo è, tuttavia, nella misura in cui una tensione costante si attiva tra l’istituzione-istituita e la norma stessa che “mitizza” (a partire da una originarietà che si immagina retroattivamente “totemica”) il contenuto supposto fisso e inalienabile della “costituzione” comunitaria (Esposito, 2020, pp. 167-168; Ciaramelli, 1997, pp. 45-68)<sup>13</sup>.

L’attenzione socioanalitica all’istituzione, sulla scia delle puntualizzazioni castoriadisiane, è stata ripresa da René Lourau (1968; 1969) a proposito della dialettica tra istituito e istituyente: questa tensione influenza in maniera decisiva il rapporto tra rappresentazione e immaginario nello svolgimento di quelle che – secondo Freud – sono le due attività realizzative nei processi di socializzazione, ovvero il lavoro e le relazioni affettive.

La posizione di Castoriadis circa l’immaginario (individuale-psichico e collettivo-sociale) permette di ampliare l’analisi dei gruppi circoscritta all’ambito clinico-terapeutico, ponendo attenzione al loro agire prassi organizzative che lasciano sempre più spazio – a seconda delle funzioni svolte – alla dimensione discrezionale, *ergo*, alla responsabilità della scelta e della decisione. Partendo dalle riflessioni castoriadisiane, dunque,

viene proposto un modello per la comprensione delle problematiche dei gruppi istituiti attraverso l’apertura e lo sblocco di significati immaginari individuali e collettivi dell’essere insieme. Questo si traduce in un’attività di accompagnamento e di regolazione che non riguarda gruppi terapeutici o di formazione, ma gruppi inseriti in una situazione di lavoro, all’interno di un contesto istituzionale e socio-economico determinato. Sono gruppi composti in modo relativamente simmetrico e si riconoscono entro un noi, che è un’unità al loro interno significativa (Giust-Desprairies, 2005b, p. 253).

<sup>13</sup> Sul “mito” originario della costituzione comunitaria, a partire dal pensiero di Castoriadis, si veda: Ciaramelli, 2003.



L'istituzione-istituita si manifesta attraverso il doppio vincolo dell'appartenenza eteronomica alle regole sociali e dell'inesorabile spinta umana – derivante proprio da quel principio di socializzazione insito nell'istituito – verso l'autonomia istituyente.

## **CRISI DELLA CULTURA E DECOMPOSIZIONE DEI PROCESSI FORMATIVI**

Sul piano costruttivo dell'analisi istituzionale (una dimensione elaborata attraverso quel “multiverso” che ha rinnovato la teoria dei sistemi complessi tra la metà degli anni Settanta e la fine degli anni Novanta, tramite figure prossime a Castoriadis, quali Edgar Morin, Humberto Maturana e Francisco Varela<sup>14</sup>), il “circolo della paideia”, come è stato opportunamente definito da Ciaramelli, anche se non tematizzato nella sua specificità, penetra profondamente nel pensiero castoriadiano (Ciaramelli, 2020, pp. 77-91).

Come altri pensatori e personalità della cultura, che preferiscono alla particolarità disciplinare l'ampiezza di riferimenti trasversali tra le scienze umane (si pensi a Sartre, Camus e Foucault, per quel che riguarda la cultura francese novecentesca, ma anche a Horkheimer, Adorno, Marcuse e Habermas, per la cultura tedesca), l'educazione non viene tematizzata per gli aspetti funzionali agli ambiti della sua competenza (scuola, famiglia, sanità), bensì nell'ottica della *paideia* che richiama la sfera ampia del valore assiologico formativo dello sviluppo umano (Gennari, 2001; 2012).

Nelle sue *Lezioni di pedagogia* del 1803, partendo dal presupposto che l'uomo è l'unico essere che cresce attraverso l'educazione, Kant aveva affermato che “tra le umane scoperte ve ne ha due difficilissime, e sono l'arte di governare gli uomini e l'arte di educarli; e però si disputa ancora su queste idee” (Kant, 1945, p. 9)<sup>15</sup>. Questo passaggio fondamentale non è potuto sfuggire a Castoriadis, grande conoscitore del filosofo di Königsberg, poiché per tentare di “raddrizzare il legno storto dell'umanità”, l'individuo si forma in società e, in essa e per essa, costruisce quelle forme eteronome che devono tendere, per Kant sulla scia di Rousseau, alla

<sup>14</sup> Si veda il dialogo tra Castoriadis e Varela in: Castoriadis, 2011, pp. 58-73.

<sup>15</sup> Già Kant pone il problema tra educare e istruire, quando scrive: “L'uomo può essere ammaestrato e istruito solo meccanicamente o pure realmente illuminato. Si ammaestrano cani, cavalli e si possono anche ammaestrare gli uomini. Ma con l'ammaestramento non si è fatto nulla, giacché bisogna inoltre fare in do da insegnare ai fanciulli a pensare” (Kant, 1945, p. 13). Sulla tensione tra educare e istruire/ammaestrare, si vedano le profonde osservazioni di Eugen Fink in: Fink, 2019, pp. 51-60 e 84-85. “Tra l'uomo e l'animale – scrive Fink – non c'è alcuna autentica parentela *esistenziale* nella rispettiva maniera di riferirsi alla discendenza, sebbene vi sia, senza dubbio, un'esteriore somiglianza nel comportamento. [...] l'animale è formato, è caratterizzato, non deve innanzitutto giungere alla forma e alla caratterizzazione – come l'uomo. Perciò l'animale non può mai ‘educare’ né ‘essere educato’. L'addestramento è una cosa del tutto diversa” (ivi, p. 60).

costituzione dell'autonoma capacità di giudizio. Pertanto, se il principio formale dell'autonomia è radicalizzato nell'espressione non astratta della norma (poiché essa deve tendere a quel "categorico" che è la stella polare del comportamento umano), attraverso l'attenzione al *nomos*, il presupposto obiettivante della legge non passa esclusivamente per il formalismo nomotetico della stessa, bensì - e a maggior ragione - per il suo criterio formativo, tendente alla mediatività del giudizio tra ciò che è giusto e ciò che è sbagliato.

L'espressione kantiana doveva essere ancor più conosciuta da Castoriadis, poiché essa venne utilizzata da Freud il quale attribuì alla psicoanalisi, insieme alla politica e all'educazione, le stesse difficoltà attuative.

Il tema della *paideia*, dunque, alimenta l'estensione della comprensibilità e della portata del progetto dell'autonomia per Castoriadis, il quale si richiama esplicitamente - e non poteva essere diversamente - alla costituzione della *polis* greca, per differenziare la psicoanalisi e l'educazione dalle discipline istruttive fondate sul mero addestramento e adattamento sociali. La società, infatti, "crea" i propri individui, le soggettività che servono per il mantenimento dello *status quo* e della riproduzione delle forme essenziali del comando e dell'obbedienza. Ciò risulta vero in tutti i regimi sociali istituiti, siano essi oligarchici, totalitari o democratici. Ogni società tramanda una propria storia che diviene materia comune di appartenenza e di riferimento per ciò che, come sosteneva Arendt, si intende per tradizione (Arendt, 1991, pp. 41-69).

L'istituzione, in quanto realtà "istituita" che raccoglie in sé contemporaneamente il sociale-storico e le profonde contraddizioni generate dalla società ereditata, non è solo formale (come ribadiscono i funzionalisti, quali Merton e Parsons) né solo un complesso di sistemi che costituiscono l'intero che si differenzia dalle singole parti (come, d'altro canto, sostiene Luhmann). La posizione di Castoriadis è più radicale, perché, a differenza degli autori citati, mantiene come riferimento costante il "progetto dell'autonomia", inteso quale realizzazione effettivamente rivoluzionaria della tradizione liberale delle origini. Da qui, il suo meditato ritorno ad autori quali Tocqueville, ricondotto sui livelli di una politica realizzativa del "micro" e della "località", contrapposti alle magnificate e fallimentari sorti della globalizzazione capitalistico-finanziaria.

Per quale motivo, chiede Castoriadis, se non per una questione puramente ideologica ed esclusiva che relega la politica e l'economia ai tecnocrati e agli esperti, i cittadini, in particolare quelli afferenti ai sistemi democratici (che il filosofo definisce, senza mezzi termini, oligarchico-democratici), sono esclusi dalle reali ed effettive decisioni sulla programmazione politica, economica, sociale? Economisti come Keynes e Sraffa (la cosiddetta "Scuola di Cambridge") hanno puntato l'attenzione, già ai primi del Novecento, sulla necessità di una redistribuzione della ricchezza a vantaggio (e non *ad excludendum*) delle cosiddette politiche di *welfare* (termine ormai in disuso, che solo per un errore viene tradotto con "politiche

sociali”, mentre la traslazione corretta dovrebbe essere “politiche del benessere”), al fine di evitare il costante processo di “frammentazione della società” (Castoriadis, 2022b, p. 157-182). In tal senso, l’analisi di Castoriadis a proposito della situazione educativa è impietosa ma lucida:

Possiamo concepire facilmente - scrive il filosofo in una delle parti che avrebbe dovuto comporre il secondo volume di *Devant la guerre* - un sistema sociale nel quale sia diminuito il ruolo della famiglia e compensato da diverse istituzioni di educazione e formazione. [...] Se non fosse che il sistema educativo occidentale è entrato, dagli anni 1960, in una fase di disintegrazione avanzata. Innanzitutto subisce una crisi di contenuti: che cosa viene trasmesso, che cosa deve essere trasmesso, secondo quali criteri? (Castoriadis, 2022b, p. 175).

Il filosofo, in relazione a questa “decomposizione” dell’istruzione, si spinge oltre, evidenziando un dato che è sotto gli occhi di tutti coloro che - criticamente - osservano e vivono la dimensione problematica dell’insegnamento: “né gli studenti né gli insegnanti sono interessati a quello che accade nella scuola in quanto tale”. In sostanza,

l’istruzione non è più *investita* in quanto istruzione da chi vi partecipa, ma è considerata dagli educatori come un lavoro di puro sostentamento e dagli studenti come imposizione noiosa, di cui non percepiscono nemmeno il valore d’investimento utilitaristico, essendo questo sempre meno evidente, e non rappresentando più come un tempo l’unica opportunità di aprirsi a un mondo extrafamiliare. Tutto si riduce a ottenere il “pezzo di carta” che serve a trovare lavoro - se si trova lavoro (Castoriadis, 2022b, p. 176).

Quarant’anni dopo, queste affermazioni sembrano ancor più cogenti, nella prospettiva della già citata “marea crescente dell’insignificanza”, che Castoriadis aveva visto con estrema lucidità e senza alcun allarmismo perbenista. Un pensatore e critico della società come Mark Fisher (pur non conoscendo Castoriadis) ha rilevato le stesse incongruenze, in *Realismo capitalista*, nel fallimento completo del sistema educativo costruito sulla pseudo-aziendalizzazione dell’era thatcheriana e portata definitivamente a compimento da Tony Blair, insistendo sui temi della “noia” e della abulia depressiva degli studenti come degli insegnanti, che generano l’“impotenza riflessiva” (Fisher, pp. 58-61)<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> “L’impotenza riflessiva - scrive Fisher - corrisponde a un’implicita visione del mondo comune a molti giovani britannici, e si lega a patologie estremamente diffuse. Tantissimi adolescenti con cui ho lavorato soffrivano di problemi di salute mentale o di difficoltà di apprendimento, e la depressione è endemica: è d’altronde la condizione che il servizio sanitario nazionale si trova ad affrontare più spesso, senza dire che coinvolge persone sempre più giovani. È anche impressionante il numero di studenti che soffre di qualche forma di dislessia. Non è esagerato affermare che, nella Gran Bretagna tardo capitalista, il solo essere adolescenti rischia di equivalere a una forma di malattia” (Fisher, 2017, pp. 58-59). Sulle problematiche adolescenziali legate alle nuove patologie, si vedano: Grosso, 2017, pp. 37-60; Barone, 2018, pp. 33-52.

Alla metà degli anni Sessanta, in una conferenza tenuta nel 1965 (lo stesso anno, quindi, della fine dell'esperienza di *Socialisme ou Barbarie*)<sup>17</sup>, Castoriadis tiene una conferenza a Tunbridge Wells (nel Kent, Inghilterra) ai militanti del gruppo "Solidarity" (Curtis, 2020, p. 45)<sup>18</sup>. Il testo della conferenza dal titolo *La crisi della società moderna*, ha un sapore simmeliano, scandito da un'introduzione, da cinque punti ("crisi dei valori", "lavoro", "alienazione politica", "relazioni familiari", "istruzione") e una conclusione. Oltre all'osservazione, già proposta, circa la coincidenza della data con la fine dell'esperienza di *Socialisme ou Barbarie*, è interessante notare – non solo dal punto di vista storiografico, ma per i pregnanti contenuti del testo – la prossimità di quella data con i successivi esempi del maggio francese e l'inizio del lungo periodo (dal 1967-68 al 1977) che fu l'unico vero e proprio tentativo di cambiamento rivoluzionario nel mondo occidentale dopo il secondo dopoguerra.

Dopo aver segnalato che ogni società istituita deve fondarsi su valori (condivisi o meno) che formano il collante dell'immaginario, Castoriadis sottolinea come sia importante, per la finalità di tale coesione, che vi siano leggi non solo "proibitive", correlativamente al fatto che "gli individui hanno bisogno di motivazioni positive e di un orientamento per dare un contenuto alla propria vita sociale" (Castoriadis, 2022b, p. 74).

La catena che porta alla decomposizione dei valori della società moderna connette strettamente le relazioni familiari e il sistema dell'istruzione. Se, da un lato, le formule del riconoscimento dei ruoli nella famiglia patriarcale si sono sfaldate, a fronte di una mancanza di ricomposizione degli interessi individuali su altre figure, d'altro lato, la lenta ma inesorabile deflagrazione della funzione disciplinare e autoritativa della scuola (dell'insegnante, in quanto figura educativa espressione di un complesso sociale istituito) conduce a una perdita di senso dell'istruzione e della formazione, finalizzate ormai su un apprendimento tecnico e iper-specialistico, in grado di garantire una posizione lavorativa.

La crisi della cultura umanistica è il peana cantato, ormai da decenni, in nome di un passato che, misurandosi con la logica capitalistica del risultato (ovvero, del profitto) finalizzato all'obiettivo utilitaristico, permette solo di mantenere la posizione depressiva (*ergo*, anti-progettuale) di chi reclama un mondo sociale che non esiste più, senza comprendere – come segnala Castoriadis – che ogni trasformazione sociale presuppone, da parte del sistema economico-politico, una prospettiva rinnovativa di ampio respiro (Weber, 1973, pp. 45-121). In questo contesto, segnala il filosofo, si esperisce la "crisi" dell'educazione legata ai "contenuti" specifici della sua prassi.

<sup>17</sup> Cfr. Dosse, 2014, pp. 119-150.

<sup>18</sup> Scrive Curtis: "Mentre il numero finale di *SouB* stava per andare in stampa, Castoriadis tenne, nel maggio del 1965, una conferenza in inglese, *The Crisis of Modern Society*, per l'organizzazione affine a *SouB*, la 'London Solidarity'" (Curtis, 2020, p. 45).

Uno iato enorme, come si diceva, si è venuto a creare tra il fondamento istitutivo della *paideia* (in quanto generale ma costitutiva formazione alla *eudaimonia*, ossia alla ricerca del “buon vivere”, in funzione della *polis*, con lo sviluppo delle facoltà di giudizio e di auto-riflessione) e le implicazioni tecnicistiche sulla formazione e sull’istruzione (Massa, 1987). La squalificazione continua della cultura come accrescimento, in una prospettiva di sperimentazione della libertà attraverso l’educazione delle potenzialità critiche, ha fatto deragliare, a seguito anche della condizione di riflusso sociale e della trasformazione definitiva del capitalismo in finanz-capitalismo (Gallino, 2011), il sistema educativo e di istruzione nella megamacchina che fabbrica – come aveva sentenziato Castoriadis – individui utili alla produzione del sistema stesso. Parallelamente, il filosofo individua nella crescente domanda di formazione la risposta alla richiesta di sempre nuove capacità tecniche.

Richiamando, ancora una volta, le considerazioni di Fisher, questi riprende l’esempio dell’insegnamento: sistemi burocratici (replicati dall’ambito industriale) che monitorano la “qualità” dell’insegnamento, che richiedono la formazione continua degli insegnanti per competere per il miglioramento delle capacità didattiche (abbassando, al contrario, continuamente il livello di nozioni fornite), nel tentativo di convincere (psichicamente) gli stessi insegnanti della loro squalificazione sociale (Fisher, 2009, pp. 90-92). In tal senso, le parole di Castoriadis sono chiare:

Questo tipo di crisi dell’educazione si manifesta nell’industria attraverso la domanda crescente di programmi di riconversione degli adulti, la cosiddetta “educazione permanente”. Ma per essere capaci di assorbire nella vita il risultato di questa “educazione permanente” (se mai si riuscisse a realizzarla) bisognerebbe aver acquisito basi sufficientemente generaliste. Chiaramente se si dispone di una base molto stretta, ogni contributo educativo supplementare sarebbe impossibile. Ed ecco qui l’ennesimo conflitto interno che rende visibile la crisi sul piano dell’istruzione (Castoriadis, 2022b, p. 82).

A metà degli anni Sessanta, certo, il pubblico presente alla conferenza tenuta da Castoriadis, ascoltando le sue parole, poteva pensare ad una posizione pessimistica capace di rincarare, in una prospettiva critica, l’“ottimismo della volontà”. Ma il filosofo, sociologo ed economista, con il suo impiego all’OCSE, possedeva troppe e importanti informazioni sulla direzione intrapresa dai sistemi capitalistici e burocratizzati, per non leggere con chiarezza socioanalitica – grazie anche alla sua solidissima preparazione filosofica classica e marxista – le dinamiche di trasformazione del capitalismo – con tutte le crisi finanziarie, di sistema, le guerre e gli stravolgimenti rigenerativi (inflazionistici, speculativi o di accaparramento indiscriminato delle risorse) preventivabili sul lungo periodo.

Se c’è una crisi della società moderna – conclude Castoriadis –, perlomeno questa non appare senza via d’uscita. Anzi contiene in sé i germi della novità che sta già emergendo. Ma il nuovo non prevarrà automaticamente. La sua emergenza dipenderà dalle azioni delle persone nella società, dalla loro resistenza, dalla loro lotta permanente. Spesso anche dalla loro attività non cosciente, eppure il nuovo non si

realizzerà compiutamente, non potrà incarnarsi in un nuovo sistema sociale, come nuovo tipo di vita sociale, se a un certo punto dall'incoscienza non si passa alla consapevolezza - l'azione cosciente di una massa di persone (Castoriadis, 2022b, p. 85).

Di lì a breve, il movimento del Sessantotto ("la brèche") avrebbe determinato la radicale conversione dei rapporti di forza, giocando un ruolo decisivo circa i fondamentali cambiamenti sociali che, dalla scuola alle fabbriche alla famiglia alla sessualità e alla sanità, avrebbero fatto emergere un nuovo immaginario istituyente (Morin, Castoriadis, Lefort, 2008). Ma, ancora una volta, trascorsa la potenza del cambiamento - di cui il capitale, e con esso l'istituzione burocratizzata, sempre si appropria, modificando i propri assetti - la "marea crescente dell'insignificanza" si sarebbe posta come il segno evidente della stabilizzazione strutturale delle individualità attraverso la conformazione tanto delle prassi quotidiane quanto della *psyche* (Castoriadis, 2011, pp. 5-19).

## BIBLIOGRAFIA

- Althusser L. (Ed.), 2006, *Leggere il Capitale*, trad. it. Milano, Mimesis.
- Id., 1974, *Per Marx*, trad. it. Roma, Editori Riuniti
- Arendt H., 1991, *La tradizione e l'età moderna*, in Id., *Tra passato e futuro*, trad. it. Milano, Rizzoli, pp. 41-69.
- Barone P., 2018, *L'irrazionalità della violenza in adolescenza un effetto indesiderato della rimozione del conflitto*, in "Paideutika. Quaderni di formazione e cultura", n. 28, pp. 33-52.
- Barus-Michel J., Enriquez E., Lévy A. (a cura di), *Dizionario di psicosociologia*, trad. it. Milano, Raffaello Cortina Editore.
- Benvenuto S., Lucci A., 2014, *Lacan, oggi. Sette conversazioni per capire Lacan*, Milano, Mimesis.
- Busino G., 1989, *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Genève, Librairie Droz.
- Castoriadis C., 1981, *Devant la guerre. Les réalités*, Paris, Fayard.
- Id., 1986, *Lo stato del soggetto oggi*, in Id., 1998, pp. 97-132.
- Id., 1987, *Potere, politica, autonomia*, in Id., 2022, *La rivoluzione democratica*, nuova edizione a cura di F. Ciaramelli, trad. it. Milano, elèuthera, pp. 55-93.
- Id., 1988a, *Valore, uguaglianza, giustizia, politica: da Marx ad Aristotele e da Aristotele a noi*, in Id., *Gli incroci del labirinto*, trad. it. Firenze, Hopeful Monster, pp. 247-311.
- Id., 1988b, *Individuo, Società, Razionalità, Storia*, in Id., 1998, pp. 133-164.
- Id., 1989, *Fait et à faire*, in Busino, 1989, pp. 457-514.
- Id., 1994, *Psicoanalisi e immaginazione radicale del soggetto*. Intervista di Sergio Benvenuto, trad. it. <https://collectiflieuxcommuns.fr/?475-psicoanalisi-e-immaginazione&lang=fr>.

Id., 1995, *L'istituzione immaginaria della società*, trad. it. di F. Ciaramelli, "Presentazione" di P. Barcellona, Torino, Bollati Boringhieri.

Id., 1997, *La razionalità del capitalismo*, in Id., 2022, *La rivoluzione democratica*, cit., pp. 219-259.

Id., 1998, *L'enigma del soggetto. L'immaginario e le istituzioni*, edizione italiana a cura di F. Ciaramelli, Bari, Dedalo.

Id., 2011, *Postscript on Insignificance. Dialogues with Cornelius Castoriadis*, Transl. by G. Rockhill and J.V. Garner, New York, Continuum International Publishing.

Id., 2022a, *L'istituzione immaginaria della società*, nuova edizione a cura di E. Profumi, trad. it. Milano, Mimesis.

Id., 2022b, *Contro l'economia. Scritti 1949-1997*, edizione italiana a cura di R.A. Ventura, Roma, LUISS University Press.

Caumières P., Klimis S., Van Eynde L. (dir.), 2012, *Socialisme ou Barbarie aujourd'hui. Analyses et témoignages*, Bruxelles, Presses de l'Université Saint-Louis.

Cavalli L., 1968, *Max Weber: religione e società*, Bologna, Il Mulino.

Ciaramelli F., 1997, *The Self-presupposition of the Origin. Homage to Cornelius Castoriadis* (transl. By David Ames Curtis), in "Thesis Eleven", n. 49, pp. 45-68.

Id., 2003, *Lo spazio simbolico della democrazia*, Troina (En), Città Aperta.

Id., 2020, *Il circolo della paideia*, in "Paideutika. Quaderni di formazione e cultura", numero monografico "Cornelius Castoriadis e l'educazione", n. 32, pp. 77-91.

Curtis Ames D., *Il tema della "marea crescente dell'ignoranza" nell'opera di Cornelius Castoriadis*, in "Paideutika. Quaderni di formazione e cultura", numero monografico "Cornelius Castoriadis e l'educazione", n. 32, pp. 33-75.

Descombes V., *Autonomia e autolimitazione*. Intervista di Andrea Inglese, trad. it. comparsa originariamente (e in forma ridotta) su "Alfabeta2", n. 34, ora in: <https://www.nazioneindiana.com/2014/02/10/vincent-descombes-su-castoriadi-autonomia-e-autolimitazione/>.

Dosse F., 2014, *Castoriadis. Une vie*, Paris, Editions La Découverte.

Esposito R., 1998, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino, Einaudi.

Id., 2002, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino, Einaudi.

Id., 2020, *Pensiero istituente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Torino, Einaudi.

Fink E., 2019, *Introduzione alla pedagogia sistematica*, edizione italiana a cura di V. Cesarone, C. Crivellari, Brescia, Morcelliana.

Fisher M., 2017, *Realismo capitalista*, trad. it. Roma, Nero Edizioni.

Gallino L., 2011, *Finanzcapitalismo. La civiltà del denaro in crisi*, Torino, Einaudi.

Gennari M., 2001, *Filosofia della formazione dell'uomo*, Milano, Bompiani.

Id., 2012, *L'eidos del mondo*, Milano, Bompiani.

Giachery G., 2019, *In forma di dialogo. Il colloquio di consulenza psicosocioanalitica e la matrice relazionale-interpersonale*, Milano, Guerini Next.

Id., 2020, Polis, demos, paideia. *Un confronto tra Hannah Arendt e Cornelius Castoriadis*, in "Paideutika. Quaderni di formazione e cultura", numero monografico "Cornelius Castoriadis e l'educazione", n. 32, pp. 117-151.

Giust-Desprairies F., 2005a, *Castoriadis Cornelius (1922-1997)*, in Barus-Michel J., Enriquez E., Lévy A. (a cura di), 2005, *Dizionario di psicopsicologia*, cit., pp. 421-433.

Id., 2005b, *Rappresentazione e immaginario*, in Barus-Michel J., Enriquez E., Lévy A. (a cura di), 2005, *Dizionario di psicopsicologia*, cit., pp. 237-257.

Grosso L., 2015, *Alice nel paese delle stupefazioni e delle s-meraviglie. Nuovi rifugi giovanili tra addiction comportamentali e abusi di sostanze psicoattive*, in "Paideutika. Quaderni di formazione e cultura", n. 25, pp. 37-60.

Heller A., 1974, *La teoria dei bisogni in Marx*, trad. it. Milano, Feltrinelli

Id., 1989, *With Castoriadis to Aristotle; from Aristotle to Kant; from Kant to Us*, in Busino, 1989, pp. 159-171.

Id., 2019, *Il valore del caso. La mia vita*, trad. it. Roma, Castelvecchi.

Jaques E., 1990, *Lavoro, creatività e giustizia sociale*, trad. it. Torino, Bollati Boringhieri.

Kant I., 1945, *Pedagogia (1803)*, edizione italiana a cura di N. Abbagnano, Torino, Paravia.

Lapassade G., 1974, *L'analisi istituzionale. Gruppi, organizzazioni, istituzioni*, trad. it. Milano, ISEDI.

Lourau R., 1968, *L'instituant contre l'institué*, Paris, Anthropos.

Id., 1969, *L'analyse institutionnelle*, Paris, Minuit.

Luporini C., 1974, *Dialettica e materialismo*, Roma, Editori Riuniti.

Mangano A., 1989, *Castoriadis e il marxismo*, in Busino G., 1989, pp. 59-68.

Massa R., 1987, *Educare o istruire? La fine della pedagogia nella cultura contemporanea*, Milano, Unicopli.

Morin E., Castoriadis C., Lefort C., 2008, *La brèche. Suivi de Vingt ans après*, Paris, Fayard.

Pagliarani G., 2015, *Saggi scelti*, Milano, Guerini e Associati.

Profumi E., 2010, *L'autonomia possibile. Introduzione a Castoriadis*, Milano, Mimesis.

Spaltro E., 1990, *Complessità. Introduzione alla psicologia delle organizzazioni complesse*, Bologna, Pàtron.

Valerii M., 2019, *La notte di un'epoca. Contro la società del rancore: i dati per capirla e le idee per curarla*, Firenze, Ponte alle Grazie.

Ventura R.A., 2022, *Introduzione*, in Castoriadis C., 2022, pp. 7-53.

Weber M., 1973, *Il lavoro intellettuale come professione. La politica come professione*, trad. it. Torino, Einaudi.

Id., 1975, *Alcune categorie della sociologia comprendente (1913)*, in Id., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, edizione italiana a cura di P. Rossi, Milano, Mondadori, pp. 239-307.

Id., 1999, *Economia e società. I. Teoria delle categorie sociologiche*, trad. it. Torino, Edizioni di Comunità.



# CORNELIUS CASTORIADIS E L'ONTOLOGIA ANARCHICA UN PRIMO RIPASSO CRITICO

**MASSIMO LA TORRE**

*Dipartimento di Giurisprudenza, Economia e Sociologia  
Università Magna Graecia di Catanzaro  
mla\_torre@hotmail.com*

## **ABSTRACT**

This short article tries first of all to convey the relevance of a philosophy such as the one developed by Castoriadis in a non-systematic and somehow idiosyncratic way and yet deeply coherent in its conclusive sense. It is a patrimony of ideas and theses that have still to be explored, used and elaborated from a perspective that privileges a critical view about the whole of our practice and being. However, Castoriadis' a-systematic system should itself be critically tested. How much the promise of autonomy and truth it is embodying is truly realized and followed in the spires of its argument? There are at least six weak points in Castoriadis' "system" that the article intends to present and cursorily discuss.

## **KEYWORDS**

Castoriadis, ontology, normativity, anarchism, totalitarianism.

## **I**

Sono trascorsi ormai venticinque anni dalla scomparsa di Cornelius Castoriadis nel dicembre del 1997<sup>1</sup>. E in quest'arco di tempo non si è attenuata l'influenza di Corneille (come lo chiamavano gli amici francesi) per ciò che concerne la ricerca filosofica e la teoria politica. Io di certo non ho smesso di leggerlo né di confrontarmi silenziosamente con lui.

Scoprii questo autore per caso, sfilando tra gli scaffali di libri nei sotterranei della biblioteca giuridica dell'Università di Messina. L'occhio si posò senza volerlo sul suo *L'institution imaginaire de la société*, di cui non sapevo nulla, come ignoto mi era l'autore. Il titolo mi incuriosì e cominciai a leggerlo quel testo, subito trovandolo d'eccezionale interesse. La prima parte del libro è probabilmente la critica più acuta dell'intero corpo dottrinario del pensiero marxiano e marxista. La dismissione del

<sup>1</sup> Cr. M. La Torre, *Ultimo saluto a Cornelius Castoriadis*, in "Sociologia del diritto", Vol. 25, 1998, pp. 103-115.

pensiero di Marx si gioca essenzialmente sulla questione della *tecnica*: «<Marx – scrive Castoriadis – non vedeva nella tecnica che del positivo [...] Noi sappiamo che non c'è niente di questo, che la tecnica contemporanea è parte integrante dell'istituzione eteronoma della società>><sup>2</sup>. La critica è radicale; la distanza dal marxismo irrimediabile ed invero assoluta<sup>3</sup>. Non c'è revisione possibile qui. E tutto ciò si faceva in una prospettiva antiautoritaria che era vicinissima alla mia sensibilità politica d'allora e, mi compiaccio di poter dire, di oggi ancora.

Negli anni successivi, nei decenni seguiti a quello che credo fosse l'anno 1977, la lettura e lo studio dell'opera dello studioso greco-francese è stata una costante del mio lavoro di ricerca. Mi affascinò molto la raccolta *Le contenu du socialisme*, in cui mi imbattei a Strasburgo nell'estate del 1980, e ancor più i suoi *Les carrefours du labyrinthe* apparsi nel 1978, dove tra l'altro nell'ultimo capitolo si smonta pezzo per pezzo la teoria del valore di Marx<sup>4</sup>, senza però concessioni all'economia marginalista o neo-marginalista.

Sui libri di Castoriadis mi sono dunque in parte formato. In particolare, importante per me è stata la sua teoria del linguaggio e del significato, che mi è parsa un ottimo correttivo agli eccessi formalistici di molta filosofia analitica contemporanea. Così pure la sua rivalutazione della facoltà dell'immaginazione è un buon antidoto contro l'egemonia concessa dal pensiero filosofico alla facoltà del ragionare, anzi del calcolo e oggi dell'algoritmo. Ma, lo spiega bene Castoriadis, non ci può essere una matematica e nemmeno una logica che non muova da presupposti semantici e da contenuti di senso<sup>5</sup>. Una serie di cifre o di formule come tale è del tutto non significativa, se prima i simboli usati non sono spiegati mediante concetti. E questi hanno un senso che sempre si sostiene sulla facoltà d'immaginare, di far sì per esempio che il segno “più”, una crocetta, voglia significare e rinviare ad una certa operazione di calcolo. Il senso precede la verità e la giustificazione degli enunciati.

Castoriadis ho avuto anche il privilegio di incontrarlo un paio di volte, e di poter discutere con lui. E il suo pensiero ha continuato negli anni ad affascinarmi ed a fornirmi motivi di riflessione e piste di analisi. Devo dire che si sente oggi la mancanza di un intelletto vivido, creativo, eterodosso, e di un sapere enciclopedico com'è stato quello dispiegato da questo grande intellettuale. Che è forse l'ultimo

<sup>2</sup> C. Castoriadis, *La logique des magmas et la question de l'autonomie*, in Id., *Domaines de l'homme*, Seuil, Paris 1999, p. 518.

<sup>3</sup> Si legga anche C. Castoriadis, *Fait et à faire*, in Id., *Fait et à faire*, Seuil, Paris 1997, pp. 24-25. Vedi anche C. Castoriadis, *De la monade à l'autonomie*, in Id., *Fait et à faire*, cit., p. 102.

<sup>4</sup> C. Castoriadis, *Valeur, égalité, justice, politique de Marx à Aristote et d'Aristote à nous*, in Id., *Carrefours du labyrinthe I*, Seuil, Paris 1998, pp. 325 ss.

<sup>5</sup> Vedi C. Castoriadis, *Individu, société, rationalité, histoire*, in Id., *Le monde morcelé*, Seuil, Paris 2000, pp. 70-71.

rappresentante di un umanesimo capace di discutere con proprietà e competenza l'insieme dello scibile umano.

Fu infatti economista all'OECE, poi OCSE, a Parigi, in seguito per molti anni esercitando la psicoanalisi<sup>6</sup>. Ma sapeva tanto di matematica e di fisica, oltre ad essere competentissimo nella cultura greca antica, di cui poteva ripercorrere con intelligenza i più reconditi meandri. Un piccolo gioiello –mi piace ricordare – è un suo saggio dove studia e reinterpreta un poema di Saffo, quello che si conclude con il verso notissimo, “ego de mona kateudo”<sup>7</sup>. Era anche un fine melomane, grande conoscitore di musica classica. Ed ovviamente aveva una padronanza ammirevole della filosofia nel suo complesso e della sua storia. Fu vicino a Merleau-Ponty<sup>8</sup> e invece lontano da tutto lo strutturalismo francese, tanto da quello di Levy-Strauss come da quell'altro di Lacan cui pure è in parte debitore<sup>9</sup>. Le due coppie Platone e Aristotele, e Kant e Hegel erano quanto per lui c'era di più significativo nella riflessione filosofica. Ma a questi avvicinava Freud, di cui era lettore appassionato ed esperto. Direi che è oggi impossibile trovare uno studioso tale da coprire in maniera significativa un siffatto vastissimo arco di conoscenza.

Ma in questo mio breve intervento non voglio invero tessere le lodi di Castoriadis, per quanto queste siano più che dovute. Come grande merito del suo pensiero basti ricordare la sua fine ed elaborata ricostruzione della facoltà dell'immaginazione, in genere così tanto trascurata dalla tradizione filosofica protesa piuttosto a render conto del pensiero umano in termini di ragionamento logico, se non addirittura di calcolo. Qui intendo allora piuttosto indicare e discutere certi difetti dell'importante ricerca dello studioso greco-francese, o meglio quelli che credo siano i punti deboli della sua costruzione teorica, la quale resta comunque legittimamente ambiziosa e potente e degna di attenta e positiva considerazione. Ora, se tali difetti possono ricondursi ad un comune denominatore, questo mi pare essere la sottovalutazione della dimensione normativa nell'esperienza umana. E tuttavia la comprensione e la delucidazione della normatività è necessaria per l'esplicitazione e la tematizzazione della verità. E questa è comunque, persino per lo scettico, il criterio regolativo della filosofia. E lo rimane anche per lo studioso greco-francese.

D'altra parte, per Castoriadis la prima domanda che si pone il filosofo non sarebbe “cosa posso conoscere?”, ovvero il “que sais-je?” di Montaigne, interrogativo ripreso e rielaborato da Kant. No; si tratta piuttosto di una domanda dal sapore

<sup>6</sup> Sulla vita di Castoriadis è ora disponibile il saggio biografico di François Dosse, *Castoriadis: Une vie*, La Découverte, Paris 2018.

<sup>7</sup> Vedi C. Castoriadis, *Notes sur quelques moyens de la poésie*, in Id., *Figures du pensable*, Seuil, Paris 1999, pp. 43 ss.

<sup>8</sup> Vedi C. Castoriadis, *Le dicible et l'indicible. Hommage à Maurice Merleau-Ponty*, in Id., *Les carrefours du labyrinthe I*, Seuil, Paris 1998, pp. 161 ss.

<sup>9</sup> Vedi C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris 1999, p. 451, nota 38.

vagamente etico o morale: “Cosa debbo pensare?”<sup>10</sup>. Nondimeno, con una mossa per certi versi heideggeriana (Heidegger è una specie di convitato di pietra nella riflessione filosofica di Castoriadis), lo studioso greco-francese reinterpreta la verità come situazione specificamente ontologica, non regola normativa.

## II

I punti che mi paiono deboli nell’opera di Castoriadis sono almeno sei. Di séguito li elenco, li presento e poi rapidamente li discuto. Meriterebbero ben altra trattazione, investendo essi, o la maggior parte d’essi, il cuore stesso dell’impresa della filosofia.

(i) Il primo punto è l’enorme centralità data alla fondazione ontologica della filosofia e poi di tutto il suo pensiero politico, e la disattenzione invece manifestata verso la dimensione della normatività. Di maniera che non c’è, e programmaticamente, filosofia morale nella sua opera. Questo ritorno all’ontologia è per certi versi anche il suo merito più grande, soprattutto in un contesto filosofico, come quello moderno, in cui la domanda su ciò che è l’essere è stata in genere sostituita dalla domanda su ciò che è conoscere. Castoriadis accoglie la critica hegeliana sulla “cosa in sé” di Kant e la radicalizza, riprendendo un atteggiamento che si potrebbe genericamente etichettare come aristotelico. E la rappresentazione dell’essere come non-deterministico ed intrinsecamente rivoluzionario ch’egli propone possiede una forte capacità evocativa.

La tradizione occidentale della metafisica è qui rimessa in gioco, per certi versi dando fondazione alla tesi di Hannah Arendt sulla novità che regge la prassi umana. Per Castoriadis la novità invero è caratteristica dell’essere in generale, caratteristica poi che nell’esperienza umana si dà come particolarmente radicale, come fatto dell’autonomia tanto individuale come sociale. Il “nuovo” non qui è l’imprevedibile, l’impredicibile, l’indeterminato o l’indeterminabile. «Qualcosa è nuovo, allorché è posizione d’una forma che non è né producibile né deducibile a partire da altre forme»<sup>11</sup>. E tuttavia in questo contesto teorico l’alterità non si dà mai come trascendentale, come controfattuale. Cosa che rende difficile l’assunzione di una prospettiva normativa forte.

(ii) Il secondo punto debole mi pare sia lo storicismo più o meno esplicito che attraversa la sua analisi dell’essere. Ciò sfocia infine in una sorta di egocentrismo culturale, là dove si dà centralità quasi assoluta alla cultura della Grecia classica, ed anzi a quella dell’Atene tra il quinto e il quarto secolo prima di Cristo. (Su questa specifica contingenza storica abbiamo oggi pubblicate le lezioni tenute alla *École de*

<sup>10</sup> Vedi C. Castoriadis, *Anthropologie, philosophie, politique*, in Id., *La montée de l’insignifiance*, Seuil, Paris 1996, p. 137.

<sup>11</sup> C. Castoriadis, *Temps et création*, in Id., *Le monde morcelé*, cit., pp. 333-334.

*Hautes Études en Sciences Sociales* di Boulevard Raspail). Parrebbe che qui ci si scontri con una certa incapacità metodologica di universalizzare l'esperienza e la capacità dell'autonomia.

L'autonomia che si manifesta nell'esperienza politica dell'Antica Grecia e nell'Occidente europeo a partire dal sorgere dei comuni italiani nel Basso medioevo è un fatto puntuale e tuttavia c'è nella storia la possibilità permanente dell'autonomia. Questa si radica addirittura nell'autonomia dell'essere che mette in gioco un suo coevo non-essere, l'"a-être" - come lo chiama Castoriadis. L'autonomia allora sarebbe una sorta di essenza dell'essere e della storia. Ma allo stesso tempo la sua emergenza esplicita è solo eventuale e comunque storicamente situata, determinata.

(iii) Mi sembra poi di poter riscontrare, soprattutto nella sua teoria della costruzione sociale dell'identità individuale, una sorta di hobbesismo sotterraneo. La coscienza soggettiva - ci dice - ha un nucleo "selvaggio", addirittura "mostruoso", assolutamente egocentrico, che va domato con la socializzazione. <<L'individuo sociale [...] è creato-fabbricato dalla società, e ciò *sempre* mediante una rottura violenta di ciò che sono lo stato originario della psiche e le sue esigenze>><sup>12</sup>. Ma tale addomesticamento non è mai veramente perfettamente compiuto. <<Il soggetto non è riducibile alla sua istituzione social-storica>><sup>13</sup>. La psiche individuale rimane stretta in una specie di monade autoreferenziale che vede il mondo solo come spazio da consumare e sfruttare per i propri fini di soddisfazione libidica. L'essere umano appena nato non è altro che un "petit monstre vagissant"<sup>14</sup>, un soggetto in stato di natura. Il passaggio all'essere sociale, allo "stato civile" direbbe Hobbes, di un tale piccolo mostro avviene mediante una specifica particolarità dell'essere umano che lo distingue dagli altri animali: in lui il piacere d'organo viene rimpiazzato dal piacere di rappresentazione<sup>15</sup>. Ciò si dà con la madre, ché questa è qualcuno che parla, è soprattutto linguaggio, oltre che il seno offerto alla bocca del vorace neonato. Ora, dice Castoriadis, <<parlare è un'attività sublimata, innanzitutto in quanto essa non procura nessun piacere d'organo>><sup>16</sup>. E tale rappresentazione che si nutre di un senso gli è fornita dall'immaginario sociale trasmessogli mediante la socializzazione, in primo luogo dalla madre. Il contratto sociale, per così dire, si dà qui per via del linguaggio, ed è tutt'altro che volontario.

Si impara a parlare accettando che il significato delle parole non è meramente egocentrico ma dipende anche e soprattutto dal senso che l'altro, l'interlocutore, attribuisce loro: <<La *significazione* d'una parola è quella che gli *altri* le

<sup>12</sup> C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, cit., p. 453. Corsivo nel testo.

<sup>13</sup> Ivi, p. 487.

<sup>14</sup> C. Castoriadis, *Pouvoir, politique, autonomie*, in Id., *Le monde morcelé*, cit., p. 144.

<sup>15</sup> C. Castoriadis, *L'état du sujet aujourd'hui*, in Id., *Le monde morcelé*, cit., pp. 266-267.

<sup>16</sup> Ivi, p. 266.

ascrivono>><sup>17</sup>. Ma la pacificazione dell'individuo nel suo stato originario di natura, quello della monade vorace ed autoreferenziale, è qualcosa di provvisorio, sebbene nondimeno assoluto. La madre è qui un'agenzia dell'istituzione sociale. Ed è questa che forma finalmente la soggettività con una forza irresistibile. <<L'istituzione permette alla psiche di sopravvivere imponendole la forma sociale dell'individuo col proporle ed imporle un'altra fonte ed un'altra modalità di senso>><sup>18</sup>. <<L'istituzione della società [...] è imposizione alla psiche d'una organizzazione che le è essenzialmente eterogenea>><sup>19</sup>.

(iv) Un quarto punto debole è la poca attenzione rivolta al diritto e lo scetticismo esercitato su questo. Il diritto è consegnato in buona sostanza al campo della politica. La distanza tra diritto e potere è infine praticamente annullata. Ciò mi pare essere anche una conseguenza della incapacità latente di dar conto della dimensione normativa. Da una parte la norma non riesce mai veramente a darsi una norma superiore di garanzia, e d'altra parte la norma come regola generale non riesce a fornire il criterio definitivo della decisione per il caso concreto. Si dà <<una distanza incolmabile che separa necessariamente la regola di diritto e il materiale ch'essa deve coprire>><sup>20</sup>. A monte ed a valle d'essa deve ricorrersi dunque ad un atto più o meno arbitrario di volontà. Ciò vale a maggior ragione per l'"istituzione" ai vari livelli in cui questa si dà, sia come "istituzione prima", il linguaggio eminentemente, sia come istituzione "seconda", di cui il diritto è una specie. Ebbene, <<non può esservi, dice Castoriadis, *fondazione* vera dell'istituzione (fondazione "razionale" o "reale")>><sup>21</sup>.

(v) La teoria politica di Castoriadis è una delle espressioni più raffinate ed articolate di anarchismo politico contemporaneo. La critica dello Stato come forma politica è senza appello; ed il fatto del dominio e dell'obbedienza, e la dimidiazione della società secondo linee gerarchiche e di comando, sono ciò che per Castoriadis costituisce il nocciolo dello sfruttamento dell'uomo sull'uomo. La stessa critica del capitalismo nel suo pensiero spesso si rimodula come critica della dimidiazione gerarchica e come critica della burocrazia che a suo avviso è insita nella gestione della produzione da parte del capitalista. La fabbrica è una gabbia d'acciaio soprattutto perché è organizzata secondo criteri rigidamente burocratici. Tecnocrazia e burocrazia qui coincidono e si fondono colla hybris dell'immaginario capitalista.

Dunque, è l'anarchismo l'atteggiamento politico predominante nel pensiero di Castoriadis. <<Ciò che voglio -leggiamo nell'*Institution imaginaire de la société* - è

<sup>17</sup> Ivi, p. 279. Corsivo nel testo.

<sup>18</sup> C. Castoriadis, *Institution de la société et religion*, in Id., *Domaines de l'homme*, Seuil, Paris 1999, p. 455.

<sup>19</sup> C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, cit., p. 434.

<sup>20</sup> C. Castoriadis, *Science moderne et interrogation philosophique*, in Id., *Les carrefours du labyrinthe*, cit., p. 250.

<sup>21</sup> C. Castoriadis, *Reflexions sur le racisme*, in Id., *Le monde morcelé*, cit., p. 37.

l'abolizione del potere nel senso attuale>><sup>22</sup>. E tuttavia questa matrice anarchica non è mai esplicitamente riconosciuta né mai apertamente tematizzata. Così si è stretti entro una dialettica critica che deve riprendere come termine positivo il regime politico della democrazia, distaccandola però dall'idea di rappresentanza politica. Qui la prospettiva di Castoriadis assomiglia all'analogo atteggiamento intellettuale adottato da Hannah Arendt, anch'essa preconizzando una democrazia radicale, senza che però ciò si riconnetta ad una esplicita critica anarchica del potere politico, cosa che però è talvolta fonte di incomprendimento e di confusione da parte del lettore e dell'interprete. Qualcosa di simile avviene dinanzi alla teoria politica di Castoriadis, che può allora essere interpretata, a mio avviso in maniera non del tutto felice, come una sorta di radicalismo democratico spinoziano, addirittura come una celebrazione della figura della sovranità, o addirittura associata alla esaltazione del "politico" tristemente compiuta da Carl Schmitt<sup>23</sup>.

Ma l'associazione a Schmitt la evoca lo stesso Castoriadis in un seminario all'*École de Hautes Études en Sciences Sociales*, invero rigettandola perché il suo (di Castoriadis) non sarebbe decisionismo sulla singola norma, o misura da seguire, ma, per così dire, decisionismo "a monte". Ché la situazione in cui si dà la decisione sarebbe predeterminata dal quadro istituzionale. Non vi è necessità ultima di una condotta o di una regola, non vi è giustificazione possibile, nemmeno nella volontà di un soggetto umano<sup>24</sup>. Ed allora verrebbe di sbottare, ripetendo la formula di Max Stirner, "Ich hab' meine Sache auf nichts gestellt".

(vi) Infine, ed è questo – lo confesso – ciò che mi lascia più perplesso della ricerca e dell'opera di Castoriadis, è che essa, almeno in taluni suoi aspetti, sembra collocarsi come teoria militante della guerra fredda. Ovviamente ciò concerne più la sua teoria politica, o meglio ancora la sua analisi del tempo presente, e poco o niente la sua più generale concezione filosofica. Il suo anticomunismo è viscerale, la critica dell'Unione Sovietica è assai documentata ed intelligente, oltretutto ampiamente giustificata, e di certo efficace. Ad essa dedica, com'è noto, uno dei suoi testi più efficaci, *La société bureaucratique*<sup>25</sup>.

Ma vi è un momento allorché questa critica si manifesta come probabilmente eccessiva e fors'anche allineata a tesi atlantiste. Mi riferisco al volume *Devant la guerre*, apparso nel 1981. Mentre in quegli stessi anni Michel Foucault ci metteva sotto gli occhi l'emergere di un nuovo tipo di governamentalità, il neoliberalismo, e il capitalismo si accingeva a rendere obsoleta la "grande trasformazione" (termine di Karl Polanyi) che lo voleva ormai addomesticato dallo Stato sociale, Castoriadis

<sup>22</sup> C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, cit., p. 139.

<sup>23</sup> Cfr., per una interpretazione in questa direzione, H. Lindahl, *Fault Lines of Globalization: Legal Order and the Politics of A-Legality*, Oxford University Press, Oxford 2013.

<sup>24</sup> Vedi C. Castoriadis, *Thucydide, la force et le droit. Ce qui fait la Grèce*, 3, Seuil, Paris 2011, p. 70

<sup>25</sup> C. Castoriadis, *La société bureaucratique*, Bourgois, Paris 1990.

si lanciava nella premonizione di una prossima guerra mondiale scatenata dall'Unione Sovietica, concepita quest'ultima come puro regime militare, esercitocrazia. Dando tra l'altro per obsoleta la dominazione capitalista tradizionale nei paesi occidentali, grazie all'affermazione di una nuova classe di padroni, i managers, i tecnocrati, cosa che in parte avrebbe ravvicinato l'Occidente tardo o post-capitalista all'Oriente decadente della gerontocrazia sovietica. In questo libro l'Unione Sovietica è detta essere un regime eccezionale nella storia, dominio della forza per la forza, una specie insomma di Impero del Male: «È che per la prima volta nella storia -leggiamo - assistiamo alla nascita d'una società nella quale il posto della religione o d'ogni altro magma di significazioni immaginarie è stato preso da una "significazione" che non è tale: la Forza bruta per la Forza bruta»<sup>26</sup>.

Questa analisi, tra l'altro, poteva sembrare funzionale al riarmo nucleare che in quegli stessi anni si preparava e poi metteva in atto dagli Stati Uniti sotto l'aggressiva leadership di Donald Regan. Leggendo *Devant la guerre* ci si sarebbe pure dovuti riarmare e pesantemente, e con armi nucleari, già che dal punto di vista dell'armamento convenzionale i Sovietici erano dati per probabili assoluti vincitori. Quel libro, che lessi appena pubblicato, mi spiazzò, e mi confuse. La mia impressione fu allora che si trattava del saggio di un *cold warrior*, marcato a fuoco dalla fine degli anni Quaranta del secolo scorso dalla feroce repressione stalinista di tutto quanto si muoveva a sinistra dei partiti comunisti (ed è ciò che accadde a Castoriadis in Grecia nel 1945, e fu la ragione che lo spinse ad emigrare in Francia). Quel libro mi giovava poco per capire il presente in movimento e la ripresa di un capitalismo nuovamente manchesteriano, selvaggio, all'inizio degli anni Ottanta del secolo scorso. Castoriadis mi parse allor accecato dal risentimento, certo comprensibile, nei confronti del totalitarismo comunista. Ma per intendere l'oggi mi sarebbe servito piuttosto leggere le lezioni sul neoliberalismo tenute da Foucault al *Collège de France* e non la tirata antisovietica, per quanto comprensibile, dello studioso greco-francese.

<sup>26</sup> C. Castoriadis, *Devant la guerre*, II ed. rivista e corretta, Fayard, Paris 1981, p. 313.



# CASTORIADIS, ANTI-HUMANISM AND THE PROBLEM OF ALIENATION

VICKY IAKOVOU

*University of the Aegean (Greece)*

viakovou@aegean.gr

## ABSTRACT

This paper aims at reconstructing Cornelius Castoriadis' arguments for the pertinence of the concept of alienation and against its explicit or oblique rejection that made its appearance in the French philosophical scene during the 1960s, under the banner of anti-humanism. My claim is that these are important arguments that are still philosophically and politically relevant, even more so given the recent (re)turn to the concept of alienation, by philosophers and critical social theorists such as Rahel Jaeggi, Hartmut Rosa, Stéphane Haber and Miguel Abensour.

## KEYWORDS

Alienation, Autonomy, Instituted Heteronomy, Marxism, French Ideology.

After a long presence in critical social theory and philosophy, at least since the publication of Karl Marx's *Paris Manuscripts* in 1932 (Marx 2007), the concept of alienation fell into disrepute during the 1960s, notably in France. Ever since, an injunction seems to have prohibited its use for several decades. This ban went hand in hand with the rejection of what has been called Humanism. In his 1974 *Althusser's Lesson*, Jacques Rancière encapsulates the atmosphere that dominated the French philosophico-political scene during the 1960s and the early 1970s as follows: "The death of man and the annihilation of the subject are on everyone's lips. Invoking Marx or Freud, Nietzsche or Heidegger, the 'process without a subject' or the 'deconstruction of metaphysics,' big and small mandarins are everywhere, tracking down the subject and expelling it from science [...]. The only disagreement among our academic philosophers concerns what sauce to eat 'the subject' with. As for 'man,' any *hypokhâgneux* [student of the preparatory course of entry to the Ecole Normale Supérieure] would blush to invoke him in a paper. The only ones who dare speak of man without provisos or precautions are, in fact, workers" (Rancière 2011, 84).

As this passage suggests, and is well known, Louis Althusser, Michel Foucault, and Jacques Lacan are among the major figures who contributed to this atmosphere. According to Althusser, the young Marx is not really Marx, namely the scientist who

discovers the new continent of history; he is just a young Hegelian who works and thinks with idealist concepts, which means concepts that are not only theoretically inappropriate for analyzing the real, but also practically dangerous. Furthermore, for Althusser, the young Marx's humanism and the concept of alienation go together whereas the mature Marx, who rejects both the notion of alienation and that of human essence, is the proponent of a "theoretical anti-humanism" which is "the absolute (negative) precondition of the (positive) knowledge of the human world itself, and its practical transformation" (Althusser 2005, 236).<sup>1</sup> As for Foucault, he proceeded with a radical historicization of what he calls the discourse on man by claiming that it is a product of early modernity. This historicization implies that such a discourse can disappear, after having been dominant in philosophy and the human sciences. According to Foucault's famous phrase at the end of *The Order of Things*, as a "recent invention" of European culture, man could, in the near future, be "erased, like a face drawn in sand at the edge of the sea" (Foucault 1994, 386-87). Lacan's case is slightly different, since the concept of alienation is quite present in his theory (Lacan 1973). One might ask if this meant that his position was on the other side of the dividing line between humanism and anti-humanism. Not at all. Lacan gives a twist to the concept that renders it unrecognizable from that bequeathed by the tradition of social theory and philosophy. Whereas, in this tradition, the concept of alienation aims at bringing the pathologies of modernity and of capitalist relations to light, Lacan views alienation as constitutive of subjectivity.

In recent decades there has been a revival of interest in the concept of alienation. I believe that this is a positive development in so far as alienation is a valuable concept should one seek not merely to describe, but also to criticize, phenomena that would otherwise remain unnamed and thus obscured. Among those who have attempted to rehabilitate the concept are German philosophers and social theorists Rahel Jaeggi and Hartmut Rosa, as well as French philosophers such as Stéphane Haber and, in a more implicit manner, Miguel Abensour. In her book *Alienation [Entfremdung]*, Jaeggi claims that alienation is "a foundational concept of social philosophy" (Jaeggi 2014, xx), whose retreat from philosophical vocabulary is detrimental in view of the malaise provoked by contemporary "economic and social developments" (Ibid., xix). Jaeggi also asserts that the concept is related to several problematic assumptions, such as an essentialist view of the subject as unified and in full possession of its powers. Therefore, she takes into account the critique to which these assumptions have been subjected and proposes "a critical reconstruction of [the] conceptual foundations" (Ibid., xx) of alienation by referring both to the Hegelian-Marxist and to the existentialist paradigms. Rosa

<sup>1</sup> Though I refer to the French edition of Althusser's *For Marx*, I use the English translation by Ben Brewster: <https://www.marxists.org/reference/archive/althusser/1964/marxism-humanism.htm> (accessed on September 27, 2022).

re-elaborates the concept of alienation by relating it to what he considers to be the main feature of contemporary societies: a novel experience of time in terms of acceleration which produces a “dynamic stabilization.” This experience of time fosters new forms of alienation pertaining to our relations to ourselves, to our activities, to others, and to the things of the world. To the muteness that is at the core of these relations Rosa counterposes resonance (Rosa 2010; 2019). Haber, who has extensively discussed the history and meaning of alienation since Hegel, agrees with Jaeggi in maintaining that contemporary critical social theory and philosophy should not eschew this concept. Furthermore, he proposes reading the *Paris Manuscripts* in a non-essentialist manner, as a text where the core problem is the subjective experience of the dispossession of power, capacities, and relations to the self, others, and the world; an experience that has an objective (systemic and institutional) counterpart (Haber 2006; 2008; 2013). Abensour’s case differs from the previous ones given that he does not explicitly engage in a project which seeks to rehabilitate this concept. Yet, his reading of Marx in his book *Democracy against the State. Marx and the Machiavellian Moment*, can undoubtedly be seen as an effort to bring the pertinence of the concept to the fore: by highlighting the import of Feuerbach’s influence on Marx, notably regarding the former’s notion of inversion (where the subject becomes the attribute and the attribute becomes the subject), Abensour interprets Marx’s 1843 *Critique of Hegel’s “Philosophy of Right”* (Marx 1982) as a text wherein one of the key questions is that of the manner in which the objectification of the political activity of the *demos* would not culminate in alienation (Abensour 2012, 141-190).

Abensour was an assiduous reader of *Socialisme ou Barbarie* in his youth, during the 1960s, and he was deeply influenced by both the journal and the group that bore the same name (Abensour 2014, 17). While he subsequently collaborated with Castoriadis in reviews such as *Libre*, Abensour nevertheless does not refer to Castoriadis in the above-mentioned book, even though some allusions to issues addressed by Castoriadis are legible if one is inclined to read between the lines of certain chapters.<sup>2</sup> The case of the other three aforementioned theorist is, however, different in so far as, to my knowledge, neither Haber, nor Jaeggi, nor Rosa, pursue a dialogue with Castoriadis.<sup>3</sup> It seems to me that this absence of dialogue could be explained by the fact that, while Castoriadis undertakes an extensive critique of Marx and Marxism without trying to distinguish between the two, Haber, Jaeggi, and even Rosa (in a less elaborate manner) argue that the rehabilitation of the concept cannot but make a detour through Marx. Also, and apart from the issue of national philosophical traditions, Jürgen Habermas’

<sup>2</sup> I have in mind, among others, the first pages of Chapter VI entitled “Vrai démocratie et modernité” (Abensour 2014, 191-203).

<sup>3</sup> For a brief reference to Castoriadis see Haber 2015, 69.

critique of Castoriadis in *The Philosophical Discourse of Modernity* (Habermas 1985, 374-380; 387-396), may have played a certain role in this absence.<sup>4</sup> I think, however, that there are also two other, interrelated reasons: in *The Imaginary Institution of Society* (which I suppose is the book by Castoriadis that these philosophers must have read), the author does not explicitly defend the pertinence of the concept of alienation, although its criticism was already on the rise. What is more, if one reads the book by taking the theme of alienation as a guiding thread, one realizes that alienation is an operative concept and as such it remains rather under-thematized; it is massively present, notably in the first part of the book, and yet, simultaneously, it is not thoroughly elaborated. It is almost as if Castoriadis took its meaning and content for granted.

Before turning to alienation, let me first refer briefly to Castoriadis' position vis-à-vis anti-humanism. For Castoriadis, French anti-humanism boils down to "French Ideology." In a short article published in 1978 in *Le Nouvel Observateur* entitled "The Diversionists" ("Les divertisseurs," which also means "The entertainers"), he maintains that Foucault, Althusser, and other structuralists (as well as Sartre before them), produce a "complementary ideology" working in parallel and in conjunction with the dominant ideology (or "main ideology," in his terms) which aims at corroborating the belief that "the problem of society is not on the agenda" (Castoriadis 1993a, 272) or that it will soon be solved. More precisely, the function of their discourses consists in diverting their public's attention and thought from the major problems of a given period. Thus, they contribute to the reproduction of the status quo. For example, Castoriadis claims that during the 1960s the practical-political stakes concerned "the extension of the revolutionary problematic to all domains of life, and in the first place to daily life, with the accent placed on the autonomous activity and struggle of human beings as *subjects* against an alienating system" (Ibid., 273). Althusserianism circumvented and concealed these problems by denouncing the idea of alienation, by presenting Soviet concentration camps as the outcome of the alleged inscription of Stalinism in the tradition of humanism, and by trying to persuade people "that they were nothing and that 'science' [...] is everything" (Ibid., 274). As a consequence, these are intellectuals who, far from contributing either to the preparation of May 68, or to its subsequent understanding (as some theorists had claimed at the time), "speak so that people *will miss the point*" ("parlent pour que les gens *pensent à côté*" - which one might also translate as follows: "so as to make people think beside the point") (Ibid.). Hence their role as diversionists. In the same vein, some years later, in 1986, in his severe but totally just critique of Luc Ferry's and Alain Renault's book *La pensée 68. Essai sur l'antihumanisme contemporain*, Castoriadis argues that Lacan, Foucault, and Althusser are "ideologues of man's

<sup>4</sup> For an illuminating interpretation of Castoriadis which also argues against Habermas' reductive reading, see Ciaramelli, 1989.

impotence before his own creations; and it is a feeling of impotence, discouragement, tiredness, that they have come to legitimate after May 68” (Castoriadis 1997a: 54). Also, he sees the “death of politics” as the “inescapable corollary” of the discourse on the death of man (an “inanity” in his proper words) (Ibid., 51).

One finds a quite succinct advocacy of humanism in the introductory paragraphs of the 1986 article on “The State of the Subject Today,” where Castoriadis focuses primarily, but not exclusively, on psychoanalysis. Although no name is mentioned in these paragraphs, it seems to me obvious that Castoriadis has again in mind, among others, Foucault and Lacan but also Martin Heidegger and the Heideggerians, and probably Jacques Derrida – given Derrida’s essay “The Ends of Man” (Derrida 1972) and the book with the same title based on a Colloque de Cerisy dedicated to Derrida (Nancy 1981). After having said, in his well-known ironic and rejective style which at times obscures the content of his arguments, that their theories are bygone philosophical fashions, Castoriadis claims that “the talk about the death of man and the end of the subject has never been anything other than a pseudotheoretical cover for an evasion of responsibility” (Castoriadis 1997b, 137) – an issue which, as is well known, is crucial for Castoriadis. And in order to substantiate his defense of the question of the subject, he formulates it in a manner reminiscent of Paul Ricoeur’s gesture in *Oneself as Another*, where the issue of human selfhood is addressed through the question “Who?” pluralized in the sub-questions: “Who is speaking? Who is acting? Who is recounting about himself or herself? Who is the moral subject of imputation?” (Ricoeur 1992, 16). For Castoriadis “there is no conceivable human tongue in which it is impossible to pose the following questions: *Who* did this? *Who* said that?” (Castoriadis 1997b, 138). In a nutshell, the question of the subject is related to the possibility of imputation, the absence of which would render society inconceivable.<sup>5</sup>

Let me now turn to the issue of alienation. In considering this issue, I shall focus on the following texts: the essay “On the Content of Socialism,” published in three parts in *Socialisme ou Barbarie* in 1955, 1957, and 1958; the first, unpublished version of “Marxism and Revolutionary Theory”<sup>6</sup> (which forms the first part of Castoriadis *magnum opus*), as well as several related manuscripts of the 1960s published posthumously, in 2009, in the volume *Histoire et création*; and *The Imaginary Institution of Society*.

“Alienation in Capitalist Society”: this is the title of the concluding section of the first part of the essay “On the Content of Socialism” (Castoriadis 1988a, 305). The role of this section in the essay should not pass unnoticed. The problem of alienation is pivotal

<sup>5</sup> Warren Breckman (1998) discusses in detail Castoriadis’ defense of the subject and his position in the French post-Marxist intellectual debate.

<sup>6</sup> The date that this first version was written is unknown.

in Castoriadis' critique of capitalism and in his investigation of the content of socialism. In this essay Castoriadis makes a twofold gesture towards the Marxian problematic of alienation: he follows it and simultaneously modifies it. He follows it in so far as he approaches alienation in tandem with objectification; he modifies it in so far as he changes the perspective from which he interprets class division. Allow me to develop these two points.

For Castoriadis, just like for Marx, humans are active beings. Objectification is constitutive of their activity: every human activity –practical, theoretical, or linguistic– is a process which ends at the existence of a thing in the world that is separate from the subject, that stands vis-a-vis its author. Following Marx, Castoriadis distinguishes objectification from alienation: the latter is that version of the former where the products of human activity do not only acquire an independent existence but also dominate the producer, the creator, instead of being controlled by her. In alienation, the object “escapes its author without its author being able to escape it” (Ibid.). In tune with Marx, Castoriadis also claims that, whereas every alienation is an objectification, “not every form of objectification is necessarily a form of alienation insofar as it can be consciously taken up again, reaffirmed or destroyed” (Ibid.). Alienation is the process whereby humans are deprived of their capacity to transform the world through their activity and to have command over this activity. The activity thus appears as alien to the subject who is split “between what [s]he would like to do and what [s]he has to do” (Castoriadis 1988b, 94). Furthermore, Castoriadis echoes Marx by referring to an “enslavement to the machine, and through the machine, to an abstract, foreign and hostile will” (Castoriadis 1988a, 306). All in all, for Castoriadis the stakes are the same as for Marx; they have to do with the very “self-expression and self-creation” of human beings (Ibid.).

Let me now elaborate on the second point, i.e., Castoriadis' modification of the Marxian problematic of alienation. As is well known, the members of the group *Socialisme ou Barbarie* were among the first theorists who undertook a critical analysis of the Soviet regime from a revolutionary standpoint. Castoriadis' contribution to this collective project, developed in numerous essays (Castoriadis 1974), brings the specific class structure of the regime to light while also uncovering the pressing theoretical and practical problems that this “new and monstrous form of exploiting society and totalitarian oppression” (Castoriadis 1988b, 90) posed to whoever was receptive enough to its novelty. Like other members of the group, notably Claude Lefort (1979), Castoriadis was led to re-examine the Marxist tradition and to think with and against Marx. This is, schematically, the context in which Castoriadis modifies the Marxian understanding of alienation.

It is through the issue of management that Castoriadis thematizes the problem of alienation. This thematization derives from the position according to which the

fundamental division of contemporary societies is not that between the owners of the means of production and the owners of labor power. In Castoriadis' words, "in our time the problem of the division of society into classes appears more and more in its most direct and naked form, and stripped of all juridical cover, as the problem of the division of society into directors and executants" (Castoriadis 1988a, 297) - a division constitutive of the Soviet regime as well. It is beyond the scope of the present paper to discuss in its entirety Castoriadis' multifaceted analysis of the question of management.<sup>7</sup> For my purposes, it suffices to say that one of the merits of this analysis consists in demonstrating that management, far from being neutral, is an activity with multiple pre-suppositions and with farfetched ramifications that differ radically from the handling of "problems admitting of a single, unique solution at the end of one rigorously defined path" (Castoriadis 1988c, 180). Management involves the choice of objectives and the choice of the means for attaining them. This dimension of choice, constitutive of managerial activity, involves the exclusion of alternative objectives and means. Castoriadis lays bare this core element of management against its dissimulation by the dominant political and economic discourse as well as by the contemporary theorizations of management both in industrial sociology and in Marxism (Ibid., 170ff.). He thus shows that the issue of management points to a process of raising questions about society, about what its goals should be and how they should be attained. This is the reason why management, far from concerning exclusively the economic sphere, concerns society as a whole. Through these lenses, alienation consists in being dispossessed of the possibility and the capacity to raise practically significant questions and to make choices about society and about the way in which it should be, by participating in the process of deciding about objectives and about the means to attain them, in all the spheres of social life.<sup>8</sup> In divided societies the activity of raising questions and taking decisions about society remains implicit, veiled, and restrained to the "narrow stratum of directors (whose function is to decide and organize everything)" while "the vast majority of the population [...] are reduced to carrying out (executing) the decisions made by these directors" (Castoriadis 1988b, 93). For the latter, this entails being alienated from their own lives. Against this background, self-management appears as the sole way through which this process can become explicit and expand to encompass every member of

<sup>7</sup> See, indicatively, the discussion of the four different but intertwined types of managerial functions (the coercive, the administrative, the technical, and the truly managerial), whose change or disappearance is correlated with worker's management (Castoriadis 1988b, 109-12).

<sup>8</sup> As Castoriadis will write in "Modern Capitalism and Revolution," society's "own alienation and inertia prevent it from giving itself any new tasks or asking itself any new questions. For this reason it encounters no crucial problems that might put to the test its basic inability to make an explicit choice, even an irrational one. Indeed, nothing helps it to imagine that it might someday have to act on such a choice" (Castoriadis 1988d, 280).

society, in all domains of activity; and the councils prove to be the institution that corresponds to self-management, because they offer a mode of organization that can host and foster humans' "will to self-expression" (Ibid., 96).<sup>9</sup>

Castoriadis' position that the separation between the functions of direction and the functions of execution is the locus of class division and thus alienation, and the ensuing focus on the issue of management entail an emphasis on power relations and politics, in the broad sense of the term, which implies the necessity of debate, discussion and dispute about all matters pertaining to the social world (which means that no issue is considered as self-evident, not even that of the so-called "human needs"). This political dimension also applies to the sphere of production. Against this backdrop, Castoriadis also tackles the question of political alienation proper, which he construes as "the expropriation of the power of the many for the benefit of the few" (Ibid., 99) by separate, bureaucratically structured bodies such as the state and the parties. Castoriadis even goes so far as to claim that the existing political institutions tend to destroy "at its roots" (Ibid., 142) the will of people to get involved in public affairs and to participate in politics.

Although Castoriadis does not put in doubt that alienation appears in the sphere of production, he nonetheless challenges the determining role that Marx and Marxism attribute to this sphere. Production does not have the status of a domain vis-à-vis of which the other domains and their respective forms of alienation are derivative. For Castoriadis "the structures of class domination impose themselves right away on all three levels [the economic, the cultural and the sexual] at once and are impossible and inconceivable outside of this simultaneity, or equivalence" (Castoriadis 1988a, 307). A crucial consequence of this approach is that it invalidates the idea that the end of alienation in the allegedly determining domain would automatically bring about the abolition of alienation in all the other, allegedly secondary domains. Furthermore, Castoriadis contends that Marx's analysis of alienation presents a flaw, which consists in that he fails to appreciate the mode and the content of the struggle against alienation, in all its versions, including political alienation. This struggle is constitutive of capitalist societies; it becomes revolution when it "reaches a certain intensity" (Castoriadis 1988c, 156). This is the reason why alienation is the problem par excellence that revolutionary theory must address.

To be sure, there are some terminological differences between the essay "On the Content of Socialism" and Castoriadis' subsequent texts of the 1960s. For example, in

<sup>9</sup> It is worth citing the whole passage: "The council is not a *miraculous* institution. It cannot be a means for the workers to express themselves if the workers have not decided that they will express themselves through this medium. But the council is an *adequate* form of organization: Its whole structure is set up to enable this will to self-expression to come to the fore, when it exists" (Castoriadis 1988b, 96).



the latter texts the use of the term socialism recedes, without disappearing, in favor of the term autonomy. Nonetheless, one should not overemphasize this terminological change, lest one wants to arrive at the conclusion that Castoriadis' critique of Marx and Marxism signals the wholesale rejection of all his previous analyses. To be more precise, it seems to me that in order to grasp the content of an autonomous society in Castoriadis' sense one cannot but suppose that such a society would be implicated in a process of reorganization of its production so as to change "the very content of work" (Castoriadis 1988b, 102), in the manner presented in the essays of the 1950s.<sup>10</sup> Furthermore, in the texts of the 1960s there is a displacement toward a more philosophical inquiry, ontological to be precise, and an enrichment of the problematic of alienation through a turn to Freudian theory and the question of the unconscious – here the dispute with Lacan is pivotal. Nonetheless, it seems to me that the core of Castoriadis' outlook on the problem of alienation remains unaltered given that he continues to view alienation "as a reality that has to be overcome" (Castoriadis 2009, 153)<sup>11</sup> and to resort, albeit in a rather implicit manner, to the couple "objectification/alienation," for example when he underscores that "alienation appears *in*" the relation between society and the institution "but *is not* this relation," (Castoriadis 1987, 114) or, to give another example, in the following passage: "once an institution is established it seems to become autonomous, [...] it possesses its own inertia and its own logic [...] in its continuance and in its effects, it outstrips its function, its 'ends,' and its 'reasons for existing' [...] what could have been seen 'at the start' as an ensemble of institutions in the service of society becomes a society in the service of institutions" (Ibid., 110). In these texts, alienation is more directly presented as the other of autonomy and as the synonym of heteronomy – "alienation or heteronomy" is an expression that the author repeatedly employs.

In these texts Castoriadis does not try to defend the concept against its explicit rejection, which had already made its appearance in the French philosophical scene. But he does position himself against what I would call the oblique rejection of alienation. In this case, the term is maintained and used, but the concept is deprived of its critical content and edge: alienation is turned into an ontological or structural determination of humans and their history. Lacan is one of Castoriadis' targets here; the other is, rather unjustly, Maurice Merleau-Ponty, as the first draft of "Marxism and Revolutionary Theory" testifies (Castoriadis 2009: 167) and as Nicolas Poirier has thoroughly discussed in his book *L'Ontologie politique de Castoriadis. Création et institution* (Poirier 2011, 284-300).

<sup>10</sup> "What was intended by the term 'socialist society' we henceforth call autonomous society," writes Castoriadis in the 1979 Introduction to the volume *Le Contenu du socialisme* (Castoriadis 1993b: 317).

<sup>11</sup> I translate all the passages from this volume.

When addressing these approaches, Castoriadis has an interesting set of arguments, according to which they tacitly presuppose what they seemingly want to destroy: the phantasm of total transparency and plenitude, the denial of human finitude, or the idea that the human subject is solely the product of its proper activity and that its relations to others, to objective exteriority and to history are secondary, and destructive of its very being.<sup>12</sup> In a word, the real but unavowed starting point of these approaches is an image of the human subject with God-like attributes. It is only from such a viewpoint, Castoriadis claims, that every objectification (be it theoretical, practical, or linguistic) as well every relation to the other, to exteriority or to history can be seen as intrinsically alienating. And then, in a second step, from the fact that humans are beings of language, that they are always already in relation with others, that they are bodily creatures, that they cannot control history since history is the element in which they are immersed, these approaches arrive at the conclusion that alienation is constitutive. For Castoriadis, if this conclusion has any meaning at all, it lies in that it reproduces the “theological view of alienation” (Castoriadis 2009, 153), where the latter is understood as “man’s privation of the attributes of [an] absolute Other and as the absolute dependance on this other” (Ibid., 157).<sup>13</sup> To this, Castoriadis retorques that alienation is a “historical-practical category” related to the historical existence of the project of autonomy; it is “what the project of autonomy encounters in the domain of the individual as well as in the domain of the collective” (Ibid., 181). In other words, alienation is conceivable as a category because there are, in history, indications of the fact that humans recognize institutions as their own products, which they consciously (which means reflectively and deliberately) reproduce or venture to change, and even to destroy.

From the above, one can infer that Castoriadis deems necessary and undertakes distinguishing a proper from an improper construal and use of the concept of alienation. This endeavor suggests how crucial the concept and the corresponding problem are for him. An improper construal is premised upon the confusion of objectification with alienation. Instead of considering the phenomenon of alienation as a problem to be overcome, this construal attributes the status of an ontological or structural given to it, thus rendering it “perennial” (Castoriadis 1987, 113). The proper construal, which Castoriadis defends and whose philosophical and practical presuppositions he tries to explore and elucidate, asserts the close and intricate relation between objectification and alienation without confounding them. Against this backdrop, this construal leads

<sup>12</sup> This argument, amply developed in the first unpublished version of “Marxism and Revolutionary Theory”, can be read between the lines of the first part of *The Imaginary Institution of Society* (Castoriadis 1987, 101-14).

<sup>13</sup> “[...] l’aliénation a été théorisée comme privation, pour l’homme, des attributs de cet Autre absolu et dépendance absolue à son égard.”

to the acknowledgement of the fact that the products of past human activity become “the created conditions of action” (Castoriadis 2009, 176), conditions that humans cannot circumvent but must, on the contrary, take into account (“tenir compte”) in their effort to give meaning to their lives, to the past and to the world. Taking these conditions into account, far from amounting to being determined by them, means being open to time, to (past, present and future) others, and to the world, as well as being capable of acting with the view to transform these selfsame conditions. Thus, this construal preserves the critical core of the concept; its horizon is the end of alienation, which consists of a different relation between humans and the products of their activity.

As I have already implied, this construal is in tune, but of course not identical, to the Marxian understanding, enriched through Castoriadis’ turn to Freudian theory. And it is worth underlying at this juncture that, in *The Imaginary Institution of Society* and in the other preparatory texts of the 1960s to which I have referred, some of the most positive remarks on Marx concern the problem of alienation. Allow me to quote one of the most telling passages: “So what is alienation? We have given the following answer: [it is] the autonomization of the imaginary in the institution which leads to the autonomization of the institution as such; and this answer is not essentially different from the one given by Marx when he was referring to man’s own creations, to the products of his work and activity which get separated from him, confront him like independent forces and dominate him. The meaning that these two answers share is that alienation [...] originates in history, that it has neither a transcendent source nor a transcendental foundation” (Castoriadis 2009, 170-171).<sup>14</sup> More generally, Castoriadis adopts the schemes that are present in the young Marx, not only in the *Paris Manuscripts* but also in the *Critique of Hegel’s “Philosophy of Right”*: the scheme of loss or dispossession and the scheme of inversion, where the end becomes means, the subject turns into object, the creator perceives herself as the created, activity reverses into passivity or the part presents itself as the whole. Therefore, I would also claim that Castoriadis’ at times ferocious and unjust critique of Marx should not totally disguise his debt to him; or, to put it in another way, the concept of alienation probably offers a good guiding thread in order to uncover aspects of Castoriadis’ debt to Marx concealed under this critique. I would thus also agree with Thibault Tranchant who, in his PhD Dissertation *Raison et création. Le constructivisme et l’institutionnalisme postmétaphysique de Cornelius Castoriadis*, claims that the concept of alienation plays a significant role in the whole of

<sup>14</sup> “Qu’est-ce que donc l’aliénation ? Nous avons répondu : l’autonomisation de l’imaginaire dans l’institution qui entraîne l’autonomisation de l’institution comme telle, et cette réponse n’est pas, dans son essence, différente de celle que Marx fournissait en parlant des créations propres de l’homme, des produits de son travail et de son activité qui se séparent de lui, le confrontent comme des forces indépendantes et le dominant. Le sens commun de ces réponses est que l’aliénation, [...], s’origine dans l’histoire, qu’elle n’a ni source transcendante ni fondement transcendantale.” See also Castoriadis 1987, 111; 132.

Castoriadis' work "which is inscribed in a problematic of 'autonomization' or 'alienation' of the instituting act" (Tranchant 2019, 279).

To conclude, I would argue that Castoriadis' explicit and implicit defense of the concept of alienation as well as his "precocious critique of anti-humanism" (Audier 2008, 221) can contribute to what Haber (2006, 62) has called the current "rediscovery of alienation". Long before this rediscovery, Castoriadis insists on the pertinence of alienation as a concept which "investigates not only what prevents us from living well but also, and more important, what prevents us from posing the question of how we want to live in an appropriate way" (Jaeggi 2014, xxii). Furthermore, he grapples with and tries to avoid several of the problems that have accompanied the history of the concept in modernity, some of which are also present in Marx. He takes his distance from the essentialism and the subjectivist ontology with which the modern notion of alienation was correlated: "In the subject as subject we find the nonsubject, and all the traps it falls into have been dug out by subjectivist philosophy itself for having forgotten this fundamental truth" (Castoriadis 1987, 105). In the same vein, Castoriadis repudiates the ideal of a fully transparent society, an ideal which animates what he calls the "mythical sense" of communism (Ibid., 110) and which is also present in Marx himself, with the argument that the institution, *qua* institution, signals an irreducible and unsurpassable distance between society and its creations that cannot and should not be abolished. But, contrary to other French thinkers of the 1960s, Castoriadis does not take the further step which consists in rendering "the model of alienation [...] the most sophisticated and dense form [of the traditional philosophical subjectivism], the form that must be attacked" (Haber 2006: 61). From Castoriadis' point of view, the end of alienation would not signify the full reappropriation of the products of human activity, although it would signify the (fragile and interminable) reappropriation of humans' power to act, to be agents, individually and collectively. As a struggle against total determination by the unconscious and by the discourse of the Other, or against the autonomization of institutions, the struggle for autonomy, which is the struggle against alienation, is premised upon the recognition of the fact that *there is* an unconscious, that *there is* a discourse of the Other which cannot and should not be eliminated - "never will my discourse be wholly mine," Castoriadis claims (1987, 103)-, that the products of human activity *do* acquire a separate existence vis-à-vis their authors and, finally, of the fact that our relation to the social-historical is "a relation of inherence, which as such is neither freedom nor alienation, but the ground upon which freedom and alienation can exist" (Ibid., 112). The absence of such a recognition is, it seems to me, an essential aspect of alienation, in the sense that it presupposes the denial of the structure of the human psyche, of separation and of time; in other words, it presupposes what Castoriadis calls "the phantasy of mastery" (Ibid., 373). I believe that his work shows that it is possible

to think and speak of alienation as a problem to overcome –or at least to restrain– without sharing this phantasy.

## REFERENCES

Abensour, Miguel (2012), *La Démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, Paris: Le Félin

Abensour, Miguel (2014), *La Communauté politique des “tous uns.” Entretien avec Michel Enaudeau*, Paris: Les Belles Lettres.

Audier, Serge (2008), *La Pensée anti-68: essai sur une restauration intellectuelle*, Paris: La Découverte.

Althusser, Louis (2005), “Marxisme et humanisme”, in *Pour Marx*, Paris: La Découverte, pp. 225-247.

Breckmann, Warren (1998), “Cornelius Castoriadis contra Postmodernism: Beyond the ‘French Ideology’”, *French Politics and Society*, 16(2), pp. 30-42.

Castoriadis, Cornelius (1973), *La Société bureaucratique, 1. Les Rapports de production en Russie*, Paris: 10/18.

Castoriadis, Cornelius (1987), *The Imaginary Institution of Society*, translated by Kathleen Blarney, Cambridge: Polity Press.

Castoriadis, Cornelius (1988a) [1955], “On the Content of Socialism, I”, in *Political and Social Writings*, Vol. 1. 1946-1955, translated and edited by David Ames Curtis, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, pp. 290-308.

Castoriadis, Cornelius (1988b) [1957], “On the Content of Socialism, II”, in *Political and Social Writings*, Vol. 2. 1955-1960, translated and edited by David Ames Curtis, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, pp. 90-154.

Castoriadis, Cornelius (1988c) [1958] “On the Content of Socialism, III”, in *Political and Social Writings*, Vol. 2. 1955-1960, pp. 155-192.

Castoriadis, Cornelius (1988d) [1960/1961], “Modern Capitalism and Revolution”, in *Political and Social Writings*, Vol. 2. 1955-1960, pp. 226-315.

Castoriadis, Cornelius (1993a) [1977], “The Diversionists”, in *Political and Social Writings*, Vol. 3. 1961-1979, translated and edited by David Ames Curtis. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, pp. 272-280.

Castoriadis, Cornelius (1993b) [1979], “Socialism and Autonomous Society”, *Political and Social Writings*, Vol. 3. 1961-1979, pp. 314-331.

Castoriadis, Cornelius (1997a) [1986], “The Movements of the Sixties”, *World in Fragments. Writings on Politics, Society, Psychoanalysis and the Imagination*, edited and translated by David Ames Curtis. Stanford: Stanford University Press, pp. 47-57.

Castoriadis, Cornelius (1997b) [1986], “The State of the Subject Today”, *World in Fragments. Writings on Politics, Society, Psychoanalysis and the Imagination*, pp. 137-171.

Castoriadis, Cornelius (2009), *Histoire et création. Textes philosophiques inédits (1945-1967)*, edited with an introduction and notes by Nicolas Poirier, Paris: Seuil.

Ciaramelli, Fabio (1989), "Le cercle de la création", in Giovanni Busino (ed.), *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Geneva: Librairie Droz, pp. 87-104.

Derrida, Jacques (1972), "Les fins de l'homme", in *Marges de la philosophie*, Paris: Les Editions de Minuit, pp. 131-164.

Foucault, Michel (1994), *The Order of Things. An Archeology of the Human Sciences*, translated by Alan Sheridan, New York: Vintage books.

Haber, Stéphane (2006), "Que faut-il reprocher aux Manuscrits de 1840?", *Actuel Marx*, 39, pp. 55-70.

Haber, Stéphane (2008), "L'aliénation comme dépossession des besoins vitaux", *Mouvements*, 54, pp. 41-53.

Haber, Stéphane (2013), *Penser le néo-capitalisme: vie, capital et alienation*, Paris: Les prairies ordinaires.

Haber, Stéphane (2015), "L'idéal démocratique filtré par la théorie sociologique. Pour une philosophie politique sans surenchères", *Raisons politiques*, 60, pp. 65-78.

Habermas, Jürgen (1985), *Le Discours philosophique de la modernité. Douze conférences*, translated in French by Christian Bouchindhomme and Rainer Rochlitz, Paris: Gallimard (NRF)

Jaeggi, Rahel (2014), *Alienation*, translated by Frederick Neuhouser and Alan E. Smith, New York: Columbia University Press.

Lacan, Jacques (1973), *Le Séminaire, Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris: Seuil.

Lefort, Claude (1979), *Eléments d'une critique de la bureaucratie*, Paris: Gallimard (Tel).

Marx, Karl (1982), *Critique of Hegel's "Philosophy of Right"*, translated by Annette Jolin and Josphe O' Malley, Cambridge: Cambridge University Press.

Marx, Karl (2007), *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, translated by Franck Fischbach, Paris: Vrin.

Nancy, Jean-Luc (ed.) (1981), *Les Fins de l'homme. À partir du travail de Jacques Derrida*, Paris: Galilée.

Poirier, Nicolas (2011), *L'Ontologie politique de Castoriadis. Création et institution*. Paris: Payot.

Rancière, Jacques (2011), *Althusser's Lesson*, translated by Emiliano Battista, London: Continuum.

Ricœur, Paul (1992), *Oneself as Another*, translated by Kathleen Blarney, Chicago and London: The University of Chicago Press.

Rosa, Hartmut (2010), *Alienation and Acceleration. Towards a Critical Theory of Late Modern Temporality*, Aarhus: Aarhus University Press.

Rosa, Hartmut (2019), *Resonance. A Sociology of Our Relationship to the World*, translated by James Wagner, Cambridge: Polity Press.

Tranchant, Thibault (2019), *Raison et création. Le constructivisme et l'institutionnalisme postmétaphysique de Cornelius Castoriadis*, PhD Dissertation, University of Rennes 1 and University of Sherbrooke.





# CORNELIUS CASTORIADIS E IL PROBLEMA DELLA LEGGE

**RICCARDO CAVALLO**

*Dipartimento di Giurisprudenza*

*Università degli studi di Catania*

rcavallo.lex@gmail.com

## **ABSTRACT**

The aim of this paper is investigating some implications of Cornelius Castoriadis' thought in the field of legal philosophy. In particular, the analysis will deal with the classical topic of the distinction between government by laws and government by men. To this purpose, it could be useful to retrace Castoriadis' re-thinking of Plato's *Statesman*, where the Greek philosopher talked about the *first* and the *second sailing*. These categories are crucial also to understand the *project of autonomy* developed by Castoriadis, bearing in mind that autonomy in this sense does not mean "anomie" or lack of any norms; conversely, according to Castoriadis, autonomy has the sense of give to oneself one's laws or rather, "to make one's laws, knowing that one is doing so".

## **KEYWORDS**

Autonomy, Sovereignty, Legal Theory, Plato, Politics.

## **1. IL SIMBOLICO E LA LEGGE**

Il pensiero di Cornelius Castoriadis è stato oggetto di studio soprattutto nel *milieu* squisitamente filosofico o, tutt'al più, in ambito filosofico-politico, anche se diventa difficile, se non impossibile, scindere in maniera netta nella sua riflessione la filosofia dalla politica. Sotto il primo profilo, basti pensare che Jürgen Habermas colloca il poliedrico e anticonformista pensatore di origini greche nel *Pantheon* dei maggiori filosofi contemporanei accanto ad Adorno, Foucault, Derrida, Heidegger dedicandogli un'apposita sezione del suo volume *Der philosophische Diskurs der Moderne* intitolata *Excursus su C. Castoriadis* ritenendo che egli abbia intrapreso "il tentativo più originale, più ambizioso e più meditato per pensare ancora una volta come *prassi* la mediazione liberante fra storia, società, natura esterna ed interna"<sup>1</sup>. Per quanto concerne, invece, l'aspetto filosofico-politico, occorre ricordare

<sup>1</sup> J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità* [1985], Laterza, Roma-Bari, 1987, p. 327, il quale ovviamente non manca di evidenziare anche le *ombre* sottese alla riflessione di Castoriadis e, in particolare, il rischio che la sua *proposta politica* di fondare una società che si auto-istituisce rischia di sfociare nell'irrazionalismo, o meglio, nella simmeliana filosofia della vita.

la pubblicazione di diversi volumi collettanei, in cui, mediante un approccio di tipo interdisciplinare, diversi studiosi si interrogano su alcuni dei più significativi nodi problematici della riflessione di Castoriadis (autonomia, immaginario, democrazia, politica)<sup>2</sup>. La sua opera a livello giusfilosofico, ad eccezione di alcune pionieristiche ricerche<sup>3</sup>, risulta ancora poco scandagliata, nonostante le questioni da lui sviscerate siano di indubbio rilievo anche in tal senso<sup>4</sup>. Non bisogna dimenticare, del resto, che sono diversi i *topoi* giusfilosofici che emergono nelle pieghe di alcuni suoi scritti: la tensione tra diritto e giustizia<sup>5</sup>, il rapporto problematico tra forza e diritto<sup>6</sup> ma soprattutto il problema della legge. Non a caso, all'interno del progetto castoriadisiano di autonomia che rimane, malgrado le rotture ed i ripensamenti, il nucleo tematico della sua riflessione, la legge e il diritto svolgono un ruolo tutt'altro che ancillare. Ciò risulta già chiaro nella prima metà degli anni Sessanta<sup>7</sup>, quando, da un lato, si mette in discussione la concezione economico-funzionale dell'istituzione e la conseguente *reductio* della società al solo aspetto funzionalistico e, dall'altro, si valorizza il simbolico e la sua irriducibilità al funzionale. Il vero *punctum dolens* della concezione economico-funzionale sta, secondo Castoriadis, nell'impossibilità di definire a priori, cioè in modo universale e necessario, i bisogni reali della società che non possono in alcun modo esser ridotti al solo aspetto biologico come avviene nel mondo animale (c.d. logica del vivente non-umano).

Nel delineare il *simbolico* che costituisce un elemento senza il quale le istituzioni non potrebbero esistere, tanto che "ogni concezione funzionalista conosce e deve riconoscere il ruolo del simbolismo nella vita sociale"<sup>8</sup>, Castoriadis si sofferma dapprima sui rituali che caratterizzano, tranne alcuni casi-limite, la religione, i cui dettagli possono variare da un contesto ad un altro (dalla nudità del tempio protestante alla giungla lussureggiante di alcuni templi indù), ma in ogni caso trascendono il carattere razionale, essendo posti, tra l'altro, tutti, sotto il profilo contenutistico, sullo stesso piano senza nessuna forma di gerarchizzazione. Ciò vuol

<sup>2</sup> Cfr. a titolo di esempio il volume collettaneo curato da A. Tomes, P. Caumières, *Reinventer la politique après Marx*, PUF, Paris, 2011.

<sup>3</sup> Si fa qui riferimento ai lavori di Pietro Barcellona e Fabio Ciarra, a cui spetta l'indubbio merito di aver trasposto concetti e categorie del pensiero di Castoriadis in ambito filosofico-giuridico.

<sup>4</sup> Cfr. M. La Torre, *Ultimo saluto a Cornelius Castoriadis*, in "Sociologia del diritto", 2, 1998, pp. 103-115.

<sup>5</sup> Cfr. per tutti, C. Castoriadis, *Valore, eguaglianza, giustizia, politica: da Marx ad Aristotele e da Aristotele a Marx* [1975], in Id., *Gli incroci del labirinto*, Hopefulmonster, Firenze, 1988, pp. 247-311.

<sup>6</sup> Cfr. C. Castoriadis, *Thucydide, la force et le droit. Ce qui fait la Grèce, 3 - Séminaires 1984-1985. La création humaine IV*, Seuil, Paris, 2011.

<sup>7</sup> Cfr. il saggio di C. Castoriadis, *L'istituzione e l'immaginario* [1965], in Id., *L'enigma del soggetto. L'immaginario e le istituzioni*, a cura di F. Ciarra, Dedalo, Bari, 1998, pp. 31-95 (dapprima edito nella rivista *Socialisme ou Barbarie* e successivamente ripubblicato nella prima parte, capitolo terzo, del suo *opus magnum* intitolato *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris 1975).

<sup>8</sup> C. Castoriadis, *L'istituzione e l'immaginario*, cit., pp. 34-35.

dire, precisa Castoriadis, che il sacro non può, al suo interno, essere suddiviso per gradi o livelli<sup>9</sup>. Se poi si considerasse la religione una “pseudo-superstruttura, un epifenomeno degli epifenomeni”, come fanno i funzionalisti, marxisti o meno, nessuno oserebbe contestare, rimarca sarcasticamente Castoriadis, che il diritto sia una “istituzione seria”, che non ha nulla a che fare con “fantasmi, candelabri e bigottismo”, ma attiene a “quelle relazioni sociali reali e concrete che si esprimono nella proprietà, nelle transizioni e nei contratti”<sup>10</sup>. Ne consegue che “nel diritto, si dovrebbe poter mostrare che il simbolismo è al servizio del contenuto e che se ne discosta solo in quanto a ciò lo induce la razionalità”<sup>11</sup>. Eppure, le cose non stanno affatto così. Per Castoriadis, il diritto conferma senza riserve l’irriducibilità del *simbolico* al *razionale*, come si evince dall’evoluzione del diritto romano in quanto “lungo sforzo finalizzato proprio a *raggiungere* quella funzionalità, a partire da uno stato ben lontano dal possederla”<sup>12</sup>.

Nella riflessione di Castoriadis risulta cruciale questa netta scelta di campo a favore del simbolico che assume un ruolo di primo piano, teso quasi a *sovertire* il rapporto tra struttura e sovrastruttura, nel senso che l’economia non determina affatto la struttura della società. Del resto, nessun simbolo potrà mai essere totalmente asservito al “contenuto” che si suppone debba veicolare<sup>13</sup>, in quanto “ogni simbolismo si costruisce sulle rovine degli edifici simbolici precedenti, e ne utilizza i contenuti, anche solo per riempire le fondamenta di nuovi templi, come fecero gli ateniesi dopo le guerre persiane”<sup>14</sup>.

In tal modo, Castoriadis passa dalla critica della *struttura economica* (rapporti di produzione, realtà materiale) alla valorizzazione della *sovrastruttura* (immaginario giuridico, filosofico, politico, etc.), per usare il lessico marxista, rivendicando esplicitamente la priorità della sovrastruttura sulla struttura, dell’immaginario istituito sulla società istituita. Così, come suggerisce Raffaele Ventura, Castoriadis sembra mettere in soffitta le idee del *vecchio* Marx e abbracciare piuttosto quelle molto più *innovative* di Max Weber, ma anche in questo caso, si tratta del *suo* Weber, il sociologico tedesco riletto in salsa rivoluzionaria sulla base “dell’idea – d’altronde condivisa con altri marxisti da Gramsci a Laclau – che non si possa agire sul corpo sociale, e quindi sui rapporti economici stessi, senza agire innanzitutto sul suo immaginario”<sup>15</sup>.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 37.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 38.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 40.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 39.

<sup>15</sup> R.A. Ventura, *Introduzione*, in C. Castoriadis, *Contro l’economia. Scritti 1949-1997*, a cura di R.A. Ventura, Luiss University Press, Roma, 2022, p. 37.

## 2. PLATONE E LA LEGGE

Sul tema della legge Castoriadis ritorna nell'introduzione al volume *Le contenu du Socialisme* (1979)<sup>16</sup>, muovendosi su un terreno a lui più congeniale, ovvero interpellando i filosofi greci e, in particolare, Platone. Quest'ultimo viene accomunato a Marx, essendo entrambi fautori di un modello di società senza leggi e, dunque, privo della dimensione giuridica. L'illusione antiggiuridicista di un potere del tutto svincolato dalla legge sostiene, secondo Castoriadis, la riflessione di Marx, che proprio per questo risulta molto più platonico di quanto non si creda, sia quando parla di dittatura del proletariato sia quando lascia intendere che nella "fase superiore della società comunista" il diritto ("per natura ineguale", come egli sottolinea) scomparirebbe, perché ci sarebbe una "fioritura universale degli individui"<sup>17</sup>.

Tale tema, che qui Castoriadis si limita solo ad enunciare, viene sviscerato, qualche anno più tardi, attraverso un *corpo a corpo* con uno dei dialoghi platonici più difficili e problematici: il *Politico*<sup>18</sup>. Castoriadis innanzitutto ritiene che Platone sia un fabbricante di simulacri (*eidôlopoiios*) e il suo pensiero sia attraversato da una serie di ambiguità, tra cui il procedere utilizzando spesso la retorica (pur essendosi dilungato in una critica alquanto veemente nei confronti dei retori), oppure l'essere paradossalmente un incomparabile sofista (malgrado la sua costante critica ai sofisti)<sup>19</sup>. Quasi tutti i suoi dialoghi platonici sono ritenuti da Castoriadis ricolmi di "sofismi e paralogismi"<sup>20</sup> ed anche la sua opera più significativa, *La Repubblica*, secondo il filosofo franco-greco, non è forse nient'altro che "un immenso sofisma articolato in vari stadi e riprese multiple"<sup>21</sup>. Pur tuttavia, Castoriadis rifugge da una serie di interpretazioni banali o alquanto discutibili che etichettano Platone addirittura come una sorta di precursore del totalitarismo. Al contrario, egli lo considera, malgrado la nota avversione platonica per le storiche conquiste di Atene e l'odio profondo verso la democrazia, un genio incomparabile del pensiero come dimostrano sia la profondità filosofica e la potenza logico-dialettica della sua

<sup>16</sup> C. Castoriadis, *Dal socialismo alla società autonoma* [1979], in Id., *Contro l'economia*, cit., pp. 119-141.

<sup>17</sup> C. Castoriadis, *Dal socialismo alla società autonoma*, cit., p. 138.

<sup>18</sup> Cfr. C. Castoriadis, *Sur Le Politique de Platon*, Seuil, Paris, 1999 che raccoglie la trascrizione (con l'aggiunta di note, correzioni e integrazioni) di sette seminari tenuti a Parigi dal 19 marzo al 30 aprile 1986 presso l'*École des hautes études en sciences sociales* (EHESS) dal filosofo franco-greco e dedicati proprio a tale dialogo. Alcuni di essi sono stati tradotti e pubblicati nei seguenti volumi: 1) C. Castoriadis, *Castoriadis contro Platone*, a cura di G. Auteri, C.u.e.c.m., Catania, 2004 (seminari del 19 febbraio, 5 marzo e 12 marzo 1986); 2) C. Castoriadis, *Sul Politico di Platone*, in V. Azoulay et al., *La fondazione della politica*, a cura di V. Segreto, Mimesis, Milano-Udine, 2020 (seminario del 26 febbraio 1986).

<sup>19</sup> C. Castoriadis, *Castoriadis contro Platone*, cit., pp. 50-51.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 51.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

riflessione, sia la sua immensa arte letteraria e il suo saper fare<sup>22</sup>. Anzi, la grandezza dello spirito creativo di Platone va ben al di là della sua epoca, tant'è che scrutando nelle pieghe dei suoi dialoghi spesso “si rimane estasiati nello scoprire qualche altra pepita filosofica, nello scovare sempre qualche radice del nostro pensare attuale”<sup>23</sup>.

Dopo aver evidenziato *luci ed ombre* della riflessione platonica, Castoriadis analizza lo stile argomentativo e le astuzie teoriche sottese al *Politico* che, nonostante la sua brevità, si presenta insidioso, essendo attraversato da “faglie molto profonde”<sup>24</sup>. Tale analisi, in realtà, costituisce per Castoriadis, una sorta di pretesto per compiere non un mero esercizio di erudizione, ma un profondo lavoro di scavo nelle viscere del pensiero platonico al fine di rileggerlo in una luce completamente diversa da quella usuale, attraverso un paziente lavoro di scomposizione e ricomposizione che comporta una diversa disposizione dei tasselli di tale problematico testo<sup>25</sup>, appartenente all'ultima fase del pensiero platonico, cioè quella della maturità avanzata e della vecchiaia, ritenuta forse quella più significativa, in quanto tutte le idee sedimentatesi nel corso del tempo trovano qui una più compiuta rielaborazione<sup>26</sup>. Castoriadis cerca, dunque, di muoversi *controcorrente* rispetto agli esegeti dell'*opus* platonico soffermandosi sullo stile argomentativo che sta alla base della riflessione di Platone che risulta difficilmente dissociabile dai contenuti della sua opera, ordinata in maniera diversa mediante la suddivisione in quattro gruppi di dialoghi che coincidono con le differenti fasi della sua riflessione<sup>27</sup>. Secondo tale nuovo ordine il *Politico* (a sua volta *dissezionato* in due definizioni, otto incidenti e tre digressioni) assume una centralità senza precedenti nello sviluppo del pensiero del filosofo greco. Se l'esuberanza giovanile permea i primi scritti platonici, il cui *Leitmotiv* consiste nella ricerca spasmodica della verità (*l'assoluto*) e l'altrettanto ricercare ossessivo del buon governo della città, essa tuttavia cede progressivamente il passo, con il passare degli anni e lo scontrarsi dell'Idea con la Realtà, a una fase più matura che lo porta a smussare alcune convinzioni che un tempo apparivano incrollabili. Ne consegue il parziale abbandono di quella forma di assolutismo in favore del genere misto, cioè del reale, dell'approssimazione, in una sola parola, del *relativo*<sup>28</sup>. L'esempio forse più emblematico di tale transizione è il contrasto tra quanto sostenuto da Platone nella *Repubblica* o nel *Teeteto*, rispetto a quanto traspare da alcuni dialoghi, come il *Sofista* e lo stesso *Politico*, che presentano molti punti in comune a partire dall'abbandono del metodo dialettico a favore di quello

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 57.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 58.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 69.

<sup>25</sup> Forse uno dei dialoghi più difficili, come scrive, P. Vidal-Naquet, nella prefazione al volume di C. Castoriadis, *Le Politique de Platon* ed intitolata *Castoriadis et Le Politique*.

<sup>26</sup> C. Castoriadis, *Castoriadis contro Platone*, cit., p. 68.

<sup>27</sup> *Ivi*, pp. 86 ss.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 90.

dieretico<sup>29</sup>. Questa scelta implica quella “suddivisione nella quale s’innestano le interminabili divisioni logiche”<sup>30</sup>, come dimostra l’ingresso in scena della *nuova* figura dello Straniero di Elea che indossa i panni di colui che dapprima interroga Teeteto e successivamente “un giovane ateniese, sul finire dell’adolescenza [...] e che si rivela aver nome Socrate, certamente intelligente al pari del suo coetaneo”<sup>31</sup>. In altre parole, si tratta di “tre dialoghi che ruotano attorno agli stessi personaggi in una sorta di danza che coinvolge circolarmente i protagonisti”<sup>32</sup>. Come in un gioco di specchi, se nel *Teeteto* Socrate interroga l’omonimo protagonista del dialogo, quest’ultimo lo ritroviamo, nel *Sofista* a rispondere questa volta alle domande dello *Straniero*, e infine, nel *Politico* è ancora lo *xenos* a incalzare un giovane ateniese di nome Socrate.

### 3. IL POLITICO E LE LEGGI

Questo dialogo segna, in ogni caso, una sorta di spartiacque nell’opera del filosofo greco poiché *il politico* ormai non è più chi è demandato a governare insieme al filosofo, bensì assume le sembianze prima del *pastore* e successivamente, del *tessitore*. Anzi, se in un primo momento, l’uomo politico sembra identificarsi con il pastore, a un certo punto lo *Straniero* decide di abbandonare *ex abrupto* questa definizione – soprattutto nelle ultime parti del dialogo – a vantaggio di quella del tessitore<sup>33</sup>.

Districandosi abilmente in questo groviglio di definizioni, incidenti e digressioni, Castoriadis ritiene che la vera essenza del politico non ha nulla a che vedere, almeno esplicitamente, né con l’una, né con l’altra delle definizioni appena ricordate, ma la si ritrova in “colui che sa” (*epistēmôn*), al quale spetta il compito di ordinare, prescrivere (*prostattein*) ad ogni individuo ciò che è giusto fare e non fare. Il che significa, dunque, che tale essenza consiste nell’essere in possesso di un potere assoluto del tutto indipendente dalla legge. In altre parole, Castoriadis ingaggia con il *Politico* una sorta di confronto dialettico<sup>34</sup>, dandone un’interpretazione che

<sup>29</sup> Su questi aspetti e altri riguardanti la struttura e il contenuto di tale dialogo si rinvia a M. Migliori, *Arte politica e metretica assiologica. Commentario storico-filosofico al «Politico» di Platone*, Vita e Pensiero, Milano, 1996.

<sup>30</sup> C. Castoriadis, *Castoriadis contro Platone*, cit., p. 81.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 79.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> “Ma perché la tessitura – si chiede polemicamente Castoriadis – e non invece l’architettura, la prosodia, la composizione musicale...?” (C. Castoriadis, *Sul Politico di Platone*, cit.) (*edizione digitale*).

<sup>34</sup> Cfr. P. Vernay, *«La pensée vivante au travail»*, in C. Castoriadis, *Sur Le Politique de Platon*, cit., il quale scrive – molto opportunamente – che esso va letto non come un semplice commentario ma quale “un formidable morceau d’*agora* philosophique où Platon et Castoriadis s’affrontent au meilleur de leurs ressources, avec un enjeu: la démocratie” (*edizione digitale*).

presenta spunti interessanti<sup>35</sup>anche sotto il profilo giuridico, in quanto i suoi strali da profondo democratico si appuntano contro l'ideale aristocratico che pervade la riflessione di Platone. Questi teorizza, come possiamo intuire, l'idea di un potere svincolato dalla legge contrapponendo quest'ultima [*la legge*] che assume le sembianze di "un uomo prepotente e ignorante"<sup>36</sup> a "un uomo regale" [*il politico*], capace di separare il *giusto* dall'*ingiusto*. Pertanto la *soluzione ideale* è quella in cui comanda il politico e non le leggi, il cui limite sta nel fatto che esse stabiliscono comandi o divieti di carattere generale, senza tener in debito conto il singolo e soprattutto il variare delle istituzioni.

A questo punto, sembrerebbe inutile legiferare nella città amministrata dal *politico-sapiente*, il quale deve essere in grado di governare anche in loro assenza, ma a ben vedere, tale situazione è alquanto rara se non impossibile. Preso atto di tale difficoltà, però, Platone riconosce l'importanza delle leggi scritte che, a fronte dell'inesistenza del vero politico, possono fungere da male minore ma necessario. Se Platone, dunque, in un primo momento, decide di preferire una forma di governo filosofico appannaggio dei sapienti e liberato da qualsivoglia forma di coercizione legale (*Repubblica*), successivamente rendendosi conto dell'impossibilità di mettere in pratica tale idea, anche in ragione dell'inesistenza di un politico dotato di un'autentica scienza, cambia strategia e ripiega progressivamente verso il rispetto delle leggi anche da parte dell'uomo regale (*Politico*), ritenendo, infine, quest'ultimo l'approssimazione del suo ideale entro i limiti del mondo reale (*Legg*).

Al fine di corroborare la sua *idea* Platone utilizza la metafora della seconda navigazione (*deuteros plous*)<sup>37</sup> che ricorre spesso nei suoi dialoghi ed è inseparabile da un sistema di immagini nautiche particolarmente presenti nel *Politico*. Tale metafora, qui usata dallo straniero di Elea, serve a descrivere la possibilità da parte dell'uomo regale di ricorrere alle leggi scritte, considerate in questo caso una sorta di *pharmakon* di cui si avvale il politico allo stesso modo del medico o del nocchiero, ma che, come ogni farmaco, rischia di avere degli effetti collaterali. Si tratta di due figure che in astratto potrebbero salvarvi, grazie alle loro competenze tecniche, ma il cui potere potrebbe in concreto essere vittima di arbitrio o di corruzione e pertanto essere esercitato non tanto per la salvaguardia del bene comune, bensì del tornaconto personale. Allo stesso modo del singolo, però, riconoscere tale potere ai *non specialisti* (eletti per votazione oppure estratti a sorte) conduce *de facto* ad una soluzione persino peggiore della precedente in quanto questi ultimi si

<sup>35</sup> Ma non risulta nemmeno esente da critiche, sulle quali si rinvia a S. Delcomminette, *Liberté et autonomie. Castoriadis critique de Platon*, in P. Caumières, S. Klimis, L. Van Eynde (dir.), *Castoriadis et les Grecs*, Presses de l'Université Saint-Louis, Bruxelles, 2010, pp. 151-172.

<sup>36</sup> Platone, *Politico*, a cura di P. Accattino, Laterza, Roma-Bari, 1997, p. 109 (294d).

<sup>37</sup> Sull'utilizzo di tale concetto-metafora, cfr. H.W. Ausland, *La «seconde navigation» dans la philosophie politique de Platon*, in "Revue Française d'Histoire des Idées Politiques", 2, 2002, pp. 275-293.

permettono addirittura di “governare le navi e gli animalati secondo la propria ragione”. In entrambi i casi, dunque, né la via praticata dal singolo, né quella posta in essere dalla moltitudine, appaiono delle soluzioni *ottimali* e pertanto non rimane che affidarsi alla seconda navigazione: “la saggezza di leggi fisse e immutabili”. Allora come suggerisce la metafora marinaresca scelta, non a caso, da Platone, questa *navigazione alternativa* deve essere intrapresa quando le condizioni climatiche avverse impediscono il normale utilizzo delle vele e bisogna ricorrere, ad esempio, all’uso dei remi. Fuor di metafora, questo tipo di navigazione emergenziale permette di portare, in ogni caso, la nave in salvo, così come un governo siffatto che, pur non potendo essere il *migliore* come quello ottimisticamente delineato nella *Repubblica*, impedisce, comunque, grazie al ricorso alle leggi, il tracollo della *polis*.

Se non stupisce il riferimento di Castoriadis all’*aristocratico* Platone notoriamente scettico di fronte alla capacità da parte del popolo di darsi da sé delle buone leggi, di contro, appare ben più sorprendente, invece, il richiamo al *democratico* Jean-Jacques Rousseau. Come per Platone risulta imprescindibile ricorrere ad un *Re-Filosofo* (oppure a un *Filosofo-Re*) per sopperire alle inevitabili storture di leggi *cattive* poste in essere da uomini naturalmente *corrotti*, allo stesso modo, anche Rousseau sembra non rimanere immune da una visione pessimistica nei confronti del popolo e, in generale, della natura umana. Il filosofo ginevrino, infatti, non esita a sottolineare, in più luoghi della sua riflessione, la necessità di ricorrere a *figure esterne* che possano guidare il popolo aiutandolo “a riconoscere ed esprimere la propria volontà, il che – traducendo il lessico teorico di Rousseau – equivale a dire aiutare il popolo a prendere decisioni conformi al proprio bene”<sup>38</sup>. Per questi motivi, Rousseau evoca la figura del *Legislatore* che, a suo dire, dovrebbe avere le fattezze di un *uomo straordinario* dotato, tra l’altro, di un’*intelligenza superiore* e in possesso di altre virtù, tra cui, la saggezza che lo rende una figura alquanto rara; tant’è che Rousseau si chiede come potrebbe una “moltitudine cieca che spesso non sa quello che vuole”<sup>39</sup> riuscire nell’ardua impresa di “realizzare da sola” la complessa edificazione di un sistema legislativo<sup>40</sup>. Ne consegue che il legislatore saggio prima di varare le leggi buone in se stesse, dovrebbe valutare se il popolo sia in grado di reggerne il peso, allo stesso modo di un architetto che nel procedere alla costruzione di un possente edificio dovrebbe valutare se il suolo sia tale da non sprofondare<sup>41</sup>. A distanza di secoli, dunque, Platone e Rousseau, agli occhi di Castoriadis, si incontrano sul terreno dell’immaginario dell’eteronomia<sup>42</sup>, avendo

<sup>38</sup> A. Burgio, *Introduzione*, in J.J. Rousseau, *Il contratto sociale* [1762], Feltrinelli, Milano, 2003, p. 32.

<sup>39</sup> J.J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 110.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 117.

<sup>42</sup> C. Castoriadis, *Eredità e rivoluzione* [1996], in Id., *La rivoluzione democratica*, a cura di F. Caramelli, Elèuthera, Milano, 2001, p. 167.



entrambi teorizzato, di fronte all'incapacità degli uomini di legiferare per il bene della collettività, la necessità di ricorrere a figure fuori dall'ordinario, a cui spetta tale gravoso compito. Se Platone si affida alla "volontà di Dio", in quanto le leggi dovrebbero riflettere un ordine che va ben di là dell'umano, anche Rousseau sembra muoversi nella medesima direzione, quando afferma perentoriamente: "ci vorrebbero degli dèi per dare leggi agli uomini"<sup>43</sup>. Tra l'altro, Rousseau richiama Platone, il quale, nel *Politico* ritiene che "l'uomo civile o regale" sia una figura piuttosto rara. *A fortiori*, per Rousseau, lo sarà il legislatore, in quanto il primo deve limitarsi a seguire un modello, mentre l'altro deve proporlo o, per riprendere la metafora usata dal ginevrino, se il legislatore è "il meccanico che inventa la macchina", il principe è nient'altro che "l'operaio che la monta e la fa funzionare"<sup>44</sup>.

#### 4. GOVERNO DEGLI UOMINI O GOVERNO DELLA LEGGE?

Volendo azzardare un paragone tra il discorso platonico sulla legge sviluppato nel *Politico* e il caso del diritto romano, anche quest'ultimo potrebbe essere rappresentato ricorrendo alla metafora della doppia navigazione, che qui però avviene in senso inverso. Se nel dialogo del filosofo greco, come abbiamo visto, rispetto alla *prima navigazione* rappresentata dal governo dell'uomo regale, la *seconda navigazione* costituisce un ricorso, forzato ma necessario, alle leggi scritte, nello scenario immaginato da Castoriadis, la *prima navigazione*, ovvero il diritto romano "delle origini", è un diritto rigido, in cui i *rituali* e la forma (l'obbligo di pronunciare determinate parole o di compiere fisicamente un dato gesto per rendere valida una transazione) prevalgono rispetto alla reale volontà delle parti che rimane sullo sfondo. Solo successivamente, afferma Castoriadis, non senza incorrere in evidenti semplificazioni e forzature dal punto di vista squisitamente tecnico-giuridico, "la volontà delle parti può costituire obblighi indipendentemente dalla forma assunta dalla sua espressione"<sup>45</sup>. Di conseguenza, la vera lezione derivante dall'irripetibile esperienza giuridica romana nella sua evoluzione storica "non è la funzionalità del diritto, ma la relativa *indipendenza* del formalismo o del simbolismo nei confronti della funzionalità, all'inizio; la conquista lenta, e mai integrale, del simbolismo da parte della funzionalità, in seguito"<sup>46</sup>. La *seconda navigazione* rinvenibile nel diritto romano, allora, consiste proprio nella sua capacità (almeno ciò vuole evidenziare Castoriadis) di emanciparsi - nel corso dei dieci secoli che separano l'emanazione delle Dodici Tavole fino alla magniloquente opera di Giustiniano - dalla rigida forma giuridica dei suoi esordi, divenendo l'emblema del "rapporto tra l'istituzione e la

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> J.J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 111.

<sup>45</sup> C. Castoriadis, *L'istituzione e l'immaginario* [1965], cit., p. 38.

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 39.

‘realtà sociale soggiacente’<sup>47</sup>. È chiaro, dunque, per proseguire con la nostra metafora nautica, che se per Platone la *seconda navigazione* espressa nel *Politico* è un ripiego, per Castoriadis, al contrario, applicata al diritto romano, essa appare preferibile, poiché implica un diritto, il cui *contenuto* non è più oppresso dalla *forma* ed ormai risulta lontano da quello delle origini. Tale digressione, comunque, appare utile per comprendere le coordinate che stanno alla base della concezione castoriadisiana del diritto inteso in senso certamente antiformalista ma, allo stesso tempo, antimarxista. Se infatti la Legge delle Dodici Tavole è l’esempio di un diritto caratterizzato da regole fisse e immutabili in quanto imbrigliate in una *forma pietrificata*, anche l’ambiziosa sistematizzazione operata da Giustiniano appare criticabile essendo ormai “un monumento inutile e in gran parte ridondante rispetto alla situazione reale della sua epoca”<sup>48</sup>, in cui la vita economica è evidentemente regredita, a dimostrazione della fallacia di un’idea di diritto tipica di ogni funzionalismo che lo vorrebbe mero riflesso dei rapporti economici sottesi ad ogni società. Se questa è la concezione castoriadisiana del diritto, ben si comprende come una società autonoma come quella della Grecia antica<sup>49</sup> e, in modo particolare, dell’Atene democratica, malgrado il lessico filosofico greco fosse privo di un termine specifico per definire il diritto, non potrà mai essere un sistema in cui il potere del politico possa essere legittimamente esercitato in spregio – come riteneva nella *prima navigazione* Platone – alle leggi ritenute giocoforza eterne e immutabili. Al contrario, lo studio delle istituzioni della *polis* e, in modo particolare, delle sue leggi, che il *demos* ha sempre il diritto-dovere di mettere in discussione, non è dettato dalla mera erudizione, ma dall’urgenza di non smettere mai di dialogare criticamente con i filosofi dell’antichità<sup>50</sup>, anche su questioni giuridiche *tout court*.

## 5. TRA DEMOS E NOMOS

In ultima analisi, Castoriadis pur non essendosi mai occupato in maniera sistematica del diritto e della legge, ma avendo elaborato un pensiero che affronta le

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 38.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> Anche se la sua ostinata passione per la Grecia antica ha spinto, a più riprese, i critici di Castoriadis a considerare il suo uno sguardo eccessivamente ellenocentrico e/o eurocentrico, soprattutto quando ritiene la democrazia una creazione greco-occidentale. Tali risvolti emergono soprattutto nel serrato confronto tra Castoriadis e gli studiosi che ruotano attorno al MAUSS: cfr. C. Castoriadis, *Relativismo e democrazia*, Elèuthera, Milano, 2010.

<sup>50</sup> Cfr. C. Castoriadis, *Ce que fait la Grèce*, tome 1: *D’Homère à Héraclite (Séminaires 1982-1983). La création humaine II*, Seuil, Paris, 2004; Id., *Ce qui fait la Grèce*, tome 2: *La cité et les lois. (Séminaires 1983-1984). La création humaine III*, Seuil, Paris, 2008; Id., *Ce qui fait la Grèce*, tome 3: *Tucydide, la force et le droit*, cit.

questioni del diritto e della legge in chiave istituzionalista<sup>51</sup>, potrebbe fornire, in ogni caso, un contributo alla riflessione giusfilosofica mediante un confronto con il pensiero di Schmitt al quale sembrerebbe inaspettatamente avvicinarsi in alcuni luoghi della sua opera. Per fugare eventuali dubbi o accuse di un'eccessiva vicinanza alle tesi di un giurista controverso per la sua adesione al nazionalsocialismo, Castoriadis cerca, per quanto possibile, di allontanarsene. Innanzitutto egli tende a sottolineare la differenza tra la sua concezione della politica e il *politico* schmittiano precisando che i Greci hanno inventato la politica intesa come l'esplicita messa in discussione della società istituita e non il *politico* che egli riduce agli intrighi di corte, alle rivalità tra gruppi o alle cospirazioni, distaccandosi dal criterio del *politico* di schmittiana memoria basato sulla contrapposizione amico/nemico. Per Castoriadis, invece, la politica, intesa come attività collettiva lucida e riflessiva avente per oggetto l'istituzione globale della società<sup>52</sup>, è un'espressione del progetto di autonomia che non accetta ciecamente e passivamente lo *status quo*, ma è capace di rimettere continuamente in gioco l'assetto complessivo della società (sia la singola norma e/o legge, sia il complesso di norme e/o leggi) e dei suoi valori portanti<sup>53</sup>. Questa scelta radicale affonda le sue radici nella Grecia antica<sup>54</sup> che rappresenta, agli occhi di Castoriadis, la prima società storica in cui si trovano i germi<sup>55</sup> del progetto di autonomia, cioè il primo esempio di una società che delibera esplicitamente attorno alle sue leggi e che, al tempo stesso, ha sempre il diritto di cambiare e/o modificare queste leggi<sup>56</sup>. Si tratta dell'*eccezione* della tradizione di pensiero europea e occidentale che si distingue dalla *regola* che contrassegna quasi tutte le altre società (eteronome), il cui fondamento è di tipo extra-sociale e metastorico (Dio, Natura, Storia, Ragione). Questa eccezione si presenta per la prima volta nella Grecia antica

<sup>51</sup> "I giuristi che si riconoscono o siano interessati in qualche forma alla teoria istituzionalistica [La Torre qui si riferisce all'opera di Castoriadis] vi potranno leggere una delle più profonde elaborazioni del concetto per l'appunto di 'istituzione' e tutti quelli che seguono le alterne vicende dell'incontro-scontro di 'fatticità' e 'validità' entro il mondo perennemente conflittuale dell'esperienza giuridica troveranno nei suoi scritti considerazioni forse inattuali ma mai irrilevanti" (M. La Torre, *Ultimo saluto a Cornelius Castoriadis*, cit., pp. 114-115).

<sup>52</sup> C. Castoriadis, *Eredità e rivoluzione*, cit., p. 160.

<sup>53</sup> *Ibidem*.

<sup>54</sup> Cfr. P. Caumières, S. Klimis, L. Van Eynde (dir.), *Castoriadis et les Grecs*, cit. e P. Vidal-Naquet, *Castoriadis et la Grèce ancienne*, in "Esprit", 12, dicembre 1999, pp. 131-143, ora anche in C. Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce*, tome 1: *D'Homère à Héraclite*, cit., pp. 19-33.

<sup>55</sup> Castoriadis precisa che egli utilizza la parola *germe* in alternativa ad un pregiudizio diffuso che investe tutte le discussioni moderne sull'antica Grecia, ovvero quello di ritenerla alla stregua di "un modello, un prototipo, un paradigma eterno" oppure, al contrario, di considerarla una sorta di "anti-modello, modello negativo" (C. Castoriadis, *La polis greca e la creazione della democrazia* [1982], in Id., *L'enigma del soggetto*, cit., p. 181).

<sup>56</sup> C. Castoriadis, *La polis greca e la creazione della democrazia*, cit., p. 183.

e poi si ripresenta al tramonto della società medioevale<sup>57</sup>. All'interno di un processo che si snoda in un arco temporale all'incirca di quattro secoli e ben oltre la prima metà del IV secolo, il *demos* non smette mai di esercitare il suo potere istituente<sup>58</sup>, attraverso la messa in discussione di istituzioni, leggi e regole già istituite. In questo modo esso è in grado di oltrepassare quel limite invalicabile, in cui i *moderni* hanno cercato di irreggimentare invano tale potere riconducendolo nell'alveo della "*costituzione*", intesa come una carta fondamentale che accorpa le norme delle norme e definisce clausole particolarmente rigorose per quanto riguarda la propria revisione<sup>59</sup>. Intendere così il ruolo svolto dal *demos* costituisce allora un terreno teorico comune, in cui Castoriadis e Schmitt sembrano essere *pericolosamente* vicini, specie laddove quest'ultimo afferma che il principio della sovranità popolare, ossia l'affermazione dell'identità tra governanti e governati costituisce l'essenza della democrazia e il popolo non è più solo il soggetto che detiene il potere, ma diventa soggetto del potere stesso, cioè il titolare della sovranità. Ne consegue che sia le decisioni, sia le leggi non trovano la loro scaturigine da un'autorità eteronoma, ma la loro efficacia dipende esclusivamente dalla volontà di coloro che devono necessariamente soggiacere a tali decisioni. Pertanto l'essenza della democrazia non è l'uguaglianza universale come propugnato dai teorici del liberalismo<sup>60</sup> ma l'omogeneità sostanziale. La conseguenza reale in cui, però, incorre tale concezione della democrazia è l'esclusione del diverso, dell'eterogeneo visto come "colui che minaccia l'omogeneità"<sup>61</sup>. A sostegno di ciò Schmitt richiama proprio l'esempio storico della democrazia ateniese e dell'impero inglese, entrambi ritenuti democratici, pur avendo escluso parte della popolazione dalla giurisdizione dello Stato<sup>62</sup>.

La distanza tra il filosofo e il giurista sembra ridursi ancor di più quando Castoriadis utilizza il termine greco antico *nomos* nella doppia accezione di *istituzione* (ciò che si oppone alla *physis*, cioè all'ordine 'naturale' e immutabile delle cose) e *legge* (senza la quale, gli essere umani non possono esistere in quanto essere umani, poiché non c'è cittadinanza, non c'è *polis*, senza leggi, e non ci sono esseri umani al di

<sup>57</sup> C. Castoriadis, *L'istituzione della società e le istituzioni sociali* [1985], in Id., *La rivoluzione democratica*, cit., p. 42.

<sup>58</sup> Occorre precisare che Castoriadis non parla di potere costituente bensì istituente, nel senso che esso non si limita a esercitare i suoi effetti solo in un determinato ambito sociale ma investe la società nella sua interezza.

<sup>59</sup> C. Castoriadis, *La polis greca e la creazione della democrazia*, cit., pp. 215-216.

<sup>60</sup> Schmitt considera che il liberalismo sia fondamentalmente impolitico poiché, da un lato, ignora la decisione e, dall'altro, rimuove il conflitto amico-nemico.

<sup>61</sup> C. Schmitt, *La condizione storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo* [1926<sup>3</sup>], a cura di G. Stella, Giappichelli, Torino, 2004, p. 12.

<sup>62</sup> "Finora in generale sono sempre appartenuti ad una democrazia anche degli schiavi o degli uomini, i quali, in una qualche forma, in tutto o in parte, sono stati privati dei diritti e tenuti lontani dall'esercizio della potestà politica, si chiamassero essi barbari, incivili, atei, aristocratici o controrivoluzionari" (*ivi*, p. 13).

fuori della *polis*, della cittadinanza, della collettività/comunità politica)<sup>63</sup>. Le due facce del *nomos*, così come le definisce Castoriadis, presentano molte affinità con lo stesso concetto che Schmitt usa commentando la più antica formulazione del principio della sovranità delle leggi: il celebre frammento di Pindaro sul *nomos basileus*<sup>64</sup>. Il passaggio in cui Pindaro proclama il *nomos* signore di tutti (mortalità e immortali) è stato interpretato in senso normativistico, ossia come dominio della legge: solo a quest'ultima, secondo tale approccio, è consentito governare, non invece alla mutevolezza della situazione concreta, né all'arbitrio degli uomini. Per i normativisti, l'unico *rex* può essere soltanto la *lex*, la cui sovranità si estende ben oltre l'ambito giuridico fino a discernere ciò che è etico da ciò che non lo è. Malgrado tale interpretazione del *nomos basileus* si sia tramandata nei secoli, più o meno negli stessi termini, influenzando diverse culture giuridiche (dalla tradizione stoica alla Costituzione americana del 1787), essa appare, agli occhi del giurista renano, non condivisibile, poiché il significato autentico di *nomos* (come, del resto, quello di *law*) va ben al di là di legge, regola, norma, in quanto vuol dire anche "diritto, che è tanto norma, quanto decisione, quanto, soprattutto, ordinamento"<sup>65</sup>. Solo in tal guisa, si può parlare di vero *nomos* che significa appunto concetto totale di *diritto* comprendente un concreto ordinamento e comunità<sup>66</sup>, il che esclude, per converso, che il diritto possa coincidere *tout court* con un elemento esclusivamente normativo: "nel concetto di *nomos basileus* si trova sintetizzata l'unità della vita giuridica, che è insieme normalità dell'ordinamento concreto ed eccezione della decisione sovrana"<sup>67</sup>. Com'è facile arguire proprio il concetto di *nomos basileus* costituisce l'anello di congiunzione tra l'elemento decisionista sia pure in maniera temperata - e quello istituzionalista, ponendosi all'interno di una riflessione che considerava il diritto in un rapporto dialettico con la società e con i cambiamenti dello scenario politico<sup>68</sup>. Ciò a cui bisogna fare riferimento, secondo Schmitt, è la "normalità della situazione concreta" da intendersi non come un presupposto esterno e marginale della norma ma come il requisito interno ed essenziale della sua validità giuridica. Perciò una norma "pura", cioè avulsa da una situazione e da un tipo concreto (anche quando deve regolare una pluralità di casi), non sarebbe neppure qualificabile come "giuridica". A tal proposito, sono significative per Schmitt le parole

<sup>63</sup> C. Castoriadis, *L'istituzione della società e le istituzioni sociali*, cit., pp. 39-40.

<sup>64</sup> Sulle diverse interpretazioni di tale frammento e per un'accurata analisi filologica dello stesso non può non rimandarsi a M. Gigante, *Nomos basileus*, Bibliopolis, Napoli, 1993, nonché a G. Zagrebelsky, *La legge e la sua giustizia. Tre capitoli di giustizia costituzionale*, Il Mulino, Bologna, 2009, pp. 43 ss.

<sup>65</sup> C. Schmitt, *I tre tipi di scienza giuridica* [1934], a cura di G. Stella, Giappichelli, Torino, 2002, p. 11.

<sup>66</sup> *Ivi*, p. 12.

<sup>67</sup> P.P. Portinaro, *La crisi dello jus publicum europaeum. Saggio su Carl Schmitt*, Edizioni di Comunità, Milano, 1982, p. 63.

<sup>68</sup> *Ivi*, p. 93.

di Santi Romano, secondo cui per diritto di un determinato Stato deve intendersi non una somma di regole ma un concreto ordinamento che costituisce quel diritto, un ordinamento, “che si muove in parte secondo le norme, ma, soprattutto, muove, quasi come pedine in uno scacchiere, le norme medesime, che così rappresentano piuttosto l’oggetto e anche il mezzo della sua attività, che non un elemento della sua struttura”<sup>69</sup>. Ma l’*istituzionalismo* nella sua controversa variante schmittiana<sup>70</sup> potrebbe, a sua volta, ricordare, sia pur con le cautele del caso, l’*istituzionalismo sovversivo*<sup>71</sup> di Castoriadis. Ovviamente non è questa la sede per sviscerare affinità e divergenze tra due pensatori *così lontani, così vicini*, ma questi riferimenti, sia pur sommari, sono fondamentali per comprendere il progetto di autonomia elaborato da Castoriadis che non significa affatto anomia o assenza di legge<sup>72</sup> ma darsi da sé le proprie leggi, visto che nessuna società può definirsi autonoma se “non si riconosce come la fonte delle proprie norme”<sup>73</sup>.

<sup>69</sup> C. Schmitt, *I tre tipi di scienza giuridica*, cit., p. 21. Qui Schmitt sembra incorrere in un errore poiché traduce il termine italiano ‘norme’ ripreso dal testo di Santi di Romano con ‘regole’ stemperando il carattere fortemente giuridico del passo romaniano (*ibidem*).

<sup>70</sup> Se il *decisionismo* è stato tradizionalmente ritenuto la cifra distintiva del pensiero schmittiano, negli ultimi anni, tale ipotesi è stata oggetto di una rivisitazione che ha aperto un nuovo filone di riflessione che ritiene, al contrario, predominante nell’opera del giurista tedesco, l’istituzionalismo (cfr. per tutti, M. Croce, A. Salvatore, *L’indecisionista. Carl Schmitt oltre l’eccezione*, Quodlibet, Macerata, 2020).

<sup>71</sup> Tale definizione è ripresa da M. La Torre, *Ultimo saluto a Cornelius Castoriadis*, cit., p. 108.

<sup>72</sup> Cfr. F. Ciaramelli, *Lo spazio politico della democrazia*, in C. Castoriadis, *La rivoluzione democratica*, cit., p. 10.

<sup>73</sup> C. Castoriadis, *La polis greca e la creazione della democrazia*, cit., p. 215.

# 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.



# UNA SCHIAVITÙ UNIVERSALE CORNELIUS CASTORIADIS LETTORE DI TOCQUEVILLE

**RAFFAELE ALBERTO VENTURA**

*Dipartimento di Culture, Politica e Società*  
*Università degli studi di Torino*  
raffaele.ventura@gmail.com

## **ABSTRACT**

Between 1979 and 1994 Cornelius Castoriadis repeatedly, but piecemeal, confronts the legacy of Alexis de Tocqueville. In a context in which the rediscovery of this author is marked by the influence of Raymond Aron in a liberal and Atlanticist key, Castoriadis's position - although sociologically close to Aronian circles - appears difficult to situate: to Tocqueville he concedes the lucidity of having identified a basic tendency of modernity, the equalization of economic conditions, without, however, having fully understood its counter-tendency, namely the inequality in regimes of individual autonomy. Through the comparison with the author of *Democracy in America*, Castoriadis can thus vindicate his conception of equality coinciding with freedom in the figure of autonomy, a third way from Marxists and liberals.

## **KEYWORDS**

Equality, Freedom, Institution, Democracy, Modernity.

“Pensatore immenso”<sup>1</sup>, “profondo”<sup>2</sup>, tra i pochi che hanno “voluto e saputo pensare profondamente la cosa politica in sé stessa”<sup>3</sup>: questo era Alexis de Tocqueville secondo Cornelius Castoriadis.

Non si tratta di un incontro scontato. Da una parte abbiamo Castoriadis, esponente di un socialismo libertario che in un quarto di secolo di elaborazione teorica “alla sinistra della sinistra” abbandona il marxismo in nome di un ideale di autonomia radicale.<sup>4</sup> Dall'altra il conte de Tocqueville, aristocratico malinconico e lontano

<sup>1</sup> Cornelius Castoriadis, “Quelle démocratie” (1990), *EP*, IV, p. 396. Con la sigla EP facciamo riferimento agli otto volumi degli *Écrits politiques* dell'autore pubblicati tra il 2012 e il 2020 per le Éditions du Sandre.

<sup>2</sup> Cornelius Castoriadis, “Socialisme et société autonome” (1979), *EP*, IV, p. 85.

<sup>3</sup> Cornelius Castoriadis, “Spécificité et crise des sociétés occidentales” (1981), *EP*, IV, p. 158.

<sup>4</sup> Si vedano Attilio Mangano, “Castoriadis e il Marxismo”, *Revue européenne des sciences sociales*, vol. 27, n. 86, *Pour une philosophie militante de la démocratie* (1989), pp. 59-68; Daniel Bensaïd, “Politiques de Castoriadis”, *Contribution de Daniel Bensaïd au colloque Castoriadis qui s'est tenu à*

da ogni sensibilità socialista, che a metà Ottocento descrive con disincanto la nascita della civiltà egualitaria in Francia e in America.

Questo incontro sorprendente ci dice sicuramente qualcosa sulla parabola intellettuale di Castoriadis e sulla capacità di muoversi entro campi intellettuali apparentemente distanti; ma soprattutto permette di chiarire la sua concezione della democrazia, che fin dall'inizio integra elementi socialisti ed elementi libertari, come noto, e nella seconda fase della sua produzione, in maniera più sorprendente, anche elementi liberali ed elementi conservatori, *in senso tocquevilliano* appunto, pur mediati e neutralizzati in un sistema di pensiero che a essi non si riduce.

Il rapporto tra Castoriadis e Tocqueville ha suscitato poco interesse innanzitutto a causa di un effetto di ricezione che solo la pubblicazione degli *Écrits politiques* nell'ultimo decennio ha realmente saputo scalfire. Il nome di Tocqueville non appare negli scritti del pensatore greco-francese prima del 1979, ovvero nell'introduzione al volume antologico *Le contenu du socialisme*<sup>5</sup>, alla quale seguirà un più articolato confronto che resterà però confinato in un testo inedito del 1981 (appunti per il secondo volume di *Devant la guerre*) fino alla pubblicazione postuma nel 2013.<sup>6</sup> Tocqueville viene ancora evocato nel seminario all'EHESS del 1983 (pubblicato nel 2008)<sup>7</sup> e in un colloquio pubblicato confidenzialmente nel 1989<sup>8</sup>, finché Castoriadis non si confronta più estesamente con l'autore delle *Democrazia in America* nel 1990, nel contesto intimo dei colloqui di Cerisy - ma il suo intervento verrà pubblicato anch'esso postumo nel 1999, sotto il titolo "Quelle démocratie?", nel sesto volume dei *Carrefours du labyrinthe*.<sup>9</sup> Successivamente il filosofo discute delle idee di Tocqueville sulla rivista *Esprit*, alla quale si era legato dopo il 1975, prima in un'intervista rilasciata nel 1991 e intitolata "Le délabrement de l'Occident"<sup>10</sup> (che assieme a un'intervista radiofonica del 1993 sullo stesso argomento<sup>11</sup>

Saint-Denis et Cergy du 1er au 4 mars 2007, in B. Bachofen, S. Elbaz e N. Poirier (a cura di), Cornelius Castoriadis. Réinventer l'autonomie, pp. 255-269; Bernard Quiriny, "Révolutionnaires et réformistes face au marxisme", in Cahiers Castoriadis, Facultés Universitaires Saint-Louis, 2012, pp. 17-35.

<sup>5</sup> Ora in Cornelius Castoriadis, "Socialisme et société autonome", cit.

<sup>6</sup> Cornelius Castoriadis, "Spécificité et crise des sociétés occidentales", cit.

<sup>7</sup> In particolare si legga la sessione del 20 avril 1983 in *La Cité et les lois. Ce qui fait la Grèce, 2. Séminaires 1983-1984*, Seuil, Paris 2008, p. 92-111, ora in "Experts et citoyens", *EPIV*, pp. 225-46.

<sup>8</sup> Cornelius Castoriadis, "Auto-institution, état et individu" (1988), pubblicato con il titolo « Quelques questions à C. Castoriadis (préparées par J. Terrel et M. Guinle) » nel catalogo d'arte *Sous les pincesaux, la Révolution*, Éditions Catherine Bernard, Lyon, 1989, p.64-65, ora in *EPIV*, p. 333.

<sup>9</sup> Ora Cornelius Castoriadis, "Quelle démocratie", cit.

<sup>10</sup> Cornelius Castoriadis, "Le délabrement de l'Occident", *Esprit*, dicembre 1991, ora in *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe IV*, Paris, Seuil 1996, pp. 79-81.

<sup>11</sup> Cornelius Castoriadis, "Un monde à venir" (colloquio con Olivier Morel del 18 giugno 1993 trasmesso da Radio Plurielle), ora in Cornelius Castoriadis, *La montée de l'insignifiance*, cit., pp. 82-102.

confluisce nel 1996 in *La montée de l'insignifiance*) e nell'articolo "En mal de culture" del 1994.<sup>12</sup> Un'ultima menzione del conte viene fatta in un colloquio con i membri del MAUSS in quello stesso anno (il 1994), pubblicato però solo nel 1999 su rivista e nel 2010 sotto forma di libro.<sup>13</sup> Da questa frastagliata storia editoriale si capisce che solo in tempi recenti è diventato possibile realizzare un bilancio su questo argomento.

Se quello con Tocqueville sembra effettivamente essere un incontro tardivo<sup>14</sup>, peculiare alla fase in cui Castoriadis ha definitivamente tagliato i ponti con il marxismo, da quel momento in avanti esso è tutt'altro che occasionale e anzi appare fondamentale anche alla luce degli inediti e dei frammenti raccolti nell'ultimo quarto di secolo. Non è la prima volta che la storia editoriale del filosofo greco-francese impone agli interpreti un lavoro compilativo al fine di sprigionare nuove unità di senso: lo facciamo volentieri, nella convinzione che ricostruendo il confronto a distanza tra due grandi pensatori della democrazia si possa contribuire a chiarire entrambe le loro visioni, spesso fraintese e strumentalizzate.

Il nostro contributo si aggiunge così a quelli, numerosi, che hanno interrogato il tema centrale della democrazia nel pensiero di Castoriadis. Essendo impossibile qui farne una rassegna esaustiva, perché virtualmente ogni contributo sull'autore direttamente o indirettamente lo tocca, per fornire un inquadramento ci limitiamo

<sup>12</sup> Cornelius Castoriadis, "En mal de culture", *Esprit*, ottobre 1994.

<sup>13</sup> Cornelius Castoriadis, "Universalisme et démocratie", in *EPVII*, p. 423-424. Frammenti di un colloquio del 10 dicembre 1994 tra Castoriadis e i membri del MAUSS. Una prima trascrizione è stata pubblicata sulla *Revue du MAUSS*, numeri 13 e 14, 1999, mentre la versione definitiva è uscita in Cornelius Castoriadis, *Démocratie et relativisme. Débat avec le Mauss*, Paris, Mille et une nuits 2010.

<sup>14</sup> Evidentemente l'assenza di citazioni non autorizza a dedurre con certezza che Castoriadis non avesse letto Tocqueville prima del 1979. In effetti soltanto nella seconda parte della sua produzione - dopo essere uscito dall'anonimato entro cui lo costringeva la militanza rivoluzionaria in *Socialisme ou Barbarie* (1949-1965), avendo peraltro acquisito la cittadinanza francese (1970) e pubblicato con *Esprit* il suo primo volume per gran parte inedito (*L'istituzione immaginaria della società*, 1975) - Castoriadis inizia a considerarsi come un filosofo, non più come un agitatore politico, e prende l'abitudine di citare esplicitamente autori e fonti. D'altra parte nessun indizio, nei testi del quarto di secolo precedente, porta a ritenere che Tocqueville sia tra gli autori che hanno concorso alla formazione del pensiero politico castoriadisiano prima dell'abbandono del marxismo. Questo non tanto per estraneità "ideologica" del conte francese al perimetro delle letture di un intellettuale marxista del Dopoguerra - un autore altrettanto estraneo come Max Weber vi ha invece un'importanza centrale sin dagli anni 1940 - quanto perché la posizione di Tocqueville nel canone resta marginale in Francia fino alla fine degli anni 1960.

a evocare i lavori recenti di Nicolas Poirier<sup>15</sup>, Fabio Ciaramelli<sup>16</sup>, Sophie Klimis<sup>17</sup> e Romain Karsenty<sup>18</sup>.

## LA RISCOPERTA DI TOCQUEVILLE

La lettura castoriadiana di Tocqueville s’inserisce ai margini del “renouveau tocquevillien” degli anni 1970, come lo ha chiamato Serge Audier<sup>19</sup>. In effetti la riscoperta di Tocqueville in Francia risale a una temperie specifica determinata dall’influenza di Raymond Aron, la cui scaturigine viene convenzionalmente fissata alla pubblicazione delle *Étapes de la pensée sociologique*, nel 1967.<sup>20</sup> Dopo il Sessantotto, il filosofo liberale metterà le idee di Tocqueville al servizio della sua comprensione del malcontento delle nuove generazioni, prodotto secondo lui da un aumento delle aspettative legato al processo di democratizzazione della società.<sup>21</sup>

Sono pochi in Francia, prima di Aron, a leggere e a citare Tocqueville; e non c’è ragione di ritenere che Castoriadis faccia eccezione. Tuttavia il pensiero tocquevilliano aveva già iniziato a percolare nel dibattito francese per altre strade. Il giornalista Antoine Redier si era fatto notare nel 1925 con il suo libro *Comme disait M. de Tocqueville*. A lui riconoscente, Jacob Peter Mayer, originale studioso di Marx e di Weber, aveva pubblicato nel 1939 un importante studio su Tocqueville in inglese, *Prophet of the mass age*, tradotto in francese nel 1948 per Gallimard<sup>22</sup>. Castoriadis lo cita nel 1981<sup>23</sup>. Lo stesso Mayer aveva poi curato per lo stesso editore le *Œuvres complètes* nella Pléiade, a partire dalla *Democrazia in America* nel 1951. Ma sul dibattito intellettuale ebbe probabilmente maggiore influenza la fortuna della *Lonely crowd* di David Riesman, pubblicata in inglese nel 1950 e in francese nel 1964

<sup>15</sup> Si vedano N. Poirier, “Espace public et émancipation chez Castoriadis”, in *Revue du Mauss*, 34 (2009), pp. 368-384 e il volume collettaneo curato dallo stesso, *Cornelius Castoriadis et Claude Léfort: l’expérience démocratique*, Paris, Le bord de l’eau 2015.

<sup>16</sup> Ciaramelli dedica alcuni paragrafi al rapporto con Tocqueville nella sua introduzione al volume Cornelius Castoriadis, *La rivoluzione democratica*, Milano, Eleuthera 2022, pp. 22-23.

<sup>17</sup> Sophie Klimis, “L’harmonie discordante: un schème pour penser radicalement l’institution de la démocratie”, *Raisons politiques*, vol. 75, no. 3, 2019, pp. 95-109.

<sup>18</sup> Romain Karsenty, *Le germe grec de la démocratie. Castoriadis et Arendt en dialogue*, Paris, Kimé 2022.

<sup>19</sup> A tal proposito si veda Serge Audier, *Tocqueville retrouvé: genèse et enjeux du renouveau tocquevillien français*, Vrin, Paris 2004.

<sup>20</sup> Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard 1967.

<sup>21</sup> Si veda in particolare Raymond Aron, *Les désillusions du progrès*, Paris, Calmann-Lévy, 1969. Scritto prima degli eventi di maggio e pubblicato con un’introduzione inedita l’anno seguente, il libro cita Tocqueville (accanto a Spengler e Toynbee) come chiave d’interpretazione centrale del malessere giovanile.

<sup>22</sup> J.-P. Mayer, *Alexis de Tocqueville*, Gallimard, Paris 1948.

<sup>23</sup> Cornelius Castoriadis, “Spécificité et crise des sociétés occidentales”, cit. p. 181. Traduzione nostra.

con prefazione di un sodale di Castoriadis, Edgar Morin: un libro dall'impianto profondamente tocquevilliano, ripetutamente rivendicato<sup>24</sup>. Riesman, in effetti, denuncia la tendenza al conformismo che caratterizza la società dei consumi realizzando una equalizzazione perversa degli individui, che dissolve la loro libertà individuale. Non è quindi un caso se nel 1970 un libro dichiaratamente ispirato a Riesman, *La société de consommation* de Jean Baudrillard, peraltro lettore attento di *Socialisme ou Barbarie*<sup>25</sup>, esce per Gallimard con la prefazione entusiastica proprio del tocquevilliano Mayer. Prima e indipendentemente da Aron, esiste, insomma, una ricezione "critica" di Tocqueville.

Quanto a Castoriadis stesso, ha sicuramente letto Riesman, poiché lo cita a partire dal 1965 in un articolo che confluirà nell'*Istituzione immaginaria della società*.<sup>26</sup> Tuttavia è innegabile che il corpo a corpo con l'opera di Tocqueville inizi negli anni in cui Castoriadis entra nella sfera d'influenza degli allievi di Aron. Innanzitutto Claude Lefort, che con Aron aveva realizzato qualche anno prima la sua tesi di dottorato su Machiavelli e che a Tocqueville dedica varie studi a partire da uno del 1978 sulla rivista *Libre*<sup>27</sup>. Tra il 1976 e il 1980, Castoriadis pubblica quattro articoli sulla stessa rivista, fondata assieme a Lefort, Miguel Abensour, Pierre Clastres e Marcel Gauchet, e alla quale contribuiscono anche Pierre Manent e Pierre Rosanvallon. Nel 1980 Castoriadis entra nel Centre d'Etudes Politiques Raymond Aron dell'EHESS, nel quale gravitano pressappoco gli stessi nomi. Insomma la pista aroniana ci dice qualcosa non soltanto sull'accesso di Castoriadis all'opera di Tocqueville ma inoltre, attraverso questo, sulla ricollocazione del fondatore di *Socialisme ou Barbarie* nel campo intellettuale dalla fine degli anni 1970.

Incontro non significa adesione acritica e cionondimeno appare significativo. Castoriadis impugna Tocqueville contro Marx per criticare una lettura della modernità che, insistendo sull'elemento egualitario, dimentica quello libertario - similmente a Riesman. Ma poiché nel contesto di ricezione aroniano sembra invece prevalere una visione liberale piuttosto ingenua, Castoriadis si trova presto a dovere insistere sui limiti dell'elemento libertario qualora scisso da quello egualitario. Così imprime

<sup>24</sup> David Riesman, *La foule solitaire*, Arthaud, Paris 1964. Pochi anni dopo, il pubblico francese può inoltre leggere la raccolta di saggi sulla società dei consumi scritti dal sociologo americano tra il 1951 e il 1964, *L'abondance à quoi bon*, Robert Laffont, Paris 1969. In questi testi sono anticipati gran parte dei temi del Sessantotto.

<sup>25</sup> Si vedano i numerosi riferimenti a "Cardan", cioè a testi scritti da Castoriadis sotto pseudonimo nei primi anni 1960, in J. Baudrillard, *Lo specchio della produzione. Critica dell'industria del desiderio*, Mimesis, Milano 2020. Solo nel 1986, nel suo *America*, Baudrillard renderà invece tributo all'autore della *Democrazia in America*.

<sup>26</sup> Si veda in *EPIX*, p. 148.

<sup>27</sup> Sulla lettura lefortiana di Tocqueville ci è stato prezioso l'inquadramento fornito da Francesco Gallino in un intervento al convegno su Lefort tenuto all'Università Statale di Milano nel maggio 2022. Cogliamo l'occasione per ringraziarlo, poiché è stato lui a metterci sulla strada della scrittura di questo articolo, tentativo di contribuire al suo lavoro più esteso sulla ricezione tocquevilliana in Francia.

a Tocqueville una torsione più radicale, cogliendo delle potenzialità a lungo inesprese.

## CONCILIARE UGUAGLIANZA E LIBERTÀ

Nell'introduzione inedita - "Socialismo e società autonoma" - al volume *Le contenu du socialisme* pubblicato da 10/18 nel 1979, che raccoglie testi dagli anni Cinquanta agli anni Settanta, Castoriadis fa un breve accenno a Tocqueville. In questo testo, l'autore decostruisce la falsa opposizione tra i cosiddetti difensori della libertà, quegli "pseudo-individualisti" che non capiscono che non c'è vera libertà per tutti senza uguaglianza, e i cosiddetti socialisti che pensano di poter raggiungere l'uguaglianza senza libertà. Ancorando il suo modello di "società autonoma" ai dibattiti del suo tempo, Castoriadis si pone così in una posizione obliqua rispetto a destra e sinistra. Secondo lui "la confusione sul rapporto tra libertà e uguaglianza è di lunga data" come si vede già "in un pensatore profondo come Tocqueville".

Castoriadis cita in una nota a piè di pagina quello che gli appare come "il solo passo in cui Tocqueville pensa chiaramente l'*identità* tra uguaglianza e libertà", ovvero quando il conte evoca un "eguale diritto" a partecipare al governo<sup>28</sup>. Tuttavia questo diritto non basta, sostiene Castoriadis evocando le osservazioni di Claude Lefort e François Furet, in quanto resta ancora una fondamentale differenza tra garanzia formale e godimento sostanziale.<sup>29</sup> Parlare di "eguale diritto a concorrere" al governo significa ignorare "la questione dell'uguaglianza effettiva delle condizioni di esercizio di questo diritto da parte di ognuno". Era già, questo, l'argomento rivolto dal fondatore di *Socialisme ou Barbarie* contro il socialismo reale nel 1949, il quale nascondeva la realtà dello sfruttamento dietro a forme giuridiche ingannevoli. Ora invece Castoriadis, denunciando la "confusione" di Tocqueville, inevitabilmente colpisce certi goffi tentativi di teodicea del capitalismo dei neo-tocquevilliani più rozzi<sup>30</sup>, con i quali polemizzerà ancora negli anni successivi.

<sup>28</sup> *De la démocratie en Amérique*, tome I, vol. 2, p. 101: "Si può immaginare un punto estremo in cui la libertà e l'uguaglianza si toccano e si confondono. Supponiamo che tutti i cittadini partecipino al governo e che ciascuno abbia uguale diritto di parteciparvi. Poiché nessuno differisce dai suoi simili, nessuno potrà esercitare un potere tirannico; gli uomini saranno perfettamente liberi, perché saranno tutti assolutamente uguali; e saranno tutti perfettamente uguali, perché saranno assolutamente liberi" citato in Cornelius Castoriadis, "Socialisme et société autonome", cit., *EP*IV, p. 85-86, in italiano in Cornelius Castoriadis, *Contro l'economia. Scritti 1949-1997*, a cura di Raffaele Alberto Ventura, Roma, Luiss University Press 2022, p. 140.

<sup>29</sup> Gli articoli citati sono Claude Lefort, "De l'égalité à la liberté", *Libre*, n. 3, Payot, Paris 1978, pp. 211-246, e François Furet, "Tocqueville et le problème de la Révolution française", *Mélanges R. Aron*, vol. 1, ripreso ora in *Penser la révolution française*, Gallimard, Paris 1978, pp. 173-211.

<sup>30</sup> Nella sua introduzione in *EP*III, p. 51, Enrique Escobar evoca il dibattito sul recupero di Tocqueville precisando che il discorso "liberale-tocquevilliano" o "conservatore-tocquevilliano" è incompatibile con quello neoliberale.



È importante sottolineare che qui Castoriadis non sembra utilizzare il termine “confusione” come eufemismo per denunciare un banale errore, ma vuole anzi indicare un’intuizione letteralmente *confusa*, un fondo di verità che Tocqueville non riesce a chiarire e nel quale andranno a prosperare i malintesi. Perché come chiariranno i suoi interventi successivi, Castoriadis ritiene che nella *Democrazia in America* sia prefigurata la consapevolezza dell’ineguaglianza sostanziale, sul piano del godimento della propria libertà, che sorge da un’uguaglianza esclusivamente formale.

Castoriadis si sofferma più a lungo su Tocqueville in alcune pagine scritte tra il 1981 e il 1982 per il secondo volume di *Devant la guerre*, che non sarà mai pubblicato. Il contesto politico è ancora un altro: in quegli anni l’autore si schiera chiaramente dalla parte del blocco occidentale contro l’URSS e nel dibattito francese è chiaramente vicino al blocco aroniano. Eppure il suo sforzo è teso a disinnescare ogni facile strumentalizzazione liberale del pensiero di Tocqueville.

In opposizione a Marx, che accusa di aver dato un’importanza preponderante alla dimensione economica rispetto a quella sociale e politica - questo è l’argomento centrale che Castoriadis porta avanti dalla metà degli anni Sessanta - Castoriadis esalta Tocqueville come uno di coloro che hanno saputo “pensare profondamente la politica per se stessa”. Infatti, l’autore della *Democrazia in America* “scopre - nel senso stretto del termine: svela, esplicita e formula - il grande fatto sociale e politico dei tempi moderni, la tendenza all’uguaglianza”. Eppure, concentrandosi sull’uguaglianza, Tocqueville cade in un certo senso nello stesso errore di Marx, ovvero ignora un *secondo* e più importante fatto che caratterizza la modernità, costituito dalla vocazione a rimettere in discussione l’istituto, a non accettare nulla per principio solo perché è stato ereditato dal passato.<sup>31</sup> In questi appunti Marx e Tocqueville vengono continuamente messi a confronto come sintomi di un relativo accecamento rispetto alla questione dell’auto-istituzione della società.

In effetti se il processo di modernizzazione si riducesse semplicemente a leggi e tendenze - nel caso di Tocqueville, la tendenza verso l’equalizzazione - allora avremmo a che fare non soltanto con una filosofia della storia “chiusa”, ma inoltre con una visione puramente quantitativa e accrescitiva. Castoriadis invece si oppone sia all’idea di potere individuare una sola e unica tendenza, ma inoltre rivendica l’importanza dei momenti di discontinuità e dei salti qualitativi. Se la società non si riappropria del suo potere istituente, essa non può dirsi libera. Secondo Castoriadis la lucida descrizione tocquevilliana della Rivoluzione francese permette comunque di osservare in che modo un processo di oggettiva equalizzazione sul piano economico possa coincidere con una “azione re-istituente del potere stabilito” volta quindi a ridurre lo spazio di libertà politica.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Cornelius Castoriadis, “Spécificité et crise des sociétés occidentales”, cit. p. 158. Traduzione nostra.

<sup>32</sup> Ivi, p. 160. Traduzione nostra.

Tocqueville non sfugge all'accusa di confusione dal momento che la sua idea di "uguaglianza delle condizioni" è strutturalmente "oscura e problematica"<sup>33</sup>: si tratta di una tendenza contraddittoria di cui non sono chiare né le cause reali né le implicazioni concrete. Di fatto, l'interprete subodora che in questa tendenza all'uguaglianza operi una più profonda tendenza...verso l'ineguaglianza. Anche in questi appunti, come già nel 1979, Castoriadis torna sulla questione della conciliazione di libertà e uguaglianza, "il problema politico della modernità". La "democrazia" tocquevilliana, ovvero la società in cui vige "l'uguaglianza delle condizioni", può realizzarsi in due modi diametralmente opposti: uno che tende verso la libertà, la democrazia liberale, e un altro che la sopprime del tutto, la "democrazia dispotica" già visibile in nuce nella Rivoluzione.<sup>34</sup> È chiaro sia dove vada la preferenza di Castoriadis, sia quale regime politico contemporaneo avesse in mente evocando la seconda: l'Unione Sovietica.

Il problema della conciliazione tra uguaglianza e libertà veniva in qualche modo risolto da Tocqueville, secondo Castoriadis, ergendo a modello le istituzioni americane, e in particolare l'autogoverno comunale, con il suo rifiuto della "centralizzazione amministrativa" che conserva una "centralizzazione governamentale".<sup>35</sup> E questo modello appare chiaramente condivisibile per Castoriadis, proprio come seduceva Hannah Arendt, in quanto in qualche modo prefigura l'autogestione.<sup>36</sup>

Due anni dopo, nel suo seminario all'EHESS del 1983, Castoriadis riconosce a Tocqueville di avere compreso un elemento essenziale: sarebbe la "relativa uguaglianza sociale" vigente nell'America ottocentesca la "condizione del gioco democratico". Il liberalismo tocquevilliano appare in questo senso distinto dal capitalismo nel quale è successivamente degenerato. Qui, mancando la condizione dell'uguaglianza, l'intero gioco democratico è falsato e svuotato dall'interno.<sup>37</sup> Ma non bisogna nemmeno idealizzare, come appunto fa Arendt, quel germe di democrazia inesperto. Vero è che già a metà Ottocento la condizione era solo approssimativamente e precariamente garantita, il che porta Castoriadis a parlarne come né più né meno di un "mito".<sup>38</sup>

Castoriadis cita ancora Tocqueville in un'intervista del 1989, in cui mette a fuoco la sua filosofia della storia citando un'interpretazione che appare chiaramente debitrice della lettura "revisionista" della Rivoluzione francese realizzata in quegli anni dal sodale François Furet, financo nell'espone una continuità tra Francia e Unione

<sup>33</sup> Ivi, p. 180. Traduzione nostra.

<sup>34</sup> Ibidem. Traduzione nostra.

<sup>35</sup> Ivi, p. 181. Traduzione nostra.

<sup>36</sup> Ivi, p. 188. Traduzione nostra.

<sup>37</sup> Cornelius Castoriadis, "Experts et citoyens", cit., ora in *EPIV*, p. 241. Traduzione nostra.

<sup>38</sup> Cornelius Castoriadis, "Spécificité et crise des sociétés occidentales", cit. p. 189. Traduzione nostra.

Sovietica alla luce di una simile vocazione totalitaria: la Rivoluzione sarebbe la continuazione del programma centralizzatore della monarchia assoluta; il bolscevismo-leninismo sarebbe addirittura la sua “continuazione”.<sup>39</sup>

Diversi argomenti, qui sopra evocati, corroborano la tesi di una ricollocazione di Castoriadis entro l’orbita liberale dopo il 1979: alcuni, come le collaborazioni a riviste e istituzioni, sono di ordine sociologico<sup>40</sup>; altri sono relativi al suo posizionamento nel dibattito pubblico, a partire da un implicito filo-atlantismo<sup>41</sup>; infine ci sono argomenti più direttamente teorici, evidenti nel confronto con Tocqueville, a partire dall’attenzione portata alla limitazione dell’autonomia causata dalla centralizzazione politica. Eppure il fondatore di *Socialisme ou Barbarie* non sostiene nulla di nuovo rispetto a quello che scriveva nel 1949. Inoltre il confronto con Tocqueville rivela anche alcune vistose divergenze rispetto agli apologeti dello status quo che amano, allora come oggi, definirsi liberali.

## L’INEGUAGLIANZA NELL’UGUAGLIANZA

In uno dei suoi ultimi grandi interventi, “Quelle démocratie?”, testo del suo intervento al colloquio di Cerisy a lui dedicato, Castoriadis denuncia l’uso strumentale del pensiero di Tocqueville in chiave antimarxista che caratterizza l’ultimo ventennio. Il filosofo argomenta che non si può fare dell’autore della *Democrazia in America* un pensatore della “democrazia” contemporanea (le virgolette su democrazia sono nel testo). Questo perché se il modello tocquevilliano è seducente, in quanto si avvicina alla realizzazione di una uguaglianza delle condizioni - “à l’esclavage près”, aggiunge amaramente Castoriadis -, gli anni 1830-1840 sono anche quelli in cui vengono prese delle decisioni politiche che faranno diminuire quest’uguaglianza.

Il conte non è, concede il suo interprete correggendo di fatto il suo giudizio del 1979, un “formalista”: quelle che descrive in America sono in una certa misura le opportunità realmente offerte all’individuo, le *chances* di vita in senso weberiano.<sup>42</sup> Semplicemente, Tocqueville scrive il suo libro subito dopo gli anni della presidenza

<sup>39</sup> Cornelius Castoriadis, “Auto-institution, état et individu” (1988-1989), cit., EP 4, p. 333. Traduzione nostra.

<sup>40</sup> Manca sul tema uno studio sociologico, tuttavia una esaustiva contestualizzazione storica viene fornita da Michael Christofferson, *Les intellectuels contre la gauche. L’idéologie antitotalitaire en France (1968-1981)*, Paris, Agone 2014.

<sup>41</sup> Su questo rimandiamo alle polemiche che accompagnarono l’uscita di *Devant la guerre* nel 1981; notiamo tuttavia che anche su questo la letteratura sembra avere deliberatamente glissato.

<sup>42</sup> Cornelius Castoriadis, “Quelle démocratie”, cit., EPIV, p. 397. Traduzione nostra. Castoriadis usa molto spesso quest’espressione, soprattutto dopo gli anni 1970. Sul tema in Weber si veda Luca Mori, *Chance. Max Weber e la filosofia politica*, ETS, Pisa 2017.

di Andrew Jackson, quando l'America si industrializza e gli operai scoprono lo sfruttamento intensivo. Altro che "uguaglianza delle condizioni"!<sup>43</sup> Questa degenerazione della democrazia si manifesta sia per quanto riguarda la libertà che per quanto riguarda l'uguaglianza, dal momento che oltre a industrializzarsi il sistema inizia anche a burocratizzarsi massicciamente.<sup>44</sup> Gli americani, che dal racconto di Tocqueville sembravano a un passo dal realizzare una specie di utopia autonomista, in pochi anni hanno iniziato a diventare sia meno liberi che meno uguali.

Castoriadis riconosce dunque che esiste una tendenza verso l'equalizzazione delle condizioni in senso tocquevilliano, la quale nasce dalla combinazione tra i due distinti elementi dell'aspirazione all'autonomia e dell'avvento del capitalismo che livella le condizioni economiche. Ma questa tendenza verso l'equalizzazione di *certe* condizioni - Castoriadis pensa presumibilmente a quelle giuridiche e in una certa misura a quelle economiche - convive con una *tendenza alla disequalizzazione di altre condizioni, in questo caso tutto ciò che riguarda l'accesso al potere*. Concentrarsi solo sulla prima tendenza, come fa Tocqueville e soprattutto come fanno i suoi adepti contemporanei, significa alimentare l'immaginario assolutario in cui prospera la pseudo-democrazia - o per citare un altro testo di Castoriadis, "la fantasmagoria realizzata" di una "effettiva pseudo-omogeneità degli individui e dei lavori".<sup>45</sup>

Se nel 1979 la confusione di Tocqueville portava secondo il suo interprete sul rapporto tra democrazia formale e democrazia sostanziale, usando quindi una distinzione tipicamente marxiana<sup>46</sup> che Castoriadis aveva spesso rivolto contro i marxisti stessi, nel 1990 è ormai chiaro che la confusione tocquevilliana discende semmai dal non comprendere che all'aumento dell'eguaglianza giuridica (eguaglianza di fronte alla legge) ed economica (uguale potere di consumare) corrisponde la diminuzione dell'eguaglianza politica (il potere di agire in autonomia).

Questo aumento dell'ineguaglianza politica viene occultato dal continuo *turnover* delle classi dominanti attraverso la cooptazione degli elementi più abili e adatti delle classi dominate. All'interno del quadro capitalistico, insomma, equalizzando economicamente non si risolve e anzi si accentua il problema dell'ineguaglianza sociale - la maggiore o minore autonomia di cui si dispone. Con ciò si sostituisce al dominio di classe un dominio della competenza burocratica. Non il sogno della

<sup>43</sup> Cornelius Castoriadis, "Quelle démocratie", cit., *EP*IV, p. 397. Traduzione nostra.

<sup>44</sup> Cornelius Castoriadis, "Quelle démocratie", cit., *EP*IV, p. 399. Traduzione nostra.

<sup>45</sup> Cornelius Castoriadis, "Valeur, égalité, justice, politique: de Marx à Aristote et d'Aristote à nous", *Textures*, 12-13 (1975), pp. 3-66. Ora in *EP*VIII, pp. 167-243. Traduzione nostra.

<sup>46</sup> Gianfranco Ragona, «Il grande «livellatore». Eguaglianza e diseguaglianza in Marx, centocinquant'anni dopo», *Teoria politica. Nuova serie Annali*, 9, 2019, pp. 317-327. Per un inquadramento più ampio della questione si veda sullo stesso numero l'articolo di Valentina Pazé, «La diseguaglianza degli antichi e dei moderni. Da Aristotele ai nuovi meteci», *Teoria politica. Nuova serie Annali*, 9, 2019, pp. 265-282.

democrazia, bensì l'incubo del dispotismo tutelare, che nella sua "confusione" Tocqueville aveva comunque intuito e denunciato. Un incubo in cui l'uguaglianza universale assume i contorni di una "schiavitù universale", come annotava Castoriadis nel 1981.<sup>47</sup>

Nel corso degli anni 1980, Tocqueville è dunque diventato per Castoriadis il riferimento rispetto al quale definire la sua idea di democrazia e lo scarto tra la sua forma ideale e la sua sostanza degenerata: come rende esplicito nelle sue risposte alla redazione di *Esprit* pubblicate sotto il titolo "Le délabrement de l'Occident" nel numero della rivista del dicembre 1991, condivide appieno la teoria secondo cui la modernità sarebbe caratterizzata da un processo di equalizzazione che può (eventualmente) sfociare nell'indifferenziazione e nel dispotismo tutelare, ma dell'autore della *Democrazia in America* schernisce il provvidenzialismo e prende le distanze dalla fibra nostalgica.<sup>48</sup>

Il disfacimento dell'Occidente si manifesta, secondo Castoriadis, nella sua incapacità di offrire un immaginario che dia un senso alla vita collettiva e che serva da modello emancipatore al resto del mondo. Castoriadis individua una rottura nella storia occidentale con l'avvento della società dei consumi negli anni 1950. E qui evoca Tocqueville, che aveva individuato nel processo di equalizzazione il rischio d'indifferenziazione e l'abbandono del progetto moderno di autonomia individuale. Non si tratta, però, di un difetto strutturale della democrazia, bensì di ciò che il capitalismo moderno *ha fatto* della democrazia, modificando antropologicamente i tipi umani che ne avrebbero dovuto permettere l'esistenza.

Tocqueville occupa con insistenza i pensieri di Castoriadis in quegli anni, poiché torna a evocarlo in un colloquio radiofonico del 1993, in polemica con i "tocquevilliani" o più precisamente - differenza fondamentale - "coloro che si pretendono tali".<sup>49</sup> Costoro sono accusati di tacere "sulle forti differenziazioni sociali e politiche che non si attenuano in nessun modo e su quelle che sorgono *ex novo*, sul carattere oligarchico delle sedicenti 'democrazie', sull'erosione dei fondamenti sia economici che antropologici della 'marcia verso l'equalizzazione delle condizioni', sulla patente incapacità dell'immaginario politico occidentale di penetrare in vastissime regioni del mondo non occidentale" nonché "sull'apatia politica generalizzata". La distinzione tra tocquevilliani veri e presunti è coerente con l'idea che il conte avesse già intuito, sebbene in modo confuso, le tendenze inegualitarie (sul piano politico) del processo di equalizzazione (economica) attraverso la sua teoria del dispotismo democratico.

<sup>47</sup> Cornelius Castoriadis, "Spécificité et crise des sociétés occidentales", cit. p. 181. Traduzione nostra.

<sup>48</sup> "Le délabrement de l'Occident", *Esprit*, décembre 1991. Traduzione nostra.

<sup>49</sup> Cornelius Castoriadis, "Un monde à venir", cit. Traduzione nostra.

Sempre su *Esprit* tre anni dopo il filosofo pubblica un articolo ancora più amaro<sup>50</sup>, “En mal de culture”, nel quale denuncia il fatto che il benessere materiale ha prodotto una terribile letargia. In maniera abbastanza sorprendente, si spinge ad affermare che i grandi profeti della crisi della modernità - cita: Tocqueville, Nietzsche, Heidegger, Spengler - avevano dunque ragione.<sup>51</sup>

La posta in gioco per Castoriadis è difendere l'ideale democratico separandolo dai suoi usi e dalle sue strumentalizzazioni, in quanto significazione social-storica tipicamente occidentale. Ma questa significazione gli pare essere in grave pericolo, dal momento che il “conformismo generalizzato” della società dei consumi annienta l'individuo. Come si vede, è ancora l'impostazione riesmaniana che prevale.

Infine, sempre nel 1994 ma questa volta con i membri del MAUSS, Castoriadis ricorda che secondo Tocqueville c'era sotto l'Antico Regime “una catena che andava dal più povero dei contadini, e financo dal servo della gleba, fino al monarca”, una rete di relazioni improntata alla “solidarietà” nella quale il nobile non è soltanto sfruttatore ma anche protettore.<sup>52</sup> Si tratta di quella che, in tempi più recenti e sulla scorta degli studi di E. P. Thompson, sarebbe stata chiamata “economia morale”. Castoriadis, come già Marx ed Engels nel *Manifesto*, prende atto non soltanto della scomparsa di quell'equilibrio ma anche dell'avanzamento nel processo di dissoluzione - “In Occidente, questi valori sono perduti o si stanno perdendo” - che pone dunque la domanda: “Che facciamo adesso?”.

La soluzione proposta da Castoriadis era già quella dell'articolo pubblicato su *Esprit* pochi mesi prima. Lo stato della cultura e l'inerzia sociale sono intimamente legati: ci vuole secondo Castoriadis un “rinascimento” culturale - termine caro ai personalisti, evocato all'atto della fondazione della rivista nell'editoriale di Emmanuel Mounier nel 1932 - “indissociabile da un nuovo grande movimento social-storico”, per riattivare la democrazia dandole “sia la forma che i contenuti che il progetto di autonomia esige”. Altrimenti, l'incubo di Tocqueville di una schiavitù universale finirà per realizzarsi.

<sup>50</sup> Tanto amaro, si direbbe, che nessun curatore postumo ha ritenuto opportuno ripubblicarlo nei *Carrefours du labyrinthe* o negli *Écrits politiques*, sebbene sia indubbiamente rivelatore delle ultime posizioni assunte dall'autore prima della morte.

<sup>51</sup> Cornelius Castoriadis, “En mal de culture”, *Esprit*, octobre 1994. Traduzione nostra.

<sup>52</sup> Cornelius Castoriadis, “Universalisme et démocratie”, cit., in *EPVII*, p. 423-424. Traduzione nostra.

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

**FERDINANDO G. MENGA**

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

## **ABSTRACT**

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

## **KEYWORDS**

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>2</sup> Ibid., p. 56.

<sup>3</sup> Ibid., p. 58.

<sup>4</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 62 ss., 71, 75 s.

<sup>5</sup> Ibid., p. 62.

<sup>6</sup> Ibid., p. 57.

<sup>7</sup> Ibid., p. 85.

<sup>8</sup> Ibid., p. 85.

<sup>9</sup> Ibid., p. 57.

<sup>10</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 82 s.

<sup>11</sup> Ibid., p. 56.

<sup>12</sup> Ibid., p. 55.

<sup>13</sup> Ibid., p. 63.

<sup>14</sup> Ibid.



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

Precisamente per questo motivo egli non soltanto non esita a stabilire che «la percezione non dà veramente accesso alle cose»,<sup>17</sup> ma giunge ad asserire altresì che quest'ultima altro non è se non «una variante della rappresentazione» stessa<sup>18</sup> e il precipitato delle condizioni storico-sociali che sempre la producono.

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

<sup>15</sup> Ibid., p. 56.

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

<sup>17</sup> C. Castoriadis, *L'elemento immaginario*, cit., p. 55.

<sup>18</sup> Ibid.

<sup>19</sup> Ibid., p. 62.

<sup>20</sup> Ibid., p. 71.

<sup>21</sup> Ibid.

<sup>22</sup> Ibid.

<sup>23</sup> Ibid.

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

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

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

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

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

<sup>24</sup> Ibid., p. 75.

<sup>25</sup> Ibid.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>30</sup> Id., *La rivoluzione democratica*, cit., p. 124.

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

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

<sup>33</sup> Id., *La rivoluzione democratica*, cit., p. 126.

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

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

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

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

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

### 3. LA NOZIONE DI AUTONOMIA NEL PROGETTO POLITICO DI CASTORIADIS

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

<sup>35</sup> Id., *L'enigma del soggetto*, cit., p. 206.

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

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

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

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

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

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

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

<sup>39</sup> Ibid., p. 212 (corsivo aggiunto).

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

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

<sup>42</sup> Ibid.

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

<sup>45</sup> Id., *Le contenu du socialisme*, cit., p. 15.

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

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

<sup>48</sup> C. Castoriadis, *L'enigma del soggetto*, cit., p. 206.

<sup>49</sup> Ibid., p. 207.

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

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

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

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

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

<sup>50</sup> Id., *La rivoluzione democratica*, cit., p. 132.

<sup>51</sup> Ibid.

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

<sup>53</sup> Ibid., p. 207.

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

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

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

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

<sup>54</sup> Cfr. H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, trad. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano 2001<sup>9</sup>, in part. cap. V.

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

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

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

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

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

<sup>57</sup> C. Castoriadis, *L'enigma del soggetto*, cit., p. 201.

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

<sup>59</sup> Id., *Der Primat der Einbildungskraft*, cit., p. 196.

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

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

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

<sup>61</sup> Id., *Der Primat der Einbildungskraft*, cit., p. 195.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>65</sup> C. Castoriadis, *L'istituzione immaginaria della società*, cit., p. 274.

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

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

<sup>68</sup> C. Lefort, *Saggi sul politico*, cit., p. 274.

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

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

## 5. PLURALITÀ ISTITUENTE ED ETERONOMIA ORIZZONTALE

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>75</sup> *Id.*, *Sozialität und Alterität*, cit., p. 17.

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

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

<sup>78</sup> Cfr. J. Derrida, *Stati canaglia*, cit., pp. 30 s.



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

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

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

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

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

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

<sup>80</sup> F. Ciaramelli, *Lo spazio simbolico della democrazia*, cit., p. 188.

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

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

## 6. PER UN PENSIERO ISTITUENTE TRA RAPPRESENTANZA E RICONOSCIMENTO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Dal che ne consegue, come continua sempre Bourdieu, che

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

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

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

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

<sup>84</sup> Ibid.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## 8. PER CONCLUDERE SUL PROGETTO CASTORIADISIANO DELL'AUTONOMIA SOCIALE

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>90</sup> Ibid., p. 206.

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

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



In ultima analisi, le conseguenze che Castoriadis deve pagare per questa posizione, lungi dall'essere trascurabili, si mostrano, a mio avviso, assai rilevanti, giacché l'assunzione di una volontà collettiva di stampo pressoché sostanzialistico<sup>93</sup> in nessun modo si concilia con un discorso volto all'affermazione del carattere contingente e storico dell'istituzione sociale. Anzi, come abbiamo rilevato a più riprese nel corso di questa indagine, una tale piega del discorso di Castoriadis finisce per reintrodurre volente o nolente un'aspirazione assolutistica, che certamente non anela più a un fondamento ontologico dell'esperienza, ma nondimeno tale resta fintantoché si ostina a proiettare lo spettro non meno inquietante di un'organicità politica.

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

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



F o c u s

**CRISI CLIMATICA: ASPETTI TEORICI E NORMATIVI**



# TRANSIZIONE ECOLOGICA: TUTELA DELL'AMBIENTE O PROMOZIONE DEL MERCATO? L'INSOSTENIBILITA' DELL'ECONOMIA SOSTENIBILE

**ANDREA PORCIELLO**

*Dipartimento di Giurisprudenza  
Università di Catanzaro "Magna Graecia"*  
andreaporciello@unicz.it

## **ABSTRACT**

The present paper is based on the idea that the only serious way to deal with the environmental crisis requires a paradigm shift, first of all ontological, through which human beings can restore in a healthy and intelligent way the relationships with the natural world, increasingly corrupt and "polluted" by sinister logics of exploitation and profit. Superimposing on the erroneous perception that human beings have of themselves and of natural dimension impromptu decisions aimed at ecological transition sounds more like a "greenwashing" operation than as a serious attempt to "ecologize" law and the economy in a profound way.

## **KEYWORDS**

Ontology, Ecology, Paradigm Shift, Ecological Transition, Green Economy.

## **1. INTRODUZIONE**

Il presente scritto poggia sull'idea per cui l'unico modo serio di affrontare la crisi ambientale richiede un cambio di paradigma, innanzitutto ontologico, attraverso cui l'essere umano possa ripristinare in maniera sana e intelligente i rapporti con il mondo naturale, sempre più corrotti e *inquinati* da bieche logiche di sfruttamento e di profitto. Sovrapporre all'erronea percezione che l'essere umano ha di se stesso, nonché della dimensione naturale che lo ospita, estemporanee decisioni tese alla tutela ambientale, come oggi i grandi paesi industrializzati stanno tentando di fare attraverso le loro campagne di transizione ecologica, suona più

come un'operazione di *greenwashing*<sup>1</sup> che come un serio tentativo di "ecologizzare" in modo profondo il diritto e l'economia.

Occorre un progetto più ambizioso e, soprattutto, capace di incidere in modo radicale sulle radici della mentalità che sta alla base dell'agire, *in primis* economico, tanto distruttivo dei paesi più ricchi e industrializzati. E il primo passo da compiere in questa nuova direzione dovrebbe attenere al corretto riposizionamento dell'essere umano all'interno delle gerarchie naturali, nella consapevolezza che fin quando (e contro ogni evidenza ontologico-scientifica) esso resterà ingiustificatamente centrale e dominante nessun progresso in ambito ecologico sarà realmente possibile. L'opposta idea, consistente nel rendere sostenibile ciò che strutturalmente non lo è, di tutelare l'ambiente senza mettere in discussione il modello economico imperante (ormai globalizzato su larga scala) o, cosa ancora peggiore, di tutelare il mercato in nome della tutela ambientale, è destinata al fallimento. Perché nessun tipo di legislazione verde e nessun provvedimento economico preso al fine di realizzare la sostenibilità potrà migliorare l'attuale situazione ambientale e climatica se non verranno anticipati da una profonda rivoluzione ontologico-culturale, ossia da un sincero ripensamento dell'ontologia in cui l'essere umano ha collocato se stesso, un ripensamento che fa perno su un'idea semplice da cogliere ma molto difficile da metabolizzare, quella per cui è indispensabile concepire se stesso come *parte* della natura, come una delle sue infinite espressioni di vita, e la natura come un sistema complesso di relazioni dotate di valore intrinseco, a prescindere dall'utilità che l'essere umano possa ricavarne. Tale faticosa opera di decostruzione e di costruzione ontologica che sta alla base di una reale svolta in senso ecologista della comunità umana dovrebbe svolgersi lungo un percorso che prima riguarderà, dunque, le coscienze individuali, il modo in cui gli individui concepiscono loro stessi e il mondo, e poi le istituzioni pubbliche giuridiche ed economiche, un percorso, quindi, che è in parte interiore, in quanto presa di coscienza ecologista, e in parte esteriore, in quanto ripensamento della gestione pubblica dei beni comuni.

Non è un caso che i padri del pensiero ecologista, a cominciare dal profeta dell'ecologia profonda Arne Naess, abbiano attinto così tanto dalle religioni orientali e vengano spesso accostati alla spiritualità, ormai in gran parte dimenticata, delle popolazioni indigene. La ragione di questa vicinanza è presto spiegata: l'ecologia, la vera ecologia, presuppone anch'essa un simile tipo di risveglio, benché nel percorso da me immaginato si tratti di un risveglio che non implica necessariamente la dimensione spirituale. Si tratta piuttosto di una presa di coscienza che è innanzitutto intellettuale e razionale e che presuppone il fatto di concettualizzare noi stessi, la natura e le relazioni che essa contiene nel modo più adeguato rispetto a ciò che la dimensione naturale palesa attraverso i suoi più basilari principi di funzionamento

<sup>1</sup> Per una panoramica sul fenomeno del *Greenwashing* si consiglia la lettura di J. Greer, K. Bruno, *Greenwash. The Reality Behind Corporate Environmentalism*, Rowman & Littlefield Publishers, 1997.

e gli scopi che le sono propri, nonché alla visione che le scienze postdarwiniste hanno fornito di tali principi e di tali scopi. Tanto l'una (la struttura ontologica della natura) quanto le altre (le scienze biologiche ed ecologiche moderne) ci inducono a concepire (tutti) gli esseri viventi, semplici o complessi che siano, compreso l'essere umano ovviamente, come parti integranti di una fitta rete di relazioni, come frammenti di un macrosistema biotico che per funzionare in modo ottimale richiede che tutte le parti che lo compongono collaborino nel rispetto delle leggi che governano il sistema nel suo complesso e che lavorino in vista di scopi comuni. L'opposta idea, centrale nella *forma mentis* occidentale, che fa apparire corretto il fatto che una parte, tendenzialmente quella più forte, prevalga sulle altre sfruttando l'intero sistema a proprio esclusivo vantaggio, quando analizzata attraverso le semplici categorie mentali che la stessa natura sembra suggerirci, palesa immediatamente aspetti di chiara immoralità, ingiustizia e antiscientificità, in una parola appare letteralmente contro-natura.

Da ciò la convinzione per cui una corretta impostazione del discorso ontologico, in cui all'essere umano venga assegnata la posizione che effettivamente gli spetta (per ragioni che attengono innanzitutto alla sua biologia), nonché una corretta visione della natura e delle leggi fondamentali che la governano, offrano importanti indicazioni anche sul *come* si debba impostare il discorso etico avente ad oggetto le relazioni tra gli esseri umani e la natura. Come opportunamente sottolinea Bondi a riguardo, «la conoscenza delle leggi naturali, e l'immagine di natura che ne deriva diviene un elemento strutturale della riflessione dell'etica ambientale. Sarebbe assurdo pensare di indicare cosa l'uomo dovrebbe o non dovrebbe fare nei confronti dell'ambiente, senza occuparsi di come tale ambiente funzioni. (...) L'ecologia è certamente uno degli ambiti in cui più espressamente emergono i limiti della (...) cosiddetta fallacia naturalistica (...) Nell'etica ambientale, infatti, ogni "dover fare", per legittimarsi in quanto dovere, deve necessariamente fondarsi su un "essere" che si presenti secondo determinate caratteristiche. (...) La preoccupazione che circoscrive e delimita l'intervento dell'uomo, ovvero quella di non intaccare l'ambiente al punto tale da non consentire più un intervento analogo, non è semplicemente pensabile senza una conoscenza quantomeno supposta delle leggi che governano l'equilibrio sistemico di tale ambiente»<sup>2</sup>.

Al momento di ripensare l'etica in ambito ambientale, la natura dovrebbe necessariamente costituire uno dei primi interlocutori che l'essere umano dovrebbe (saper) "ascoltare", perché l'essere della natura, il modo in cui realmente essa funziona, potrebbero certamente contribuire alla creazione di modelli comportamentali, innanzitutto morali, che siano genuinamente rispettosi della natura in quanto organismo vivente dotato di scopi. E la dimensione ontologica della natura, l'*essere naturale* da cui poter desumere tali modelli di comportamento, com'è facile

<sup>2</sup> D. Bondi, *Abitare la casa. L'ecologia come etica dello spazio e due distorsioni*, in "Il Cannocchiale. Rivista di studi filosofici", XLII, n. 1, 2017, pp. 223-224.

intuire, ha molto a che fare con la scienza e con le sue scoperte in ambito naturalistico, anzi, almeno in parte, essa può essere considerata come un prodotto scientifico. Sono perfettamente d'accordo con Stapp quando scrive lapidariamente che «ciò che per noi ha valore - e io mi affretto subito ad aggiungere, *valore* in riferimento alla natura - dipende da ciò in cui noi crediamo, e ciò in cui noi crediamo è fortemente influenzato dalla scienza»<sup>3</sup>.

Mi sembra sia proprio questo il tratto che più di altri distingue l'etica ambientale da quella tradizionale (nel senso di interumana), il fatto che l'etica ambientale sia indissolubilmente legata al modo in cui la scienza contemporanea, in molti casi scardinando credenze assai radicate, descrive la natura e i suoi meccanismi di funzionamento. «A determinare l'allontanamento dell'etica ambientale dall'etica interumana - evidenzia correttamente Andreozzi - è (...) essenzialmente una riflessione che affonda le proprie radici in un rapporto molto stretto con la scienza contemporanea»<sup>4</sup>. Da ciò credo sia possibile desumere che l'etica ambientale non sia, dunque, una variante o un caso speciale dell'etica tradizionale, costituendo bensì un'etica *sui generis*, dotata di una sua autonomia concettuale, nonché di dinamiche interne e di questioni che le sono propri. Il che rende a mio parere legittimo il fatto di sostenere un tipo di fondazione per l'etica tradizionale e un altro, che può essere addirittura incompatibile col primo, per l'etica ambientale, senza cadere in contraddizione alcuna.

## 2. LA FONDAZIONE ONTOLOGICA DELL'ETICA AMBIENTALE A PARTIRE DA ALCUNE IDEE DI HANS JONAS

Nel tentativo, dunque, di proporre una fondazione ontologica dell'etica ambientale, credo che di particolare supporto possa risultare la riflessione proposta sul punto da Hans Jonas. In effetti, la sua filosofia può innanzitutto essere considerata come un'esplicita critica al *nichilismo cosmico o esistenziale*, ossia a quell'atteggiamento per cui la vita non possiederebbe alcun valore o senso intrinseci e i valori andrebbero considerati alla stregua di artifici umani relativi a interessi parziali e provvisori. In base a questa forma di nichilismo, l'essere umano andrebbe considerato come il solo attore del suo farsi nel mondo, il creatore di ogni scopo o principio verso cui tendere, posto che in natura non esisterebbero né gli uni né gli altri. E la natura, conseguentemente, andrebbe considerata come del tutto indifferente rispetto ai nostri sforzi: vivere o morire, fare o non fare determinate cose, realizzare o meno determinati scopi, tutto ciò non avrebbe nessuna rilevanza per l'universo in quanto tale. L'importanza delle cose che facciamo, e della nostra stessa

<sup>3</sup> H.P. Stapp, *Science, Consciousness and Human Values*, in "Mindful Universe. Quantum Mechanics and the Participating Observer", Springer, Berlin, 2007, p. 5.

<sup>4</sup> M. Andreozzi, *Le sfide dell'etica ambientale. Possibilità e validità delle teorie morali non-antropocentriche*, Led, Milano, 2015, p. 45.



esistenza, avrebbe significato e importanza solo ed esclusivamente per “noi”, e ogni tentativo di oggettivare i valori, qualunque sia la strategia che impieghiamo a tal fine, finirebbe col costituire agli occhi del nichilista un'operazione indebita e ingiustificata.

Ebbene, Jonas è convinto del contrario: i valori possono essere fondati ed è possibile farlo proprio a partire dall'ontologia, dalla struttura stessa della natura che ci ospita. La sua filosofia può essere considerata, dunque, come una risposta alle domande e ai dubbi che sorgono nel momento in cui lo sviluppo tecnologico dell'essere umano diventa *tale e tanto* da minacciare la stessa vita sulla terra, non solo quella dell'essere umano, ma di tutti gli esseri viventi che la popolano. Così facendo, le classiche domande della filosofia acquistano nuovi e più urgenti significati: perché la vita piuttosto che la morte? Perché qualcosa anziché *nihil*, nulla? Non ha forse l'*esistere*, in quanto tale, un valore intrinseco che lo rende preferibile al *non esistere*? E per rispondere a tali domande Jonas fa riferimento ad una *ontologia della natura*, ad una *biologia filosofica* per la quale l'essere viene prima del pensiero e l'ontologia prima dell'etica. Un'ontologia fondamentale che si mostra in grado di fondare e di dare indirizzo al discorso etico che a partire da essa prenderà forma. E proprio al centro della sua proposta ontologica Jonas pone l'idea di *scopo*, un elemento che addirittura nella sua idea si mostra capace di conciliare ciò che per molte filosofie rimane ancora oggi del tutto inconciliabile, il rapporto tra il mondo dei fatti e quello dei valori.

Secondo Jonas, infatti, l'idea di *scopo* non è qualcosa di posticcio, di artefatto, partorito dalla mente umana e attribuito forzatamente alla natura e ai suoi enti che verrebbero così sottoposti ad un processo di antropomorfizzazione. A parere di Jonas l'universo, il cosmo, la natura possiedono *realmente* degli scopi intrinseci, dei fini che esistono a prescindere da ciò che l'essere umano pensa o crede a riguardo e che, dunque, esisterebbero anche se l'essere umano non avesse fatto la sua comparsa sulla terra o se si estinguesse domani. In perfetta sintonia con la filosofia classica, in primis con quella aristotelica, anche per Jonas l'universo ha, dunque, natura teleologica, innanzitutto perché la realtà organica mostra «in ognuna delle sue individuazioni un proprio aspirare all'esistenza e alla realizzazione, ossia il fatto che la vita vuole sé stessa»<sup>5</sup>. È, dunque, questo lo scopo finale della natura, in tutte le sue forme e manifestazioni, creare la vita e proteggerla, anche al costo di sacrificare alcune delle sue parti. Non è un caso che il tema della *natalità* e della fragilità di cui essa è portatrice sia così presente e centrale tanto nella filosofia di Jonas, quanto in quella dell'amica di una vita Hannah Arendt, quale momento di netto distacco dal pensiero del maestro di entrambi, Martin Heidegger: essere è meglio che non essere, è questo il messaggio sotteso da questa filosofia, laddove Heidegger scriveva che «l'Esserci è anche già sempre la sua morte»<sup>6</sup>. E in un certo senso in risposta al

<sup>5</sup> H. Jonas, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, Einaudi, Torino 1999, p. 78.

<sup>6</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2005, p. 300.

loro maestro, Arendt scrive che «gli uomini, anche se devono morire, sono nati non per morire, ma per incominciare»<sup>7</sup>. E Jonas, questa volta con esplicito riferimento alla dimensione naturale, ma sempre sottolineando l'imprescindibilità della vita in quanto tensione verso lo scopo, ossia tensione verso se stessa, scrive: «ha senso, ed è probabilmente più vero del suo contrario, parlare di un “lavoro” della natura e affermare che “essa” lavora per vie tortuose in vista di qualcosa oppure che “qualcosa” lavora nella natura in modi molteplici. Anche se questo cominciasse soltanto con il caso della vita, sarebbe sufficiente. Lo “scopo”, al di là di ogni coscienza, sia umana sia animale, è stato così esteso al mondo fisico in quanto suo principio originario»<sup>8</sup>.

Ciò premesso, il punto più rilevante ai nostri fini attiene al fatto che incorporare l'idea di scopo nell'ontologia della natura ha, com'è facile intuire, conseguenze importanti proprio per il tema che qui stiamo esplorando, ossia la possibilità di una fondazione ontologica dell'etica ambientale. In effetti, sostenere che la natura ha scopi che sono soltanto suoi: «non vuole forse dire che esistono un bene e un male nel mondo naturale, indipendenti dal bene e dal valutare umani?»<sup>9</sup>. Credere che la natura tenda a qualcosa e che tenti di realizzarla con tutte le sue forze, le sue risorse e le sue energie non significa forse che le azioni coscienti che si compiono all'interno della natura, *in primis* ovviamente quelle umane, potranno essere valutate in base al quanto esse si conformino a tali scopi immanenti? «Comunque uno scopo sia dato e perseguito *de facto*, - scrive Jonas - il suo conseguimento diventa un bene e il suo mancato conseguimento un male e con tale distinzione ha inizio la possibilità di attribuire valore»<sup>10</sup>. Ecco che con Jonas l'essere e il *dover essere* che la modernità e la sua filosofia hanno dichiarato in perenne e irriducibile conflitto trovano finalmente armonia, diventando due facce della stessa medaglia, due dimensioni che si implicano necessariamente a vicenda. Perché, come giustamente ha notato Becchi a riguardo, «è questa superiorità dell'aver scopo sull'assenza di scopi (...) a costituire l'assioma ontologico fondamentale che consente a Jonas di interpretare la finalità intrinseca dell'essere non solo come un dato di fatto, bensì anche come un valore»<sup>11</sup>.

Tema questo, lo dico solo per inciso, molto caro anche a un filosofo del diritto che certamente ha subito, come Jonas, il fascino della filosofia antica e di Aristotele in modo particolare, sebbene non si sia mai occupato di temi strettamente filosofici e avendo fatto del diritto il proprio esclusivo ambito d'interesse. Sto facendo

<sup>7</sup> H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Bombiani, Milano 2012, p. 182.

<sup>8</sup> H. Jonas, *Il principio responsabilità: un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino, 2009, p. 94.

<sup>9</sup> S. Bertolini, *La relazione uomo-natura nell'ontologia di Nicolai Hartmann*, ETS, Pisa 2018, p. 127.

<sup>10</sup> H. Jonas, *Il principio responsabilità...*, cit., p. 101.

<sup>11</sup> P. Becchi, *Principio umanità e ambiente. Una riflessione su Hans Jonas*, in “Diritti umani e ambiente”, Fortaleza 2017, p. 120.

riferimento a Lon L. Fuller e al suo modo di definire, ancora prima di Jonas, l'idea di scopo: «uno scopo è un fatto - scrive Fuller - ma è un fatto che indica un obiettivo, è un fatto che dà direzione (*giving direction fact*). Quindi uno scopo è allo stesso tempo un fatto e un criterio per valutare i fatti. (...) A tali fatti non è applicabile la logica in base alla quale sarebbe impossibile dedurre ciò che dovrebbe essere da ciò che semplicemente è»<sup>12</sup>. Ebbene, credo che Jonas sostenga un concetto molto simile con riferimento agli scopi della natura, anche per lui i fatti, e nello specifico i fatti della natura, non sono soltanto fatti, ma anche valori, perché «l'organico prefigura lo spirituale già nelle sue forme più inferiori»<sup>13</sup>.

Tali indicazioni iniziano a comporre un quadro più chiaro, del quale a breve proverò a offrire una sintesi. Per adesso, resta da capire quale sia la posizione che Jonas attribuisce all'essere umano all'interno di un quadro ontologico così ripensato. L'essere umano, che per un verso come tutti gli altri esseri viventi appartiene alla natura in quanto parte dei suoi "piani" di perpetuazione dell'esistenza, per un altro si trova in una posizione del tutto peculiare, perché grazie all'intelligenza e alle capacità tecniche che lo contraddistinguono, o teologicamente grazie al libero arbitrio di cui Dio lo avrebbe dotato, si trova nella prometeica condizione di poter scegliere chi essere e cosa fare e, dunque, anche di mettere in serio pericolo l'intera biosfera intralciando, a volte in modo definitivo, gli scopi e le relazioni che essa contiene. Detto altrimenti, mentre tutti gli altri esseri viventi non umani si adeguano del tutto automaticamente alle leggi naturali agendo, in virtù di una forma di determinismo biologico, in modo conforme agli scopi che queste presiedono, l'essere umano, a causa della libertà che contraddistingue la sua condizione, è tenuto a compiere costantemente delle scelte fondamentali che attengono, non solo al proprio destino, ma anche a quello del pianeta su cui vive. Libertà che esige limite, che pone l'esigenza dell'etica. E secondo Jonas, ed è questo il punto credo per noi più rilevante, è proprio l'ontologia a dover indirizzare e fondare tali scelte in modo da limitare la libertà di cui l'essere umano naturalmente gode e da incanalare il suo agire nel flusso naturale degli eventi tendente alla vita e alla sua conservazione. «Un fondamento in grado di giustificare la declinazione dell'(etica) nei termini di una teoria generale della responsabilità»<sup>14</sup>.

La conclusione è a questo punto intuibile: la corretta impostazione del discorso ontologico in cui, come auspicato da Jonas, si realizza l'incontro tra *essere* e *dover essere* e in cui si attua il primato dell'*essere* sul *non essere*, indirizza l'agire umano spingendolo "naturalmente" verso un'etica «della conservazione, della salvaguardia

<sup>12</sup> L.L. Fuller, *American legal Philosophy at Mid Century. A Review of Edwin W. Patterson's in Jurisprudence. Men and Ideas of the Law*, in "Journal of Legal Education", n. 6, 1954, p. 470. (*Trad. mia*).

<sup>13</sup> H. Jonas, *Organismo e libertà*, cit., p. 7.

<sup>14</sup> P. Becchi, *Principio umanità e ambiente...*, cit., p. 119.

e della prevenzione»<sup>15</sup>, e certamente non verso il suo contrario, ossia verso un'etica del progresso a tutti i costi che, di fatto, guida la storia umana contemporanea. Ciò nella consapevolezza che l'essere umano può divenire tante cose, può creare e proiettare di se stesso innumerevoli immagini, e la sua storia ne è testimone, ma se vuole riconquistare la propria essenza deve agire secondo quel senso di responsabilità e di rispetto nei confronti del vivente (anche non umano) che scaturisce direttamente dall'ontologia e dalla forza normativa dei suoi *giving direction facts*, per usare ancora una volta la felice espressione di Fuller. E interrogandosi sulla forza normativa dei valori immanenti nel naturale, Jonas evidenzia «come siano proprio le radici ontiche a interpellare l'uomo, inducendolo a limitare i propri scopi e ad assumersi la responsabilità per beni che vanno al di là dei suoi bisogni»<sup>16</sup>.

Credo che i pochi aspetti evidenziati della filosofia di Jonas siano sufficienti, quantomeno per i fini che mi sono posto nel presente articolo, quello che m'interessava mettere in evidenza dovrebbe essere a questo punto chiaro: l'etica ambientale non può essere ridotta ad una nuova prospettiva morale rientrante nel paradigma etico tradizionale, non si tratta, insomma, di contrapporre all'imperativo categorico kantiano un nuovo imperativo che metta improvvisamente in gioco la biosfera e le sue necessità, che tiri fuori dal cilindro limiti e doveri che l'essere umano, protagonista incontrastato della scena morale, dovrebbe adesso *scegliere* di autoimporsi per la propria esclusiva salvaguardia. L'etica ambientale è a mio avviso assai più esigente, tanto da richiedere, in effetti, l'inaugurazione di un *nuovo paradigma*, a partire dal quale sarà forse possibile reimpostare *in toto* il dibattito etico, con nuovi protagonisti e nuove dinamiche interne. Come giustamente nota Besset, non si tratta semplicemente di cambiare le regole del gioco, ma di passare ad un gioco nuovo: «se desidera evitare una rottura definitiva con il sistema al quale appartiene, l'ambizione umana sarà obbligata a imporsi dei limiti, ridisegnando il proprio campo d'azione, modificando l'orientamento delle tecnologie, dell'economia e degli scambi, rivalutando i propri desideri – e soprattutto - trasformando *l'immaginario e la rappresentazione del mondo*. Si tratta di una sfida enorme, perché non è sufficiente modificare le regole, *ma è necessario cambiare gioco*, senza conoscerne i meccanismi. (...) La prostrazione del regno vivente obbliga gli uomini onesti della nostra epoca a escogitare una nuova maniera di essere, di pensare e di agire»<sup>17</sup>.

E il primo segnale che sembra imporre l'esigenza di un passaggio così radicale da un vecchio a un nuovo paradigma sta nel fatto che le regole dell'etica ambientale non possono consistere in degli imperativi categorici, non possono limitarsi a comandare semplicemente “Fai X! o Rispetta Y!”, esse devono necessariamente consistere in giudizi ipotetici derivati dalla dimensione implicitamente normativa

<sup>15</sup> H. Jonas, *Principio responsabilità*, cit., p. 718.

<sup>16</sup> S. Bertolini, *La relazione uomo natura...*, cit., p. 127.

<sup>17</sup> J.P. Besset, *La scelta difficile. Come salvarsi dal progresso senza essere reazionari*, Edizioni Dedalo, Bari 2007, p. 31 (*Corsivo mio*).

dell'ontologia: "Se non fai X accadrà Y all'ambiente in cui vivi e quindi anche a te che di quello sei soltanto una parte". Un giudizio che trae con ogni evidenza la propria correttezza dal fatto che la realtà naturale funziona precisamente in questo modo in quanto intero relazionale. Un codice morale che è corretto perché altrettanto corretta è la percezione della natura dalla quale lo abbiamo desunto.

Il messaggio che possiamo trarre da quanto finora esposto sembra a questo punto chiaro: Jonas concepisce il mondo naturale nei termini di una dimensione ricca di indicazioni di valore che diventano veri e propri vincoli al momento di ripensare l'etica (ambientale). E il rifiuto dell'antropocentrismo, che sta alla base di qualunque proposta schiettamente ecologista, va proprio inteso come l'unica strada di cui l'etica dispone per onorare i vincoli e i limiti che la stessa natura ci (im)pone. Solo a partire da queste basi ontologiche, e da questa prospettiva metodologica (non antropocentrica), l'umanità potrà comprendere realmente sé stessa e la sua funzione nel contesto esistenziale di cui fa parte, soltanto a partire da queste basi essa potrà darsi regole e principi morali che siano in grado di tributare agli enti della natura, compresi gli esseri umani, il rispetto che con ogni evidenza meritano in quanto *parti* del medesimo quadro ontologico. Citando ancora una volta Arendt, potremmo dire che solo da queste basi ontologiche l'essere umano potrà "incominciare" o forse ancora meglio "ricominciare".

È, dunque, dall'essere e dal presente che è indispensabile ripartire per costruire un'etica ambientale che sia all'altezza della sfida che le condizioni in cui versa il nostro pianeta ci pongono. Il tempo della speranza è finito, e non è un caso che, pur non rifiutandolo totalmente, Jonas costruisca il suo *principio responsabilità* in esplicita contrapposizione rispetto al *principio speranza* di Bloch<sup>18</sup>. La realtà delle cose ci insegna in modo inequivocabile che l'essere umano, se vuole salvarsi e soprattutto se vuole salvare da se stesso il pianeta che lo ospita, deve ripensare in modo drastico le gerarchie naturali in cui è inserito, la posizione che realmente gli spetta in tali gerarchie e su questa base costruire *ex novo* un codice comportamentale, individuale e collettivo, che trovi nel *rispetto* e nell'*umiltà* i suoi principi ispiratori.

Sulla base di queste considerazioni, l'idea da cui abbiamo preso le mosse, per cui esisterebbe un modo moralmente corretto di comportarsi nei confronti della natura e, per usare le parole di Leopold, l'idea conseguente per cui «una cosa è giusta quando tende a preservare l'integrità, la stabilità e la bellezza della comunità biotica»<sup>19</sup>, hanno recuperato parte della legittimità e della dignità che certamente meritano. Il principio che mi sembra fondi tali idee è quello per cui l'etica (ambientale) se per un verso vive di organizzazione concettuale su base razionale (la costruzione dei giudizi di valore, la loro fondazione etc.), per l'altro utilizza, almeno in

<sup>18</sup> Cfr. E. Bloch, *Il principio speranza*, Mimesis, Milano 2019.

<sup>19</sup> A. Leopold, *A Sand Country Almanac. With Essays on Conservation from Round River*, Bantam Books, New York 1949, p. 262 (*Trad. mia*).

parte, “materiale morale” che proviene direttamente dalla natura, dalle sue dinamiche interne e dagli scopi che essa *intende* realizzare. Non quindi valori intrinseci alla natura e ai suoi enti, ma se vogliamo indicazioni di valore, “protovalori”.

Da ciò deriva la conclusione per cui un’etica letteralmente *contronatura*, ossia un’etica che non tiene conto dei meccanismi esistenziali della biosfera, qual è l’etica ambientale di derivazione antropocentrica, in primis l’etica tradizionale quando applicata alle questioni ambientali, non può costituire in alcun modo uno strumento utile al fine di tutelare la natura. Benché sia vero che senza esseri umani non esisterebbero valori, e questo è l’unico tipo di antropocentrismo che sono disposto ad accettare, è altrettanto vero che gli esseri umani possono ragionare eticamente sulla natura in quanto parte di essa, in quanto piccoli nodi dell’infinita “rete” ambientale, minuscoli elementi di un’idea di natura che appare, dunque, «idonea a mediare (...) la nostra relazione con essa in termini etici. Se, rimarcando la nostra appartenenza alla natura, si intende questa come una totalità comprendente l’essere umano, allora, per quanto ci siamo culturalmente distanziati da essa, restiamo pur sempre una sua parte»<sup>20</sup>.

La costruzione dell’etica ambientale, in quest’ottica, deve avvenire all’interno della natura e, cosa ancora più importante, avendo come riferimento tutte le indicazioni che la natura ci offre e che solo un punto di vista interno e partecipante può cogliere. L’idea di costruire un’etica per l’ambiente dall’esterno, ossia mantenendo la classica concezione ontologica duale essere umano/natura, nonché gli altri dualismi che da essa derivano (fatto/valore, cultura/natura etc.) non può in nessun caso pervenire a risultati soddisfacenti.

### 3. L’AMBIENTALISMO “INTERESSATO” DELLA TRANSIZIONE ECOLOGICA: SULL’ESIGENZA DI SUPERARE LA PROSPETTIVA ANTROPOCENTRICA

Il discorso finora svolto è evidentemente normativo, si è parlato, infatti, di ciò che l’etica ambientale “dovrebbe essere” e del modo in cui, sulla base di una corretta percezione dell’ontologia naturale, l’essere umano dovrebbe comportarsi nei confronti della natura. Ma se dovessimo, invece, descrivere il modo in cui gli esseri umani percepiscono realmente loro stessi e si rapportano ormai da secoli nei confronti della natura, le conclusioni (descrittive) appariranno ben diverse rispetto a quelle (normative) prima abbozzate.

La natura, soprattutto in Occidente, è considerata, anche dal senso comune, come “tutto ciò che umano non è” e che, dunque, all’essere umano risulta essere contrapposto. Se l’ontologia olistica, di autori come Naess ad esempio, definisce

<sup>20</sup> M. Andreozzi, *Le sfide dell’etica ambientale. Possibilità e validità delle teorie morali non-antropocentriche*, Led, Milano 2015, p. 21.

l'essere umano come *parte* della natura e la natura come un sistema complesso di relazioni, come una "rete" appunto, l'atteggiamento ontologico ancora oggi dominante tende, pur se con diverse intensità e gradazioni, a generare un insuperabile dualismo, concependo l'umanità come *contro-parte* della natura e pervenendo, paradossalmente, alla conclusione per cui agire secondo natura sia di fatto impossibile, «perché ogni nostra azione sarebbe costitutivamente artificiale» in quanto collocata, per ragioni ancora una volta ontologiche, al di fuori e al di là della natura.

È proprio su questi presupposti che si è formata, sviluppata e stratificata nel corso dei secoli l'etica occidentale tradizionale, la sede di quel tipo di ragionamento che si nutre di capacità che sono prettamente umane, a cominciare da quelle logiche, linguistiche e cognitive, che ha ad oggetto esclusivamente l'essere umano e le sue azioni e che per tali ragioni è divenuta la "quinta essenza" dell'umanità (del fatto di "essere" esseri umani): una sorta di prerogativa che segna in modo definitivo la distanza tra "noi" e il mondo naturale. La natura diviene in quest'ottica tutt'al più uno sfondo inerte e sfocato, se non addirittura, in alcune filosofie, un oggetto, che l'essere umano può utilizzare liberamente per ricavarne, con il *placet* della morale, adeguato profitto. Questa visione ontologica dualistica e antropocentrica ha favorito l'imposizione, la diffusione e il mantenimento del paradigma etico in cui da tempo immemore ci troviamo, un'ontologia e una corrispondente etica che trovano nella *distanza* tra *umano* e *non umano* il loro tratto più caratteristico. Distanza che non significa solo *differenza*, bensì anche e soprattutto *gerarchia*, perché questa visione ontologica nel conferire alla natura una struttura piramidale assegna all'essere umano una posizione di vertice. E l'etica che da tali presupposti ontologici ne è derivata non poteva, dunque, che essere anch'essa antropocentrica, da ciò la sua incompatibilità con i principi fondativi dell'ecologia che, invece, per sprigionare pienamente il loro potenziale presuppongono, invece, un'ontologia in cui la natura come insieme, e non più l'essere umano in quanto parte, sia al centro della sua rappresentazione. L'ecocentrismo tipico dell'ecologia non è, dunque, un vezzo, non è una delle sue molteplici modalità espressive, rappresenta, quantomeno nella prospettiva qui sostenuta, la sua unica condizione di pensabilità: l'ecologia è necessariamente ecocentrica.

È per questa ragione che nelle pagine precedenti ho più volte invocato un vero e proprio cambio di paradigma, prima ontologico e poi anche etico, perché, per quanto possiamo sforzarci di trovare soluzioni etiche che siano compatibili con le ragioni ecologiche, resta il fatto che, senza un radicale cambiamento, senza un netto abbandono del paradigma antropocentrico, quelle ragioni continueranno a stridere con il quadro verticistico e umanista nel quale e dal quale elaboriamo il nostro pensiero, innanzitutto quello giuridico ed economico. «Ci troviamo - nota Battaglia - indubbiamente di fronte a due concezioni antagoniste del rapporto uomo/natura: quella *antropocentrica* prescrive la disgiunzione tra soggetto-uomo ed oggetto-natura e determina ciò che vi è di specifico nell'uomo con l'esclusione dell'idea di

natura; quella *ecologista* prescrive l'inclusione dell'umano nel naturale e rifiuta l'idea stessa di specificità umana col fare dell'uomo un essere naturale»<sup>21</sup>.

Se, dunque, atteggiamento antropocentrico e credo ecologico sono irrimediabilmente incompatibili, diviene essenziale capire se l'essere umano possa realmente abbandonare il paradigma antropocentrico oppure se l'antropocentrismo, lungi dall'essere un paradigma provvisorio e in quanto tale superabile, costituisca, invece, l'unica condizione, l'unico punto di vista dal quale l'essere umano possa osservare e soprattutto giudicare il mondo. Con ogni evidenza, la domanda è cruciale, perché se l'antropocentrismo costituisse una condizione inevitabile, e posta la sua incompatibilità con il diffondersi della coscienza ecologica, vorrebbe dire che nessun'etica realmente ambientale, nessun approccio schiettamente ecocentrico, potranno mai imporsi, né trovare piena giustificazione.

Secondo un primo, e assai diffuso, significato, l'antropocentrismo viene concepito come «un quadro mentale, una struttura coincidente con la stessa condizione umana», banalmente perché, in quanto esseri umani, «non possiamo uscire dalla nostra umanità, non possiamo esprimere valutazioni se non antropocentriche»<sup>22</sup>. In questa prospettiva, l'antropocentrismo non coinciderebbe semplicemente con le lenti attraverso cui gli esseri umani guardano al mondo, sarebbe qualcosa di più, coinciderebbe in effetti con i loro stessi occhi, ossia un *medium* di cui, però, non è possibile fare a meno, perché farne a meno vorrebbe dire non vedere affatto, essere epistemologicamente ciechi. Per cui, pensare ad etiche alternative, ecocentriche o biocentriche, non risolverebbe il problema, anzi sarebbe costitutivamente impossibile, innanzitutto perché staremmo comunque pensando a quelle alternative attraverso categorie che continuano ad essere antropocentriche. Un esempio di questo atteggiamento e dell'idea, quindi, di pensare all'antropocentrismo nei termini di una condizione inevitabile è stato sostenuto, tra gli altri e per quanto concerne la letteratura italiana, da Francesco D'Agostino, in particolare quando, a proposito della questione relativa alla possibilità di attribuire diritti morali a entità non umane, ha sostenuto che «chi [...] consideri con un minimo di obiettività l'insieme delle argomentazioni a riguardo, che si è andato accumulando negli ultimi anni (e si tratta di un materiale pressoché sterminato), non può non rilevare come il discorso sugli animali - indipendentemente dalle intenzioni esplicite o implicite di coloro che lo portano avanti - continui ad avere il proprio baricentro in un discorso sull'uomo. Dell'antropocentrismo [...] sembra che non sia proprio possibile liberarsi, nemmeno proponendo nuove etiche con un esplicito carattere anziché antropocentrico *biocentrico*». E poco più avanti nel medesimo testo D'Agostino prosegue sottolineando che «discutendo dello statuto ontologico degli animali e dei loro (eventuali) diritti, discutiamo in realtà dello statuto ontologico dell'uomo e dei

<sup>21</sup> L. Battaglia, *Alle origini dell'etica ambientale. Uomo, natura animali in Voltaire, Michelet, Thoreau, Gandhi*, Edizioni Dedalo, Bari 2002, p. 20.

<sup>22</sup> Op. cit., p. 21.



suoi (eventuali) diritti. Perfino se si vuol portare la discussione animalista sul piano, per la verità non molto frequentato, della *teodicea* (...) vediamo come alla fine si discuta in realtà dell'immagine che *noi uomini* ci siamo fatta di Dio. (...) La posta autenticamente in gioco è strettamente *teoretica*: attraverso le argomentazioni degli animalisti siamo obbligati a porre in questione (...) l'unico vero tema che per l'uomo è davvero ineludibile, quello della sua identità»<sup>23</sup>.

L'argomento non appare convincente, innanzitutto perché sembra ingiustificato ritenere che la nostra *umanità*, intesa come appartenenza biologica alla specie umana, ci costringa ad elaborare idee (ontologiche, etiche, scientifiche etc.) che siano anch'esse antropocentriche e che quindi pongano l'essere umano al centro della dimensione considerata. In effetti, una cosa è guardare al mondo da un punto di vista antropocentrico (nel senso di umano), che di fatto è l'unico che in quanto esseri umani abbiamo a disposizione, altra cosa è giungere alla conclusione, a partire da quel punto di vista, quello sì inevitabile, che l'umanità sia *necessariamente* più importante, centrale e alta di tutto il resto. Non mi sembra che una cosa consegua in modo necessario all'altra. Anzi, intravedo alla base di questo atteggiamento una qualche forma di esasperazione, o addirittura di fanatismo di specie, in fondo non molto lontano dal fanatismo di razza, quantomeno per la struttura del ragionamento impiegato. Diversamente, sembra del tutto plausibile poter guardare al mondo da un punto di vista situato, qual è indubbiamente quello dell'essere umano, per prendere atto però, proprio da quell'angolo visuale *umano troppo umano*, della sua finitezza, precarietà e secondarietà rispetto al tutto che lo contiene. Insomma, ad essere antropocentrico è il *medium* di osservazione, e questo non può essere in alcun modo contestato, ma lo stesso non si può predicare, o comunque non necessariamente, dell'*esito* cui quel *medium* conduce. Mi sembra che i sostenitori di questa forma di antropocentrismo cadano, dunque, nell'errore di estendere il carattere antropocentrico del metodo di osservazione, che nessuno contesta, anche ai suoi esiti e ai suoi oggetti.

L'antropocentrismo è altrettanto "evitabile" quando inteso come *antropogenismo*, ossia come la capacità squisitamente umana di generare valori, innanzitutto morali. Ma se è vero che l'umanità sia la fonte unica e sola dei giudizi di valore, banalmente perché esprimere un giudizio di questo tipo presuppone capacità che solo l'essere umano possiede, lo stesso a mio avviso non lo si può dire della creazione dei valori in quanto tali, che non coincidono con i giudizi, costituendone solo l'oggetto. Come ho cercato di evidenziare nei precedenti paragrafi, la posizione ontologica olistica che abbiamo fatto nostra, sembra sostenere proprio questo, ossia che la natura, se non contiene i valori, "concorre" però alla loro creazione attraverso la sua ontologia. Sul punto mi rifaccio ancora una volta a quanto già detto sull'idea di scopo promossa da Jonas e all'influenza che l'ontologia è capace di esercitare sul

<sup>23</sup> F. D'Agostino, *Bioetica nella prospettiva della filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino 1994, pp. 241-242.

piano etico normativo: se la natura ha uno scopo e se lo scopo mette in gioco la dimensione morale, è del tutto plausibile concludere che il valore non sia *sempre e necessariamente* una creazione totalmente umana. Appare legittimo concepire la possibilità che gli esseri umani accettino e facciano propri, attraverso le proprie tecniche di ragionamento e di argomentazione, elementi, in parte assiologici, che sono immanenti nella dimensione naturale. Per cui mi sembra corretto sostenere che i valori non siano intrinseci né alla natura né alla mente degli esseri umani, ma alla relazione dialogica tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto. Il che comporta che anche quando l'antropocentrismo viene inteso come antropogenismo non mi sembra costituisca una condizione "inevitabile". A patto, però, di guardare all'essere umano e alle sue capacità etiche a partire da quei "nuovi" e "altri" presupposti ontologici di cui abbiamo pocanzi parlato.

C'è poi un altro significato che può essere attribuito all'antropocentrismo, ma credo ponga ancora meno problemi in termini di "evitabilità" rispetto ai significati appena considerati: l'antropocentrismo può coincidere con la tesi per cui solo l'essere umano può essere destinatario di attribuzioni di valore, come a dire che «ogni etica trova la sua destinazione (solo e soltanto) nella comunità umana»<sup>24</sup>. Sul punto è sufficiente notare che finanche il sostenitore più ottuso e inflessibile di questa accezione dell'antropocentrismo non può non ammettere che i valori, i diritti, le tutele morali, anche quando concepite come monopolio dell'intelligenza umana (antropogenismo), possano essere attribuiti senza forzatura alcuna anche a pazienti morali che non sono umani. L'unico ostacolo potrebbe essere costituito dal fatto di credere che l'etica si fondi su un rigoroso principio di reciprocità e che, quindi, i diritti e i doveri morali andrebbero distribuiti solo tra agenti e pazienti morali capaci di restituire ciò che ricevono, ma si tratta di una tesi ormai del tutto desueta. Come nota giustamente Battaglia, la stessa etica antropocentrica è del tutto propensa a riconoscere diritti morali a soggetti umani su cui non può gravare alcun obbligo di reciprocità: «Consideriamo a buon diritto membri della nostra comunità anche tutti coloro - neonati, comatosi, cerebrolesi etc. - nei cui confronti ammettiamo di avere obblighi morali, senza per questo attenderci alcun tipo di contraccambio»<sup>25</sup>. L'argomento, com'è evidente, è molto simile a quello pocanzi proposto. Il fatto che gli esseri umani pensino, ragionino, in questo caso eticamente, a partire da una condizione antropocentrica, cioè consapevoli della loro umanità, non li costringe a produrre idee e teorie che siano anch'esse antropocentriche, nulla vieta di credere che l'etica (il discorso sui valori) sia una creazione umana, senza residui di alcun genere, ma destinata *anche* a soggetti che umani non sono. E ovviamente, a maggior ragione lo sconfinamento dell'etica nel regno del non-umano apparirà del tutto plausibile se si parte da una visione ontologica olistica ed eco-centrica qual è quella

<sup>24</sup> L. Battaglia, *Alle origini dell'etica ambientale...*, cit., p. 22.

<sup>25</sup> Op. cit., p. 24.

dalla quale abbiamo preso le mosse. Non credo che sul punto sia utile aggiungere alcunché.

In termini generali, dunque, e tirando le somme del discorso sin qui fatto, direi che l'antropocentrismo non può in modo alcuno essere considerato inevitabile, fondamentalmente perché costituisce una condizione culturale, un paradigma, *in primis* filosofico, che è contingente, storico e che di certo non attiene ad attitudini innate e irrinunciabili dell'essere umano. Insomma, l'antropocentrismo non è sinonimo di umanità. Ciononostante, è bene ricordare che si tratta, comunque, di uno dei paradigmi filosofico-religiosi più risalenti e radicati della cultura occidentale, il cui abbandono, se mai avverrà, richiederà con ogni evidenza una vera e propria rivoluzione copernicana, innanzitutto al fine di ripensare «il rapporto tra vita e valore, superando la concezione che colloca il valore unicamente nell'essere umano e relega ogni altra realtà al rango di cose»<sup>26</sup>. Abbandonarlo significherebbe in parte negare noi stessi, quello che siamo stati, significherebbe strappare pagine importanti della nostra cultura. Ed è proprio per questa ragione che l'ecologia, dopo così tanti anni, lotta ancora per la sua affermazione.

Principalmente a causa di tali difficoltà, per molti insormontabili, alcuni autori sostengono una versione debole dell'antropocentrismo, convinti del fatto che, con alcuni correttivi, esso potrebbe essere reso compatibile con i principi dell'ecologia. Più precisamente, nella loro ottica, un'adeguata tutela della natura non richiederebbe necessariamente l'abbandono dell'atteggiamento antropocentrico, perché pur mantenendo al centro del quadro ontologico l'essere umano e le sue esigenze, tale tutela sarebbe comunque auspicabile nella misura in cui sia strumentale al benessere (*in primis* economico) dell'umanità, che continuerebbe, dunque, a costituire la sola entità dotata di valore intrinseco. È superfluo constatare che tra un atteggiamento sprezzante e imprudente che giustifica e legittima qualunque scelta in ambito ambientale sulla base di una presunta superiorità della dimensione umana rispetto a quella naturale (*antropocentrismo forte*), e un altro che salvaguardia la dimensione naturale, non perché la ritenga degna di tutela in quanto tale, ma perché salvaguardarla significa indirettamente migliorare le condizioni e le prospettive di vita dell'essere umano (*antropocentrismo debole*), quest'ultimo costituisce di certo, e nonostante i suoi limiti, un importante passo avanti: questa seconda versione dell'antropocentrismo, quantomeno, ha contezza della questione ambientale e, benché per le ragioni “sbagliate” e spesso attraverso modalità del tutto discutibili, crede che l'ambiente vada in qualche misura tutelato.

Il punto è che il fatto di avere contezza dell'esistenza della questione ambientale e di tutelare l'ambiente nella misura in cui ciò sia utile all'essere umano, come oggi fanno i sostenitori della transizione ecologica, ha, in verità, molto poco a che fare con una presa di coscienza che possa essere considerata come realmente ecologica.

<sup>26</sup> M. Reichlin, *Valore intrinseco, valore inerte e dignità. In dialogo con l'etica ecologica*, in “Fenomenologia e società”, 31, 2008, p. 51.

Mancherebbe comunque una delle condizioni minime dell'ecologia, il rispetto per l'ambiente "in quanto tale", mancherebbe la dimensione deontologica della tutela ambientale. E a ben vedere, senza tale presupposto irrinunciabile la tutela ambientale non può essere neanche considerata come una *quasi-ecologia*, come un'ecologia depotenziata o superficiale, perché nella pratica essa diviene una modalità espressiva, un modo di essere del modello economico di matrice capitalista oggi imperante che utilizza il linguaggio dell'ecologia al fine di perseguire con maggiore efficacia le consuete logiche del profitto. In sintesi, la tutela ambientale di matrice antropocentrica, in tutte le sue manifestazioni, non è vera ecologia.

I vari slogan di *Progresso sostenibile*, *Green economy*, *Sharing Economy*, tipici della transizione ecologica, sembrano esprimere pienamente questo tentativo di conciliazione tra l'antropocentrismo (debole) e l'ecologia (superficiale). E non è un caso che i sostenitori di questi slogan non hanno nessuna intenzione, né di intaccare i modelli economici imperanti, né tantomeno di rettificare l'etica o di riformare l'ontologia che continuano a trovare nell'idea di centralità e di superiorità dell'essere umano il loro principio informatore. Vogliono soltanto che le tante attività che su queste basi culturali l'essere umano realizza si svolgano "anche" nel rispetto di alcune esigenze ambientali, sempre, beninteso, senza rinunciare né al guadagno, né alla crescita. Sono del tutto d'accordo con Sergio Ferlito quando sulla scia di Naess afferma che: «tutti questi slogan hanno un obiettivo comune e nutrono la stessa pericolosa illusione: mirano ad accreditare l'idea della compatibilità fra tutela dell'ambiente e degli equilibri ecologici da un lato, e crescita economica continua e senza limiti dall'altro. E poiché l'economia si avvale di un robusto apparato matematico e ama presentarsi come "la regina delle scienze sociali", la crescita economica è anch'essa intesa in termini "scientifici", cioè meramente quantitativi, ed è misurata dalla crescita del PIL che costituisce la stella polare delle classi dirigenti in tutto il mondo. Il che è uno dei numerosi esempi di "ecologia delle cattive idee", cioè di quelle idee che scambiano il ben-essere con il ben-avere, riducono la qualità a quantità e confondono la felicità con il possesso e il consumo di beni materiali»<sup>27</sup>.

Sottoscrivo per intero queste considerazioni, innanzitutto perché credo che l'antropocentrismo, sia nella versione *forte* che in quella *debole*, sia sempre incompatibile con l'unica forma di ecologia degna di questo nome, *l'ecologia profonda*. Quando l'ecologia rinuncia a parte delle proprie esigenze per conformarsi ai principi cardine dell'antropocentrismo (debole) e alle esigenze dello sviluppo (anche di quello sostenibile), inevitabilmente finisce con lo snaturare se stessa al punto da trasformarsi in qualcosa di profondamente diverso, in ciò che Ferlito definisce efficacemente *ecologia delle cattive idee*. Il fatto che l'ecologia divenga superficiale e che lo sviluppo indossi la maschera della sostenibilità, come nota Besset, dimostra esclusivamente una cosa, «come l'economia riesca a distorcere tutto ciò che le passa

<sup>27</sup> S. Ferlito, *L'ecologia come paradigma delle scienze sociali*, in "Teoria e critica della regolazione sociale", vol. 2, n. 21, 2020, p. 24.

tra le mani»<sup>28</sup>. Dico questo perché, mentre molti studiosi, come spesso accade, hanno trasformato la questione della *sostenibilità* in un rebus semantico, interrogandosi sul carattere ossimorico dei termini *sviluppo* e *sostenibilità*, intanto lo *sviluppo sostenibile* è divenuto reale, tangibile, nonché assai praticato, in barba alla sua presunta contraddittorietà semantica e soprattutto manifestando un obiettivo ben preciso, quello di «riaffermare il trionfale primato della crescita»<sup>29</sup>. Ed ecco che, improvvisamente, progetti, prodotti, idee che fino a poco tempo prima apparivano del tutto improponibili, perché palesemente disattenti alla questione ambientale, dopo una sottile mano di verde sono diventati di nuovo accettabili e, soprattutto, desiderabili.

Non bisogna essere uno stratega in materia economica per capire che la *sostenibilità* non ha nessun grado di parentela con l'ecologia. Rappresenta solo uno stratagemma per produrre e fatturare indisturbati con una mano, mentre con l'altra si agita la rassicurante bandiera verde dell'ecologia, una bandiera che è capace di placare gli scrupoli e le remore ambientaliste di potenziali acquirenti che, in modo più o meno consapevole, contribuiscono ad una crescita del mercato che continua ad essere *illimitata*. Insomma, per dirla di nuovo con Besset: «Ancora una volta è l'imballaggio a trarre in inganno»<sup>30</sup>

Il punto a cui siamo arrivati può essere schematizzato in questi semplici termini, dal carattere vagamente sillogistico: 1) l'antropocentrismo, il paradigma ancora imperante in molte branche del sapere e della conoscenza occidentali (e ovviamente non solo, visto il dilagante processo di occidentalizzazione del pianeta), per le ragioni che ho illustrato, è incompatibile con l'ecologia; 2) i dati scientifici dimostrano in modo inequivocabile che l'ecologia rappresenta l'unica via di salvezza per la vita sulla terra; 3) dunque, l'antropocentrismo va abbandonato, perché costituisce un ostacolo che impedisce all'ecologia di sprigionare i suoi effetti. L'idea di adeguare l'ecologia all'antropocentrismo mediante il *bluff* della sostenibilità, come appena detto, vuol dire trasformare l'ecologia in un passaporto utile a sdoganare progetti e prodotti, oggi altrimenti invendibili.

Rimane a questo punto aperta una questione importante, quella relativa al presunto conflitto tra l'ecologia (che a mio avviso sarebbe inutile continuare ad aggettivare come *profonda* visto che non mi sembra ne esistano realmente tipi differenti) e l'umanesimo, o detto in altri termini al conflitto tra natura e cultura. Come nota Luisella Battaglia, rifacendosi a sua volta a Luc Ferry, «la proposta di una nuova etica ecologica si opera in nome di una filosofia antiumanistica che sola, a parere degli ecologisti profondi, potrebbe rovesciare il paradigma antropocentrico dominante per accordare infine alla natura i diritti che le spettano. In tal modo si dovrebbe passare da una visione umanistica, ad una visione cosmica del diritto, in cui

<sup>28</sup> J.P. Besset, *La scelta difficile*, cit., p. 194.

<sup>29</sup> Ibidem.

<sup>30</sup> Op. cit., p. 195.

l'uomo non sarebbe dal punto di vista etico, giuridico ed ontologico che un elemento tra gli altri. Ne deriva la tesi di una postmodernità premoderna»<sup>31</sup>. Nonostante le apparenze, l'intento di Luisa Battaglia non è apologetico, qual è quello da me proposto in questo breve articolo, perché l'epilogo del suo ragionamento è che l'ecologia, quando impostata in questi termini, ossia nei termini di un'ecologia profonda, supera un tipo di dualismo, quello tra uomo e natura, tra cultura e natura, ma ne produce un altro, non meno ingombrante e problematico, quello tra il valore della natura da un lato e il disvalore della cultura dall'altro. Quello che Battaglia vuole dire è che l'ecologia di Naess e dei suoi seguaci, anziché risolvere il dualismo che impedisce all'ecologia di sbocciare, si limita a ribaltarlo decretando la supremazia della natura sulla cultura. Da qui, l'accusa di anti-umanesimo: chi è a favore della natura in termini così radicali è in qualche modo contro l'essere umano, la sua scienza e la sua cultura. Ecco le parole di Battaglia a riguardo: «La problematizzazione ecologista dell'idea di natura dovrebbe condurre non a una metafisica essenzialista ma ad una visione più ricca e complessa, in grado di ricomporre la scissione tra mente e natura, integrando quegli aspetti oscurati o rimossi nella concezione antropocentrica dell'umano»<sup>32</sup>.

Capisco perfettamente le ragioni che stanno alla base di queste perplessità e di questi timori, ma francamente non li condivido. In verità, le critiche appena riportate sarebbero conclusive solo se l'umanesimo antropocentrico preso di mira dalla *Deep Ecology*, come già detto, fosse realmente inevitabile, se fosse sinonimo di umanità, di condizione umana. Se così fosse, sarebbe del tutto corretto definire l'ecologia (profonda) nei termini di un pensiero *contra homines*, perché attraverso i suoi principi starebbe tentando inequivocabilmente di screditare l'unico modo che l'essere umano ha a disposizione per manifestare se stesso nella storia. Ma, come ho cercato di dimostrare nella prima parte di questo lavoro non è così: «Non esiste, evidentemente, una necessità di nessun tipo, né ideale, né intrastorica, né fatale, per cui si debba forzatamente e quasi inintenzionalmente pervenire a quegli esiti nefasti»<sup>33</sup>. Questo non vuol dire che l'ecologia, soprattutto quando radicale, non abbia i suoi nemici, anzi, quando è vera ecologia è normale che ne abbia tanti, semplicemente sto dicendo che in questa schiera non è corretto inserire anche l'essere umano e la sua umanità. Essa è certamente anticapitalista, anti-neoliberista, contro la crescita (incontrollata) e più in generale è ovviamente contro la mentalità del profitto e della disuguaglianza, prima biosferica e poi anche sociale. Una mentalità che non identifica, però, l'essere umano in quanto tale, ma soltanto una sua manifestazione ben diffusa e radicata, ma comunque contingente. Per cui, se per umanesimo intendiamo ciò che l'essere umano potrebbe essere, oppure ciò che è stato prima di salire sul suo trono, oppure ciò che l'essere umano è stato altrove, ad

<sup>31</sup> L. Battaglia, *Alle origini dell'etica ambientale...*, cit., p. 30.

<sup>32</sup> Ibidem.

<sup>33</sup> M. Serretti, *Persona e anima*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2014, p. 2013.

esempio nelle sterminate praterie delle Americhe prima dell'arrivo degli europei, ebbene, l'atteggiamento anti-umanista di cui sarebbe colpevole l'ecologia improvvisamente verrebbe meno, semplicemente perché con esso verrebbe meno il reale motivo del contendere. Così inteso, l'umanesimo non parla più la lingua del dominio, della gerarchia e della diversità, ma quella dell'interazione reciproca, un umanesimo in cui l'essere umano viene concepito come una parte del tutto, legato agli altri esseri viventi da un rapporto di *parentela*. Alla *cesura* dell'umanesimo antropocentrico si sostituisce quello della *continuità* e la lontananza o la vicinanza tra tutte le specie diviene unicamente una questione di grado.

Per quanto riguarda il problema del ribaltamento del dualismo natura/cultura di cui parla Battaglia, avanzo questa ipotesi: chi ravvisa la presenza del ribaltamento che l'ecologia determina nel momento in cui de-centralizza la posizione dell'essere umano nella biosfera favorendo, quindi, il passaggio verso un paradigma ecocentrico, interpreta in questi termini la proposta ecologica semplicemente perché utilizza a sua volta un punto di vista che continua ad essere fortemente antropocentrico. Detto altrimenti, credo che comprendere e accettare *profondamente* l'*ecologia profonda* richieda l'assunzione di un punto di vista completamente sganciato da quei presupposti antropocentrici che automaticamente mettiamo in gioco nei nostri processi valutativi. Detto altrimenti, l'ecologia implica ed esige l'utilizzo di un punto di vista che, mutuando la posizione espressa in un altro campo d'indagine da Herbert Hart<sup>34</sup>, potremmo definire *interno*, senza l'impiego del quale essa continuerà ad apparire come un'ideologia anti-umanista e propensa a far prevalere sempre e comunque la dimensione naturale su quella culturale. L'assunzione del punto di vista interno dell'ecologista restituisce alla disciplina un'immagine e una funzione molto differenti: la de-divinizzazione dell'essere umano e la conseguente concettualizzazione della natura in quanto insieme di relazioni non mirano a creare nuove gerarchie, più semplicemente rendono palesi le gerarchie che sono immanenti nella dimensione naturale attraverso una rinnovata e più corretta visione ontologica. Gerarchie che svelano in modo quasi automatico uno dei più importanti principi che regolano la vita nell'universo, o quantomeno nella minuscola parte di universo che noi conosciamo: il tutto viene prima delle parti. Ebbene, l'idea è che questo principio, quando approcciato dal punto di vista interno, non crea affatto un "nuovo" e più ingombrante dualismo, valore della natura/disvalore della cultura, dimostra, casomai, che la cultura (umana) è l'espressione intellettuale di una parte del tutto naturale ed in quanto tale deve necessariamente svolgersi sempre e comunque all'interno degli schemi, anche valoriali, e degli scopi che sono immanenti in natura e che ne determinano il corretto funzionamento.

<sup>34</sup> Cfr. H.L.A. Hart, *Il concetto di diritto*, Einaudi, Torino 2002.

#### 4. CONCLUSIONI

In questo breve articolo ho voluto mettere in evidenza, tra altre cose, un'idea fondamentale, quella per cui esiste un modo corretto di comportarsi nei confronti della natura e che esso può essere ricavato, come si è cercato di spiegare, dai fatti della natura, dalla sua ontologia. Di norma, in piena sintonia con le filosofie empiriste, sono portato ad attribuire ben altra importanza alla dimensione fattuale, ritenendo che nella maggior parte dei casi essa sia incapace di indirizzare in senso normativo l'agire umano. Resto convinto dell'idea per cui la tendenza a reperire significati valoriali nei fatti della vita costituisca una tentazione che dovrebbe essere praticata con estrema cautela. Per cui, quando per risolvere i più classici dilemmi morali della bioetica, dall'aborto all'eutanasia, si reperiscono nella natura modelli di comportamento etici credo che il richiamo a Hume e alla sua fallacia naturalistica continui ad essere più che opportuno. Ma quando ci interroghiamo sullo status morale dei nostri comportamenti rispetto alla natura e al suo benessere il discorso cambia e il riferimento ai "fatti" acquista un nuovo e più preciso significato. In questo caso i fatti, che non sono valori, riescono però a dirci qualcosa sui valori, sul modo in cui la natura vuole essere trattata ed è da qui che a mio avviso bisogna partire.

Il che non è necessariamente scontato, visto che la libertà che caratterizza la condizione esistenziale degli esseri umani li sottrae a quel rispetto automatico delle leggi naturali che tutti gli altri esseri viventi tributano spontaneamente loro. A differenza degli altri esseri viventi, che vivono in modo istintivamente "ecologista", l'essere umano deve necessariamente imparare ad esserlo e, cosa ancora più importante, deve scegliere di esserlo. Realisticamente, nessuna teoria o opera ambientalista può ambire a incidere su tale scelta, questo è un compito che viene svolto, per ora con risultati ancora incerti, dai movimenti ecologisti che attraverso i più svariati strumenti tentano di esercitare pressione politica su governi e multinazionali al fine di far recedere tali entità artificiali dai loro comportamenti inquinanti e distruttivi. La teoria ecologica, invece, ha un compito differente, ma non meno delicato e importante, quello di indicare quale strada l'essere umano dovrebbe intraprendere nel momento in cui decidesse di voler rispettare la natura.

E il primo passo verso tale direzione, come si è visto, deve senz'altro consistere nella costruzione di un modello etico che possa indirizzare gli esseri umani verso comportamenti virtuosi. Come sempre, quando subentra il discorso etico diviene indispensabile reperire un punto di riferimento quanto più è possibile stabile ed oggettivo che possa fungere da base d'appoggio per i giudizi di valore che comporranno nel loro insieme l'etica chiamata a disciplinare i rapporti con la natura. L'idea qui sostenuta, che farà da sfondo alle pagine che verranno, è che tale base d'appoggio debba essere costituita dalla natura, dal suo significato più profondo reso palese da tutti i suoi meccanismi di funzionamento che nel loro complesso appaiono essere riconducibili ad un semplice principio fondamentale: la natura prospera solo



e soltanto quando tutte le parti che la compongono collaborano e cooperano per il bene comune e l'essere umano, benché da tempo immemore continui a collocare se stesso al di fuori (e al di sopra) della sfera naturale, è, invece, indiscutibilmente una sua parte soggiacente alle regole cui soggiacciono spontaneamente tutti gli altri esseri viventi. In questo senso i fatti della natura, le relazioni che al suo interno di realizzano, le leggi che da tutto ciò la scienza è riuscita a desumere, creano un'ontologia che certamente può contribuire alla costruzione dei valori morali. Nel prossimo capitolo, dedicato espressamente al discorso metaetico, cercherò di spiegare con precisione il mio punto di vista sul punto ed in particolare il tipo di giustificazione che può essere impiegato a partire da tali premesse.

Ciò che per ora è emerso mi permette di dire in modo molto semplice e diretto che la natura, in tutte le sue espressioni, è certamente capace di dare direzione all'agire umano: si può certamente e lapalissianamente dire che un'azione è corretta quando è funzionale alla creazione di relazioni che preservano o addirittura arricchiscono l'equilibrio della biosfera in generale e dei singoli ecosistemi in modo particolare, e che invece è ingiusta quando mina quell'equilibrio creando scompensi che la natura non riesce a compensare. Ciò non significa necessariamente professare l'ideale dell'intangibilità della natura, come fanno quei monaci che avvertono del loro passaggio gli insetti mediante l'utilizzo di piccoli campanelli legati alle caviglie, significa casomai costruire relazioni che sono sane e che producono vantaggio per entrambe le parti, rimanendo sempre coscienti del fatto che qualunque interazione produce ineluttabilmente dei cambiamenti.

Da ciò la convinzione per cui l'antropocentrismo sia incompatibile con l'ecologia perché incapace di instaurare relazioni bilanciate che siano improntate all'equilibrio biosferico. L'antropocentrismo, quantomeno per come si è manifestato in Occidente a partire dalla modernità, è stato sempre sinonimo di prevaricazione e, quindi, funzionale alla creazione di relazioni sbilanciate e monodirezionali. Per cui, a partire da un'ontologia non antropocentrica non può che darsi una corrispondente etica ambientale non antropocentrica.



# IL RUOLO DEGLI INDIVIDUI E DELLE ISTITUZIONI NELL’AFFRONTARE IL CAMBIAMENTO CLIMATICO

**ALBERTO PIRNI**

*Institute of Law, Politics and Development (DIRPOLIS Institute)  
Sant’Anna School of Advanced Studies, Pisa  
alberto.pirni@santannapisa.it*

**ROBERTO BUIZZA**

*Center of Plant Sciences  
Sant’Anna School of Advanced Studies, Pisa  
roberto.buizza@santannapisa.it*

## **ABSTRACT**

If we want to reach “net zero greenhouse gas emissions” by 2050, we need to drastically change our life standards. Individuals can give a substantial contribution even without waiting for the fullest activation of regulatory frameworks: our example shows that reductions of the individual emissions of about 20% are achievable without a drastic change in their habits. But more substantial reductions beyond 20% require political decisions and investments that would ‘enable’ them to achieve them. Single individuals constitute a sort of immense “climate innovation agent”, promoting the ever-wider growth and consolidation of a global public sphere, which must be capable of directing politics towards such changes, or, above all, facilitating the acceptance of measures in this direction and giving voice to systemic and effective criticisms, where such measures – which are now widely evident – are not or are too weakly adopted. Institutions and politics must support them in adopting the changes required to achieve net zero emissions.

In this essay, it is first introduced the current state of the Earth’s climate (§ 1). Then, the key facts leading to the conclusion that human activities are the main cause of climate change are summarized, and the role that individual choices can lead to a reduction in emissions is analysed (§ 2). There are several obstacles that must be overcome to reduce the emissions – many of a political nature above all – and the essay examines various risks of ineffectiveness that could constellate a path that is complex and full of old and new difficulties (§ 3). The work carefully examines some proposals on the actual advantages that could occur if institutions enable individuals to decide for a global change in emission behaviours (§ 4). A multifaceted strategy, aimed at directing the individual’s motivation towards a global change in consumption behaviour and energy saving, can lead to the required change (§ 5). Such a strategy requires immediate and effective policy actions at institutional level, to enable the structural change we need and which the ongoing climate change, mainly caused by man, requires us to implement.

## **KEYWORDS**

Institutions and climate change, individuals and climate change, climate justice, climate change ethics; climate change policy.

## 1. LA SFIDA DEL CAMBIAMENTO CLIMATICO

### 1.1. *Lo stato del clima della Terra e la sfida di fondo*

Il cambiamento climatico sta già avendo da anni un impatto (diretto ed indiretto) sostanziale sulle vite di tutti. L'inazione non è più una scelta possibile: la scienza lo segnala da decenni - basti ad esempio ricordare che il primo rapporto dell'Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC) è del 1990 (IPCC, 1990). Tuttavia, ad oggi, le azioni per ridurre le emissioni sono limitate e in ritardo. Le ultime proiezioni climatiche (IPCC 2021, 2022a, 2022b) indicano che senza azioni drastiche il riscaldamento medio globale supererà i 2.0°C gradi in questo secolo, rispetto alla temperatura media del periodo pre-industriale (1850-1900).

Oggi, il riscaldamento medio globale rispetto al periodo pre-industriale è di circa 1.2°C, e le ultimi decenni hanno visto la temperatura aumentare di circa 0.2°C ogni decade. IPCC (2022a) ricorda molto esplicitamente che il riscaldamento è dovuto principalmente ad azioni umane, legate principalmente all'utilizzo di combustibili fossili (carbone, olio combustibile, metano). Ci si aspetta che senza azioni immediate che portino ad una riduzione drastica delle emissioni di gas serra (anidride carbonica, metano), la temperatura media globale sorpasserà 1.5°C verso il 2035, e 2.0°C prima della fine del secolo XXI - ovvero non si riuscirà a restare al di sotto dei due limiti di riscaldamento definiti dai 194 Paesi durante la XXI<sup>a</sup> Conferenza della Parti di Parigi del 2015 (COP21; UNFCCC 2015).

L'aumento della temperatura dell'atmosfera è solo uno degli effetti del cambiamento climatico: anche la temperatura dei mari cresce, i ghiacci ed i ghiacciai si sciolgono, e conseguentemente il livello dei mari sale. La frequenza e l'intensità degli eventi estremi aumenta (IPCC 2021, 2022a, 2022b). In termini di riscaldamento, se guardiamo all'Europa, ad esempio, nel 2020 la temperatura media ha raggiunto il valore massimo dal 1979, l'agosto del 2022 è stato l'agosto più caldo dal 1979, e 11 dei 12 anni più caldi sono successi dopo l'anno 2000 (Copernicus 2020).

Eventi estremi (ondate di calore, siccità, tempeste di vento, precipitazioni intense ed alluvioni) continuano ad avere un impatto sempre più devastante sulle popolazioni di tutto il mondo, e sono una delle cause delle migrazioni da Paesi le cui condizioni di vita stanno diventando impossibili. Le migrazioni a loro volta causano tensioni interne e tra Stati, che sfociano in conflitti<sup>1</sup>.

I giovani accusano la generazione al potere di avere un atteggiamento egoista ed una visione miope del futuro, di aver causato il problema e di continuare a consumare le risorse della Terra, ad inquinarla e a causare cambiamenti radicali al

<sup>1</sup> Tra le molte fonti documentali, che stanno supportando un dibattito crescente su questo tema, rimandiamo innanzitutto al Global Report on Internal Displacement 2021, promosso dal Norwegian Refugee Council / Internal Displacement Monitoring Centre (GRID 2021).

clima. Cambiamenti che hanno già, ed avranno un impatto ancora più sostanziale sul loro futuro.

Occorre agire. I singoli individui possono prendere decisioni che portano ad una riduzione delle emissioni, come vedremo. Ma per raggiungere zero emissioni nette occorre che i governi implementino leggi ed investano in azioni che accelerino la trasformazione di tutte le attività umane verso zero emissioni nette, e che perseguano con forza una riduzione drastica dell'utilizzo di tutti i combustibili fossili (carbone, olio combustibile, metano).

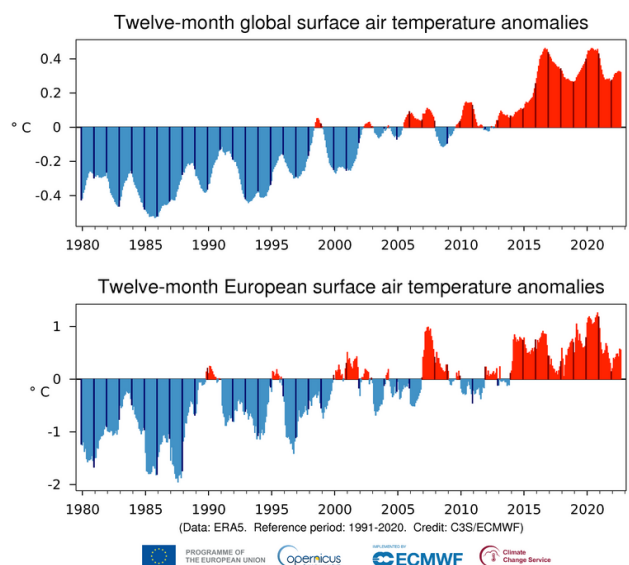


Figura 1. Anomalia della temperatura media globale (pannello superiore) e dell'Europa (pannello inferiore) rispetto alla media del periodo 1981-2010, dal gennaio 1979 all'agosto 2022. Per ogni 12-mesi consecutivi, l'anomalia è la differenza della temperatura media dei 12 mesi e la temperatura media del periodo 1981-2010. Le linee nere individuano le medie di ogni anno solare. Notare che per calcolare l'anomalia rispetto al periodo preindustriale, occorre aggiungere ai valori riportati 0,88°C. Fonte: Copernicus Climate Change Service/ECMWF.

## 1.2. *Le debolezze delle azioni politiche*

Capi di stato, ministri, politici, decisori si sono incontrati ogni anno dal 1975 nelle Conferenze delle Parti (COP), organizzate da United Nations Framework Convention on Climate Change (UNFCCC). Accordi sono stati siglati, vaghe promesse sono state sottoscritte – anche se si sarebbe ingenerosi non rilevare che gli accordi cercano di diventare più stringenti e precisi, e i risultati iniziano lentamente, troppo lentamente, forse, a vedersi –, ma le emissioni hanno continuato, e continuano a salire. La riunione COP21 di Parigi si era conclusa con una dichiarazione molto forte, firmata da 194 Paesi, che diceva che tutti avrebbero operato per limitare il riscaldamento medio globale al di sotto di 2,0°C, possibilmente al disotto di 1,5°C. Ma le negoziazioni alle COP successive non sono riuscite a finalizzare l'accordo di Parigi. Ad esempio, dopo 4 anni da Parigi, i delegati presenti alla COP25 di Madrid nel 2019 non sono stati capaci di accordarsi su come regolare il mercato delle emissioni di carbonio (“carbon market”), e di definire l'Articolo 6 dell'accordo di Parigi. A conclusione della COP26 di Glasgow

nel 2021, il Segretario Generale delle Nazioni Unite Antonio Gutierrez ha espresso chiaramente il suo disappunto, dichiarando che la comunità internazionale aveva perso un'occasione importante per mostrare al mondo una maggiore ambizione ad affrontare i problemi di mitigazione, adattamento e finanza legati al cambiamento climatico (“*the international community lost an important opportunity to show increased ambition on mitigation, adaptation & finance to tackle the climate crisis*”).

La mancanza di progresso e di ambizione era stata messa in evidenza anche nel passato. Ad esempio, sei anni prima di Parigi, a conclusione della COP15 di Copenhagen, durante la quale i delegati non erano riusciti ad accordarsi sulla necessità di mantenere il riscaldamento medio globale al di sotto di 2.0°C, il Presidente Obama aveva dichiarato che le azioni prese non erano sufficienti (“*This progress is not enough*”).

La COP26, tenutasi a Glasgow nel novembre 2021 sotto la co-leadership del Regno Unito e dell'Italia, ha ribadito la necessità di cercare di contenere il riscaldamento medio globale al di sotto di 1.5°C gradi, ed ha concluso che i Paesi più vulnerabili vanno aiutati finanziariamente a realizzare progetti di adattamento. Ma non è stata in grado di assicurare la realizzando di un fondo che garantisca un finanziamento annuale di 100 miliardi di dollari di aiuti verso i Paesi più bisognosi di supporto, promessa che era stata sottoscritta 5 anni prima alla COP21 di Parigi. Quando si è parlato di riduzione delle emissioni, alla COP26 i delegati non sono riusciti ad impegnarsi unanimemente in una dichiarazione attestante la necessità di eliminare l'utilizzo (*phasing out*) del carbone fossile per generare energia, e hanno potuto accordarsi solo su una dichiarazione attestante un'affermazione più generica, ovvero che l'utilizzo del carbone va ridotto (*phasing down*). Si era parlato anche di ridurre le emissioni legate al metano (CH<sub>4</sub>), ma molto vagamente, senza definire alcun obiettivo concreto. In sostanza, COP26 ha confermato le perplessità già sollevate nel passato, che i politici sono pronti solo a fare dichiarazioni blande e generali, senza definire azioni concrete, immediate e sottoponibili a verifica di breve periodo.

Alla COP27 che si è tenuta a novembre 2022 in Egitto, i Paesi hanno cercato di trovare il modo di arrivare ai 100 miliardi entro il 2023. Una cifra che molti Paesi hanno già definito come largamente insufficiente. Hanno anche cercato di mantenere vivo l'obiettivo di non superare un riscaldamento medio globale di 1.5°C, ma non sono stati in grado di decidere tagli immediati e sostanziali nell'utilizzo dei combustibili fossili.

Il 2022 ha confermato che le emissioni di gas serra non diminuiscono, e la probabilità che il primo dei limiti del riscaldamento medio globale fissato alla COP21 di Parigi (1.5°C) venga sorpassato, continua a crescere, invece che diminuire. Come discuteremo più avanti, basta immettere in atmosfera solo altri 650 Gt CO<sub>2</sub>-eq di gas serra ed il limite verrà superato: al ritmo delle emissioni del 2019 e del 2021 di circa 50 Gt CO<sub>2</sub>-eq, in 13 anni lo supereremo.

## 2. LA DISPONIBILITÀ POTENZIALE DEGLI INDIVIDUI

Di fronte ad una tale ampiezza e “magnitudo” di dati fisici e di rilevanza degli attori coinvolti nella discussione che li riguarda, una prima impressione di nientificazione del contributo individuale pare quasi scontata. “Cosa possiamo fare noi?”, potremmo legittimamente affermare. Ovvero - comprendendo in quel “noi” un’insieme variabile di individui che si scoprono riflettere e si riconoscono interessati al tema -: come il mio contributo potrebbe essere in qualche modo rilevante e, effettivamente, contribuire a cambiare le cose?

Finora abbiamo presentato il tema del cambiamento climatico come una sfida sistemica, una questione che deve essere affrontata dalle organizzazioni e istituzioni più grandi e potenzialmente più potenti del mondo - ma che certo, per sperare di avere riscontri positivi, necessita del più vasto consenso politico a livello internazionale. Il risultato che fino ad oggi abbiamo visto operante potrebbe apparire sicuramente illusorio o comunque, ad ora, dagli effetti indubbiamente limitati. Ciò è reso ancor più evidente dal contrappunto alimentato dalle molte voci che, animate da un più o meno esplicito realismo politico o da un desiderio di tutela di interessi di pochi, o di bisogni di breve (a volte, elettoralisticamente parlando, di brevissimo) termine, tendono a minimizzare il ruolo financo della politica, semplicemente appellandosi ad una ciclicità climatica tipica della struttura fisica del pianeta, che sempre è stata registrata. Voci che spingono affinché l’epoca presente non sia considerata come eccezionale, bensì solo come un momento di innalzamento di temperatura in qualche modo “fisiologico”, se pensato all’interno di una fase temporale più ampia e in base a dinamiche oscillatorie che la storia geologica del pianeta ha più volte reso evidente. In tale contesto, noi staremmo “solo” sperando una fase di innalzamento di temperatura maggiormente acuta del più immediato passato e resa più evidente dai migliori sistemi di misurazione che abbiamo oggi a disposizione. Si tratta indubbiamente di voci erranee, contraddette da innumerevoli osservazioni, teorie ed esperimenti numerici che simulano in maniera realistica il comportando del sistema Terra e tuttavia resistenti ai molteplici tentativi di emarginazione che da più parti sono sviluppati. Voci errate, promosse per impedire le trasformazioni necessarie, come si può dedurre molto chiaramente se si leggono i rapporti scritti da IPCC dal 1990 ad oggi.

Gli autori di questo saggio, bene precisarlo fin da ora, sono d’accordo con le conclusioni dei rapporti IPCC e si pongono in maniera diametrale rispetto a letture del fenomeno come quelle appena prospettate.

Sul ruolo degli individui e della politica, chi scrive non è convinto che il contributo individuale possa o debba essere misconosciuto o, ancor più colpevolmente, ignorato. Ma occorre un supporto sostanziale da azioni politiche ed investimenti per rendere i contributi individuali efficaci.

Innanzitutto, tenendo presente la necessità epocale e sistemica di superare qualsiasi approccio retorico o riduttivo su questo argomento, dobbiamo

considerare che qualsiasi cambiamento proposto che verrà implementato avrà un impatto davvero forte sugli individui, ovvero sulla vita quotidiana di ciascuno di noi. A questo proposito, potremmo sostenere che gli stessi individui e gruppi che ora rivendicano un cambiamento strutturale nella governance globale e locale verso il cambiamento climatico potrebbero essere riluttanti o addirittura esplicitamente contrari ai cambiamenti specifici e impegnativi nei loro comportamenti quotidiani che l'effettiva attuazione di politiche necessarie potrebbero richiedere. Esplorare questo angolo della questione e formulare alcune proposte concrete è dunque l'obiettivo principale del saggio.

Vi è un secondo motivo di scepsti, rispetto al contributo individuale. Il cambiamento climatico è un fenomeno sociale che si presta al *free riding*. L'impegno del singolo è comunemente avvertito come non necessario né sufficiente per mitigare il problema climatico, mentre l'impegno collettivo è usualmente avvertito come più che sufficiente, anche di fronte al disimpegno individuale. Laddove l'onere è distribuito più o meno equamente (almeno in proporzione) tra i membri di una comunità così grande, finisce per non essere di nessuno.

La sfida della mitigazione climatica passa quindi inevitabilmente attraverso una responsabilità etica dell'individuo, sia in senso globale che intergenerazionale. Le cose si complicano perché non ci sono istituzioni globali che possono (o hanno il potere, o la volontà, di) punire inequivocabilmente i *free riders*. Ciò richiede di contestualizzare il problema del divario motivazionale individuale nel contesto della sfida della cooperazione climatica globale.

Quindi “che fare”, si potrebbe dire? Il testo intende proporre due percorsi che devono complementarsi. Il primo è legato al comportamento dell'individuo, che va reso consapevole dell'effetto che il suo contributo può avere sulla mitigazione del cambiamento climatico. Tale effetto si esprime non solo a livello climatico, ma anche rispetto ad una serie di co-benefici collettivi e individuali che le politiche di mitigazione comportano. Il secondo percorso è legato ad una politica non ingenuamente o solo volontaristicamente “green”, che deve creare gli strumenti e spingere verso la creazione di quelle infrastrutture che sostengano lo sforzo degli individui. Politiche che impongano una trasformazione immediata e radicale dei processi produttivi, del trasporto, della produzione dell'elettricità, dell'agricoltura.

### 3. IL CONTRIBUTO DEL GENERE UMANO AL CAMBIAMENTO CLIMATICO

Dalla rivoluzione industriale, il clima<sup>2</sup> della Terra è cambiato molto più rapidamente e drasticamente che nel passato. In termini di temperatura media

<sup>2</sup> Con il termine ‘clima della Terra’ intendiamo le caratteristiche medie, calcolate su periodi di tempo lunghi (diciamo 5-10 anni), di variabili fisiche quali la temperatura e le precipitazioni,



globale, ad esempio, mentre oggi osserviamo cambiamenti dell'ordine di 1°C nell'arco di qualche decina di anni, nel passato variazioni simili avvenivano su migliaia, e decine di migliaia di anni.

Va sottolineato che, anche se un riscaldamento medio globale come quello osservato dal periodo pre-industriale ad oggi di 1.2°C gradi sembrerebbe gestibile, ci sono regioni del mondo che nello stesso periodo di tempo hanno subito variazioni della temperatura tra 2 e 4 volte maggiore (ad esempio, le regioni polari). L'Europa stessa, e la regione Mediterranea in particolare, hanno subito un riscaldamento medio di circa 2.5°C gradi (IPCC 2014, 2018). La Figura 1 mostra, ad esempio, che tra il 1980 ed il 2022 la temperatura media globale è salita di circa 0.8°C, mentre la temperature media Europea di circa 2°C. Nello stesso periodo, le regioni polari hanno subito variazione di circa 5°C, ed a causa di questo riscaldamento estremo, i ghiacci dell'Artico e della Groenlandia stanno sciogliendosi estremamente rapidamente.

I danni maggiori legati al cambiamento climatico sono dovuti a eventi estremi, che con il continuo riscaldamento sono diventati più frequenti ed intensi (vedi, ad esempio, Hay et al 2016; Weather and Extremes 2016). Ondate di calore durano più a lungo, causano siccità e rendono la vita in certe regioni del mondo impossibili. Causano migrazioni, che possono indurre tensioni tra popolazioni e guerre. Il cambiamento climatico è diventato uno dei fattori principali (forse il maggiore?) causanti il continuo flusso migratorio dall'Africa verso l'Europa, dato che la vita in certe regioni dell'Africa è diventata estremamente difficile, se non impossibile.

Un'atmosfera più calda può contenere una quantità maggiore di vapor d'acqua, che quando condensa può dar luogo a precipitazioni molto più intense che nel passato. Ecco perché oltre a temperature intense e periodi di siccità, si registrano anche eventi di precipitazione sempre più estremi, che causano alluvioni, distruzione e morti.

La causa principale del cambiamento climatico è l'uomo. IPCC (2022a) lo ribadisce chiaramente, e ricorda che il risultato del lavoro di scienziati di tutto il mondo indica che circa 1.1°C dei 1.2°C gradi del riscaldamento dal periodo pre-industriale sono dovuti alle attività umane. Affermazioni simili erano già state scritte esplicitamente nei rapporti precedenti di IPCC.

Supportano questa affermazione osservazioni, studi teorici e simulazioni numeriche:

l'estensione e lo spessore delle calotte polari, l'altezza del livello dei mari, la frequenza ed intensità di eventi estremi: tutte queste variabili indicano che il clima sta cambiando rapidamente e drasticamente, come mai è accaduto nel passato, tranne a causa di eventi catastrofici quali l'impatto di meteoriti giganti o emissioni vulcaniche di enormi intensità.

- studi teorici che spiegano come un aumento della concentrazione di gas serra in un gas porti ad un aumento di temperatura (IPCC 2019; Christidis et al 2011);
- l'osservata acidificazione dell'oceano che viene spiegata dal continuo assorbimento di anidride carbonica presente in atmosfera (Keeling et al 2007);
- la diminuzione della concentrazione di ossigeno in atmosfera che viene spiegata dall'utilizzo di combustibili fossili per la produzione di energia ed il trasporto (Keeling, 2009);
- le variazioni della concentrazione di isotopi del carbonio ( $^{14}\text{C}$ ,  $^{13}\text{C}$ ) negli anelli degli alberi, che vengono spiegate dal fatto che negli ultimi 100 anni c'è stato un aumento di atomi di carbonio in atmosfera dovuti all'utilizzo di combustibili fossili (Pazdur et al 2007, 2013);
- simulazioni numeriche con i modelli più all'avanguardia del sistema Terra, che mostrano come sia possibile ricostruire il clima dal 1900 ad oggi solo se si include nella simulazione l'aumento di gas serra (IPCC 2014).

Se guardiamo al futuro, sia considerazioni basate sui principi della fisica che previsioni basate sui più avanti modelli del sistema Terra a nostra disposizione dicono che la temperatura continuerà a crescere se non riduciamo immediatamente e drasticamente le emissioni di gas serra (IPCC 2022a, 2022b).

Prima di continuare nella discussione ed analizzare più in dettaglio cosa potrà accadere nel futuro, è utile precisare che nel resto di questa analisi parleremo in generale di emissioni di gas serra espresse in termini di tonnellate, o giga-tonnellate (un miliardo di tonnellate) equivalenti di  $\text{CO}_2$  ( $\text{CO}_2\text{-eq}$ ): lo possiamo fare “traducendo” l'impatto degli altri gas serra in termini dell'impatto di quantità ‘equivalenti’ di  $\text{CO}_2$ . Ad esempio, dato che il metano ( $\text{CH}_4$ ) causa un effetto serra maggiore della  $\text{CO}_2$ , ma rimane in atmosfera meno a lungo che la  $\text{CO}_2$ , 1 kg di  $\text{CH}_4$  viene tradotto in 28 kg di  $\text{CO}_2$ .

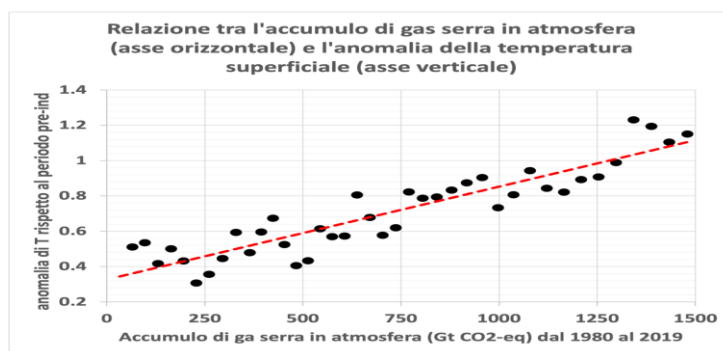


Figura 2. Ogni punto mostra, per ogni anno dal 1980 al 2019, la quantità di gas serra accumulata in atmosfera dal 1980 al 2019 (asse orizzontale, con valori espressi in giga-tonnellate di  $\text{CO}_2$ -equivalenti; dati da World Bank) ed il riscaldamento medio globale rispetto al periodo pre-industriale (asse verticale, con valori espressi in gradi centigradi; dati da Copernicus Climate Change Service). La linea rossa illustra l'approssimazione lineare (il coefficiente di correlazione lineare tra le due variabili è 83.6%).

IPCC (2021) ricorda che esiste un legame quasi-lineare tra le emissioni ed il riscaldamento medio globale (Figura 2). Tale legame indica sostanzialmente che, in media, ogni aumento della concentrazione di gas serra causa un aumento della temperatura media globale: ogni 1,000 Gt di accumulo in atmosfera di gas serra causa un riscaldamento medio di circa 0.45°C. Possiamo utilizzare questo legame quasi-lineare per stimare cosa occorre fare per limitare il riscaldamento. Se vogliamo contenere il riscaldamento medio globale al di sotto di 2°C, visto che oggi abbiamo già raggiunto un livello di riscaldamento medio globale di circa 1.2°C, dobbiamo limitare l'ulteriore riscaldamento a 0.8°C. La relazione quasi-lineare tra riscaldamento ed emissioni dice che, quindi, possiamo al massimo emettere in atmosfera ulteriori 1,800 Gt CO<sub>2</sub>-eq di gas serra, dato che tale crescita causerebbe un aumento di temperatura di circa 0.8°C [ $0.8=(1,800/1,000) * 0.45^\circ\text{C}$ ]. Ai livelli attuali di emissioni (circa 50 GtCO<sub>2</sub>-eq erano state emesse nel 2019, prima della pandemia Covid, e circa 50 Gt sono state emesse nel 2021), in circa 40 anni si aggiungono altre 1,800 Gt CO<sub>2</sub>-eq in atmosfera. Un calcolo analogo mostra che se vogliamo contenere il riscaldamento al di sotto di 1.5°C, possiamo emettere in atmosfera non più di circa 650 Gt CO<sub>2</sub>-eq di gas serra, e al ritmo di oggi raggiungeremo questo valore in circa 13 anni.

Possiamo utilizzare questa relazione per stimare di quanto dobbiamo ridurre le emissioni globali di gas serra per contenere il riscaldamento globale al di sotto dei due limiti definiti nella COP21 di Parigi. Con una riduzione delle emissioni del 43% entro il 2030 e dell'84% entro il 2050 (percentuali espresse rispetto ai valori del 2019), si potrebbe contenere il riscaldamento medio globale in questo secolo al di sotto di 1.5°C gradi. Con una riduzione delle emissioni più graduale, del 27% entro il 2030 (rispetto ai valori del 2019) e del 67% entro il 2050, si potrebbe contenere il riscaldamento medio globale in questo secolo al di sotto di 2.0°C gradi. Riduzioni più blande, o un continuo aumento delle emissioni, ci porterebbe verso un ulteriore riscaldamento medio globale oltre i 2 °C, a valori medi globali tra 2 e 5 °C gradi al di sopra del valore medio pre-industriale.

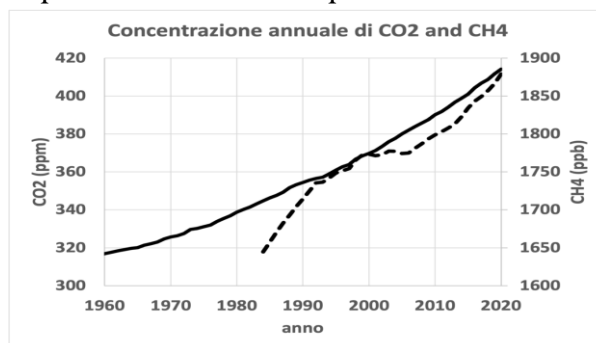


Figura 3. Concentrazione annuale globale di anidride carbonica [CO<sub>2</sub>, linea continua, espressa in parti per milione (ppm) rispetto all'asse verticale di sinistra] e di metano [CH<sub>4</sub>, linea tratteggiata, espressa in parti per miliardo (ppb) rispetto all'asse verticale di destra], misurate all'Osservatorio di Mauna Loa. Fonti: dati CO<sub>2</sub> da Dr. Pieter Tans, NOAA/GML ([gml.noaa.gov/ccgg/trends/](http://gml.noaa.gov/ccgg/trends/)) and Dr. Ralph Keeling, Scripps Institution of Oceanography ([scrippsco2.ucsd.edu/](http://scrippsco2.ucsd.edu/)); dati CH<sub>4</sub> da Ed Dlugokencky, NOAA/GML ([gml.noaa.gov/ccgg/trends\\_ch4/](http://gml.noaa.gov/ccgg/trends_ch4/))

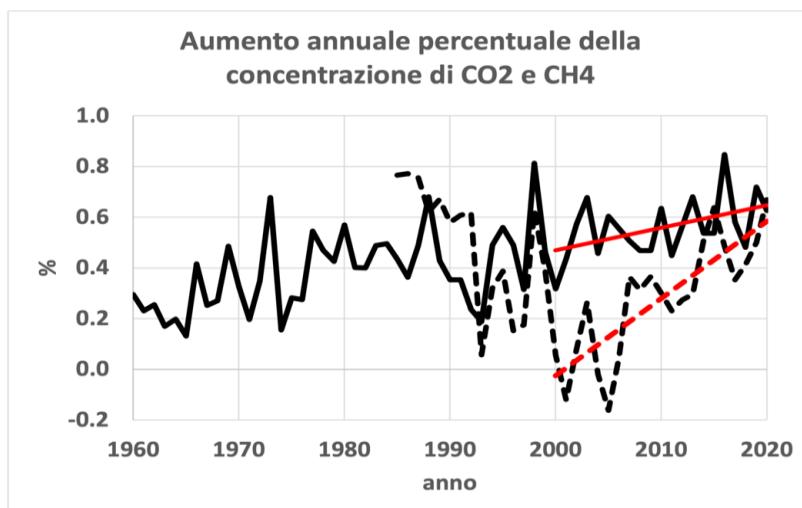


Figura 4. Aumento percentuale annuale di anidride carbonica (CO<sub>2</sub>, linea continua nera) e di metano (CH<sub>4</sub>, linea tratteggiata nera), calcolato dai dati dell'Osservatorio di Mauna Loa, mostrati in Fig. 3. Le linee rosse mostrano la tendenza lineare, calcolata nelle ultime due decadi, dal 2000 al 2020.

Purtroppo, le emissioni globali continuano a crescere e le concentrazioni in atmosfera di gas serra continuano a salire (Figura 3). Nel 2015, la concentrazione di CO<sub>2</sub> ha superato 400 parti per milione (ppm), un valore che la Terra non vedeva da circa 2.5 milioni di anni (IPCC 2021). Inoltre, purtroppo, si nota che la crescita della concentrazione nelle ultime decadi è maggiore che nel passato (Figura 4): per esempio, mentre negli anni '60-'70 ogni anno la crescita percentuale era del 0.2-0.4%, nelle ultime due decadi è stata maggiore dello 0.5%, quindi maggiore di un fattore 2.5.

La Fig. 4 mostra un aumento molto rapido nella concentrazione di metano, causato dal suo maggiore utilizzo come sorgente di energia. Tale accelerazione, visto l'impatto sulla temperatura media globale di ogni molecola di metano, potrebbe accelerare mutamenti radicali al sistema Terra, quali uno scioglimento dell'Artico e/o un cambiamento sostanziale delle correnti oceaniche. Cambiamenti che porterebbero il sistema Terra verso un clima sempre più caldo in tempi ancora più brevi.

#### 4. IL CONTRIBUTO DEGLI INDIVIDUI: DA DESTINATARI A COATTORI DEL CAMBIAMENTO NECESSARIO

##### 4.1. *Superare uno scetticismo necessario - una possibile linea di sviluppo*

A partire dai dati sopra presentati, l'evoluzione climatica già in corso (questo l'ottavo anno di una serie di record di temperatura crescente) si rivolgerà e farà scontare ai singoli individui i suoi più acuti e distruttivi effetti. Si tratta quindi di comprendere *se, come e fino a che punto* gli individui, che ad oggi appaiono solo i *destinatari* del cambiamento - ovvero coloro i quali ne subiranno gli effetti, per altro con una variabilità intensionale in diretta corrispondenza alla localizzazione

geografica, potranno esserne anche *co-attori*, ovvero contribuire ad innescare una significativa ed efficace controtendenza.

Detto in altri termini, gli individui, ovvero gli esseri umani che sicuramente dovranno fare i conti con l'impatto più importante sulle loro forme di vita individuali e sociali, possono diventare nel prossimo futuro gli attori in prima persona di possibili cambiamenti comportamentali, orientati ad anticipare alcune forme di mitigazione delle conseguenze attese, al fine di ridurre gli impatti o - almeno - i peggiori esiti su di essi?

Naturalmente, rispetto a tale interrogativo, certo normativamente esigente, esistono robusti motivi di scetticismo. Ci sono *due ragioni principali* per cui le soluzioni individuali e non coordinate al cambiamento climatico potrebbero essere considerate inefficaci.

La *prima ragione* è che il cambiamento climatico è un fenomeno in relazione al quale gli individui tendono alla "corruzione morale" (Gardiner 2011: 45). Questa corruzione si verifica quando coloro che sono coinvolti in un complesso problema morale traggono profitto dall'esistenza di un'intricata rete di responsabilità per giustificare la conservazione dello *status quo*. Si ha, in altri termini, la percezione che il mio contributo sia di fatto irrilevante - quindi, poiché potenzialmente anche molto "oneroso" per me, in termini di cambio di abitudini e stili di vita - possibilmente evitabile. Di conseguenza, l'arresto del degrado ambientale non può che richiedere l'introduzione di vincoli istituzionali al perseguimento dell'interesse individuale.

La *seconda ragione* è che anche quando i singoli individui riescono a superare la corruzione morale e sono ben disposti alla salvaguardia dell'ambiente, la peculiare natura del cambiamento climatico rende estremamente elevati i costi cumulativi per invertirlo, mentre il costo marginale di una singola azione inquinante può essere relativamente impercettibile (Diekmann e Preisendorfer 2003). Questo porta gli individui alla procrastinazione sia di primo che di secondo ordine (Andreou 2007).

L'idea che la maggior parte delle azioni contro il cambiamento climatico siano condannate all'impasse morale è stata esplorata da Gardiner (2011) attraverso la sua metafora di una "tempesta morale perfetta", che dovrebbe illustrare il concorso di tre classi ostili multilivello di fattori che riducono la possibilità di trovare una soluzione al problema collettivo più avvincente della nostra epoca.

La prima classe di fattori è di natura globale e riguarda l'asimmetria di potere esistente a livello internazionale che si riverbera negativamente sugli schemi di incentivazione per il passaggio a forme di produzione meno inquinanti. Di conseguenza, gli agenti economici più ricchi e più potenti sono quelli che possono trarre il massimo beneficio dal "business as usual", mentre le controparti più povere e vulnerabili del sistema economico globale sono quelli che soffrono maggiormente dei cambiamenti climatici a causa della geografia e perché dipendono

maggiormente da attività (quali la produzione agricola) più esposte agli impatti negativi del cambiamento climatico, e mancano dei mezzi economici per adattarsi ai cambiamenti ecosistemici. Ciò significa che agenti economici egoisti e potenti hanno ragioni economiche per astenersi da azioni riformiste e invece trasferire i costi negativi delle loro attività produttive ai più poveri del mondo (Gardiner 2011: 24-32).

La seconda classe di fattori che ostacolano l'attuazione di soluzioni efficaci alle sfide ambientali è *intergenerazionale*: le esternalità del cambiamento climatico possono essere trasmesse non solo attraverso i confini nazionali ma anche attraverso le generazioni. In altre parole, i vantaggi economici delle attività umane che emettono gas serra possono essere sfruttati in questo momento e i costi (di mitigazione e adattamento) possono essere differiti nel tempo. A questo, dobbiamo anche aggiungere che la generazione attuale deve pagare i costi dell'inquinamento delle generazioni precedenti.

Queste contingenze riducono considerevolmente l'incentivo di qualsiasi individuo a intraprendere comportamenti virtuosi (Gardiner 2011: 32-41). Si consideri, ad esempio, il caso in cui una persona affitti un appartamento e scopre di dover pagare il consumo di elettricità di quell'appartamento da parte del precedente inquilino. Assumiamo anche che questa persona, che dovrebbe tenere l'appartamento solo per un paio di mesi, sappia che non ha altra alternativa che pagare le bollette passate, altrimenti la compagnia elettrica spegnerà le luci, mentre lei può trasmettere impunemente i costi del proprio consumo di elettricità all'inquilino che verrà dopo. È evidente che in uno scenario come questo c'è un forte incentivo a perpetuare la catena delle azioni ingiuste piuttosto che interromperla. La salvaguardia degli interessi dei futuri inquilini richiederebbe all'attuale inquilino di assorbire i costi delle attività per le quali altri hanno raccolto la maggior parte dei benefici. Di conseguenza, l'unico modo per ristabilire la giustizia sarebbe introdurre alcuni controlli istituzionali sul pagamento delle bollette e responsabilizzare i consumatori del passato per i loro consumi. Tuttavia, come nel caso del cambiamento climatico, molti *free-rider* del passato moriranno.

Di conseguenza, diventa necessario concordare nuovi meccanismi istituzionali per ridistribuire le esternalità storiche negative tra gli individui presenti e futuri. Infine, la tempesta teorica individuata da Gardiner è una conseguenza delle tempeste globali e intergenerazionali, che creano seri problemi alla teoria morale e politica quando si tratta di generazioni future (Gardiner 2011: 41-4).

#### 4.2. *Sfide e schemi di risposta possibile per gli individui*

A nostro avviso, questa tempesta teorica dovrebbe essere suddivisa in due sfide separate. Una è globale e più facilmente risolvibile basandosi su alcuni dati empirici, mentre l'altra è sicuramente intergenerazionale e richiede, invece, alcune ulteriori elaborazioni teoriche.

Partiamo da un assunto di fondo: la mitigazione, ovvero il più elevato ed efficace contenimento possibile del cambiamento climatico produrrà benefici netti per tutti. Questo si dà per molte ragioni. Ridurre la minaccia climatica significa investire nel benessere delle generazioni future. Inoltre, limitare i rischi derivanti da eventi meteorologici imprevisti - come uragani, inondazioni improvvise, ondate di calore e siccità - e processi a lungo termine - come lo scioglimento dei ghiacciai e l'innalzamento del livello del mare - significa ridurre i danni che possono subire le persone più vulnerabili e certo maggiormente esposte a questi rischi.

La vulnerabilità di questi attori di solito deriva dal loro posizionamento geografico, come nel caso dei paesi più esposti agli aumenti di temperatura, o nel caso delle isole che sono a rischio di inondazione dovute all'innalzamento del livello del mare. Ma ciò è anche funzione di fattori macroeconomici, come la dipendenza dell'economia nazionale dalle monoculture che limitano le possibilità di attuare strategie di diversificazione a fronte di eventi meteorologici sfavorevoli, e fattori socio-politici, relativi principalmente a minori risorse da investire in tecnologie che consentano l'adattamento alle nuove contingenze climatiche. Tutti elementi, in sostanza, che conducono ad identificare i Paesi in via di sviluppo come i più esposti all'impatto del cambiamento climatico, quindi a interpretare lo sforzo collettivo verso la transizione energetica come un insieme di regole redistributive sia da un punto di vista intergenerazionale che globale.

In questo quadro, una più significativa consapevolezza del rischio legato al cambiamento climatico combinata con la determinazione degli attori politici di imporre misure che in forma chiara svantaggiano gli attori più inquinanti a livello globale, anche di fronte alle resistenze di questi ultimi e nella speranza che il pubblico ricompensi tali sforzi di riforma in termini elettorali, potrebbe delineare un percorso che 'non dovrebbe' essere troppo difficile da percorrere. Sfortunatamente, tuttavia, la realtà dei fatti è molto più complessa di tutto ciò. Mentre sono evidenti i benefici nel lungo termine, la transizione ecologica potrebbe anche imporre alti costi nel breve termine.

L'esempio più ovvio di ciò è l'introduzione di nuove tasse (ad es. la tassa sul carbonio) o aumenti delle tasse esistenti, finalizzate sia a generare entrate da investire in nuove politiche energetiche sia a creare disincentivi per pratiche più inquinanti. Lo stesso vale per la riduzione delle emissioni di CO<sub>2</sub>, al fine di ottenere una ripartizione equa e sostenibile delle emissioni totali di CO<sub>2</sub> che si possono effettuare prima che l'accumulo di gas inquinanti nell'atmosfera provochi effetti nocivi e irreversibili sull'ecosistema. Meno emissioni significano meno attività di produzione "tradizionali" o più investimenti in tecnologie che possono limitare le emissioni mantenendo costanti le attività di produzione ma basate su nuove tecnologie, e questo cambiamento potrebbe avere un impatto su imminenti eventi dotati di significativa potenza d'impatto.

Il grande problema politico, quindi, consiste nello strutturare una transizione energetica che sia equa e quindi socialmente accettabile, che possa coniugare sia crescita economica che riduzione delle emissioni di gas serra<sup>3</sup>.

La sfida teorica globale consiste nell'andare oltre i modelli statalisti di giustizia per incorporare la questione degli effetti negativi dispersi del cambiamento climatico all'interno di un discorso generale sulla giustizia. Ciò può essere ottenuto, ad esempio, basandosi sull'assunto empirico che, data la globalizzazione dei sistemi economici, le persone che vivono in luoghi diversi prendono parte alla produzione di un surplus cooperativo globale (Beitz 1979). Al contrario, la sfida teorica intergenerazionale è più complessa, soprattutto se ci affidiamo a modelli di giustizia, come la teoria del contratto sociale (Arrhenius 2000), che presuppongono un vantaggio reciproco.

Sorge la domanda se, per una questione di equità, gli individui interessati siano disposti a cambiare, e possibilmente a farsi carico dei costi di una transizione verso modalità di produzione più sostenibili - che equivale a una forma di redistribuzione - nell'interesse delle future generazioni dalle quali non possono ricevere nulla in cambio (Arrhenius 2000, Pirni 2018a, 2018b, 2019, 2021).

Qui una valida soluzione teorica dipenderà dal significato politico e dall'efficacia della cooperazione indiretta, vale a dire la cooperazione tra gruppi di agenti che sono disallineati nel tempo, in modo tale che quelli nel mezzo possono ricevere solo da coloro che sono venuti prima e redistribuire verso coloro che verranno dopo (Heath 2013). Di conseguenza, non possiamo semplicemente dare per scontato che esistano ragioni politiche per mantenere in essere uno schema intergenerazionale di redistribuzione tra persone che possono ricambiare solo indirettamente (Pellegrini-Masini et al. 2019).

In sintesi, il concorso di sfide globali, intergenerazionali e teoriche rende difficile per il singolo individuo dare il giusto peso alla necessità di affrontare il cambiamento climatico e dare un senso alla propria partecipazione alla catena di

<sup>3</sup> Uno dei casi più discussi è quello dei cosiddetti "gilet gialli" in Francia, movimento di protesta notoriamente originato, principalmente attraverso i social network, intorno alla metà del 2018, in seguito alla decisione del governo francese di introdurre nuove tasse sui carburanti. La mossa del presidente francese Emmanuel Macron aveva il duplice scopo di disincentivare l'uso di combustibili inquinanti e di trasferire su di essi parte del carico fiscale che altrimenti sarebbe ricaduto sul lavoro. L'effetto, però, è stato quello di imporre un costo aggiuntivo e difficilmente inevitabile a chi non può fare a meno dell'auto, ovvero le persone più povere, quelle che vivono in zone rurali dove le lunghe distanze devono essere percorse senza mezzi pubblici adeguati. Questo non ha fatto altro che spingere la battaglia politica per contenere il cambiamento climatico lungo l'asse del confronto tra élite e periferie, sottoponendo le prime ai duri ostacoli sociali delle seconde. Una dinamica simile si è vista nel dibattito pubblico canadese durante le elezioni federali concluse di recente, quando il primo ministro Justin Trudeau ha annunciato di voler aumentare le tasse sui carburanti per dare un contributo concreto all'obiettivo di zero emissioni di CO<sub>2</sub> entro il 2050. In molti hanno accusato Trudeau di attaccare frontalmente le classi più povere, più dipendenti dagli spostamenti in macchina, anche per lavoro.



azioni globali e intergenerazionali che portano a irreparabili danni all'ambiente. Tuttavia, rendere più esplicita e chiara la mappa delle questioni in gioco certo aiuta a renderle più percorribili e, possibilmente, affrontabili, senza condannarle a priori ad un destino di insuccesso.

Sebbene riconosciamo che ci sono alcune persone più informate che sono disposte ad agire per ridurre le emissioni, il loro numero deve crescere in modo sostanziale e in un breve periodo di tempo, se si intende raggiungere l'obiettivo di emissioni nette zero, a livello globale, entro il 2050.

Se estendiamo il medesimo discorso a dinamiche individuali più complesse che portano al cambiamento climatico o che ostacolano la transizione verso le energie rinnovabili, possiamo capire perché la risoluzione individuale (almeno per molte persone) necessita di supporto, e di meccanismi di attuazione che siano applicabili dall'esterno per diventare efficaci. Tutto ciò pone un serio problema istituzionale. Ovvero, chiama in gioco un ripensamento teorico dello stesso concetto di cittadinanza, per spiegare perché, innanzitutto, le istituzioni dovrebbero spingere gli individui presenti a considerare gli interessi delle generazioni future. Secondariamente, la considerazione appena presentata invita a condividere il perché procrastinare in tal modo è inaccettabile da un punto di vista politico e, in ultimo ma non da ultimo, come è possibile riconoscere effettiva rappresentanza politica ai futuri cittadini (Pellegrini-Masini et al. 2019; Pirmi-Corvino 2019; Corvino 2021).

## **5. IL CONTRIBUTO DEI SINGOLI ALLA MITIGAZIONE**

Quasi tutte le attività umane contribuiscono alle emissioni di gas serra, come mostra la Tabella 1, che illustra le emissioni settoriali globali e quelle dell'Italia nel 2019, come riportato da Our World in Data (OWD, Oxford University). In totale, nel 2019 le emissioni totali sono state di circa 50 Gt CO<sub>2</sub>-eq; l'Italia ha contribuito con 0.4 Gt CO<sub>2</sub>-eq, che equivalgono allo 0.78% delle emissioni globali (ricordiamo che la popolazione italiana nel 2019 era circa lo 0.76% di quella mondiale).

Dalla Tabella 1 è evidente che occorre una trasformazione radicale di quasi tutte le attività umane per raggiungere una riduzione del 55% delle emissioni rispetto ai valori del 1990 (come definito dalla 'European Union Fit For 55 Policy; <https://www.consilium.europa.eu/en/policies/green-deal/fit-for-55-the-eu-plan-for-a-green-transition/>), quindi al raggiungimento di zero emissioni nette entro il 2050.

	Agricoltura, utilizzo terre	Perdite, altre combustioni	Industria (incluso edilizia)	Tra-sporto (incluso aereo e marittimo)	Produ-zione elettrica e calore	Edifici	Totale	% Italia
<b>Italia</b>	18.84	29.00	51.90	124.03	108.97	64.02	396.76	0.78%
<b>Mondo</b>	7436.28	5633.97	9353.07	9749.72	15834.64	3065.31	51072.99	

Tabella 1. Emissioni di gas serra nel 2019 dell'Italia e globali, nei sei principali settori: agricoltura e utilizzo della terra; perdite, emissioni, e combustioni varie; industria (incluso il settore edilizio); trasporto (incluso quello aereo e marittimo); produzione di elettricità e calore; edifici; totale; e percentuale delle emissioni dell'Italia rispetto al globo. Fonte: Our World in Data: <https://ourworldindata.org/co2/country/italy>.

Come vedremo in seguito, singoli individui possono scegliere di ridurre le emissioni ed ottenere facilmente riduzioni dell'ordine del 20%. Ma per arrivare a 'zero emissioni nette' hanno bisogno del sostegno dei governi: occorrono politiche ed investimenti chiari che li aiutino e supportino a trasformare il loro stile di vita in maniera radicale verso zero emissioni. Ad esempio, sono necessari investimenti che rendano possibile utilizzare maggiormente il trasporto pubblico o una viabilità elettrica, o investimenti che rendano la produzione elettrica a zero emissioni nette, per riuscire a ridurre sostanzialmente le emissioni legate al trasporto. Inoltre, occorrono politiche di supporto finanziario ai cittadini che hanno meno risorse (e che spesso contrinuiscono in misura minore alle emissioni) se si vuole che intraprendano un percorso di riduzione delle emissioni medesime.

Nelle prossime due sezioni prendendo come riferimento le emissioni di gas serra dell'Italia, presenteremo come scelte dei singoli individui possano portare a riduzioni immediate del 20% delle emissioni di gas serra medie annuali.

### 5.1. Il ruolo degli individui: alcuni ambiti esemplificativi

Il pannello di sinistra della Figura 5 mostra le emissioni settoriali per l'Italia nel 2019, espresse in termini di emissioni per persona (il valore è stato calcolato utilizzando dati da Our World in Data, dividendo le emissioni totale del paese per la sua popolazione). Circa il 30% delle emissioni sono legate al trasporto, il 27% alla produzione elettrica e di calore, il 16% agli edifici, il 13% all'industria, e circa il 5% all'agricoltura e all'utilizzo delle terre. Come concluderemo alla fine di questo esercizio, scelte individuali possano portare ad una riduzione delle emissioni legate al trasporto, all'alimentazione, all'industria e agli edifici, e quindi ad una riduzione del valore totale del 20%.

Iniziamo a considerare il trasporto. Stime del progetto Europeo Odysee-Mure (<https://www.odyssee-mure.eu>) dicono che, in media, il cittadino italiano percorre circa 15000 km l'anno, di cui circa 7700 km in automobile, 2800 km con il trasporto pubblico e 1900 km in aereo. Stime della Agenzia Europea dell'Ambiente

(<https://www.eea.europa.eu>) riportano che le emissioni per persona e per km per diversi mezzi di trasporto: circa 0.17 g CO<sub>2</sub>-eq per km per il trasporto con macchine con motore a combustione, 0.255 g CO<sub>2</sub>-eq per il trasporto aereo e 0.034 per il trasporto pubblico. Moltiplicando questi valori, possiamo calcolare che le emissioni medie annuali per persona sono 1.3 t CO<sub>2</sub>-eq legate al trasporto con la macchina, 0.10 t CO<sub>2</sub>-eq legate al trasporto pubblico e 0.48 t CO<sub>2</sub>-eq legate al trasporto aereo (vedi Tabella 2).

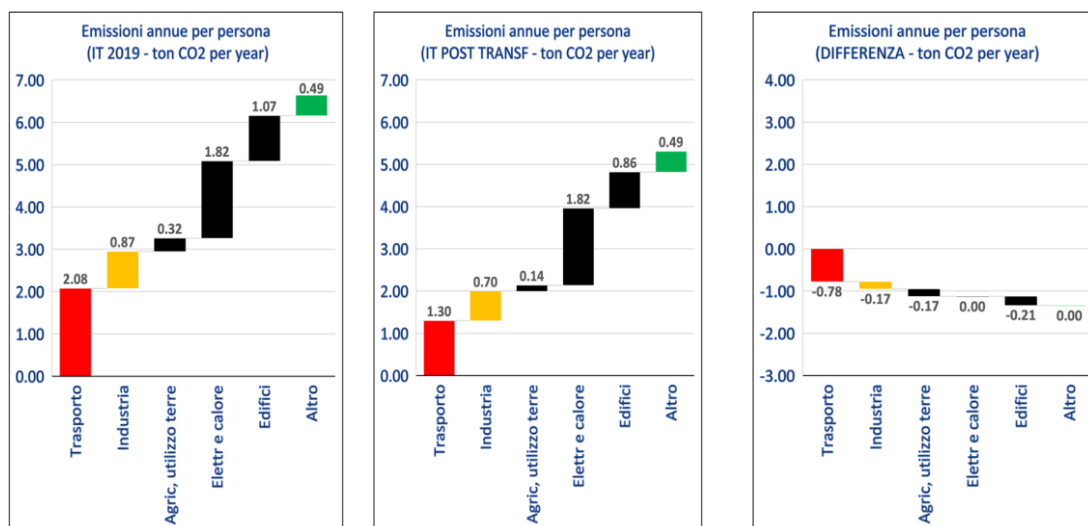


Figura 5. Il pannello di sinistra mostra le emissioni annuali per persona in Italia nel 2019, per settore: trasporto (incluso aviazione e trasporto marittimo), industria, agricoltura ed utilizzo delle terre, produzione elettrica e generazione del calore, edifici, e altro (perdite, emissioni legate ad altri processi di combustione). Il pannello centrale mostra le emissioni post trasformazione, e dal pannello di destra mostra le riduzioni delle emissioni.

Ora, supponiamo che la persona media italiana decida oggi di cambiare le sue abitudini, e di utilizzare l'automobile per fare la metà dei km che faceva fino ad oggi, di ridurre di un quarto l'utilizzo dell'aereo, e di fare gli stessi km totali di prima, ma utilizzando maggiormente il trasporto pubblico. In sostanza, questa persona non rinuncia a viaggiare, ma cambia come muoversi. Con queste scelte, la tabella 2 ci mostra che è in grado di ridurre le sue emissioni legate al trasporto da 1.89 a 1.26 t CO<sub>2</sub>-eq l'anno: una riduzione delle emissioni legate al trasporto del 33%. Se questa persona decidesse inoltre di cambiare macchina e passare ad un'auto elettrica, assumendo che sia stato messo in grado di caricarla utilizzando elettricità prodotta con energie alternative a zero emissioni, potrebbe ridurre le emissioni di altri 0.65 t CO<sub>2</sub>-eq. Così facendo, otterrebbe quindi una riduzione delle emissioni da 1.89 a 0.61 t CO<sub>2</sub>-eq: ciò equivale ad una riduzione del 68%. Come è evidente da questo esempio, riduzioni sostanziali delle emissioni individuali sono possibili solo se esiste un'infrastruttura che rende possibile il trasporto elettrico e, non da ultimo, rende possibile generare l'elettricità necessaria per il trasporto a zero emissioni di gas serra.

	g CO <sub>2</sub> -eq per km	2019		Variazioni	Post variazioni	
		Km anno	Emissioni annuali t CO <sub>2</sub> -eq		Km anno	Emissioni annuali t CO <sub>2</sub> -eq
<b>Macchina</b>	0.170	7700	1.31	-3850 (-50%)	3850	0.65
<b>Aereo</b>	0.255	1877	0.48	-470 (-25%)	1407	0.36
<b>Pubblico</b>	0.034	2838	0.10	+4320 (+52%)	7158	0.24
<b>Totale emissioni</b>		12415	1.89		12415	1.26

Tabella 2. Emissioni medie annuale legate all'utilizzo di diversi mezzi di trasporto: emissioni di gas serra per km (colonna 2), km medi percorsi nel 2019 (colonna 3), emissioni nel 2019 (colonna 4), variazioni nell'utilizzo del trasporto (colonna 5), ed effetto delle variazioni sui km percorsi l'anno (colonna 6) e sulle emissioni annuali (colonna 7). Vedi il testo per maggiori dettagli.

Passiamo ora a considerare l'impatto delle scelte alimentari. Castaldi et al (2022) riporta le emissioni di gas serra medie settimanali ("life cycle emissions") di una persona che segue la dieta mediterranea. Partendo da questi valori, si possono calcolare le emissioni medie annuali di chi segue tale dieta, e l'impatto che una riduzione del consumo della carne e del pesce può avere sulle sue emissioni annuali. Le barre rosse nella Figura 6 riportano i grammi (g) settimanali di cibo legate a questa dieta: ad esempio, la dieta assume un consumo settimanale di 100 g di carne rossa, 200 g di pollame, 250 g di formaggio, 2100 g di latticini, e 2800 g di vegetali. Moltiplicando i consumi alimentari per le emissioni, possiamo calcolare le emissioni medie annuali legate ai diversi alimenti (Tabella 3).

	g CO <sub>2</sub> -eq per kg (life ciclè)	2019		Variazioni percentuali	Post variazioni	
		Consumi medi settimanali (g)	Emissioni annuali t CO <sub>2</sub> -eq		Consumi medi settimanali (g)	Emissioni annuali t CO <sub>2</sub> -eq
<b>Cereali</b>	1.19	1900.00	0.12		1900.00	0.12
<b>Legumi</b>	0.49	150.00	0.00	25%	187.50	0.00
<b>Patate</b>	0.24	600.00	0.01	25%	750.00	0.01
<b>Vegetali</b>	0.41	2800.00	0.06	25%	3500.00	0.07

<b>Frutta</b>	0.45	2100.00	0.05		2100.00	0.05
<b>Semi, noci</b>	1.1	210.00	0.01	<b>32%</b>	277.41	0.02
<b>Carne rossa</b>	18.09	100.00	0.09	<b>-50%</b>	50.00	0.05
<b>Pollame</b>	3.88	200.00	0.04	<b>-50%</b>	100.00	0.02
<b>Formaggio</b>	4.38	250.00	0.06	<b>-50%</b>	125.00	0.03
<b>Latticini</b>	2.05	2100.00	0.22	<b>-25%</b>	1575.00	0.17
<b>Burro</b>	8.48	0.00	0.00		0.00	0.00
<b>Uova</b>	3.2	200.00	0.03		200.00	0.03
<b>Olio vegetale</b>	3.27	280.00	0.05	<b>25%</b>	350.00	0.06
<b>Pesce</b>	4.52	450.00	0.11	<b>-50%</b>	225.00	0.05
<b>Zuccheri</b>	0.82	140.00	0.01		140.00	0.01
<b>Totale emiss.</b>			<b>0.86</b>			<b>0.69</b>

*Tabella 3.* Emissioni medie annuale legate all'alimentazione (dati da Castaldi et al, 2022): emissioni di gas serra per grammo (colonna 2), consumi medi settimanali nel 2019 (colonna 3), emissioni medie annuali nel 2019 (colonna 4), variazioni percentuali delle quantità (colonna 5), ed effetto delle variazioni sulle quantità di cibo medie settimanali (colonna 6) e sulle emissioni annuali (colonna 7). Vedi il testo per maggiori dettagli.

Ora, supponiamo che la persona media italiana decida oggi di cambiare le sue abitudini alimentari, riducendo del 25-50% il consumo degli alimenti che contribuiscono di più alle emissioni (ad esempio la carne rossa o i latticini), compensandolo con alimenti che contribuiscono meno alle emissioni. La Tabella 3 mostra le emissioni legate a questa scelta: notare come le emissioni totali annuali passano da 0.86 a 0.69 t CO<sub>2</sub>-eq: una riduzione del 20%. La Figura 6 mostra graficamente le emissioni annuali legate alle due diete. Investimenti che riducano le emissioni di gas serra in agricoltura porterebbero a riduzioni maggiori: anche in questo caso, politiche di investimento e supporto ai singoli individui sono necessarie per raggiungerle.

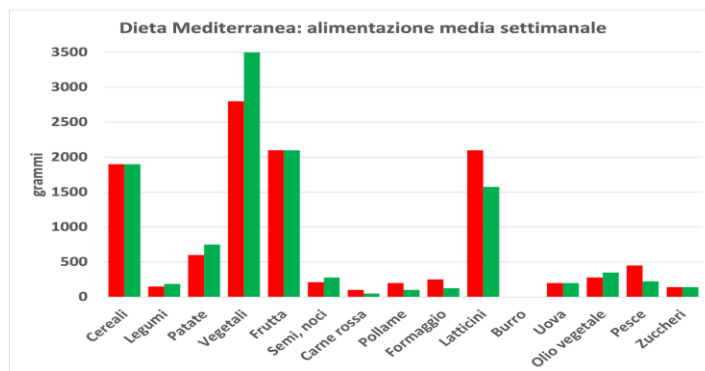


Figura 6. Dieta Mediterranea da Castaldi et al (2022), espressa in grammi per settimana (barre rosse), e dieta caratterizzata da una riduzione della quantità di carne, pesce e latticini, ed un aumento della quantità di vegetali, legumi, patate e uova (barre verdi).

Consideriamo ora le emissioni legate all'industria, in altre parole alla produzione di beni che i singoli individui consumano. La Figura 5 mostra che nel 2019 l'industria ha causato il 13% delle emissioni annuali totali. Singoli individui potrebbero decidere oggi di ridurre i consumi del 20% (riciclando, o semplicemente consumando meno): una tale scelta porterebbe ad una riduzione delle emissioni di 0.17 t CO<sub>2</sub>-eq.

Consideriamo infine le emissioni legate agli edifici, dovute principalmente al consumo di elettricità e al riscaldamento. La Figura 5 mostra che nel 2019 gli edifici hanno causato il 16% delle emissioni annuali totali. Singoli individui potrebbero decidere oggi di ridurre i consumi di elettricità e quelli legati al riscaldamento e/o raffreddamento degli edifici del 20% (riciclando, o semplicemente riducendo i consumi): una tale scelta porterebbe ad una riduzione delle emissioni di 0.21 t CO<sub>2</sub>-eq.

Il pannello mediano della Figura 5 mostra l'impatto che tutte queste scelte individuali sui mezzi di trasporto, sulla dieta, sul consumo dei beni e sui consumi legati agli edifici possono avere sulle emissioni medie annuali. Scelte che porterebbe ad una riduzione delle emissioni totali annuali del 20%, da 6.64 a 5.31 t CO<sub>2</sub>-eq. Queste sono tutte scelte che non comportano cambiamenti radicali nello stile di vita.

Ma, come segnalato nell'analisi, tali riduzioni (o riduzioni anche più ambiziose) sono possibili solo se esistono le infrastrutture per renderle possibili. Pensiamo ad esempio all'impatto che potrebbero avere investimenti e politiche che rendano l'agricoltura a km-zero, il trasporto completamente elettrificato, la generazione dell'energia elettrica a zero emissioni, un'ottimizzazione significativa dei processi produttivi, una riduzione dei consumi, edifici più coibentati.

## 6. IL CONTRIBUTO DELLA POLITICA ALLA MITIGAZIONE

La complessa struttura del problema globale, in cui il rapporto tra causa ed effetto è diluito nel tempo e nello spazio si presta a chi vuole negare la propria responsabilità, o anche a chi sistematicamente sostiene che siano gli altri a dover per primi fare un passo nella direzione corretta. La sfida della mitigazione climatica implica un grave problema di coordinamento collettivo, che può essere risolto solo attraverso l'azione delle istituzioni pubbliche. In particolare, ciò che le istituzioni pubbliche possono e devono fare è impedire alle persone di fare *free riding* o renderlo estremamente costoso e oneroso, non solo sotto il profilo economico, ma anche sotto quello della vergogna pubblica o della reputazione sociale.

Ci sono alcune strategie che dovrebbero essere prese in considerazione, al fine di supportare il consolidamento dello sforzo e della motivazione individuale attraverso un'azione di portata sistemica. La *prima* strategia prevede l'uso di regolamenti e divieti che rendano punibili le singole azioni inquinanti. Un tipico esempio è il divieto di utilizzare materiali ad emissioni (sul ciclo di vita) maggiori. La *seconda* strategia utilizza i meccanismi di mercato per reindirizzare le scelte individuali. Il caso classico è quello di una carbon tax 'realistica', che mira sia a rendere i combustibili fossili più cari rispetto alle alternative meno inquinanti (ovvero in grado di compensare il green premium che le attività a zero emissioni stanno ancora affrontando), sia a rendere le persone che emettono gas serra in grado di compensare direttamente il danno sociale che provocano. Una *terza* soluzione, di profilo intermedio, è quella dei cosiddetti meccanismi *cap-and-trade*. Tali meccanismi prevedono in primo luogo un limite al tetto delle emissioni consentite (costruendo dunque un quadro regolamentare sistemico, ovvero di portata trans-locale). Secondariamente, vengono distribuiti i permessi di emissione (gratuitamente o a pagamento), quindi i singoli agenti possono organizzarsi per mantenere il proprio operato al di sotto del limite collettivo scambiando tra di loro i permessi di emissione.

Andrebbe infine essere considerata una *quarta* strategia, che valorizzi maggiormente i benefici collaterali che la trasformazione delle attività umane può comportare, poiché le trasformazioni che riducono le emissioni di gas serra spesso portano anche a una riduzione dell'inquinamento che ha avuto un impatto negativo sulla salute. Un ulteriore elemento importante che potrebbe aiutare a far crescere una domanda politica da parte dei giovani e improntata più direttamente ad un sano ambientalismo climatico è dare il giusto peso a tutti i benefici che la mitigazione climatica potrebbe apportare, parallelamente alla riduzione della minaccia climatica. È importante anche trasmettere il messaggio che oltre ai vantaggi dell'investimento intertemporale ci sono molti vantaggi che gli individui, e in particolare i giovani, potrebbero trarre dalla decarbonizzazione. I più ovvi sono poter vivere in zone dove l'aria è meno inquinata e disporre di maggiori e migliori infrastrutture di trasporto pubblico. Vanno inoltre considerati i vantaggi di nuovi posti di lavoro e opportunità di investimento in settori sempre più spinti dalla tecnologia. In ultimo, ma

certo non da ultimo, è opportuno menzionare anche le soluzioni basate sulla natura, ovvero strategie di mitigazione che coinvolgono soluzioni naturali piuttosto che tecnologiche e un'ampia gamma di co-benefici dall'interazione tra uomo e piante negli spazi urbani<sup>4</sup>.

Qualsiasi azione che porti ad una riduzione delle emissioni va' promossa e supportata, ma solo un utilizzo combinato delle quattro strategie potrebbe accelerare la decarbonizzazione, e rendere possibile il contenimento del riscaldamento medio globale nel XXI secolo al di sotto dei 2°C.

## 7. CONCLUSIONI

Le emissioni di gas serra continuano a crescere e l'impatto del cambiamento climatico è sempre più evidente. I ghiacciai si sciolgono sempre più rapidamente, il livello dei mari si alza sempre più rapidamente, gli eventi estremi diventano sempre più frequenti ed intensi. Le attività umane sono responsabili del cambiamento: l'unico modo per limitare il riscaldamento futuro è di ridurre immediatamente e drasticamente le emissioni di gas serra. Occorre elettrificare il trasporto, e generare l'elettricità utilizzando fonti a zero emissioni di gas serra. Occorre ridurre i consumi, e rendere i processi industriali più efficienti. Occorre realizzare un'agricoltura a km-zero, e più efficiente. Occorrono politiche che inducano la trasformazione, riducano le emissioni di gas serra, e aiutino gli individui a cambiare stili di vita.

Accanto a questo richiamo evidente, i singoli individui possono avere un impatto significativo, grazie a scelte semplici sull'alimentazione, i trasporti che utilizzano, i beni che consumano e i consumi di elettricità e di energia. Come l'esempio basato sull'analisi delle emissioni medie di una/un cittadina/o italiana ha mostrato, scelte individuali semplici, che possono venire implementate oggi senza incorrere costi o cambiamenti radicali, possono portare ad una riduzione delle emissioni medie annuali del 20%. Mostra anche che senza azioni politiche ed investimenti decisivi ed immediati, non sia possibile raggiungere riduzioni più consistenti.

Siamo abituati a pensare che questi temi debbano essere affrontati esclusivamente da istituzioni sovranazionali o globali. In questo articolo, abbiamo mantenuto una posizione parzialmente diversa. Abbiamo sostenuto che, per ottenere una trasformazione che raggiunga zero emissioni nette di gas serra, abbiamo bisogno di una combinazione di azioni individuali e istituzionali, promosse e sostenute da parte dei governi.

Esistono diverse forme di resistenza e ostacoli che impediscono agli individui di compiere scelte che potrebbero rivelarsi utili, forse fondamentali - e tali resistenze

<sup>4</sup> Alcune di queste soluzioni hanno ormai raggiunto anche una consapevolezza pubblica di chiara rilevanza e impatto. Per un approccio complessivo e un'informativa accurata rispetto al punto, rinvio qui a: <https://www.nature.com/articles/d41586-021-01241-2>.



e ostacoli sono operanti già a partire dal breve-medio termine. Le abbiamo esaminate analiticamente e criticamente, intendendo coglierle sotto la duplice prospettiva del comportamento (individuale) di rinvio e della percezione (individuale) di irrilevanza, suggerendo alcune strategie alternative.

Gli individui possono ottenere molto e raggiungere significativi risultati, se molti di loro decidono di allineare le loro azioni! Ma questo presupposto è valido e verificabile se e solo gli individui possono agire all'interno di un contesto o di un "ambiente sociale" (a livello nazionale e internazionale) che contribuisce a motivare l'assunzione di determinati comportamenti, rendendo a ciascuno evidente che il proprio sforzo non è qualcosa di isolato. In altri termini, gli individui contano ben poco se non sono seguiti dalla grande maggioranza delle persone.

Il messaggio chiave di questo lavoro è che gli individui possono affrontare il cambiamento climatico, solo se le Istituzioni consentono loro di agire nella direzione della decarbonizzazione. Senza azioni più efficaci, immediate e sostanziali da parte dei rispettivi livelli governativi, molti individui decideranno di non impegnarsi e di non cambiare.

Le istituzioni devono aiutare questi tentativi pionieristici emergenti a essere seguiti e imitati, ovvero devono con forza perseguirne il consolidamento: devono abilitare le loro azioni e progettare politiche che possano indurre altri ad operare nella stessa direzione di riduzione delle emissioni. Le istituzioni devono intraprendere azioni per consentire una tale transizione in un periodo di tempo molto breve (come abbiamo discusso, in circa 13 anni raggiungeremo un riscaldamento globale medio di 1,5°C, che l'accordo di Parigi mirava a non superare mai).

Il cambiamento climatico è la sfida più importante che l'umanità si trova a dover affrontare, e le istituzioni devono intraprendere azioni concrete ed immediate per raggiungere l'obiettivo di zero emissioni nette.

## REFERENZE

Christidis, N., A. P. Stott, and S. J. Brown. 2011. 'The role of human activity in the recent warming of extremely warm daytime temperatures'. *Jou. Climate*, 24(7):1922-1930 (doi: doi.org/10.1175/2011JCLI4150.1).

Bruno, M., M. Thomsen, F. M. Pulselli et al. 2019. 'The carbon footprint of Danish diets'. *Climatic Change* 156: 489-507 (<https://doi.org/10.1007/s10584-019-02508-4>).

Castaldi, S., Dembska, K., Antonelli, M. et al., 2022: The positive climate impact of the Mediterranean diet and current divergence of Mediterranean countries towards less climate sustainable food consumption patterns. *Sci Rep* 12, 8847 (2022) ([doi.org/10.1038/s41598-022-12916-9](https://doi.org/10.1038/s41598-022-12916-9)).

Copernicus, 2020: European State of the Climate 2019, compiled by the Copernicus Climate Change Service; pp 10. Available from the European Union Copernicus project (<https://climate.copernicus.eu/ESOTC/2019>). (Accessed 18 November 2022).

Corvino, F. 2021. 'Climate Change, Individual Preferences, and Procrastination', In S. Kenahan and C. Katz (eds.), *Climate Justice and Feasibility: Moral and Practical Concerns in a Warming World*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield, forthcoming, October 2021). ISBN: 9781538154199.

Corvino, F., & A. Pirni 2021. 'Discharging the moral responsibility for collective unjust enrichment in the global economy'. *THEORIA. An International Journal for Theory, History and Foundations of Science*, 36(1): 139-158. <https://doi.org/10.1387/theoria.21237>

Corvino F., G. Pellegrini-Masini, A. Pirni, S. Maran. 2021. 'Compensation for energy infrastructures: can a capability approach be more equitable?', *Journal of Human Development and Capabilities*, 22(2): 197-217 (Special Issue on Energy Justice and the Capability Approach. Guest Edited by Anders Melin, Rosie Day and Kirsten Jenkins) (DOI [10.1080/19452829.2021.1887106](https://doi.org/10.1080/19452829.2021.1887106)).

Corvino F., A. Pirni. 2022. 'L'etica del cambiamento climatico alla prova dell'inefficacia causale individuale: discutendo la libertà collettiva di emissione di gas serra rispetto all'obiettivo di 1.5°c', *Rivista di Estetica*, n.s., n. 80 (2/2022), LXII, pp. 165-186 (ISSN 0035-6212).

Hay, J. E., D. Easterling, K. L. Ebi, A. Kitoh, and M. Parry. 2016. 'Introduction to the Special Issue: observed and projected changes in weather and climate extremes'. *Weather and Climate Extremes*, 11:1-3 (doi <https://doi.org/10.1016/j.wace.2015.08.006>).

Hedenus, F., S. Wirsenius, & D. J. A. 2014. 'The importance of reduced meat and dairy consumption for meeting stringent climate change targets'. *Climatic Change*, 124:79-91 (<https://doi.org/10.1007/s10584-014-1104-5>).

IPCC, 1990: CLimate Change: the IPCC Assesment. Edited by J T Houghton, J G Jenkins and J J Ephraums, Cambridge University Press, pp 366. ISBN 0-521-40360-X.

IPCC, 2014: Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC), 5<sup>th</sup> Assessment Report, Synthesis Report, Summary for Policymakers; pp 31. Available from IPCC (<https://www.ipcc.ch/report/ar5/syr/>) (Accessed 18 November 2022).

IPCC, 2018: Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC) Special Report on "Global warming of 1.5° degrees - Summary for Policy Makers"; pp 25. Available from IPCC ([https://www.ipcc.ch/site/assets/uploads/sites/2/2022/06/SPM\\_version\\_report\\_LR.pdf](https://www.ipcc.ch/site/assets/uploads/sites/2/2022/06/SPM_version_report_LR.pdf)) (Accessed 18 November 2022).

IPCC 2019: Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC) Special Report on 'Climate change and land'; pp 100. Available from IPCC (<https://www.ipcc.ch/srccl/>). (Accessed 18 November 2022).

IPCC, 2021: Summary for Policymakers. In «Climate Change 2021: The Physical Science Basis. Contribution of Working Group I to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change» Cambridge University Press. <https://www.ipcc.ch/report/ar6/wg1/> (Accessed 18 November 2022).

IPCC, 2022a: Climate Change in «Impacts, Adaptation, and Vulnerability. Contribution of Working Group II to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change» Cambridge University Press. <https://www.ipcc.ch/report/sixth-assessment-report-working-group-ii/> (Accessed 18 November 2022).

IPCC, 2022b: Climate Change in «Mitigation of Climate Change. Contribution of Working Group III to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change», Cambridge University Press, Cambridge <https://www.ipcc.ch/report/sixth-assessment-report-working-group-3/> (Accessed 18 November 2022).

GRID 2021: *Internal displacement in a changing climate*, Global Report on Internal Displacement 2021, promosso dal Norwegian Refugee Council / Internal Displacement Monitoring Centre (GRID 2021), [IDMC | GRID 2021 | 2021 Global Report on Internal Displacement \(internal-displacement.org\)](https://www.internal-displacement.org/) (Accessed 18 November 2022).

Keeling, R., et al., On the long-term stability of reference gases for atmospheric O<sub>2</sub>/N<sub>2</sub> and CO<sub>2</sub> measurements, *Tellus*, 58B, 3-14, 2007.

Pazdur A, Nakamura T, Pawełczyk S, Pawlyta J, Piotrowska N, Rakowski A, Sensuła B, Szczepanek M. Carbon isotopes in tree rings: climate and human activities in the last 400 years. *Radiocarbon*. 2007;49(2):1133–1143.

Pazdur A, Kuc T, Pawełczyk S, Piotrowska N, Sensuła B, Różański K. Carbon isotope composition of atmospheric carbon dioxide in southern Poland: imprint of anthropogenic CO<sub>2</sub> emissions in regional biosphere. *Radiocarbon*. 2013;55(2-3):848–864.

Pellegrini-Masini, G., F. Corvino, A. Pigni. 2019. ‘Climate justice in practice: adapting democratic institutions and citizenship’, in P.G. Harris (ed.), *A Research Agenda for Climate Justice*, pp. 104-117, Northampton: Edward Elgar (ISBN: 9781788118163).

Pigni, A. 2018a. *La sfida della convivenza. Per un’etica interculturale*. Pisa: Edizioni ETS.

Pigni, A. 2018b. ‘Intergenerational dwelling: The right to transform, the duty to preserve [in Russian]. *Studia Culturae*, 37: 25-37 (<https://doi.org/10.24411/2500-0225-2020-10002>).

Pigni A. 2019. ‘Overcoming the Motivational Gap: A Preliminary Path to Rethinking Intergenerational Justice’. *Human Affairs*, 29(23): 286–296 (<https://doi.org/10.1515/humaff-2019-0024>).

Pigni, A. 2021. ‘Beyond Diachronic Indifference? Grounding the Normative Commitment towards Intergenerational Justice’. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 24(1): 1-18 (<https://doi.org/10.1080/13698230.2021.1893256>).

Pigni, A., Corvino, F. (a cura di). 2019, “La giustizia intergenerazionale in un’epoca di crescenti disuguaglianze”, *Lessico di Etica Pubblica*, X, n. 2 (ISSN 2039-2206) (Accessible from: <http://www.eticapubblica.it/lessico-di-etica-pubblica-la-justizia-intergenerazionale-in-une-poca-di-crescenti-disuguaglianze-anno-x-numero-22019-issn-2039-2206-a-cura-di-a-pigni-f/>).

Poore, J., & T. Nemecek 2018. ‘Reducing food’s environmental impacts through producers and consumers’. *Science*, 360(6392): 987-992.

Ritchie, H, and M. Roser 2020. ‘Environmental impact of food production’. Published online at [OurWorldInData.org](https://ourworldindata.org/environmental-impacts-of-food). Accessible from: <https://ourworldindata.org/environmental-impacts-of-food> (Accessed 18 November 2022).

Sandström, V., H. Valin, T. Krisztin, P. Havlík, M. Herrero & T. Kastner 2018. ‘The role of trade in the greenhouse gas footprints of EU diets’. *Global Food Security*, 19: 48-55.

Tods, W 2018. 'CO2 emissions from cars: the facts'. Published by the European Federation for Transport and Environment AISBL, pp 52 (available from Transport and the Environment: <https://www.transportenvironment.org/discover/co2-emissions-cars-facts/>) (Accessed 18 November 2022).

United Nations Framework Convention on Climate Change (UNFCCC) 2015. 'Adoption of the Paris Agreement (document ref. # FCCC/CP/2015/L.9/Rev.1)', pp 32. Accessible from the UNFCCC web site: <https://unfccc.int/resource/docs/2015/cop21/eng/l09r01.pdf> (Accessed 18 November 2022).

United Nations Framework Convention on Climate Change (UNFCCC) 2010. 'Report of the Conference of the Parties on its fifteenth session', held in Copenhagen from 7 to 19 December 2009 (document ref. # FCCC/CP/2009/11/Add.1), pp. 43. Accessible from the UNFCCC web site: <https://unfccc.int/resource/docs/2009/cop15/eng/11a01.pdf>. (Accessed 18 November 2022).

Weather and Climate Extremes 2016. Special issue on "Observed and projected changes in weather and climate extremes". (Available from: [https://www.cib.barclays/our-insights/extreme-weather.html?cid=paidsearch-textads\\_google\\_google\\_themes\\_extreme-weather\\_uk-we\\_extreme-weather\\_phrase\\_295996505906&gclid=Cj0KCQjAveebBhD\\_ARIsAFaAvrFDN7KswZGTIDuFmnOZ4dNUpu9-nuOD\\_h10X7n-LCNUHYCu7ReLkHkaAleCEALw\\_wcB&gclid=aw.ds](https://www.cib.barclays/our-insights/extreme-weather.html?cid=paidsearch-textads_google_google_themes_extreme-weather_uk-we_extreme-weather_phrase_295996505906&gclid=Cj0KCQjAveebBhD_ARIsAFaAvrFDN7KswZGTIDuFmnOZ4dNUpu9-nuOD_h10X7n-LCNUHYCu7ReLkHkaAleCEALw_wcB&gclid=aw.ds)) (Accessed 18 November 2022).

# LA RESPONSABILITÀ DEGLI STATI NEL CONTRASTO AL CAMBIAMENTO CLIMATICO TRA OBBLIGAZIONE CLIMATICA E DIRITTO AL CLIMA

**ATTILIO PISANÒ**

*Dipartimento di Scienze Giuridiche  
Università del Salento  
attilio.pisano@unisalento.it*

## **ABSTRACT**

Who can fight against climate change and global warming? Who ought to fight? What is the role of the human rights-based climate change litigation? The paper tries to answer these questions, having as a starting point the definition of a “minimum content” of the fight against climate change and global warming. Acting against climate change and global warming firstly means carrying out a global collective action involving actors (individuals, States, enterprises, generations) with different levels of awareness and responsibility. Given the above, the paper focuses on the “climate legal obligation” whose source is rooted in the International (United Nations Framework Convention on Climate Change, Kyoto Protocol, Paris Agreement) and EU climate law, with the aim to point out the legal duties of every single State. Consequently, the paper underlines how the climate obligation specifically requires the adoption of mitigation measures in order to reduce greenhouse gas emissions. Finally, moving from the Dutch Urgenda case, the paper points out the role of the human rights-based climate change litigation in the global fight against climate crisis.

## **KEYWORDS**

Climate Change; Human Rights; Climate Change Litigation; Climate Law.

## **I TERMINI DELLA QUESTIONE CLIMATICA**

Marcello Di Paola, in *Cambiamento climatico. Una piccola introduzione* (2015), definiva la questione climatica «come il più vasto problema di azione collettiva che l'umanità abbia mai dovuto affrontare, dalle caratteristiche sia intra che inter-generazionali», perché, spiegava, «nel perseguire obiettivi legittimi e isolatamente innocui [...] ogni attore -si tratti di individui, aziende, nazioni o generazioni- contribuisce a configurare un risultato cumulativo che nessuno desidera o intende configurare, le cui implicazioni negative saranno sofferte in tutto il mondo per centinaia se non migliaia di anni avvenire»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Sul punto si veda M. Di Paola, *Cambiamento climatico. Una piccola introduzione*, Roma, LUISS, 2015, pp. 11-13.

La definizione dalla quale prendiamo le mosse ha il merito da un lato di compendiare alcuni tra gli elementi che indubbiamente marcano la questione climatica, la quale appare complessa, tra le altre cose, per l'eziologia (che affonda le sue radici anche nel passato), per le necessarie soluzioni di politica del diritto (che intrecciano piani normativi diversi), per la non linearità delle dinamiche che legano la condotta climalterante al danno climatico e agli effetti negativi del danno climatico<sup>2</sup>. Dall'altro, però, la definizione *de qua* consente di evidenziare quello che possiamo definire "il contenuto minimo" del contrasto al cambiamento climatico che si sostanzia nella necessità di strutturare un'«azione collettiva» senza la quale non è possibile definire alcuna politica regolativa di contrasto al cambiamento climatico<sup>3</sup>.

«Un'azione collettiva», inoltre, particolarmente articolata poiché deve coinvolgere non solo attori estremamente diversi (individui, aziende, nazioni o generazioni, riprendendo Di Paola) ma anche attori con consapevolezza e responsabilità differenti. Un'azione che, come ogni azione che voglia definirsi collettiva, presuppone una sensibilità diffusa verso la gravità della crisi climatica (quello che possiamo definire un *ethos* climatico) e necessita di un coordinamento al fine di garantire che l'azione *de qua* possa produrre effetti tangibili che dovrebbero concretizzarsi nella riduzione del rischio di danno climatico con conseguente riduzione del rischio degli effetti negativi determinati dal danno climatico.

Tengo subito a specificare che, seppur astrattamente le azioni di contrasto al cambiamento climatico possano essere mitigative e/o adattive, ritengo soltanto le prime idonee ad affrontare alla radice la crisi climatica. Le politiche mitigative, difatti, sono finalizzate alla diminuzione delle emissioni antropiche climalteranti nell'atmosfera, principali responsabili dell'aumento medio della temperatura terrestre negli ultimi decenni. Tali politiche hanno una funzione genuinamente "preventiva", poiché sono definite muovendo da valutazioni relative al rischio climatico basate su elementi scientifici (sono e devono necessariamente essere misure *science-based*) e vengono parametrizzate su quell'unità quantitativa rappresentata dal c.d. "carbon budget"<sup>4</sup>. Se, pertanto, le emissioni antropiche climalteranti sono la causa

<sup>2</sup> Sul punto rimando a A. Pisanò, *Guerra e cambiamento climatico. Non c'è contrasto al cambiamento climatico senza pace*, in "Eunomia. Rivista di studi su pace e diritti umani", 1, 2022, pp. 69-75.

<sup>3</sup> Seguendo Furio Cerutti, si utilizzeranno diverse espressioni (cambiamento climatico antropogenico, riscaldamento globale, cambiamento climatico) per riferirsi al cambiamento climatico *determinato* da attività di origine umane, al di là della naturale variabilità del clima e del naturale apporto dell'uomo all'equilibrio climatico. Una *capacità determinante*, quella dell'uomo, causata principalmente dall'aumento incontrollato delle emissioni di gas a effetto serra *-in primis* anidride carbonica e dalla parallela diminuzione della capacità dei sistemi naturali di assorbire tali gas. Cfr. F. Cerutti, *Sfide globali per il Leviatano. Una filosofia politica delle armi nucleari e del riscaldamento globale*, Milano, Vita&Pensiero, 2010, p. 104.

<sup>4</sup> La quantità di anidride carbonica che può essere ancora emessa nell'atmosfera senza pregiudicare il riscaldamento climatico nei limiti definiti dal diritto climatico, in particolare dall'Accordo di Parigi, 2°C o preferibilmente 1,5°C rispetto ai valori preindustriali.

principale del riscaldamento globale (alla quale aggiungere altre cause, come la deforestazione pluviale, il consumo di suolo, l'allevamento intensivo di bovini, ecc.) e se l'obiettivo principale dell'azione collettiva dovrebbe essere quello della riduzione del rischio di danno climatico (con conseguente riduzione del rischio degli effetti negativi determinati dal danno climatico) allora appare evidente che la strada principale per ottenere questo obiettivo sia quella di intervenire direttamente sulle emissioni climalteranti.

Le azioni adattive, invece, hanno una funzione completamente diversa perché sono finalizzate all'adozione di quelle misure a livello locale che riducono sogli effetti negativi del danno climatico, agendo dunque non sull'eziologia del fenomeno (le emissioni di gas serra nell'atmosfera) ma sugli effetti dell'epifenomeno (l'impossibilità di coltivare un terreno nei pressi della foce di un fiume a causa del cuneo salino dovuto all'azione congiunta di siccità e innalzamento del livello del mare). Le misure adattive, dunque, non possono essere considerate preventive e in un certo senso sono del tutto inutili senza un'azione mitigativa, poiché gli effetti negativi del danno climatico saranno maggiormente amplificati nei Paesi più poveri e vulnerabili che non avranno mezzi (anche economici) per affrontare l'impatto di tali effetti (l'innalzamento del livello del mare, siccità, carenza di acqua, fenomeni meteorologici estremi e via discorrendo). Rappresentato in questi termini, dunque, si può dire che il contrasto al riscaldamento globale necessita di un'azione collettiva al fine del raggiungimento di un obiettivo strategico (la riduzione delle emissioni climalteranti), attraverso l'adozione di misure che intrecciano piani normativi diversi (internazionale, regionale e domestico) con l'obiettivo finale di stabilizzare l'aumento medio della temperatura terrestre (entro i limiti previsti dall'Accordo di Parigi).

Così inquadrati i termini della questione climatica, possiamo inquadrarla meglio sollevando due questioni utili a comprendere anche il ruolo che il linguaggio normativo dei diritti può avere nel contrastare il cambiamento climatico antropico.

La prima questione è quella relativa all'individuazione degli attori impegnati in quella che abbiamo definito, movendo da Di Paola, un'«azione collettiva». Chi può contrastare il cambiamento climatico?

La seconda questione è quella, propriamente giuridica, legata all'obbligo di contrastare il cambiamento climatico. Chi deve contrastare il cambiamento climatico?

## **CHI PUÒ CONTRASTARE IL CAMBIAMENTO CLIMATICO?**

Essendo la variabilità del clima «un fenomeno naturale che ha accompagnato l'alba e l'evoluzione dell'uomo»<sup>5</sup>, l'uomo, ogni singolo uomo, è parte (è sempre stato parte) del sistema climatico il quale influenza (come ha sempre influenzato) la

<sup>5</sup> G. Orombelli, *Premessa*, in M. Migliavacca e L. Rigamonti (a cura di), *Cambiamenti climatici. Un approccio interdisciplinare per capire un Pianeta in trasformazione*, Bologna, il Mulino, 2010, p. 19.

vita (non solo umana) dato che i suoi elementi (definiti dall'art. 1 comma 3 della Convenzione Quadro sui Cambiamenti Climatici come «l'insieme dell'atmosfera, idrosfera, geosfera e delle relative interazioni»<sup>6</sup>) interagiscono con la vita dell'uomo (non solo dell'uomo), condizionandone l'esistenza.

Per questa ragione appare impossibile definire, con precisione, ruolo e responsabilità dei tanti attori che impattano (o hanno impattato) negativamente sul sistema climatico, alterandone l'equilibrio.

L'uomo, difatti, ha sempre contribuito a definire il sistema climatico, tagliando alberi, coltivando la terra, bruciando legna. Epperò è anche vero che negli ultimi due secoli la specie umana (l'*homo sapiens* o sedicente *sapiens*<sup>7</sup>) ha sviluppato una innaturale capacità *climadeterminante* che non ha mai avuto prima, facendo entrare l'uomo in quell'era geologica definita comunemente "antropocene"<sup>8</sup>.

D'altro canto, però, l'alterazione dell'equilibrio climatico (anche per cause antropiche) dipende da una complessa serie di eventi che producono ritorni (*feedback*) positivi o negativi in un lasso di tempo difficile da definire.

Ciò significa che la natura dinamica, non statica, del processo-cambiamento climatico fa sì che se anche se oggi l'intera umanità smettesse di emettere gas serra (cosa di per sé impossibile) la temperatura terrestre comunque continuerebbe ad aumentare nei prossimi decenni, come conseguenza delle emissioni in atmosfera degli ultimi decenni.

Queste considerazioni preliminari sono necessarie perché consentono di distinguere due ulteriori questioni, tra loro diverse. La prima relativa a chi abbia la responsabilità (anche storica) del cambiamento climatico. La seconda relativa a chi può oggi contrastare il cambiamento climatico.

Chi può dunque contrastare il cambiamento climatico antropico oggi?

Lapalissianamente potremmo rispondere a questa domanda dicendo che il cambiamento climatico antropogenico può essere contrastato solo dalla specie umana perché essa l'ha determinato.

Se volessimo però indagare più approfonditamente sul ruolo specifico di chi, dovendo concorrere ad un'azione collettiva, dovesse venir coinvolto, ci

<sup>6</sup> Il clima, invece, è definibile come una variabile spazio-temporale della temperatura, la quale, riprendendo testualmente Michele Carducci, «comprende l'insieme delle condizioni medie di tempo di certe località e dell'intera Terra, in tutte le interazioni osservabili, compresa quella umana, dentro un intervallo temporale più lungo di quello meteorologico». M. Carducci, *Cambiamento climatico (diritto costituzionale)*, in *Digesto delle Discipline Pubblicistiche. Aggiornamento*, Milano, Wolters Kluwer Italia, 2021, p. 53.

<sup>7</sup> «La specie umana è diventata un rullo geologico globale [...] in grado di alterare sottosuolo, superficie e atmosfera terrestri [...]: gas serra in concentrazioni abnormi, fiumi deviati, montagne scavate, enormi quantità di ossa di polli, bovini e suini, deforestazione selvaggia, scorie radioattive, metalli pesanti, plastiche in ogni dove. Ecco qui è passata una bestia particolare, *Homo* sedicente *sapiens*». T. Pievani, M. Varotto, *Viaggio nell'Italia dell'antropocene. La geografia visionaria del nostro futuro*, Città di Castello, Aboca, 2021, p. 73.

<sup>8</sup> P.J. Crutzen, *Benvenuti nell'Antropocene!*, a cura di A. Parlangeli, Milano, Mondadori, 2005.



troveremmo dinnanzi ad una situazione ben più articolata che abbraccia attori molto diversi per interessi, per potere economico e/o politico (con conseguente diversa capacità di orientare le scelte di politica mitigativa e/o adattiva), per l'impatto che ognuno di loro può avere sul sistema climatico (l'impronta carbonica), infine per il coinvolgimento diretto o indiretto, più o meno consapevole, più o meno necessario, nel complesso processo di alterazione dell'equilibrio climatico,

Attori, che però, per dare origine ad un'azione collettiva strategicamente orientata, tutti devono avere una parte nel contrasto al cambiamento climatico: dalla "casalinga di Voghera" (o il casalingo di Voghera, mi si passi l'esempio *gender friendly* e popolare) che ricorre all'utilizzo di elettrodomestici ad alto consumo energetico alimentati da energia fossile agli amministratori locali che chiudono un occhio (anche due) dinnanzi al consumo selvaggio di suolo a fini edificativi; dai capi di Stato di regimi la cui natura autocratica trova origine e legittimazione nei benefici derivati dalla produzione e commercializzazione su scala globale di carbone, petrolio, gas naturale (i c.d. "petrolstati") ai capi di Stato dei Paesi in via di industrializzazione che si trovano, per la prima volta nella loro storia, nella condizione di migliorare le condizioni di vita dei propri cittadini, approfittando dei vantaggi legati alla globalizzazione economica e alla possibilità di commercializzare prodotti a basso costo da filiera industriale alimentata dalle più semplici fonti energetiche (quelle fossili) reperibili sul mercato (es. India); dai dirigenti delle industrie dei combustibili fossili, responsabili direttamente o indirettamente, anche storicamente, dell'immissioni in atmosfera di gas-serra, a quelli delle aziende impegnate nell'allevamento intensivo di bovini o nella deforestazione del patrimonio silvicolo, soprattutto di origine pluviale.

In questo scenario, un approccio genuinamente consapevole e responsabile, sul proscenio cosmopolitico, l'unico sul quale giocare la partita climatica, richiederebbe, ad esempio, al cittadino del mondo occidentale (quello più ricco e che ha più beneficiato dello sviluppo economico e sociale determinato al ricorso massivo alle fonti fossili) di mettere in discussione in maniera radicale il suo modo di pensare, di agire, alcune tra le sue abitudini quotidiane da sempre considerate innocue (accompagnare il proprio figlio in macchina a una scuola che dista cinquecento metri dalla propria abitazione, utilizzare uno smart-phone che si alimenta di energia derivata da fonti fossili e per lo stesso motivo fare una doccia di acqua calda), per valutare, di volta in volta, le conseguenze che tali azioni hanno sul sistema climatico, in un continuo ridisegnare i confini tra spazio pubblico e spazio privato<sup>9</sup>.

Sarebbe sbagliato, però, caricare sulle spalle del singolo individuo la responsabilità per le sorti dell'intera umanità. Qualsiasi comportamento virtuoso (posto in essere da cittadini realmente in grado di porre in essere comportamenti virtuosi)

<sup>9</sup> Cfr. M. Di Paola, D.W. Jamieson, *Cambiamento climatico, liberalismo e la distinzione pubblico/privato*, in A. Andronico, M. Meli (a cura di), *Diritto e Antropocene. Mutamenti climatici e trasformazioni giuridiche*, in "Teoria e Critica della Regolazione Sociale", 2, 2020, pp. 61-85.

produrrebbe un impatto minimo nel contrasto collettivo e globale al cambiamento climatico se le fonti di approvvigionamento energetico di un intero sistema sociale (non solo produttivo) dipendessero (come dipendono in larga parte) in maniera predominante da fonti fossili.

## CHI DEVE CONTRASTARE IL CAMBIAMENTO CLIMATICO?

### *1.1. Lo Stato può contrastare il cambiamento climatico*

Se, pertanto, è vero che appare impossibile definire in maniera univoca chi può contrastare il cambiamento climatico, è altrettanto vero che la stessa incertezza non caratterizza la domanda sul chi deve contrastare il cambiamento climatico. Soprattutto se la prospettiva deontica da assumere è quella giuridica.

Certamente, se si dovesse creare un *ethos* climatico, centrato sul comune senso di appartenenza alla famiglia umana e sulle sue sorti, tutti i potenziali attori (chi può) avrebbero il dovere morale di attivarsi.

Il problema è che questi stessi attori che dovrebbero avvertire l'imperativo di attivarsi, sono gli stessi che hanno determinato la crisi climatica e pertanto appare difficile ipotizzare che siano in grado di affrontarla in tempo utile per evitare, già in questo decennio, che la deriva del riscaldamento globale divenga incontrollabile.

È certo, poi, che alcuni tra gli attori (tra i più influenti tra gli attori) che abbiamo esemplificato nel paragrafo precedente non solo non hanno alcun interesse a farsi parte ligia, ma hanno l'interesse opposto, anche promuovendo una certa lettura che individua l'eziologia del riscaldamento globale non in attività antropiche, derubricandolo, dunque, a fenomeno naturale.

Se, però, la prospettiva diventa giuridica, allora lo scenario cambia radicalmente e diviene molto meno nebuloso.

Tra gli attori che devono fare la loro parte nel contrasto al cambiamento climatico, difatti, c'è ne è uno che non solo ha un ruolo-chiave ma ha anche un'obbligazione giuridica finalizzata al contrasto al cambiamento climatico antropogenico.

Questo attore è lo Stato. Lo Stato può e deve contrastare il cambiamento climatico antropogenico.

Lo Stato, difatti, può contrastare il cambiamento climatico perché, sebbene le emissioni climalteranti si disperdano nell'atmosfera e contribuiscano a determinare il danno climatico con gli effetti negativi ad esso connesso in luoghi diversi (il luogo delle emissioni non corrisponde al luogo in cui si produce l'effetto del danno climatico), esse possono essere imputate ad un determinato territorio, sia nel caso in cui le emissioni dovessero venire calcolate sulla produzione (una centrale elettrica alimentata a carbone in un determinato territorio) che nel caso in cui venissero

calcolate in base al consumo (evidentemente maggiori nei Paesi più ricchi e propensi consumare energia)<sup>10</sup>.

Le emissioni, difatti, possono essere attribuite ad uno Stato perché provengono (produzione) da un territorio sottoposto da una sovranità statale, anche se emesse da una pluralità di attori con livelli di consapevolezza e responsabilità evidentemente diversi (la casalinga o il casalingo di Voghera, la centrale elettrica a carbone).

Da questo elemento oggettivo deriva una responsabilità diretta e immediata per ogni singolo Stato, anche nel caso di persistente inattività degli altri Stati ed anche nel caso in cui la riduzione delle emissioni climalteranti di un singolo Stato (se non proprio l'azzeramento, ove fosse possibile), non sia di per sé risolutiva della crisi climatica (in questa battaglia, nessuno si salva da solo).

Inoltre, lo Stato può contrastare il cambiamento climatico perché ha i mezzi per farlo, non tanto (e non solo) coercitivi, quanto quelli regolativi, agendo sulla leva energetica, economica, fiscale per favorire il superamento di un modello di sviluppo centrato sull'utilizzo prevalente, se non esclusivo, delle energie fossili, verso modelli più sostenibili dal punto di vista dell'impatto climatico.

Allo stesso tempo, però, lo Stato può promuovere modelli alternativi (es. la c.d. economia circolare) di sviluppo, oppure coinvolgere direttamente tutti gli attori (cittadini, imprese, istituzioni) rendendoli consapevoli delle loro specifiche responsabilità, contrastando ogni azione lobbistica finalizzata a sabotare il necessario cambiamento di paradigma economico.

Tutto ciò senza dimenticare che la quantità di anidride carbonica che si immette e può essere ancora immessa nell'atmosfera con l'obiettivo di stabilizzare l'aumento medio della temperatura terrestre entro 1,5°-2° C (Accordo di Parigi, *infra*), mettendo al riparo l'umanità dagli effetti più nocivi causati dall'alterazione antropogenica dell'equilibrio climatico, può essere calcolata (il già richiamato "carbon budget") e distribuita tra gli Stati, anche considerando il consumo pro-capite, in maniera tale che i possibili sacrifici, dal punto di vista economico e sociale, connessi alla riduzione delle emissioni vengano ripartiti in maniera più o meno equa tra i vari Stati.

<sup>10</sup> Appare utile richiamare il caso emblematico della Cina riportato da Michele Carducci a proposito dell'individuazione degli elementi di specificità che segnano al giustizia climatica: «Una serie di studi hanno dimostrato che l'aumento delle sue emissioni è dipeso da fattori esterni, connessi alla globalizzazione dei mercati. Infatti, quasi il 50% delle emissioni di questo Paese, a partire dal 2002, sono state generate da due variabili, entrambe estranee alla crescita della popolazione e al cambiamento degli stili di vita dei cinesi: da un lato, l'aumento delle esportazioni per soddisfare la domanda estera; dall'altro, l'aumento dei capitali stranieri in attività energivore interne al Paese, ma funzionali a quelle esportazioni. In poche parole -conclude Carducci- la Cina ha peggiorato il proprio *carbon budget* per produrre beni di consumo per l'Occidente e attraverso investimenti dell'Occidente». In questo caso di chi è la responsabilità delle azioni climalteranti e, quindi, dei susseguenti eventi dannosi? M. Carducci, *La ricerca dei caratteri differenziali della "giustizia climatica"*, in "DPCE. Diritto Pubblico Comparato ed Europeo", 2, 2020, p. 1351.

## 1.2. *Lo Stato deve contrastare il cambiamento climatico*

### 1.2.1. *L'obbligazione climatica nel diritto internazionale*

Lo Stato non solo può contrastare il cambiamento climatico, avendone i mezzi, ma ha anche il dovere di farlo.

Un dovere che non è solo morale, ma che deriva da un'obbligazione generale di contrasto al cambiamento climatico (Tribunale Amministrativo di Parigi, caso “*Af faire du Siècle*”, sentenza del 03 febbraio 2021<sup>11</sup>), tratto distintivo del diritto climatico (Convenzione Quadro sui Cambiamenti Climatici, 1992; Protocollo di Kyoto, 1997; Accordo di Parigi, 2015)<sup>12</sup>.

Un'obbligazione complessa da ricostruire perché intreccia frammenti diversi del diritto internazionale, sviluppandosi su piani normativi diversi in un percorso che ha però come fine ultimo il contrasto, da parte degli Stati, al cambiamento climatico antropogenico.

La fonte prima di tale obbligazione va individuata nella Convenzione Quadro sui Cambiamenti Climatici (1992), forse l'esito più rilevante della Conferenza Mondiale delle Nazioni Unite su Ambiente e Sviluppo di Rio de Janeiro (1992).

La Convenzione Quadro, infatti, rappresenta il primo tentativo di inquadrare giuridicamente la questione climatica, sulla scia delle evidenze scientifiche che andavano emergendo negli anni Ottanta riguardanti l'effetto serra, il buco dell'ozono, il cambiamento climatico antropogenico (l'International Panel on Climate Change, IPCC, venne istituito nel 1988).

La Convenzione, dunque, si proponeva di definire la questione climatica nella sua complessità approfondendo uno sforzo definitorio di particolare rilevanza per definire al tempo stesso le modalità di contrasto<sup>13</sup>.

In questo contesto teso anche a definire gli strumenti di socializzazione della questione climatica entro i confini della comunità internazionale, è bene sottolineare che la Convenzione si riproponeva come obiettivo principale quello di contrastare gli «effetti negativi dei cambiamenti climatici», definiti come quei cambiamenti dell'ambiente fisico o della vita animale e vegetale produttivi di «effetti deleteri per la composizione, la capacità di recupero o la produttività di ecosistemi naturali e gestiti per il funzionamento dei sistemi socioeconomici oppure per la sanità e il benessere del genere umano» (art. 1<sup>1</sup>). Effetti negativi e deleteri prodotti da «qualsiasi cambiamento di clima attribuito direttamente o indirettamente ad attività

<sup>11</sup> L. Del Corona, *Brevi considerazioni in tema di contenzioso climatico alla luce della recente sentenza del Tribunal Administratif de Paris, sull'Affaire du Siècle*, in “Gruppo di Pisa. La Rivista”, 1, 2021, pp. 327-335.

<sup>12</sup> Cfr. L. Butti, S. Nespore, *Il diritto del clima*, Udine, Mimesis, 2022.

<sup>13</sup> Cfr. F. Franceschelli, *L'impatto dei cambiamenti climatici nel diritto internazionale*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2019; F. Fracchia, A. Marcovecchio, *Il cambiamento climatico: problema e opportunità per il diritto*, in F. Fracchia, M. Occhiena (a cura di), *Climate Change: la risposta del diritto*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2010, pp. 3-30.

umane, il quale altera la composizione dell'atmosfera mondiale e si aggiunge alla variabilità naturale del clima osservata in periodi di tempo comparabili» (art. 1<sup>3</sup>).

I due commi in parola appaiono particolarmente significativi, ai fini della definizione dello specifico dovere giuridico degli Stati di contrastare il cambiamento climatico, perché delimitano la cornice nella quale vanno collocati gli specifici impegni assunti da ogni singolo Stato (in ossequio al principio delle responsabilità comuni ma differenziate, art. 3<sup>1</sup>) nel contrasto al cambiamento climatico attraverso i successivi Protocollo di Kyoto (1997) e Accordo di Parigi (2015).

Se, difatti, l'art 1<sup>1</sup> della Convenzione delineava l'obiettivo principale della Convenzione nel contrasto ai cambiamenti climatici antropogenici, il successivo secondo comma tratteggiava l'oggetto principale della Convenzione, individuato nella regolamentazione delle attività umane che, alterando l'equilibrio del sistema climatico, rischiavano e/o contribuivano avevano un impatto negativo/deleterio sulla sicurezza umana.

Pertanto, l'obiettivo principale del contrasto al cambiamento climatico antropogenico, veniva specificato in maniera ancor più marcata nell'art. 2 della Convenzione, essendo quello di «stabilizzare [...] le concentrazioni di gas a effetto serra nell'atmosfera a un livello tale che sia esclusa qualsiasi pericolosa interferenza delle attività umane sul sistema climatico».

Ciò significa, inevitabilmente, che il contrasto al cambiamento climatico assume come necessità l'adozione di efficaci azioni mitigative da parte degli Stati finalizzate alla diminuzione delle emissioni di gas serra nell'atmosfera.

Tale assunzione rappresenta il quid unici del dovere giuridico degli Stati di contrasto, agendo sulla causa prima del cambiamento climatico (le emissioni in atmosfera di gas-serra) attraverso l'adozione di efficaci misure mitigative.

Necessità di azioni mitigative che viene ribadita e concretizzata dapprima nel Protocollo di Kyoto (1997), poi nell'Accordo di Parigi del 2015.

Pur diversi per molti aspetti, entrambi i documenti (di diritto cogente), ai quali dobbiamo necessariamente fare un breve cenno, definivano gli strumenti necessari per tratteggiare un cammino comune per ridurre le emissioni in atmosfera di gas-serra climalteranti<sup>14</sup>.

Il Protocollo di Kyoto, in particolare, nonostante le tante difficoltà che ne hanno segnato il percorso verso l'entrata in vigore, ha rappresentato un'ulteriore importante svolta nel modo di contrastare il cambiamento climatico perché definiva per la prima volta stringenti obiettivi mitigativi, giuridicamente vincolanti, finalizzati a sostanziare l'obbligazione generale di contrasto al cambiamento climatico già tratteggiata dalla Convenzione Quadro<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Sul punto rimando a A. Pisanò, *Il diritto al clima. Il ruolo dei diritti nei contenziosi climatici europeo*, Napoli, ESI, 2022, pp. 120-144.

<sup>15</sup> Nello specifico, difatti, l'art. 3 del Protocollo prevedeva che le parti incluse nell'Allegato I della Convenzione Quadro assicurassero, singolarmente o congiuntamente, che le loro emissioni antropogeniche aggregate di gas ad effetto serra, indicate nell'Allegato A del Protocollo, espresse in anidride carbonica-

L'Accordo di Parigi (2015), invece, muoveva dal riconoscimento dell'esigenza di «una risposta efficace e progressiva all'urgente minaccia dei cambiamenti climatici», condividendo con il modello di governance disegnato dal Protocollo di Kyoto e dalla Convenzione Quadro la necessità di creare meccanismi strutturati di socializzazione della questione climatica, atti a rafforzare la cooperazione intergovernativa, il supporto della società civile e la condivisione delle evidenze scientifiche.

Molto differenti, invece, apparivano le modalità di raggiungimento degli obiettivi mitigativi, perché, il modello di Parigi spostava la struttura dell'obbligazione climatica verso quella di un'obbligazione di risultato, piuttosto che un'obbligazione di mezzi (come invece appariva l'obbligazione climatica nel Protocollo di Kyoto).

Nell'accordo di Parigi, difatti, gli Stati si impegnavano a raggiungere «un equilibrio tra le fonti di emissioni e gli assorbimenti antropogenici di gas a effetto serra nella seconda metà del corrente secolo» (art. 4<sup>1</sup>), al fine di conseguire l'obiettivo di lungo termine di mantenere «l'aumento della temperatura media mondiale ben al di sotto di 2°C rispetto ai livelli preindustriali e proseguendo l'azione volta a limitare tale aumento a 1,5°C rispetto ai livelli pre-industriali» poiché tale azione avrebbe ridotto «in modo significativo i rischi e gli effetti dei cambiamenti climatici» (art. 2<sup>1a</sup>).

L'Accordo di Parigi, dunque, definiva un percorso di accompagnamento e monitoraggio verso il raggiungimento degli obiettivi di riduzione delle emissioni dei gas ad effetto serra e di mitigazione degli effetti negativi del cambiamento climatico, stimolato dalle Nazioni Unite, nel quale ogni singolo stato, attraverso l'adozione dei c.d. Nationally Determined Contributions, nel rispetto del principio delle responsabilità comuni ma differenziate (art. 4<sup>3</sup>), definiva i mezzi e i tempi per raggiungere un risultato collettivo (vero oggetto dell'obbligazione climatica post-Parigi), quello di stabilizzare l'aumento medio della temperatura terrestre tra 1,5-2°C rispetto ai livelli preindustriali entro la fine del XXI secolo.

### *3.2.2. L'obbligazione climatica nel diritto comunitario. Cenni*

Un'obbligazione, quella climatica, che non rimane tagliata sul piano internazionale, ma che, nel corso dell'ultimo decennio, si è rafforzata a livello comunitario, in considerazione della centralità che l'emergenza climatica è andata assumendo nel dibattito pubblico e politico, tanto da essere stata riconosciuta dal Parlamento

equivalente (CO<sub>2</sub>eq), non superassero le quantità loro assegnate al fine di ridurre il totale delle emissioni di tali gas di almeno il 5% rispetto ai livelli del 1990 nel periodo di adempimento 2008-2012 (per i Paesi dell'Unione Europea la riduzione avrebbe dovuto essere dell'8%, per gli Stati Uniti del 7%, per il Giappone e il Canada del 6%). Nel rispetto del principio della responsabilità comune ma differenziata, dunque, il Protocollo di Kyoto prevedeva sostanzialmente due regimi giuridici: uno generale per tutti gli Stati-parte, l'altro specifico per i Paesi ricompresi nell'Allegato I della Convenzione Quadro i quali avrebbero dovuto implementare gli obblighi previsti dal Protocollo, tramite politiche e misure atte alla riduzione dell'emissione di gas ad effetto serra e all'assorbimento di tali gas tramite pozzi (sinks, ovvero foreste, gestione dei suoli e dell'agricoltura), sforzandosi altresì di ridurre al minimo qualsiasi impatto negativo sugli altri Stati-parte, in particolar modo sui Paesi in via di sviluppo.

Europeo che, sulla scia dei «dati scientifici più recenti ed esaustivi sugli effetti dannosi dei cambiamenti climatici presentati nella relazione speciale dell'IPCC *Riscaldamento globale di 1,5°C* [2018]», in una risoluzione del 2019, invitava la Commissione, gli Stati membri dell'Unione, e tutti gli attori globali a «dichiarare il proprio impegno, a intraprendere con urgenza le azioni concrete necessarie per combattere e contenere tale minaccia [climatica e ambientale] prima che [fosse] troppo tardi»<sup>16</sup>.

Stesso Parlamento Europeo che, nel gennaio 2020, adottava una risoluzione sul progetto di *Green Deal* proposto dalla Commissione, riconoscendo, primo, probabilmente, tra gli attori che hanno una parte nel processo di produzione del diritto climatico e/o del diritto dei cambiamenti climatici, «a tutte le persone che vivono in Europa», al di là della cittadinanza, la possibilità di «godere senza discriminazione del diritto fondamentale a un ambiente sicuro, pulito, sano e sostenibile e a un clima stabile». Diritto a un clima stabile, chiosava il Parlamento Europeo, che «deve essere garantito mediante politiche ambiziose e deve essere pienamente applicabile attraverso il sistema giudiziario a livello nazionale e dell'UE»<sup>17</sup>.

Le citate risoluzioni del Parlamento Europeo, però, sono solo l'ultima tappa di un percorso più ampio, che si intreccia con il piano normativo internazionale e viene avviato già alla fine degli anni Duemila, con l'adozione del primo Pacchetto Clima-Energia 20/20/20 (2009) che definiva obiettivi specifici di riduzione delle emissioni di gas ad effetto serra (-20%), il raggiungimento della quota del 20% di risparmio energetico e l'aumento al 20% del consumo energetico da fonti rinnovabili<sup>18</sup>.

Obiettivi resi poi più ambiziosi nel Pacchetto Clima-Energia per il 2030 (2014) che mirava, tra le altre cose, alla riduzione delle emissioni di gas a effetto serra di almeno il 40% entro il 2030 rispetto ai livelli del 1990. Obiettivo poi confermato dal Regolamento del Parlamento Europeo e del Consiglio n. 2018/842, del maggio 2018, relativo alle riduzioni di emissioni annuali vincolanti di gas a effetto serra degli Stati membri nel periodo 2021-2030, per i settori non regolati dal sistema di scambio di quote di emissione (*Emission Trading System*), in attuazione degli impegni assunti dall'Unione nell'ambito dell'Accordo di Parigi.

Senza dimenticare che sempre nel 2018, l'Unione adottava il fondamentale Regolamento n. 2018/1999 sulla *governance* dell'Unione dell'energia e dell'azione per il clima che prevedeva l'adozione da parte degli Stati membri del Piano Nazionale per l'Energia e il Clima (PNEC), con il quale, ogni Stato, definisce misure e azioni per il raggiungimento degli obiettivi di contrasto al cambiamento climatico (anche,

<sup>16</sup> Risoluzione del Parlamento Europeo del 28 novembre 2019 sull'emergenza climatica ambientale, n° P9\_TA(2019)0078.

<sup>17</sup> Parlamento Europeo, *Risoluzione del Parlamento europeo del 15 gennaio 2020 sul Green Deal europeo* (2019/2956(RSP), P9\_TA(2020)0005, § 2.

<sup>18</sup> Proposto dal Consiglio europeo di Bruxelles dell'8 e 9 marzo 2007, poi adottato dal Parlamento Europeo e dal Consiglio con le Direttive 2009/28/CE e 2009/29/CE.

ma non solo, mitigativi) per come definiti dalla regolamentazione comunitaria e internazionale.

Mentre nel 2019, l'iniziativa della Commissione per un *Green Deal Europeo*<sup>19</sup> (nella quale si colloca la proposta di Legge Europea sul Clima, 2020), si riproponeva di raggiungere la neutralità climatica entro il 2050, proponendo l'innalzamento dell'obiettivo UE di riduzione delle emissioni di gas serra per il 2030 sino al 55% rispetto ai livelli del 1990.

## IL CLIMATE CHANGE COMMITMENT GAP

Come detto in apertura di questo contributo, “il contenuto minimo” del contrasto al cambiamento climatico si sostanzia nella necessità di struttura un'«azione collettiva» che deve coinvolgere attori accomunati da una comune sensibilità verso l'urgenza climatica (l'*ethos climatico*) e coordinati al fine di garantire che le misure regolative e le conseguenti azioni possano, attraverso la riduzione delle emissioni di gas-serra climalteranti, avere effetti tangibili, contribuendo così a stabilizzare l'aumento medio della temperatura terrestre entro i limiti previsti dall'Accordo di Parigi (1,5-2°C).

È indubbio che negli ultimi trent'anni, a partire dalla Convenzione Quadro, nella comunità internazionale sia emersa una certa sensibilità intorno alla crisi climatica, spesso rappresentata come urgenza o emergenza, ferme restando le (più o meno legittime) diverse posizioni che i singoli Stati hanno sulle specifiche misure da adottare e sulla distribuzione dei costi delle misure mitigative, più di quelle adattive.

Un *ethos* climatico, un comune sentire, forse anche una passa necessariamente da un vero e proprio cambio di paradigma ontologico<sup>20</sup>, senza il quale sarebbe impossibile costruire un'azione collettiva e che si alimenta dalla crescente consapevolezza dei rischi legati all'aumento incontrollato della temperatura terrestre per cause antropiche.

Tale *ethos* è andato dunque manifestandosi dapprima in ambito scientifico (non senza difficoltà) per poi proiettarsi (non senza difficoltà) in ambito politico, contestualmente alla definizione dell'obbligazione giuridica (internazionale) di contrasto al cambiamento climatico in capo agli Stati e alla definizione di meccanismi di socializzazione e coordinamento (la “Conferenza delle Parti”, COP) della questione climatica senza i quali nessuna azione collettiva (internazionale, regionale, interstatale, transnazionale) si sarebbe mai potuta costruire.

<sup>19</sup> Commissione Europea, *Comunicazione della Commissione al Parlamento Europeo, al Consiglio, al Comitato Economico e Sociale Europeo e al Comitato delle Regioni. Il Green Deal europeo*, COM(2019) 640 final, Bruxelles 11 dicembre 2019.

<sup>20</sup> Cfr sul punto A. Porciello, *Filosofia dell'ambiente. Ontologia, etica, diritto*, Roma, Carocci, 2022.



Sebbene, dunque, la lente stato-centrica che caratterizza questo contributo non sia (e non debba) l'unica possibile e non rappresenti l'unica strada percorribile, essa lente è probabilmente quella che, operando sulla leva del potere statale (e dei relativi mezzi di coordinamento, indirizzo, coercizione) consente di caratterizzare l'azione di contrasto al cambiamento climatico come un'azione di politica del diritto (climatico) che assume come punto focale un'obbligazione giuridica (l'obbligazione climatica).

Per questo motivo, negli ultimi anni, si sono moltiplicati i contenziosi climatici mossi nei confronti degli Stati, tanto da rappresentarne la categoria più numerosa<sup>21</sup>.

Tali contenziosi sono centrati prevalentemente su quello che potremmo definire il “*climate change commitment gap*”, intendendo con questa espressione il solco intercorrente tra quello che gli Stati si obbligano a fare, dicono di volersi impegnare a fare o (peggio) dicono di fare nel contrasto al cambiamento climatico (le *climate change policies*) e quello che poi effettivamente fanno (*climate change practices*)<sup>22</sup>.

Un *gap* che assume l'esistenza di un'obbligazione giuridica di contrasto al cambiamento climatico e si manifesta, chiaramente, quando agli Stati viene chiesto conto delle misure adottate (o adottande) per adempiere all'obbligazione di contrasto al cambiamento climatico che essi stessi hanno assunto, per il tramite della Convenzione Quadro e dell'Accordo di Parigi<sup>23</sup>.

In questo *humus* attecchiscono le recriminazioni e le pretese degli attivisti climatici, sempre più preoccupati dall'inattivismo degli Stati, dall'attivismo di facciata, dal benaltrismo shorternistico o dall'attivismo deficitario, a fronte della conclamata consapevolezza dell'intera comunità internazionale da un lato dei rischi che gravano

<sup>21</sup> Si vedano in proposito i due report UNEP, *The Status of Climate Change Litigation. A Global Review*, Nairobi, Kenya, 2017; *Global Climate Litigation Report: 2020 Status Review*, Nairobi, Kenya, 2020.

<sup>22</sup> Un *gap* certificato dallo United Nations Environmental Programme (UNEP) nel suo ultimo *Emission Gap Report*. L'UNEP definisce «*the emissions gap for 2030*» «*as the difference between the estimated total global GHG emissions resulting from the full implementation of the NDCs, and the total global GHG emissions from least-cost scenarios that keep global warming to 2°C, 1.8°C or 1.5°C, with varying levels of likelihood*». Tra le altre cose, il report evidenzia come i *Nationally Determined Contributions* degli Stati funzionali al raggiungimento degli obiettivi dell'Accordo di Parigi siano *highly insufficient*, specificando che «*current commitments by countries as expressed in their unconditional and conditional NDCs for 2030 are estimated to reduce global emissions by 5 and 10 per cent respectively, compared with current policies and assuming that they are fully implemented. To get on track for limiting global warming to below 2.0°C and 1.5°C, global GHG emissions must be reduced by 30 and 45 per cent respectively, compared with current policy projections*». UNEP. *Emission Gap Report 2022. The Closing Window. Climate crisis calls for rapid transformation of societies*, 2022, p. XIX.

<sup>23</sup> S. Baldin, P. Viola, *L'obbligazione climatica nelle aule giudiziarie. Teorie ed elementi determinanti di giustizia climatica*, in “DPCE. Diritto pubblico comparato ed Europeo”, 3, 2021, pp. 597-630; B. Mayer, *Climate Change Mitigation as an Obligation Under Human Rights Treaties*,<sup>2</sup> in “The American Journal of International Law”, 115, 3, 2021, pp. 409-451.

sulla sicurezza umana e dall'altro della responsabilità (giuridica) che ogni Stato ha assunto nel contrastare il cambiamento climatico<sup>24</sup>.

## I CONTENZIOSI STRATEGICI E IL RICORSO ALL'ARGOMENTO DEI DIRITTI. IL PARADIGMA URGENDA

Il mancato (o non corretto) adempimento dell'obbligazione climatica da parte degli Stati, dunque, fornisce ragioni e argomenti agli attivisti climatici per avviare un contenzioso climatico, accendendo così le corti che si propongono come nuovi attori nella *governance* transnazionale del contrasto al cambiamento climatico. Il contenzioso climatico (*climate change litigation*) è, difatti, una particolare specie di contenzioso strategico<sup>25</sup>, calibrata sul «rapporto giuridico climalterante»<sup>26</sup> intrecciante attività umane e cambiamento climatico.

Pertanto, nella *congerie* di contenziosi climatici, quelli propriamente focalizzati sulla verifica del rispetto da parte dei governi degli obiettivi mitigativi oggetto dell'obbligazione climatica appaiono quelli meglio “vestiti” sull'emergenza climatica, la cui causa scatenante è rappresentata proprio dalle emissioni climalteranti.

<sup>24</sup> C. Rodríguez-Garavito (a cura di), *Litigating the Climate Emergency. How Human Rights, Courts and Legal Mobilization can Bolster Climate Action*, Cambridge, Cambridge University Press, 2022; F. Sindico, M.M. Mbengue (a cura di), *Comparative Climate Change Litigation: Beyond the Usual Aspects*, Cham, Springer Nature Switzerland, 2021; W. Kahl; M.P. Weller (a cura di), *Climate Change Litigation. A Handbook*, Munchen, Beck, 2021; I. Alogna, C. Bakker, J.P. Gauci (a cura di), *Climate Change Litigation: Global Perspectives*, Leiden/Boston, Brill Nijhoff, 2020; C. Cournil, *Les grandes affaires climatiques*, Aix-en-Provence: Droits International, Comparé et Européen, 2020. Disponibile on line <http://dice.univ-amu.fr/fr/dice/dice/publications/confluence-droits>; A. Giordano, *Climate Change e strumenti di tutela. Verso la public interest litigation?*, in “Rivista Italiana di Diritto Pubblico Comunitario”, 6, 1, 2020, pp. 763-790.

<sup>25</sup> Joana Setzer e Lisa Vanahala, in *Climate change litigation: A review of research on courts and litigants in climate governance*, muovendo dall'analisi della letteratura scientifica, inserivano la *climate change litigation* nel più ampio fenomeno della «*regulation through litigation*» individuandone tre specifiche declinazioni: a) «*the failure to reach agreement on a comprehensive, binding international treaty to limit GHG emissions at the UNFCCC Conference of the Parties in Copenhagen in 2009 was seen as a major driver of climate change litigation*»; b) «*litigation activity was understood to be a response to the existence as well as the dearth of climate change regulation at the national level*»; c) «*scholars noted that in some cases courts were understood as venues in which to support, contest or augment the implementation and enforcement of climate change*». Secondo questa analisi, concludevano Setzer e Vanahala, «*climate litigation emerged as a response to institutional failures at both the international and national level and as an instrument to debate, enforce, augment, or challenge climate litigation*». È da rilevare che, con riferimento alla prima declinazione, Setzer e Vanhala sottolineavano come il quadro si sia complicato in seguito all'entrata in vigore dell'Accordo di Parigi il quale «*broke new ground in international climate policy, acknowledging the primacy of domestic politics in climate change policy-making and allowing countries to set their own level of ambition for climate change mitigation*». J. Setzer, L.C. Vanhala. *Climate Change Litigation: a review of research on courts and litigants in climate governance*, in “Wiley Interdisciplinary Review of Climate Change”, 14, 2019 <https://doi.org/10.1002/wcc.580> pp. 7-8.

<sup>26</sup> M. Carducci, *La ricerca...*, op. cit., p. 1365.

In questa particolare fattispecie di contenziosi climatici, l'intento principale dei ricorrenti o degli attori che promuovono il contenzioso, difatti, è proprio quella di incidere sulle scelte politiche che spesso risentono di logiche shortermistiche, rifuggono dalla prospettiva del futuro<sup>27</sup> o (peggio) strizzano l'occhio a teorie a teorie pseudoscientifiche negazionistiche.

La capacità di condizionare la discrezionalità politica dei contenziosi climatici riposa difatti tanto nella specificità dell'oggetto del contendere che va approcciato assumendo le ragioni della scienza (ruotanti di norma intorno alle evidenze fornite dai report IPCC) quanto nella possibilità di ricorrere all'argomento dei diritti con il fine ultimo di restringere, quanto più possibile, la discrezionalità dei decisori politici-maggioritari.

Il peso della nota vicenda Urgenda (*benchmark* europeo per i contenziosi climatici azionati contro lo Stato e ricorrenti all'argomento dei diritti) riposa proprio nel fatto che in essa troviamo tutti gli elementi caratterizzanti i contenziosi climatici che si ripropongono come obiettivo finale quello di far prendere sul serio la questione climatica agli Stati, agendo sulla leva giudiziaria per spingere i decisori politici ad adottare efficaci misure mitigative in grado di ridurre l'impatto delle di gas-serra climalteranti sull'equilibrio climatico.

La vicenda, in particolare, ha origine nel 2013, in Olanda, quando una rete di cittadini e attivisti climatici, costituitisi in una fondazione denominata Urgenda (crasi di *Urgent Agenda*), supportata dal *Dutch Research Institute for Transitions* dell'Erasmus University of Rotterdam, movendo dalle evidenze del *Quarto Assessment Report* dell'IPCC, aveva presentato dinnanzi alla Corte distrettuale dell'Aja un ricorso chiedendo che la condotta dello Stato olandese in tema di contrasto ai cambiamenti climatici fosse dichiarata inadeguata e lesiva, tra le altre cose, dei diritti garantiti dagli articoli 2 (diritto alla vita) e 8 (diritto al rispetto della vita privata e familiare) della CEDU<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> Cfr. sul punto F. Menga, *L'emergenza del futuro. I destini del pianeta e le responsabilità del presente*, Roma, Donzelli, 2021; F. Menga, F. Ciaramelli (a cura di), *Il diritto di fronte al futuro: le sfide della giustizia intergenerazionale*, in "Rivista di Filosofia del Diritto", 2, 2021, pp. 253-343.

<sup>28</sup> G. van der Veen, K.J. de Graaf, *Climate change litigation in the Netherlands. The Urgenda case and beyond*, in W. Kahl, M.P. Weller (a cura di), *Climate Change Litigation*, Munchen, Verlag C.H. Beck, 2021, pp. 363-377; C.W. Backes, G.A. van der Veen, *Urgenda: the Final Judgment of the Dutch Supreme Court*, in "Journal for European Environmental & Planning Law", 17, 2020, pp. 307-321; F. Passarini, *CEDU e cambiamento climatico, nella decisione della Corte Suprema dei Paesi Bassi nel caso Urgenda*, in "Diritti umani e Diritto internazionale", 14, 3, 2020, pp. 777-785; V. Jacometti, *La sentenza Urgenda del 2018: prospettive di sviluppo del contenzioso climatico*, in "Rivista Giuridica dell'ambiente", 34, 1, 2019, 121-139; T. Scovazzi, *L'interpretazione e l'applicazione "ambientalista" della Convenzione Europea dei Diritti Umani, con particolare riguardo al caso "Urgenda"*, in "Rivista Giuridica dell'Ambiente", 34, 3, 2019, pp. 619-633; P.G. Ferreira, *Common but differentiates responsibilities in the national courts: lessons from Urgenda v. Netherlands*, in "Transnational Environmental Law", 5, 2, 2016, pp. 329-351.

Per l'effetto, i ricorrenti chiedevano che fosse riconosciuta la responsabilità civile dello Stato olandese, per aver violato il dovere di diligenza (*duty of care*) nel definire le sue azioni di contrasto al cambiamento climatico (paramtrate proprio sul Quarto Report dell'IPCC) e, pertanto, che lo stesso venisse condannato ad adottare le necessarie misure al fine di ridurre le emissioni climalteranti del 40% (o almeno del 25%) entro il 2020, rispetto ai valori del 1990.

La vicenda si concludeva nel gennaio 2020, con una sentenza della Corte Suprema (la Hoge Raad dell'Aja, una corte con funzioni nomofilattiche) la quale, in ultima analisi, limitava a due le questioni principali da risolvere: se lo Stato olandese fosse obbligato o meno a ridurre, entro la fine del 2020, le emissioni di gas serra originate dal suolo olandese di almeno il 25% rispetto al 1990 e se la corte stessa potesse ordinare allo Stato di provvedere in tal senso.

In continuità con quanto affermato dalla Corte d'Appello nel secondo grado di giudizio, la Hoge Raad, nel suo percorso logico-argomentativo, assumeva come dato di fatto la gravità della situazione legata al riscaldamento globale (in verità non contestata neanche dalla parte resistente), ricostruendo l'obbligazione climatica dello Stato olandese, derivata dall'intreccio tra diritto internazionale (Convenzione Quadro, Protocollo di Kyoto, poi Accordo di Parigi) e diritto dei diritti umani (CEDU in particolare). Secondo la Hoge Raad, dunque, lo Stato olandese avrebbe l'obbligo giuridico di assumere le più appropriate nel caso in cui fosse accertata l'esistenza di un rischio reale e immediato per la vita o il benessere dei individui (rischio "certificato" dal report IPCC).

Da ciò, la corte derivava uno specifico *duty of care* in capo allo Stato che, nel caso specifico, veniva radicato, oltreché sulla CEDU (artt. 2, 8), anche su una serie di norme di diritto privato olandese in tema di responsabilità civile extracontrattuale, nonché di rango costituzionale.

In particolare, dalla possibile violazione degli artt. 2 e 8 della CEDU, la Corte Suprema (estendendo alla questione climatica una costante giurisprudenza della Corte Europea dei Diritti Umani in materia ambientale) ricavava una specifica obbligazione positiva finalizzata all'assunzione di tutte quelle misure «*actually suitable to avert the imminent hazard as much as reasonably possible*».

Il *thema decidendum*, pertanto, si riduceva ad un giudizio di valutazione sull'adeguatezza delle azioni del governo olandese.

La Hoge Raad, quindi, ricostruiva l'obbligazione climatica tra diritto internazionale e comunitario, rimarcando la rilevanza della UNFCCC, dalla quale veniva fatta derivare una responsabilità diretta e immediata per le emissioni provenienti dal territorio di ogni Stato parte, anche nel caso di persistente inerzia degli altri Stati parte<sup>29</sup>.

<sup>29</sup> Perchè, nel rispetto del principio delle responsabilità comuni ma differenziate, sosteneva la Corte, «a Country cannot escape its own share of responsibility to take measures by arguing that compared to the rest of the world, its own emissions are relatively limited in scope and that a reduction

La Corte, poi, al fine di giudicare la ragionevolezza e l'adeguatezza delle *policy* del governo olandese, conveniva, in continuità con le due precedenti sentenze di primo e secondo grado, che il diligente adempimento dell'obbligazione climatica e di quella derivante dagli artt. 2 e 8 della CEDU richiedesse una riduzione delle emissioni di gas serra di almeno il 25% entro la fine del 2020, proprio come richiesto da Urgenda.

Tale valutazione risultava legittimata dal fatto che, secondo la Hoge Raad, vi fosse un «*high degree of consensus in the international community on the need for in any case the Annex I countries [appendice -annex- all'AR4 riferentesi ai Paesi industrializzati, tra cui l'Olanda, n.d.r.] to reduce greenhouse gas emissions by 25% to 40% by 2020, in order to reduce global warming to the maximum of 2°C deemed responsible at the time of AR4*» (§ 7.2.7).

La sentenza Urgenda, pertanto, per la prima volta in Europa ha riconosciuto che l'inadeguatezza delle politiche di contrasto al cambiamento climatico, paramtrate sulle evidenze fornite dell'IPCC, in adempimento delle obbligazioni assunte nel diritto climatico, sono lesive di diritti tutelati convenzionalmente a livello europeo (articoli 2 e 8 CEDU), aprendo così la strada per il riconoscimento di uno specifico diritto al clima.

La vicenda Urgenda non ha solo segnato un importante punto nel modo di tarare le politiche di contrasto al cambiamento climatico antropogenico, ma, soprattutto, ha rappresentato un modello di azione, definendo una nuova grammatica giuridica per le vittime climatiche, favorendo così la fioritura dei successivi contenziosi climatici che hanno tutti replicato *mutatis mutandis* gli argomenti sollevati in giudizio dagli avvocati di Urgenda, compreso quello relativo alla responsabilità degli Stati per la violazioni di diritti umani e/o fondamentali a causa dell'incompatibilità tra gli obiettivi delle politiche mitigative adottate dagli Stati e quelli definiti dal diritto climatico.

Contenziosi che, solo in Europa, sono stati avviati (prima della conclusione della vicenda olandese) in Belgio, Francia, Spagna, Irlanda, Germania, Italia, Repubblica Ceca, dinanzi alla Corte Europea dei Diritti dell'Uomo, dando origine a un'azione comune di matrice transnazionale, che ha coinvolto attivisti, avvocati, corti e che ha fatto ricorso, strategicamente, all'argomento dei diritti per indurre i decisori propriamente politici ad adottare politiche mitigative più ambiziose, in linea con gli standard scientifici e nel rispetto degli impegni assunti in ambito internazionale e comunitario<sup>30</sup>.

of its own emission would have very little impact on a global scale. The State is therefore obliged to reduce greenhouse gas emissions from its territory in proportion to its share of the responsibility» (§ 5.6.1-5.8).

<sup>30</sup> Cfr. A. Pisanò, *Il diritto al clima...*, op. cit., pp. 183-303.

## IL RUOLO DEI DIRITTI

In questa prospettiva, che mette in risalto il ruolo specifico degli Stati nel contrasto al cambiamento climatico, va collocata anche la riflessione sul contributo del linguaggio normativo alla causa climatica.

Se limitiamo lo sguardo allo spazio giuridico europeo appare evidente che l'argomento dei diritti rappresenta un'importante freccia nella faretra delle ragioni utilizzate dagli attivisti climatici per condizionare le scelte di politica mitigativa dei singoli Stati, in un quadro di cooperazione regionale e internazionale.

L'intreccio tra il diritto dei diritti umani e il diritto climatico non solo limita la discrezionalità del decisore propriamente politico, già condizionata dalle evidenze scientifiche, ma cambia anche il modo di guardare all'obbligazione climatica, indebolendo la dimensione della reciprocità interstatale e valorizzando, invece, proprio la responsabilità di ogni singolo Stato.

È dunque evidente che nei Paesi in cui la dimensione normativa dei diritti è presa sul serio, il riconoscimento, per via pretoria, di uno specifico (nuovo) diritto al clima cambierebbe radicalmente l'approccio all'emergenza climatica.

Questi Paesi, però, rappresentano solo una parte della comunità internazionale, mentre la questione climatica è una questione globale. Ciò significa che la capacità delle corti di impattare efficacemente sulla definizione delle politiche (globali) di contrasto al cambiamento climatico non è un dogma.

Il problema del *gap* tra ciò che gli Stati dicono di fare o di voler fare per contrastare il cambiamento climatico e ciò che essi effettivamente fanno, difatti, è lo stesso atavico problema che attanaglia i diritti umani, i quali soffrono dello stesso *gap*, non essendoci meccanismi di *empowerment* (tanto per il diritto climatico, quanto per il diritto dei diritti umani) che garantiscano alle *paper rules* riguardanti i diritti umani di trasformarsi in *real rules*.

L'adozione della lente dei diritti, però, non altera la natura della questione climatica, la quale rimane sempre come il più vasto problema di azione collettiva che l'umanità abbia mai dovuto affrontare che può essere affrontato sottolineando di volta in volta le responsabilità degli Stati industrializzati, di quelli in via di industrializzazione, dei singoli cittadini con i loro comportamenti energivori, delle aziende petrolifere e via discorrendo.

Un problema al quale ben si presta anche la grammatica dei diritti, ma che rimane un problema complesso che può essere affrontato solo in un contesto, quello cosmopolitico, che difficilmente può essere informato a un principio d'ordine, almeno sin quando l'emergenza climatica non sarà avvertita realmente come tale da tutti gli attori, *in primis* gli Stati, che hanno un ruolo nel contrastare il cambiamento climatico antropogenico.

S y m p o s i u m

Claudio Corradetti, *Relativism and Human Rights. A Theory of Pluralist  
Universalism*, Springer, Dordrecht 2022





# THE ENDS OF UNIVERSALISM

**GIORGIO CESARALE**

*Department of Philosophy and Cultural Heritage*  
*Ca' Foscari University of Venice*  
giorgio.cesarale@unive.it

## ABSTRACT

This contribution focuses on the philosophical texture of Claudio Corradetti's pluralist and universalist theory of human rights. More precisely, the aim of these notes is to bring to light the *idealistic background* of Corradetti's defence of a pluralist universalism against epistemic-cognitive relativism. In his attempt to secure an appreciation of human rights as devices of the *Verwirklichung* of human ends, taking stock of the limitation of human experience, Corradetti finds himself facing a crucial question: that of the relation with the radical otherness of the *violent*, the figure that persistently refuses to acknowledge the existence of a wholly "revealed truth" – to quote Eric Weil's *Logique de la philosophie*. After the reconstruction of the theoretical terrain in which the book's arguments are carried out – referring, e.g., to the *impasse* affecting the Habermasian distinction between *Verständigung* and *Einverständnis* –, I offer a critical sounding of Corradetti's discourse. At the same time, I stress one of the fascinating philosophical challenges to which the author should now turn his attention, in order to further elaborate his elegant perspective: that of elucidating the relation between the "bodily" predetermination of the reflective dimension, and its projection towards the constitutively intersubjective domain of the "reason-giving".

## KEYWORDS

Pluralism, universalism, Hegel, recognition, Habermas

*Relativism and Human Rights. A Theory of Pluralist Universalism* by Claudio Corradetti is a book that forces us to re-express in unusual ways the relation between man's end, his factual *limit*, and his ends. English, like French with its *fin*, structurally incorporates both concepts, while in Italian there is a doubling marked by a difference in the article ("la" and "il" *fine* respectively). A particularly concentrated expression of this is in one of the essays, *Les fins de l'homme*, that make up Jacques Derrida's *Margins of Philosophy*: "man is that which is in relation to his end, in the fundamentally equivocal sense of the word. And always has been. The transcendental end can appear to itself and be unfolded only on condition of mortality, of a relation to finitude as the origin of ideality".<sup>1</sup> Reason is the *telos* of a

<sup>1</sup> Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, trans. by Alan Bass, University of Chicago Press, Chicago 1982, p. 123.

story, of those *stories* without which it would not even have the terrain to present itself as autonomous exigency i.e. as *ideality* that must be obtained in a difficult and variously arranged processing, in a vast concatenation, as Heidegger would say, of “theoretical behaviour” and “practical behaviour”. But the fact is that if, as the whole of the modern tradition (from Hobbes to Hegel) teaches, the end is the universal, the means must be in keeping with it, must “incorporate it” and, in this, *betraying* its status. The “middle” becomes “*die gebrochene Mitte*”,<sup>2</sup> something split internally, “the mediated”, “*das Vermittelte*”, since it is what the universal shines through, and the “mediating factor”, “*das Vermittelnde*”, what *negates* the universal as “simple determination”, containing it in a relation, because, says Hegel in the *Science of Logic*, it holds in it “itself and the immediate of which it is the negation within itself”.<sup>3</sup>

These dizzying speculations are not very different from what one experiences reading Corradetti’s book, as they have a similar aim: that of fixing the sequence that resituates the universal, the *unity* of humankind, outside its “simple determination” and inside its *Verwirklichung*, its “actualization”, which opens it to the relation with the other, the diverse, the alien. The “mediating factor”, “*das Vermittelnde*” are human rights, “bridgeheads” or, as Habermas would put it, a “Janus face”, as they give juridical form or, in the last part of the book, “constitutionalize”, the universalistic substance of the relation, “point to specific interpretive applications, taking into account both the political context of implementation as well as the specificities of the cases to which they are applied”.<sup>4</sup> But I shall not be giving much attention to this last part. Corradetti’s book is not just a solid and subtly argued theory of human rights – one of the few available on the Italian market – but a sophisticated defence of *pluralist* universalism. The *complexio oppositorum* is evident and should be explained, its underlying philosophical structures brought out. And that is what the following notes intend to do, which will culminate in a problematization of the relation fixed by Corradetti between the “bodily” predetermination of the reflective dimension and its launching itself into discursive forms of recognition.

## 1 THE RELATION BETWEEN *VERSTÄNDIGUNG* AND *EINVERSTÄNDNIS*, BETWEEN HERMENEUTICS AND DISCURSIVISM

Corradetti begins by tackling immediately one of his main adversaries: epistemic-cognitive relativism. If pluralism has to act as an attribute of universalism it cannot

<sup>2</sup> See Jan van der Meulen, *Hegel. Die Gebrochene Mitte*, Felix Meiner, Hamburg 1958.

<sup>3</sup> G.W.F. Hegel, *The Science of Logic*, trans. by George di Giovanni, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 745-746.

<sup>4</sup> Claudio Corradetti, *Relativism and Human Rights. A Theory of Pluralist Universalism*, Springer, Dordrecht 2022 (2nd ed.), p. XV.

coincide with relativism, without the universal being lost. But how do we drive off the relativistic danger? And, above all, where is it lurking? Corradetti's first, and already crucial, response to this recalls the difference, set out by Habermas, between "reaching understanding" (*Verständigung*) and "mutual acceptance of a validity claim" (*Einverständnis*):

Any form of agreement must presuppose a pattern of mutual understanding which can either proceed to justification, or to a suspension of a process leading to agreement. In practical discourses, the possibility of rejecting contrasting beliefs depends upon the satisfaction of a preliminary condition oriented to the construction and definition of the cognitive context which validates judgments. In order to achieve an agreement on shared definitional context, agents must be capable to clarify and exchange their respective semantic frames of reference that are adopted for the justification of their beliefs. This implies that the option of an absolute form of cognitive incommensurability be ruled out.<sup>5</sup>

Corradetti thus accepts Habermas' distinction between *Verständigung* and *Einverständnis*, which enables us to understand, in a world full of rules, how we can share them. We can move from the relativity of judgments towards understanding through *reciprocal* acceptance of the validity claims contained in any argument. At the same time, he softens its sharp tip, the radicalization, which is present in some of Habermas' formulations. What are we talking about here? It concerns the two versions, one "weak" and the other "strong" (putting it in the terms of analytical philosophy) that Habermas offers of this distinction: in the "weak" version, reaching understanding is indeed connected to mutual acceptance of validity claims, but does not merge with it *entirely*, as in the "strong" version:

Reaching understanding [*Verständigung*] is considered to be a process of reaching agreement [*Einigung*] among speaking and acting subjects. Naturally, a group of persons can feel at one in a mood which is so diffuse that it is difficult to identify the propositional content or the intentional object to which it is directed. Such a collective like-mindedness [*Gleichgestimmtheit*] does not satisfy the conditions for the type of agreement [*Einverständnis*] in which attempts at reaching understanding terminate when they are successful. A communicatively achieved agreement, or one that is mutually presupposed in communicative action, is propositionally differentiated.<sup>6</sup>

Those taking part in the communication may thus concur on the validity of an expression without *necessarily* agreeing. But it is also true, for Habermas, that those taking part in the communication could not entirely understand the arguments if they did not appreciate, even when not sharing them, the validity claims (of truth, rightness, truthfulness) that are connected to them. According to this "strong" version of the distinction between *Verständigung* and *Einverständnis*, mutual

<sup>5</sup> C. Corradetti, 2022, p. 3.

<sup>6</sup> J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, trans. by Thomas McCarthy, Beacon Press, Boston 1984, vol. I, pp. 286-287.

acceptance of the validity claims is contained, as its immanent *telos*, in every communicative action in which meanings and beliefs are shared.<sup>7</sup>

Why this wavering? The point is delicate and pithy, as it goes right to the heart of Habermas' debate with Gadamerian hermeneutics. As is well known, in the period immediately before the publication of *Knowledge and Interests* (1968), Habermas examined Gadamer's philosophical theory in *Truth and Method* with great care. The proper non-objectivistic self-conception of the traditional human sciences, which makes them reject the general methodology of the experimental natural sciences, nevertheless led Gadamer, according to Habermas, to adopt an unduly restricted version of *Verständigung*. Understanding should be "*thought of less as a subjective act than as participating in an event of tradition*, a process of transmission in which past and present are constantly mediated. This is what must be validated by hermeneutic theory, which is far too dominated by the idea of a procedure, a method".<sup>8</sup>

Habermas sees at work here a "Burkean"-derived conservatism, the attempt to resist the "modernist" corrosion of the natural substance of the content transmitted by tradition. But the appropriation of tradition is inevitably like that: it is intrinsically connected with the exercise of "reflection":

aus der strukturellen Zugehörigkeit des Verstehens zu Traditionen, die es durch Aneignung auch fortbildet, folgt nicht, daß sich das Medium der Überlieferung durch wissenschaftliche Reflexion nicht tiefgreifend verwandelte. Auch in der ungebrochen wirksamen Tradition ist nicht bloß eine von Einsicht losgelöste Autorität am Werke, die blind sich durchsetzen könnte; jede Tradition muß weitmaschig genug gewebt sein, um Applikation, d. h. eine kluge Umsetzung mit Rücksicht auf veränderte Situationen, zu gestatten.<sup>9</sup>

Habermas, however, concedes a rather significant *atout* to Gadamer, when he claims that "und gewiß behält demgegenüber die hermeneutische Ansicht recht, daß ein noch so kontrolliertes Verstehen die traditionszusammenhänge des Interpretieren

7 J. Habermas, 1984, vol.I, p.297 "We understand a speech act when we know what makes it acceptable".

8 Hans Gadamer, *Truth and Method*, trans. by Joel Weinsheimer and Donald G. Mars, Continuum, London-New York 2004, p. 291.

9 Jürgen Habermas, *Zu Gadamer's "Wahrheit und Methode"*, in Karl-Otto Apel *et al.*, *Hermeneutik und Ideologiekritik*, hrsg. von Karl-Otto Apel *et al.*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1971, pp. 47-48 [The fact that understanding belongs structurally to tradition, which it also contributes to developing by making them its own, it does not follow that the "medium" of transmission is not profoundly transformed by the work of scientific reflection. Even a tradition that has been operative without interruption does not consist only of an authority detached from intelligence, able to blindly impose itself; every tradition must have sufficiently broad holes in its mesh to allow for application that is, a transposition, when appropriate, that takes changed situations into account].

nicht schlicht überspringe kann”.<sup>10</sup> In his long response to Habermas, Gadamer seized this opportunity, questioning further the reduction, effected through the appeal to critical-transformative “reflection”, of “all motives for action and their understood meaning. Indeed, the hermeneutical problem is so universal and so fundamental for all interpersonal experience, both of history and of the present, precisely because meaning can be experienced even where it was not the conscious intention of its author”.<sup>11</sup> We must avoid the “Enlightenment's abstract antithesis”<sup>12</sup> between reflection and tradition; if we did not, we would not understand why men accept the authority they accept, recognize reasons for obeying an authority.<sup>13</sup>

Habermas meditated deeply on this objection by Gadamer, which led him, in *The Theory of Communicative Action*, to define a new relation between semantics and pragmatics of language, including the concept, deriving from Husserl, of *Lebenswelt*, or “lifeworld”. By virtue of this approach, the partners in the communication are such – i.e. speakers who exchange arguments because they are oriented to reaching understanding, only because they start from a shared deposit of beliefs, ideas and expectations, whose value can only be *partly* suspended. Indeed, if the partners of the communication did not share a horizon of meaning they could not even have access to it. We must *presuppose* a tissue of shared beliefs so that we can call a “segment of lifeworld”<sup>14</sup> into question, so that we can discursively problematize it. *Dissent*, with its risks, is such, then, only because in the act of expressing itself it presupposes a broader, *agreement* between the subjects capable of speaking and acting.

Gadamer's objection had its effect in this way, conferring a different interpretation of that “circle of reflection” in which Habermas was already implicated, wanting, at the level of *Knowledge and Human Interests*, to restate the young-Hegelian link between theory of knowledge and theory of society, between conditions of knowledge and practical commitments, without gaining a higher philosophical *Standpunkt*. Why is the reference in the *Diskurs* to *Lebenswelt* a “circle of reflection” no different from that in which much of neo- or post-Kantian philosophy has remained imprisoned?<sup>15</sup> We need consider it theoretically: *Lebenswelt* is such, a *non*-problematic texture of notions and traditions, only

10 J. Habermas, 1971, p. 47 [Of course the hermeneutic point of view is right to believe [...] that even such a filtered understanding cannot wholly disregard the relations of the interpreter with tradition].

11 Hans-Georg Gadamer, *Rhetoric, Hermeneutics, and Critic of Ideology: Metacritical Comments on Truth and Method*, in Kurt Mueller-Vollmer (ed. by), *The Hermeneutics Readers*, Continuum, London-New York 2006, p. 283.

12 H.-G. Gadamer, 2006, p. 285.

13 On the debate between Gadamer and Habermas, see Cristina Lafont, *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, Mit Press, Cambridge-London 1999.

14 J. Habermas, 1984, vol. II, p. 122.

15 On this point see Giorgio Cesarale, *Filosofia e capitalismo. Hegel, Marx e le teorie contemporanee*, manifestolibri, Rome 2012, pp. 49-53.

because the argumentative exchange refers to it while it restores it to its givenness. In short, it is a *given*, but insofar as it is *posited* by subjects capable of language and action, it is posited as a *non*-posited presupposition. The complex relation between transcendently socialized practical reason and objective spirit remains precisely that, despite all the adaptations and revisions, a fragile moment of discursivism, diagnosed in advance by the hermeneutic objections.

*Verständigung* is trapped in the very same circle: *Diskurs* would not be such if it did not project its cogent logic onto the communicative practice of everyday life. But what is an understanding that has always been an orientation to reaching agreement? Would not the latter become a prey to the very aporia that for so long affected the Aristotelian *intellectum agens*, in its relation with the potential intellect? Like all powers, being and at the same time *not being*, the potential intellect of men would never succeed in moving to the act, in actually understanding, if it had not always been *act*, and thus what has already always *removed* potentiality and, with its condition, itself. May *Verständigung* presuppose an *Einverständnis* that has always been actualized? Granted, it is not a very realistic assumption, not only because it would treat the misunderstanding, the mistake, the ambiguity, the dissimulation as having been already solved from the start,<sup>16</sup> but also because it would prevent understanding from *carrying out* a *real* process of emancipation from what hermeneutics called “prejudice”, a content that has not been filtered cognitively.

## 2 THE UNIVERSAL AS INCORPORATED COGNITION AND RECOGNITION

Corradetti deserves praise for noticing this *impasse* of Habermas, and so avoids, as I said above, his theoretical radicalization, which without fail makes *Verständigung* pass into *Einverständnis*. A philosophically alert theory of human rights should be more circumspect and tackle the problem of “understanding” in its *autonomy*. On this path he encounters what Donald Davidson sees and Habermas does not: if we speak a certain, particular language, how can we understand another’s language? And above all: does a language come with its *related* conceptual scheme? Linguistic-cultural plurality should be taken seriously, or, once again, the attempt to build a more robust universalism on it will quickly become obsolete.

In *On the Very Idea of a Conceptual Scheme*, however, Davidson has sought only to clarify how “that condition (i) concerning partial incommensurability<sup>17</sup> is not

16 On the philosophy of communication in relation to ethical experiences that entail misunderstanding (love, etc.), see Emmanuel Lévinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, trans. by Alphonso Lingis, Duquesne University Press, Pittsburgh 1998, pp. 118-121.

17 He refers here to the partial inter-translatability of languages, which is neither their incommensurability or complete translatability.

sufficient to demonstrate the existence of different conceptual schemes and of schemes in general”; while Corradetti wants to demonstrate “that, so far as the cognitive domain is concerned, this is due to the existence of universally shared conceptual schemes”.<sup>18</sup> If translation is possible, “one must admit the presence of some universal experiential frameworks structuring the cognitive domain”.<sup>19</sup> But how do we draw on these models? Corradetti excludes the hypothesis, due, incidentally, to “internal” realism, by which meanings are obtainable through internal inspection: they are ““experientially” based and cannot be conceived of beyond subjects’ interaction among themselves and with the environment, or in any individualistic way”.<sup>20</sup>

In a move that I broadly share, meanings are, in short, collectively and experimentally achieved. Psychological process, mental causation or simple rational deliberation are insufficient to identify them. Rather, we must go back to the Hegelian “spirit”, penetrated by a strong functional-pragmatic claim.<sup>21</sup> The Hegelianism is emphasized when he claims that, as regards the “construction”<sup>22</sup> of meaning, the standard by which the object and the interpretive activity of the other subjects is *measured* does not escape the experience that the “community of speakers”<sup>23</sup> has of its surroundings. The “phenomenological” imprint is clear: does not Hegel actually say, at an extraordinarily important conceptual point, that if a consciousness knowing a content experiences its inadequacy of that content, then not only knowledge of the object must change, but also the object itself? Knowledge is always knowledge of an object, changing which, it too must change, “that is, the standard for the examination is altered when that for which it was supposed to be

18 C. Corradetti, 2022, p. 8.

19 C. Corradetti, 2022, p. 9.

20 C. Corradetti, 2022, p. 10.

21The interaction of “subjects between each other and with their environment” is, however too anthropological, and poorly defined socially and historically. Corradetti seems to forget the Marxian lesson here, by which history shows at every step “a material result, a sum of productive forces, a historically created relation to nature and of individuals to one another, which is handed down to each generation from its earlier forebears, a mass of productive forces, capital resources and circumstances which is modified to be sure, on the one hand, by the new generation, but also, on the other hand, {the mass of productive forces etc.} prescribes to it {every generation} its own conditions of life and gives to it a specific development, a special character – therefore that circumstances make men just as much as men make circumstances. This sum of productive forces, capital resources and social forms of interaction, which every individual and every generation given finds to hand, is the real ground of what the philosophers have represented as “substance” and “essence of man”, what they have apotheosised and attacked, a real ground which is not in the least disturbed in its effects and influences on the development of men by these philosophers, as “self-consciousness” and “ego”, revolting against it” Karl Marx, Friedrich Engels, *“German Ideology” Manuscripts*, ed. by Terrell Carver and Daniel Blank, Palgrave Macmillan, New York 2014, pp. 132-134.

22 C. Corradetti, 2022, p. 10.

23 C. Corradetti, 2022, p. 11.

the standard itself fails the examination, and the examination is not only an examination of knowing but also an examination of the standard of knowing”.<sup>24</sup>

The claim contained in *epistemic* relativism can, however, be defended by changing it into a relativism that is in some respects more clear-cut: *ontological* relativism. The axis is shifted: the objective that relativism is adjusting its aim to is no longer the theory of a truth-*condition* that is uniform in time and space, but the idea that, among the various possible interpretations of an utterance, there is one that deserves *greater* approval. For ontological relativism the various possible translations of an utterance are all, equally, under-determined. Corradetti responds to the procedure of sceptical-relativist reasoning by ratcheting up his experientialism. There are *general* conditions of correctness, linked to how, for example, our body assigns “negative or positive values to each of the orienting spatial vectors”.<sup>25</sup> On the basis of each person’s corporeal experience, the cultural variability that also characterizes it will be brought back to a “*framework of conceptual comparability*. This emerges clearly in cases of perceptive asymmetries which allow for an orientation choice that is reducible to front-back, above-under, raised-underlying”.<sup>26</sup> It is these concepts, Corradetti continues with a slightly ambiguous expression, “such bodily-constrained concepts”,<sup>27</sup> that enable us to identify “a common core of equivalent perceptions and beliefs shared inter-culturally which allow for the inception of translation activities”.<sup>28</sup>

With that, the tensions caused by the problem of understanding are relieved. Does it follow that epistemic relativism is finally defeated? Corradetti, reasonably, doubts it. A further redoubt in which it can take refuge is that constituted by solipsism, by the presumption that purely first-person truths may exist. But Wittgenstein in par. 258 of his *Philosophical Investigations* has demonstrated that a private language is not possible, is no more than a *flatus vocis*: a private language is literally unthinkable, as, for it to be, it would have to reach some kind of stabilization of its meanings; which cannot be done as long as we remain between the walls of a private auscultation of ourselves.

The solution is certainly elegant and significant. But is it really victorious? Or was this adversary not so very difficult to defeat? There is no doubt: the net of language and its constraints is also thrown over those who want to formulate truth only for themselves, forcing them to invert their original intention. As soon as the solipsist wants to articulate himself, he enters the realm of the sayable. But for a universalist position, however it is represented, especially if one is seeking to create a foundation for human rights, perhaps the subtlest and most astute enemy is another: it is the

<sup>24</sup> G.W.F. Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, trans. by Terry Pinkard, Cambridge University Press, Cambridge 2018, p. 57.

<sup>25</sup> C. Corradetti, 2022, p. 13.

<sup>26</sup> Ibid.

<sup>27</sup> Ibid.

<sup>28</sup> Ibid.



violent person, who may *also* speak, but *wholly as a means to some other end*, escaping, or perhaps in his heart deriding, any effort of understanding and coherence. In the words of an unjustly neglected great twentieth-century philosopher:

Pour le violent, l'idée même d'une cohérence absolue, d'une vérité totale totalement révélée, est dénuée de sens: il n'est pas là pour voir, il lutte ou il subit, et, luttant ou subissant, il s'exprime; mais il ne veut pas saisir dans sa vérité totale ce qu'il doit dominer ou subir, et ce n'est pas d'une compréhension et d'une saisie qu'il s'occupe, ni d'une possibilité à côté de laquelle il y aurait d'autres possibilités: il est négativité au milieu de ce qui le nie, il n'a pas des discours cohérent et ne cherche pas la cohérence, ne cherche même pas la non-contradiction la plus pauvre. Il n'est pas muet, certes, il peut crier son désespoir [...], il peut même développer toute une série de discours particuliers, des techniques, des sciences utiles, voire un discours cohérent; mais ce discours établira ses propres limites, et ni lui ni ce langage ni ces discours partiels et particuliers ne portent pour lui-même sur l'homme et ne visent pas ce qui en lui est l'essentiel pour lui-même, - ils ne *doivent* pas le faire.<sup>29</sup>

This figure has obsessed Western culture - one recalls the Biblical “*dixit insipiens in corde suo: non est Deus*” - and philosophy, from Plato to Hobbes. Significantly, one might say, given that the powerful development of rationalism that there has been in the West has constantly been aware of the need to come to terms with it. This figure is its real *alter*; but much of present-day philosophy, for many different reasons that we cannot go into here for lack of space, has preferred to drive it out into oblivion, though often appealing to the all-pervasiveness of the linguisticity that only partly, in my view, as the reader will have intuited from this article, can be effective with such a fearsome enemy.

In the following part of the book, which in a sense concludes the argument, Corradetti advances by discussing hybrid positions half-way between relativism and anti-relativism. As their example he chooses the theories of MacIntyre, who, though he reduces “rationality to cultural patterns of justification”, underlines that “epistemological explanations attached to one tradition or another can be defeated and replaced not only by epistemic resources available in that tradition itself, but

<sup>29</sup> Eric Weil, *Logique de la philosophie*, Vrin, Paris 1996, p. 58 [For the violent man the very idea of absolute coherence, of a wholly revealed truth, has no meaning: he is not here to see, but rather fights or submits, and he expresses himself in fighting or submitting; but he does not want to accept in its total truth what he has to dominate or submit to, and is not involved in grasping and understanding, or of a possibility, alongside which there are other possibilities: he is negativity in the midst of what negates him, he has no coherent discourse and does not seek coherence, but nor does he seek even the poorest non-contradiction. He is not mute, of course, he can cry out his desperation [...], he can also develop a whole series of special discourses, as well as techniques, useful sciences, and even a coherent discourse; but this discourse will establish his limits, neither he and his language, nor his specific discourses concern, for him, the man and they do not aim at what in himself is essential for him - they must not do it].

also by epistemic explanations advanced by a different competing tradition”.<sup>30</sup> The “standard related” hypothesis that MacIntyre assumes is thus contradicted by the capacity of self-transcendence that he himself assigns to cultures. More: the reason that cultures transcend themselves is not defined in his position. That is why Corradetti believes that: in order to make sense of a supposedly more extensive explicative force of one tradition over another, it is important to understand that the very possibility of epistemological crises and their eventual resolution through the adoption of different standards cannot be understood if not on the basis of the *transcendental anticipation* of a trans-cultural notion of truth forcing culturally embedded subjects into a process of self-criticism and self-transcendence that can take the form of an intersubjective evaluation [...].<sup>31</sup>

What is a pragmatic-transcendental anticipation of truth? It is the disposition to propose in one’s situation,<sup>32</sup> universals that transcend it, while continuing to be sensitive to it. How is this disposition achieved? For Corradetti the answer lies in revitalizing the Kantian idea of “reflective judgment”. As expounded by Corradetti, who is, among other things, a specialist in Kant’s thought, while the “determinant judgment” is limited to subsuming infinitely specified cases under laws, the “reflective judgment”, of which the aesthetic judgment and the teleological judgment are extensions, presupposes that our judgments are “exemplarily” able to call into existence an intersubjective world, *for* which (and here is the finalism of the position) the *objective* world itself is constituted. The universalism Corradetti bears witness to is, then, beyond not only relativism, but also objectivism. The truth is not “*out there*”; rather, it is the fruit of the production of a conversation in which the various standards of rationality give proof of “extending” to others, give proof of what Kant himself called, in the third *Critique*, a “broadened way of thinking”. The counterfactual ideal is indeed operative, but only in the forms of *sensus communis*, i.e. in the forms of *a priori* agreement that are manifested by a reflective condition that is exercised *a posteriori*. In this way the *sensus communis* frees a man from those “prejudices” that, according to Gadamer’s hermeneutics, are deeply rooted in his condition. Because “it is connected to the free play of imagination and intellect, produces a pleasure that is detached from specific interests and is independent from personal aims. Thanks to the public status of such feeling of pleasure, the judgment demands a form of validity which, although subjective, is nonetheless universally communicable. This position is strictly connected to the acknowledgement that the subject’s capacity to grasp different points of view depends on her capacity to endorse a second-person perspective”.<sup>33</sup>

<sup>30</sup> C. Corradetti, 2022, p. 18.

<sup>31</sup> C. Corradetti, 2022, pp. 18-19.

<sup>32</sup> To define the geographic and historical-cultural specificity of a viewpoint Corradetti uses the notion of “culture”, which may be prejudiced by a jumble of heterogenous meanings.

<sup>33</sup> C. Corradetti, 2022, p.33.

In the second chapter Corradetti's argument against relativism continues coherently onto the moral terrain, further specifying the conditions for reaching understanding, once again re-read in the light of a more powerful and "Hegelian" negative-dialectical claim.

### 3 CONCLUSIONS

What we must now provide is an overall evaluation of this first phase of Corradetti's philosophical argument. It closes with a reference to the need to recognize the other, which can free the individual through the free play of the imagination and intellect from the limitations, specific interests and personal goals that always characterize him. The sign that an individual's horizons have been extended, that he has been resituated in a broader context, is the feeling of pleasure that accompanies the formulation of the "reflective judgment". The "determinant judgment" cannot produce this feeling. It is brought into existence only by an activity that makes universality and particularity, transcendence and immanence, ideality and corporality coincide. But it is precisely here, paradoxically, after so much effort to "incorporate" reason, that Corradetti's argument has an idealistic flourish: he says that the capacity to sustain a second-person perspective requires the "*emotional recognition* of the other to be a priori to capacity of *cognition* in general"<sup>34</sup>. How do we reconcile this position, which detaches recognition of the other from cognitive capacity in general, with the need continually and abundantly insisted on in the previous pages to carry out a cognitivist semantics, by which "our bodies, our innate capacities, motivate what is significant in human thought on the basis of a structure that is inherent in our experience, making a conceptual understanding possible"<sup>35</sup>? More generally still: what relation is there between this cognitivist semantics and the exercise of *discursive* recognition, even if it is reflected in the light of negative-dialectic claim we have just mentioned? Why is the Kantian "feeling of pleasure and displeasure" not more widely used as a run-off channel between cognition and an "exemplar" discursiveness, based on the centrality of the *sensus communis* as a *priori* carried out in a variety of geographic and historical circumstances? Here, it seems to me, Corradetti risks setting up an unstable relation between the "bodily" predetermination of the reflective dimension and its launching itself into the practice of "reason-giving", to echo Sellars and Brandom, which is constitutively intersubjective. In some respects, it is the same block that paralyzed Fichte's idea of "recognition" in his *Foundations of Natural Right* (1796), constantly in tension between the presupposition of an individual self-reflective dimension and its actual realization through what he called the "*Aufforderung*", the "summons" that each

<sup>34</sup> C. Corradetti, 2022, p. 33.

<sup>35</sup> C. Corradetti, 2022, p. 24.

subject makes to the other so that it may determine itself. And it is these difficult, but fascinating, conceptual cruces that Corradetti's complex philosophical thinking should now turn to.

# CORRADETTI, HEGEL, AND THE POSTMETAPHYSICAL THEORY OF UNIVERSAL HUMAN RIGHTS

**ANDREW BUCHWALTER**

*Department of Philosophy*  
*University of North Florida*  
abuchwal@unf.edu

## **ABSTRACT**

This essay evaluates Corradetti's compelling assertion that the "primary aim" of his *Relativism and Human Rights* "is that of reconstructing some central concepts of the Hegelian understanding of the right and of providing a post-metaphysical reinterpretation of the notion of recognition in terms of a dialectical process, granting fundamental rights within the context of an institutional discursive model of rationality." The discussion is divided into four parts. Part 1 reviews Hegel's reception of the tradition of natural right, asserting that the latter plays a role in Hegel's recognitive account of ethical life greater than Corradetti allows. Part 2 considers the use Corradetti makes of Hegel's concept of dialectical negativity, arguing that, while it can and should be understood in terms of relations of recognition and, especially, misrecognition, it also articulates features of Hegel's logic and metaphysics that – *pace* Corradetti – can play a role in a postmetaphysical theory of social life. Part 3 seconds Corradetti's claims about the value of recognition theory for a Hegelian account of universal human rights, but asserts that that value is best expressed via an intercultural understanding of that account. Part 4 details the normative dimension of such an account, arguing that here, too, Hegel has more to offer than Corradetti allows.

## **KEYWORDS**

Hegel, natural law, human rights, recognition, interculturality

In section 2.4 of the second edition of his wide-ranging work, *Relativism and Human Rights: A Theory of Pluralist Universalism*, Claudio Corradetti writes: "The primary aim of this work is that of reconstructing some central concepts of the Hegelian understanding of the right and of providing a post-metaphysical reinterpretation of the notion of recognition in terms of a dialectical process, granting fundamental rights within the context of an institutional discursive model

of rationality”.<sup>1</sup> This is a noteworthy assertion. It is noteworthy, however, not just because Hegel is not commonly deemed a theoretician of human rights or because his universalism is not commonly construed as supportive of pluralism. It is also noteworthy for a more mundane reason: nowhere in the Introduction to the work does Corradetti give any indication that the ‘primary aim’ of the work is indeed to engage central concepts of the Hegelian understanding of right or rights. Even in the abstract for chapter 2, that containing not only the above statement but what is an extended engagement with Hegel’s political thought, no such acknowledgement is supplied. While in these prefatory and introductory comments Corradetti does make specific reference to many of the other thinkers he plans to engage, he does not do so for Hegel himself. Why this is the case, and whether the absence is of any real significance, is unclear. What is clear, however, Corradetti’s work does indeed represent an important engagement with Hegelian thought if not the thought of Hegel himself. Not only does it dispel misconceptions about Hegel’s possible contribution to the discourse on human rights; not only does it demonstrate how the resources of Hegelian thought can be mined for a compelling account of pluralist universalism; Corradetti himself draws on central resources of Hegelian thought to fashion his own contribution to these themes. Among other things, he makes explicit and ample use of such core Hegelian concept as dialectics, determinate negation, negativity generally, ethical life, intersubjectivity, reciprocal recognition, and misrecognition. In addition, the overall focus of the work – to surmount abstract dichotomies of reason and relativism, facts and norms, individual and community, rights and duties, theory and practice – is a project of decidedly Hegelian inspiration.

Certainly, Corradetti’s appropriation of Hegel is by no means uncritical. He is critical above all of the metaphysical assumptions that undermine the value of appropriating Hegel’s thought for contemporary political theory. His aim, in particular, is to rework core concepts of Hegel in ways that meet the requirements of postmetaphysical reason, a concept of reason fashioned by Habermas and endorsed by Corradetti as well. Even here, however, he remains indebted to Hegel, the tools of whose thought provide the resources for the ‘experiential’ conception of postmetaphysical reason he opposes to Habermas’ account.

In what follows I examine Corradetti’s appropriation of Hegel for the purpose of formulating a currently compelling account of human rights. While endorsing his goal of appropriating Hegel for this purpose, and while accepting his claims about the distinctiveness of the account that flows from this appropriation, I raise questions both about the appropriation itself and the account of human rights emerging from it. Given space considerations I shall not address Corradetti’s specific engagement of Habermas. Instead, I limit myself to showing that much of

<sup>1</sup> C. Corradetti, *Relativism and Human Rights. A Theory of Pluralistic Universalism*, Springer, Dordrecht, 2022 (2<sup>nd</sup> ed.), p. 67.

what he presents in departing from Hegel is instructively already articulated by Hegel himself.

My discussion is divided into four parts. Part 1 considers Hegel's reception of the tradition of natural right, asserting that the latter plays a role in Hegel's recognitive account of ethical life greater than Corradetti allows. Part 2 considers the use Corradetti makes of Hegel's concept of dialectical negativity, arguing that, while it can and should be understood in terms of relations of recognition and especially misrecognition, it also articulates features of Hegel's logic and metaphysics that – *pace* Corradetti – can play a role in a postmetaphysical theory of social life. Part 3 seconds Corradetti's claims about the value of recognition theory for a Hegelian account of universal human rights, but asserts that that value is best expressed via an intercultural understanding of that account. Part 4 details the normative dimension of such an account, arguing that here, too, Hegel has more to offer than Corradetti allows.

## 1 HEGEL AND NATURAL LAW THEORY

According to Corradetti, a central aim of the *Philosophy of Right* is to challenge assumptions about human nature, political life and sociality generally as associated with the modern tradition of natural law. According to this tradition, human beings are conceived in terms of an atomistic individualism, while political life is understood via contractual arrangements forged among private individuals and between private individuals and the state. Hegel, by contrast, advances an opposing view of both human beings and political life. For him, human beings are defined by relations of intersubjective recognition, while political life articulates forms of sociality shaped by recognitive relations. Accordingly, the *Rechtsphilosophie* is dedicated to reformulating central modes of modern social life – the familial, societal, and political – in intersubjective terms.

In this section I do not dispute Corradetti's claim that Hegel jettisons natural right individualism in favor of an intersubjective account of social life. I do claim, however, that for Hegel this goal is achieved through a further development of that tradition rather than its simple repudiation.

It is indisputable that Hegel seeks to challenge assumptions associated with modern natural law conceptions of political life. Yet his challenge is arguably more nuanced than Corradetti suggests. This is clear simply from the subtitle of the *Philosophy of Right*: '*Natural Right and Positive Political Science*'. By emphasizing positive political science, Hegel does make clear that a proper account of right must accommodate conditions for its realization in an existing political community. He thus rejects appeal to the pre-political norms of modern natural law and its attention to an originary state of nature. But Hegel's project, as the subtitle also suggests, is not a rejection the tradition of natural law itself. Instead, it reaffirms that tradition in

multiple ways. Perhaps most central is that, as with certain natural right theorists, his entire undertaking proceeds from a general account of freedom and in particular the freedom of the individual person, both of which his politics characterizes by way of the principle of the free will.

Granted, Hegel, following Kant, understands freedom as autonomy or self-determination, thereby rejecting the foundational naturalism of traditional natural rights theory.<sup>2</sup> In addition, the nature of that freedom – selfhood in otherness – requires articulation in legal-political community juridically committed to principles of respect and reciprocity. It is no coincidence that Hegel, here differing with Kant, construes the principle of autonomous personality in terms of a legal imperative: it is a commandment of *right* that one “be a person and respect others as persons”.<sup>3</sup>

Still, if Hegel’s concept of politics prioritizes conditions for institutional relations, he does not thereby jettison appeal to what remains a pre-institutional account of freedom. Indeed, what drives the developmental logic of the *Philosophy of Right* is precisely an effort to specify how institutional structures more adequately and more effectively express a general principle of freedom. Hegel defines right as the “existence of the free will”.<sup>4</sup> He thus reaffirms the notion that freedom depends on conditions for its embodiment in juridical institutions. But he also makes clear that that institutional embodiment is itself measured on its capacity to express general principles of freedom. The point is clear from the account of institutions themselves. Hegel’s political thought is distinctive owing to its emphasis on conditions for institutional embodiment, those expressed in existing practices, customs, and traditions. Yet it is also distinctive for its claims that institutions themselves depend for their reality and legitimacy on their subjective acceptance and endorsement by those to whom they pertain. The reality of institutions does not lie in their simple existence, their objective authority or their habitual acceptance, even if Hegel says these things as well. Instead, that reality, like the polity of which they are a part, depends on the “self-awareness”<sup>5</sup> of affected members. For Hegel, this requirement for cognitive affirmation is itself understood via the language of politically antecedent subjective rights, and in particular the “right of insight,” for which “[t]he right to recognize nothing that I do not perceive as rational is the highest right of the subject”.<sup>6</sup>

In prioritizing institutional arrangements, Corradetti may be right to say that Hegel’s “ethical life ‘contains’ within itself both moments of abstract law and

<sup>2</sup> G.W.F. Hegel, *Hegel’s Philosophy of Mind*. Part 3, *Encyclopaedia of Philosophical Sciences*, trans. W. Wallace and A.V. Miller. Oxford, Clarendon Press, 1971, §502.

<sup>3</sup> G.W.F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, ed. A. Wood, trans. H.B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press., 1991a, §36.

<sup>4</sup> G.W.F. Hegel, 1991a §29.

<sup>5</sup> G.W.F. Hegel, 1991a, §147, §265A.

<sup>6</sup> G.W.F. Hegel, 1991a, §132.



morality as its main dialectical components”.<sup>7</sup> Yet containment must be understood via the internal differentiation of what for Hegel is a genuine – i.e., self-reflective – political totality, one based not only on the interdependence of parts and whole but also on its conscious affirmation by those who understand that their identity subsists in that interdependence. At issue is a “self-apprehending totality”.<sup>8</sup> Hegel’s account of ethicality thus attests to the centrality of the principle of self-consciousness – “the principle of right, of morality, and of all ethics”<sup>9</sup> – for an account of the political. But it also attests to a commitment to the centrality of the principle of subjective freedom, a principle that, however transformed, continues to affirm a notion of political legitimacy indebted to the modern tradition of natural law.

None of this disputes Corradetti’s claim that Hegel rejects the atomistic individualism of the natural rights theory in favor of a rich account of intersubjective sociality. He correctly notes that a political order for Hegel is not the product of a contract among autonomous and self-sufficient private individuals. Yet what motivates his rejection of atomism and contractarianism is not appeal to a “prior commitment” to relations of reciprocal recognition, one that “represents a conceptual *præ* to the hypothesis of an original contract among people”.<sup>10</sup> At least in terms of its argumentative logic, the *Philosophy of Right* remains committed to both atomism and contractarianism, themes addressed in the opening paragraphs of the section of abstract right, itself the opening doctrine of the work itself. Hegel proceeds in this manner, not in order to endorse atomism or contractarianism, but because of the prevalence of those views among members of modern (market based) societies. If one seeks to mount an effective and consequential challenge to these views, they must be confronted on their own terms. This is a desideratum for a political philosophy understood as ‘its own time comprehended in thought’. Appealing *ab ovo* to a primordial intersubjectivity, if that indeed is Corradetti’s aim, can be of little value. Indeed, a simple dismissal of atomistic individualism in favor of relations of intersubjective sociality would for Hegel represent the type of idle and impotent type of criticism he rejects precisely for its appeal to norms and standards unrelated to the matter at hand.

Hegel’s critique of the modern natural law tradition thus proceeds, not by confronting its assumptions with an alternative narrative, but by demonstrating that they are inadequately accommodated within the framework of natural rights theorizing itself. In particular, he claims that the notion of individualism and individual identity that informs and underlies political atomism is itself best secured only in the context of a robust account of social relations, one shaped through relations of reciprocal recognition. Indeed, an aim of the *Rechtsphilosophie* is

<sup>7</sup> C. Corradetti, 2022 (2<sup>nd</sup> ed.), p. 67.

<sup>8</sup> G.W.F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History. Introduction: Reason in History*, trans. H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 1975, p.65.

<sup>9</sup> G.W.F. Hegel (1991a §21R).

<sup>10</sup> C. Corradetti, 2022 (2<sup>nd</sup> ed.), p. 68.

precisely to fashion a more coherent account of the individual person, one that integrates into its self-understanding relation to the others on whom its identity depends, including the perspective of the other on it. It is this enlarged mentality, termed by Hegel a “universal self-consciousness”,<sup>11</sup> that properly articulates the nature of the individual person. While Hegel does jettison the atomist individualism of the modern natural rights tradition, he does so, not by disputing that tradition’s attention to the idea of individual personhood, but by demonstrating that that idea is best be understood recognitively rather than atomistically. Consonant with his view of consequential philosophical criticism, Hegel proceeds, not by confronting the tradition of liberal individualism with an alternate account of the self, but by demonstrating that that tradition’s own self-understanding is internally inadequate.

## 2 DIALECTICAL NEGATIVITY

In his appropriation of Hegel, Corradetti does not focus narrowly on relations of *recognition*. Instead, he invokes Hegel’s attention to relations of struggle and misrecognition. In doing so, he appeals to Hegel’s 1803-5 Jena writings, for which misrecognition is understood as “not seeing oneself in the other”.<sup>12</sup> But he also appeals to the 1820 *Philosophy of Rights*, whose doctrine of civil society accentuates the forms of negativity associated with the operation of modern market societies, including the “danger of death of starvation or violence”.<sup>13</sup> Appreciation of such forms of ‘dialectical negativity’ does not mean, for Corradetti, that Hegel is not also committed to intersubjectively conceived relations of reciprocal recognition. His point is rather that a proper account of those relations itself depends on acknowledging the role played by misrecognition and, generally, modes of negativity in those relationships. “In virtue of an inherent negative moment which accompanies the dialectical process of recognition, no mediated form of coordinating principle can be mutually achieved without a prior moment of (argued) discursive mis-recognition”.<sup>14</sup> This view is based in part on a ‘dialectical conception of recognition’, one achieved in which agents surmount the mistaken view that the other is alien to one’s own identity rather than a condition for its realization. It is based as well on the understanding that superseding this view of self-identity is achieved through struggles triggered and fuelled by relations of misrecognition. Corradetti illustrates the point by referencing civil society’s account of the corporation, the concluding section of the doctrine of civil society and the one directed to establishing relations of mutual recognition in response to pathologies resulting from the untrammelled operation of civil society. For Corradetti, the

<sup>11</sup> G.W.F. Hegel, 1971, §436.

<sup>12</sup> C. Corradetti, 2022 (2nd ed.), p. 69.

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> C. Corradetti, 2022 (2nd ed.), p. 71.

corporation functions as a force “counterbalancing . . . the negative effects of civil society” just because the negativity articulated by civil society is conceived as “an essential moment for the development of rational relations of recognition”.<sup>15</sup>

Corradetti does well to emphasize the central role played by dialectical negativity in Hegel’s social theory. Yet – recalling Marx’s dispute with Feuerbach – it is unclear if such negativity is to be understood primarily as a dialogical principle directed to forging modes of intersubjective recognition. Instead, it is arguably better understood in terms of the ‘logical’ mediation of opposites central to Hegel’s dialectical method generally. On that view, any affirmation of a particular claim is simultaneously its negation, just as its negation is simultaneously its affirmation. This approach is operative in Hegel’s critique of the natural right tradition. While he does reject the atomism of modern individualism, he does so not via an *abstract negation* that simply repudiates individualism itself. Instead, his is a *determinate negation*, one that, against atomist understandings, integrates into the idea of individualism itself reference to and engagement of the other. Conversely, if individuality is realized only in relations of intersubjective sociality, the latter is itself properly achieved only in its self-conscious embrace by individuals. While modes of dialectical negativity are clearly manifest in intersubjectively conceived relations of (mis)recognition, the latter are themselves a species of the mediated account of opposites central to Hegel’s general account of the dialectical method.

Corradetti evidently rejects appeal to a broader concept of dialectical negativity because doing so construes negativity in terms of the requirements of Hegel’s logical-metaphysical theory, something that would remove dialectics from the experientiality of a dialogical account. Under these requirements, dialectics would remain ‘external’ to the actual modes of discursive rationality that fuel the “critical self-understanding of a political community”.<sup>16</sup> Nor is it disputable that Hegel does root his political philosophy, as he does all elements of his *Realphilosophie*, in the categories and procedures of his logical-metaphysical vision. Yet it is doubtful that in doing so Hegel debar attention to the experiential considerations that Corradetti accentuates in fashioning his dialogical reconstruction. Instead, such rooting only clarifies the distinctive nature of Hegel’s view of experiential sociality. The point can be illuminated by briefly considering the core principle of Hegel’s metaphysic: *Geist*.

Hegel’s concept of Geist is still commonly characterized as a hypostatized super-subject operating independently and ‘behind the back’ of human agents. By contrast, I maintain that Geist is better construed as a categorial principle that facilitates the comprehension and evaluation of the various modes of human experience. Geist for Hegel connotes the dialectical mediation of substance and subjectivity. As such it is the defining principle for the theory of objective spirit, the

<sup>15</sup> C. Corradetti, 2022 (2nd ed.), p. 69.

<sup>16</sup> C. Corradetti, 2022 (2nd ed.), pp. 66, 71.

name for Hegel's political philosophy in his system. Objective spirit connotes an account of realized freedom, for which freedom cannot be construed, with Kant and Fichte, as an abstract principle of autonomy, juxtaposed to external determination. If it is not itself to be constrained by heteronomous considerations, it must also manifest itself in the external conditions themselves. Freedom thus must take the form of Geist, itself the unity of subjectivity and substantiality. Yet so realized freedom cannot be understood simply as an objectively existent reality, comprehensible, say, to the external theorist, a circumstance reaffirming the opposition of subject and substance foreign to the concept of Geist. Instead, freedom is realized only when the members of a community objectively deemed to be free also know and will themselves as free. In Hegel's dialectical account, freedom realized 'in itself' must be deemed 'for itself' as well. Realized spirit *is* the self-knowing actuality of spirit.<sup>17</sup> In more contemporary terms: realized freedom must be construed not just from a third-person perspective but from a first and second-person one as well.

These considerations allow appreciation of how the resources of Hegel's logical-metaphysical theory also underwrite the experiential social agency that Corradetti maintains is obtainable only by deviating from that theory. Understood as an articulation of spirit understood as the subjective rendering of substantiality, objectively realized freedom also denotes the process by which members of a political community subject themselves and the conditions of their shared existence to processes of self-clarification and self-formation. Consonant with the ontological self-creativity of Hegel's concept of spirit, a political community is constituted in the "labor of its own transformation," indeed in processes of "self-transformation".<sup>18</sup> Again employing contemporary terms, freedom in Hegel's dialectical view denotes a state of affairs in which the addressees of freedom are its authors as well.

Nor can such processes of self-formation be said to find definitive resolution. Because the object of self-clarification – the political community – is also its subject, any act of self-reflection, presupposing as it does the agency it scrutinizes, is always incomplete. Every attempted self-reflection attests to its own inadequacy, something addressable only by an additional act of self-reflection, ad infinitum. As Hegel says of the self-comprehending activity of spirit: "the completion of an act of comprehension is at the same time its alienation and transition...[T]he spirit which comprehends this comprehension anew and which...returns to itself from its alienation, is the spirit at a stage higher than that at which it stood in its earlier comprehension'.<sup>19</sup> Inherent thus in the notion of realized freedom empowered by the concept of Geist is a form of collective political agency directed to *ongoing* critique and transformation. At issue is a mode of activity understood in its

<sup>17</sup> G.W.F. Hegel, 1991a, §270A.

<sup>18</sup> G.W.F. Hegel, 1971, §379A.

<sup>19</sup> G.W.F. Hegel, 1991a, §343.

“distinguishing of itself from itself,” one Hegel characterizes as “absolutely restless being”.<sup>20</sup>

Nor does such attention to collective agency preclude appreciation of the pluralism Corradetti seeks to accommodate in his dialogical reformation for Hegel’s theory. Indeed, it only clarifies it. The collective self-reflection on the conditions of a community’s identity is, given Hegel’s differentiated conception of selfhood, properly achievable only if all can participate in such deliberation. Further, the very notion of *shared* identity is itself intelligible only by affirming the way in which the whole is not only conceived as comprising its parts but is itself constituted in the self-understanding of diverse member individuals *as* members of a shared identity. Corradetti rightly emphasizes that in his account of state Hegel affirms “a form of pluralism within the deliberative functions of states’ public assemblies”.<sup>21</sup> Yet that affirmation is empowered not in spite but because of the resources of Hegel’s logical-metaphysical theory.

The point may be emphasized by saying that Hegel’s logical-metaphysical theory affirms the post-metaphysical justification of ethical life promoted by Corradetti. For Hegel, ethical life connotes a community shaped by a commitment to shared values. Characterizing that commitment is, however, not agreement on a set of *substantive* values. With modern political theorists, Hegel asserts that appeal to a univocal set of such values is precluded by the plurality of worldviews reflective of modern social life, riven by differences in religions and other ‘comprehensive doctrines’. If he nonetheless espouses a robust doctrine of ethical life, it is best understood formally or procedurally rather than substantively. With a concept of spirit understood as the subjective rendering of substantiality, ethicality consists, not in a communal commitment to a set of substantive values, but in a shared commitment to reflection on and deliberation about the conditions of communality itself. For Hegel, ethical community consists in its members’ ongoing and revisable attention to the conditions of their shared existence. If postmetaphysical thinking eschews appeal to objectivistically presumed norms and values in favor of those generated and ratified in processes of the intersubjective exchange among socially situated individuals, then Hegel’s conception of ethicality is also a postmetaphysical conception. Yet that conception is itself empowered by processes of critical self-reflection fuelled by modes of negativity expressive not only of Hegel’s dialectical logic but his metaphysic of spirit as well.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> G.W.F. Hegel, 1971, §378A.

<sup>21</sup> C. Corradetti, 2022 (2<sup>nd</sup> ed.), p. 70.

<sup>22</sup> See Andrew Buchwalter, “The Metaphysics of Spirit and Hegel’s Philosophy of Politics,” in Michael J. Thompson (ed.), *Hegel’s Metaphysics and the Philosophy of Politics*. New York/London: Routledge 2018, pp. 33-55.

### 3 RECOGNITION THEORY AND UNIVERSAL HUMAN RIGHTS

In this section I consider of Hegel's contribution to an account of universal human rights. In agreement with Corradetti, I do so by emphasizing the concept of recognition. Also with Corradetti, I assert that a recognitive approach entails an account of universal human rights linked among other things to the construction "an idea of humankind as a form of a maximally inclusive moral community".<sup>23</sup> My account differs from Corradetti's in that I accentuate what I call an intercultural conception, something itself entailed by Hegel's intersubjectivism.<sup>24</sup> One feature of this approach is that, in line with previous observations, it fashions an account of universal human rights understood less as a repudiation of the tradition of natural rights individualism than as its internal critique and transformation. Another feature is that, in regarding as it does human rights as a sociohistorical achievement rather than an essentialist endowment, it follows Corradetti's in adumbrating the elements of a postmetaphysical approach to a theory of human. It does so, however, in a way that draws more fully on the resources of Hegel's own thought itself than is the case with Corradetti.

As noted, while Hegel's concept of rights derives from a general notion of freedom expressed in the idea of autonomous personhood, the latter is not conceived abstractly, juxtaposed to conditions for its institutional embodiment. Instead, such embodiment is a condition for autonomy itself. Right is indeed the existence of the free will. This is so both because freedom, qua self-determination, must be expressible in the external conditions seemingly alien to it and because the addressees of that freedom must be able to know and make that freedom as their own. As Hegel said already in a 1795 letter to Schelling: it is not enough that people may be said to possess rights; they must "appropriate"<sup>25</sup> them as their own.

Hegel's position is reflected in an account of the connection of rights and the collective identity of a particular people. Collective identity is here construed through the idea of a *Volksgeist*, a term itself used to characterize the idea of a polity in its "comprehensive sense".<sup>26</sup> Among other things, *Volksgeist* connotes collective identity in the sense of a people's consciousness of its commonality. Consonant with Hegel's concept of *Geist* (the subjective self-rendering of substantiality), the spirit of

<sup>23</sup> Claudio Corradetti (2009), "Dialectic of Recognition: For a Post-Metaphysical Justification of Human Rights," paper delivered at the annual conference "Philosophy and Social Science" Institute of Philosophy, Czech Academy of Sciences, Prague, 15 May 2008, p.13.

<sup>24</sup> For a more elaborate account of this view, see Andrew Buchwalter, "Hegel and the Intercultural Conception of Universal Human Rights," in James Gledhill and Sebastian Stein (eds.), *Hegel and Contemporary Political Philosophy: Beyond Kantian Constructivism*, New York/London: Routledge 2020, pp. 348-375.

<sup>25</sup> G.W.F. Hegel, *The Letters*, trans. Clark Butler and Christiane Seiler. Bloomington Indiana, 1985, p.35.

<sup>26</sup> G.W.F. Hegel, 1975, p. 96.

a people consists in “indwelling self-consciousness”.<sup>27</sup> Such consciousness is one through which members of a community not only appreciate their shared commonality but forge it as well. Hegel equates such collective self-consciousness with the idea of national sovereignty, defined as a community’s “self-consciousness in relation to its own truth and being”.<sup>28</sup> But it is also synonymous with realized freedom itself, understood as a reality that is not only in itself but for itself as well.

These considerations permit appreciation of Hegel’s distinctive contribution to a theory of universal human rights. As noted, rights depend for their concrete meaning and validity on the self-understanding of a political community. For Hegel, such self-understanding is not a monadic affair, understood independently of other such understandings. Proceeding from an intersubjective account of identity formation, he maintains that one such self-understanding is inextricably intertwined with that of another. He so argues principally with regard to interpersonal relations, but he does so as well as regards cultural-political communities, which, articulated via a principle of collective identity, express the principle of self-consciousness. Thus, to acknowledge a political community is to acknowledge that its identity is intertwined with that of other communities. It is in “the relationship of nations to other nations” that a people is able “to perceive itself...and to have itself as an object”.<sup>29</sup> As do persons, peoples also “depend on the perception and will of the other”.<sup>30</sup>

One consequence of this view is that it entails an enlarged account of law and justice within a particular community, one that integrates the perspectives of others. But this view also helps fashion an account of universal human rights. The process through which the identities of communities are reciprocally transformed and (re)shaped is also a process of mutual adjustment and adaption wherein communities tendentially forge agreement on common norms and values. As in the relation of individual persons, so, too, with communities: the ‘I’ becomes a ‘We’.<sup>31</sup> The dialectical interchange of national self-consciousness contributes to a “trend...toward uniformity”<sup>32</sup> culminating in a “universal identity” or a “universal spirit”<sup>33</sup> shaped around shared norms and values. Underlying such commonality, for Hegel, is an emergent law of peoples (*Völkerrecht*) informed by a principle of *universal* right.<sup>34</sup> Hegel thus espouses an account of *Völkerrecht* similar to Kant’s.

<sup>27</sup> G.W.F. Hegel, 1971, §552.

<sup>28</sup> G.W.F. Hegel, 1975, p. 96.

<sup>29</sup> G.W.F. Hegel, 1975a, p.101, G.W.F. Hegel, 1991a, §331A.

<sup>30</sup> G.W.F. Hegel, 1991a, §331.

<sup>31</sup> G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trans. A.V. Miller. Oxford: Clarendon Press., 1977, p.110.

<sup>32</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, ed. G Lasson Hamburg: Meiner Verlag, 1988, p.761.

<sup>33</sup> G.W.F. Hegel, 1991a, §331, §339A.

<sup>34</sup> G.W.F. Hegel, 1991, §333.

Unlike Kant, however, he does not construe universal right as a moral postulate or a priori principle contraposed to the lifeform of individual cultures. On his recognitive account, universal right is a principle generated, clarified and validated in the historical interaction of the world's persons and peoples. At issue is indeed a concrete or inner universality,<sup>35</sup> one deriving from the real process of the world's persons and people, fitfully and often tragically, forging agreements about the norms governing their sociation. Tellingly, right for Hegel finds its most complete expression in world history – the arduous process of historical development wherein the 'in and for itself' principle of right is concretely validated and realized by those to whom it pertains.<sup>36</sup>

Hegel conceives actualized world spirit in terms of an idea of humanity whose full reality denotes a historical achievement tied to process of social interaction. "[I]t is the nature of humanity to press onward to agreement with others; human nature only really exists in an achieved community of minds".<sup>37</sup> Humanity here is understandable as a globally achieved human rights community, itself forged in and performatively enacted through relations of mutual entitlement and reciprocal forbearance. But in line with the internal reflexivity connoted by the concept of spirit, such community is also defined by a self-consciousness of right. Not only do relevant individuals thereby know and recognize one another as rights holders,<sup>38</sup> but community consists *a limine* in a commitment on the part of members of the human community to their shared humanity and therewith the human rights community itself.

Nor should humanity so understood be considered a fixed or conclusively achieved entity. That is precluded by the intercultural view itself. Not only does any shared consensus on human rights norms proceed from the interaction of diverse peoples and persons themselves responsive to ever changing social circumstances; the binding nature of any achieved consensus depends on its capacity to articulate the concerns and life practices of diverse individuals and groups whose identities are themselves ever changing. Humanity is thus not as a definitive accomplishment, but a continual project built on the ongoing and mutually adjusting interplay of common principles and diverse experience. We might say that the self-consciousness of humanity qua human rights community consists just in its consciousness *as* an ongoing project. As with the internal reflexivity of a notion of Geist conceived as that which has its own agency as an object of reflection, humanity enacts the "unending struggle with itself" characteristic of the *Weltgeist* itself.<sup>39</sup>

So conceived, Hegel's contribution to the discourse on human rights has affinities with that proposed by Corradetti. It prioritizes relations of intersubjectivity,

<sup>35</sup> G.W.F. Hegel, 1991, §339.

<sup>36</sup> G.W.F. Hegel, 1991, §345.

<sup>37</sup> G.W.F. Hegel, 1977, p.43.

<sup>38</sup> G.W.F. Hegel, 1983b, p.169.

<sup>39</sup> G.W.F. Hegel, 1975, p.127.



it is draws on a theory of reciprocal recognition, it construes a doctrine of human rights as an achievement rather than endowment, it roots the meaning and validity of such a doctrine in the actual experiences of affected individuals, it affirms the fact of pluralism, and it acknowledges the open-endedness and revisability of the content of a human rights doctrine.

Yet differences exist as well. These include Hegel's attention to natural law individualism as a point of departure for his account of universal human rights, the notion that recognition theory entails a specifically intercultural approach to human rights, his reliance on the resources of the concept of spirit for fashioning an account of human rights, and the appeal to those resources to conceptualize the idea of human community required for a realized account of universal human rights. In addition, whereas Corradetti seems to regard the resources of mutual recognition as providing a framework that empowers the liberty rights enabling individuals to deliberate about their private and public ends,<sup>40</sup> an intercultural account specifies how processes of recognition establish and reestablish the very content of rights system. Some of these matters may be further clarified by considering the specific normativity of a Hegelian account of human rights.

#### **4 RECOGNITIVE NORMATIVITY AND HEGEL'S DISCOURSE ON HUMAN RIGHTS**

In accounting for the normativity of his recognitive account of human rights, Corradetti appeals, albeit in a transformed way, to the resources of Habermas' theory of communicative action, for which speech act theory supplies the counterfactual meta-conditions by which empirically existing forms of social relations might be subject to normative analysis and evaluation. Yet it is unclear why an account of human rights inspired by Hegel need have recourse to Habermasian thought, important though it is. While Hegel does reject appeal to abstract normativity, his attention to existing social reality is informed by reliance on recognitive norms that themselves provide counterfactual resources to question factual practices. This is clearly the case with his doctrine of civil society. The claimed ethicality of civil society consists in the thoroughgoing mediation of individual and community reflective of principles of modern political economy. Owing, however, to its simultaneous commitment to atomistic individualism – wherein individuals regard one another and social life generally simply as a means to advance private needs and interests –, civil society is beset by a range of social pathologies – conspicuous consumption, alienating labor conditions, and vast disparities in wealth – that undermine ethicality itself. Hegel renders this assessment, however, not by confronting civil society with externally invoked standards but by

<sup>40</sup> C. Corradetti, 2009.

appealing to its own claims, above all those involving commitment to the interdependent mediation of individual and community. To do justice to that mediation, however, the relationship of individual and community must be reimagined so that individuals construe their relationship to community constitutively rather than instrumentally. They must perceive their relationship to the particular and general other not simply as a means to advance private ends but as a condition for autonomous identity itself. The notion that individuals do appreciate and act upon this notion of self-identity is what defines ethicality itself. Hegel's account of civil society thus demonstrates how his own account of recognition theory provides context-transcending norms by which to challenge the practices of an existing form of life, and yet in a way that derives from norms endemic to that very lifeform.

Hegel's position is noteworthy not just because recognition serves as socially embodied *principle* of normative evaluation. It is noteworthy as well because it construes cognitive normativity as itself a *social practice*. Corradetti is thus correct to note how *Hegelian* thought furnishes the elements of an experiential account of normativity directed to articulating and validating human rights claims. Yet those elements are already discernible in Hegel's own stated position. Hegel claimed that right is a 'relationship of recognition,' reflecting the "relationship of persons in their comportment with one another".<sup>41</sup> On this view sociality is itself infused with a commitment on the part of members to the norms of reciprocity required of a rights system whose legitimacy is predicated on realizing reciprocal relations of individual entitlement and mutual forbearance. In asserting rights claims individuals do expect that those claims will be respected by others, who in turn assume that their own such claims will be respected, which in turn entails a mutuality in respect for those claims. Appropriate thus to the normativity of ethical life is the view that individuals affirm reciprocally construed rights-norms even as they factually enact relations of recognition. Central to Hegel's notions of realized freedom and concrete rationality is the contention that, in their actual social interactions, individuals and groups reflexively attend to the conditions of their sociation.

None of this minimizes the degree to which the discourse on human rights remains for Hegel a matter of ongoing contestation among differently situated groups and individuals. Such contestation is arguably the principal force driving deliberations about the status and further realization of human rights norms. Corradetti accentuates this point by appealing to Hegel's concept of cognitive struggles and a notion of critique based on the negation of relations of misrecognition. More so than is suggested by Corradetti's reconstruction, however, elements of that position are already adumbrated by Hegel himself. Features are discernible in his doctrine of civil society and its account of the corporation, where establishing viable relations of right is achieved explicitly in struggles against the

<sup>41</sup> G.W.F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe III*, ed. R.-P. Horstmann. Hamburg: MeinerVerlag, 1987, p.197.

‘rightlessness’ entailed by the pathologies that flow from the customary operation of modern market societies. They are also discernible in Hegel’s account of war. Not only are forms of conflict, themselves modes of misrecognition, comprehensible only with appeal to notions of reciprocal recognition, but the experience of misrecognition can itself contribute to an appreciation on the part of participants of the partiality of their perspectives, a circumstance that in turn can contribute to efforts directed to their cognitive overcoming.<sup>42</sup> Hegel makes this point in his account of international relations, where recognition by members of particular lifeworlds of the latter’s status *as* particular serves to relativize their presumed sense of ‘independence,’ thereby inculcating appreciation of their ‘mutual relations,’ and in a way that fosters consciousness of the ‘universal spirit’ central to a realized human rights community.<sup>43</sup>

This position is discernible even in the concept of history, whose presumed teleological objectivism is reason why Corradetti contends that Hegel’s continuing value is salvageable only by departing from his explicit claims.<sup>44</sup> An appreciation, for instance, of the account presented in the history of philosophy reveals that, to the extent that historical development is comprehensible at all, it is through the involvement of actual historical agents, and not via a metaphysically conceived notion of spirit operating behind their back. In seeming rejection of a progressive account of historical agency, Hegel does claim that historical advance is achieved only retrospectively, as members of a later form of life address the forms of fragmentation and the ‘bifurcation’ responsible for the demise of a preceding lifeworld. Yet rectification of aporia thus inherited is a matter not only of retrospective initiative. Consistent with Hegel’s view of philosophy as a “circle of circles”,<sup>45</sup> it is also initiated by the members of the very lifeworld in need of correction.<sup>46</sup> An existing form of life is “the inward birth-place of the spirit that will later arrive at actual form”.<sup>47</sup> In Hegel’s account of history as the progress in the consciousness of freedom, one stage represents a developmental advance on a predecessor only in knowing itself *as* an advance. Yet such knowledge itself depends on the self-understanding of members of a previous lifeworld – in their recognition, itself typically a product of cognitive struggle, both of the deficiencies in their

<sup>42</sup> Cf. C. Corradetti, 2022 (2nd ed.), Chap. 3.1.1.

<sup>43</sup> G.W.F. Hegel, 1991a, §340.

<sup>44</sup> C. Corradetti, 2022 (2<sup>nd</sup> ed.), p. 70.

<sup>45</sup> G.W.F. Hegel, *The Encyclopedia Logic*. Part 1 of the *Encyclopedia of Philosophical Sciences with Zusätze*, trans. T.R. Garaets, W.A. Suchting, H.S. Harris, H.S.. Indianapolis: Hackett Publishing, 1991b, §15.

<sup>46</sup> See Andrew Buchwalter, “Hegel’s Political Philosophy as Metaphilosophy,” in Luca Illetterati and Giovanna Miolli (eds.), *The Relevance of Hegel’s Concept of Philosophy: From Classical German Philosophy to Contemporary Metaphilosophy*. London: Bloomsbury Academic, 2022, especially pp.159-162.

<sup>47</sup> G.W.F. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy I*, trans. E.S. Haldane and Frances Simson, Atlantic Highlands NJ., Humanities Press, 1983a, p.55.

mode of social being and the need for those deficiencies' correction, even if they are unable to provide the latter themselves. Here, too, the practices of members of a particular lifeform performatively establish a lifeform as "a birth-time and a period of transition to a new era".<sup>48</sup>

Here, too, then Hegel's stated theory provides the resources for the postmetaphysical account of human rights that Corradetti asserts is achievable only by reconstructing of Hegel's actual position. The modes of recognitive interaction operative in historical forms of life experientially enact the forms of immanent criticism needed both to expose deficiencies in a particular and articulate, however vaguely, calls for their correction. It might even be said that as regards human rights Hegel's postmetaphysical conception may provide a more emphatic account of historical development than is the case with the teleological alternative. One way to account for historical progress on Hegel's view is that say that, by constructively appropriating the tensions and discontents that undermine a previous lifeform, a subsequent stage articulates a more robust and differentiated articulation of a human rights community. Yet it is the just the absence of metaphysical certainties that can empower the wider and more far-reaching forms of deliberative contestation supportive of the variegated sets of proposals able to contribute to such realization of a human rights community. For Hegel, the greatest opposition occasions the richest and most profound reconciliation. In this way as well his own thought supplies the basis for the diversified and even pluralistic understanding of human rights that Corradetti claims is available only through its conceptual reconstruction.

<sup>48</sup> G.W.F. Hegel, 1977, p.7.

# HUMANITY OF RIGHTS

**DEBORA TONELLI**

*Georgetown University and Fondazione Bruno Kessler (Trento)*

debora.tonelli@georgetown.edu

## **ABSTRACT**

Claudio Corradetti's *Human rights and critical theory* is an argument for the idea of pluralistic universalism. The purpose of the volume is to demonstrate that human rights are something epochal and revolutionary, something that was realized at a specific historical moment, modernity, through a process of self-reflection. Subjects attain an idea of themselves as subjects and at the same time as subjects of law. In the following pages, while accepting Corradetti's thesis on the revolutionary character of human rights, I will argue the anthropological foundation of such rights, under penalty of the artificiality of the law itself. I will show that the subject of these rights cannot be considered one-dimensional nor can the law be fully resolved only in its legal formulation. The revolution of law is possible above all because the way of thinking of the subject's self-reflection in the world is revolutionary: not only as a legal actor, but as ontologically endowed with dignity and values whose rights are a legal and political expression. What is meant by "human being"? And what is the human being subject to law? What makes it possible to attribute the rights to an individual? Why, precisely in modernity, do you feel the need to organize rights legally and to formulate human rights, while maintaining that they are the prerequisite for being part of civil society? Through a brief reconstruction of some salient moments in the history of law up to modernity, I will propose some reflections on the underlying conception of human beings. This conception remains problematic, however, it is important to ask the question about the sense of "human being" and the fact that this question remains "open" both in the formulation of the idea of law and in the values on which we believe it is based. The idea is that the revolution brought about by modern law is so well beyond its logical and legal forms - which however remain essential - and is of consequence not only to a new vision of the world order but also of human beings.

## **KEYWORDS**

Human rights, human being, revolution

## **INTRODUCTION**

Claudio Corradetti's *Human rights and critical theory* is an argument for the idea of pluralistic universalism. It collects essays on the theme of language and rights, already published in English over a decade and is intended for use by students, but also for the more expert readers. The Author elaborates them in a monograph, and thus faces the challenge of a more organic and systematic reflection. This reworking keeps intact the intellectual biography of the Author, from its beginning in the philosophy of language (such as Davidson, Putnam, Wittgenstein, Lakoff) and its

move to political philosophy (Habermas's communicative action, Rawls's liberalism, Nagel's objectivism, only to name a few). Moving from theories of discourse to the formal interconnection of moral and cognitive faculties, Corradetti introduces moral values into the international legal order. Language, its various communicative applications together with the self-reflexivity of communicative consciousness are the tools that, in within the historical contingency, allow us to interpret freedom and well-being as 'human rights'. The argumentative rigor will then guarantee their expression and regulation in the legal system (including its international dimension).

The work's title traces the complexity of this process: the polarization of human rights and critical theory suggests that the former must always be subjected to the scrutiny of the latter. In doing so, rights realize pluralist universalism, that is, a form of 'concrete universal' rooted in the mutual presupposition between the (inevitable) historical contradiction of man and the meta-historical plan of self-reflection on the conditions of sensibility. Pluralist universalism thus fulfills the dual role of purpose of the work and narrative horizon in which the author carries out his reflections on human rights.

The thesis of this broad and complex line of argument is very simple: in the words of the Author himself: "I will support the idea that human rights express an epochal and revolutionary character for modernity. That is, they constitute elements of self-reflection in an attempt to define human beings as subjects worthy of equal respect".<sup>1</sup> The purpose of the volume is therefore to demonstrate that human rights are something epochal and revolutionary, something that was realized at a specific historical moment, modernity, through a process of self-reflection. Subjects attain an idea of themselves as subjects and at the same time as subjects of law. Which subject? Which right? Why exactly in modernity?

Corradetti's argument takes place on a theoretical level in which language, from an analysis of its functions in the public sphere, is transformed into argumentative capacity and, finally, into legal and value categories. Language - which in its various forms of communication makes both experience and communication possible - is the rational and reasonable logos that shapes the world and the subject who lives there.

In a symposium published in 2016 and dedicated to the constitutionalism of the international juridical order, the author deals with the cosmopolitan turn of classical constitutionalism and with it the necessity of the creation of a new paradigm for legitimizing national institutions identified in the overcoming of "an instrumental-

<sup>1</sup> C. Corradetti, *Relativism and Human Rights. A Theory of Pluralistic Universalism*, Springer, Dordrecht, 2022 (2nd ed.), p.211. I thank Prof. Teresa Pasquino and Prof. David Foster for the interesting discussions on the text and the useful suggestions.

technocratic form into a value-based approach of legal reasoning”.<sup>2</sup> The West,<sup>3</sup> in triggering a process of formation of truly universal rights, and no longer able to count on its own cultural hegemony, encounters its the most serious difficulty in the “plurality of constitutional legal sources at the transnational level”<sup>4</sup> from which flows the increasingly important mediatorial role of international courts for promoting global constitutionalism.<sup>5</sup>

The general impression is that, despite its argumentative rigor and the legitimacy of the level of investigation, a one-sided perspective risks placing the question of rights on an exclusively formal logical level, delimiting the horizon of reasoning to ideal and unchanging categories. This one-sided perspective is due, in part, to the context in which the logic of law developed.<sup>6</sup>

In the following pages, while accepting Corradetti’s thesis on the revolutionary character of human rights, I want to pay attention to their anthropological foundation of such rights, under penalty of the artificiality of the law itself. If, from a juridical point of view, the law is the reference from a social and political point of view of relations, however, this is only because there is already a human dimension in which these relations exist, where the question of their regulation may arise without being able to displace it. The subject of these rights cannot be considered one-dimensional nor can the law be fully resolved only in its legal formulation.<sup>7</sup> If

<sup>2</sup> C. Corradetti, “Introduction’, *Symposium: Cosmopolitan Law and the Courts*”, *Transnational Legal Theory*,7(1), 2016a, p.1.

<sup>3</sup> “West’ is used here as a cultural term, characterised by strong diachronicity”, cf. H. J. Berman, *Diritto e rivoluzione. Le origini della tradizione giuridica occidentale*, Il Mulino, Bologna 1998, pp. 16-18.

<sup>4</sup> C. Corradetti, 2016a, p.2.

<sup>5</sup> C. Corradetti, “Judicial Cosmopolitan Authority”, *Symposium: Cosmopolitan Law and the Courts*, *Transnational Legal Theory*,7(1), 2016b, pp.29-56, analyses some sentences of international law in this regard.

<sup>6</sup> “The general legal doctrine of the twentieth century’ (but it could also be said: of the twenty-first) has brought the speculative premises of Sophistics to its final fulfillment. *Nomos-lex*, torn from a cosmic, religious and divine whole, is now closed in on itself; and modern science and philosophy reduce nature, which claims to rise above and against the declarative human will, to the one and the same measure. Nothing can come out of the circle of earthly powers. [...] Nature, resolving itself in the questions posed by human beings, assumes a shape according to the observer’s technical methods. This ‘humanization’ and ‘technicizing’ deprives nature of the status of *phusis* which generates order, and refuses a claim to pass judgement on *names* assigned by citizens”, M. Cacciari - N. Irti, *Elogio del diritto. Con un saggio di Werner Jaeger*, La Nave di Teseo, Milano 2019, p. 122-123. In fact, for Kelsen, ‘man’ is a juridical element: “law does not include man in his totality with all his spiritual and corporal functions, but qualifies only well-defined human acts as obligations or authorizations”, H. Kelsen, *Pure Theory of Law*, Translation from the Second German Edition by Max Knight. Berkeley: University of California Press, 1967. The legal system is therefore not an expression of the harmony of the cosmos and its order, but a hierarchical organization based on a fundamental norm. Cf. also G. Zagrebelsky, *Diritti per forza*, Einaudi, Torino 2017.

<sup>7</sup> Instead, as Kelsen would like, for which the basis of law is not ‘moral or religious conviction but a fundamental, presupposed norm that gives juridical validity to the Constitution, cf. H. Kelsen,

this happened, in reality, there would be a risk of an exclusively formal elaboration both of the law and of the subject of rights, while human being requires to be considered in its complexity - that is, in the interdependence of relationships between the parts of one's existence - and in what exceeds the legal dimension. The revolution of law is possible above all because the way of thinking of the subject's self-reflection in the world is revolutionary: not only as a legal actor, but as ontologically endowed with dignity and values whose rights are a legal and political expression.

However, this leads to another type of reflection, namely that only with modernity has man become the bearer of rights. But what is meant by 'human being'? And what is the human being subject to law? What makes it possible to attribute the rights to an individual? Why, precisely in modernity, do you feel the need to organize rights legally and to formulate human rights, while maintaining that they are the prerequisite for being part of civil society?

Starting from Corradetti's thesis and point of view, in the following pages I will consider the aspects that go beyond a solely rational vision of law and of human being. In fact, the complexity of human rights requires the coordination of a plurality of disciplinary areas, of points of view and of dynamics of interdependence before they can be effectively translated - even legally - into a specific context. Through a brief reconstruction of some salient moments in the history of law up to modernity, I will propose some reflections on the underlying conception of human being. This conception remains necessarily problematic, since any attempt at a political-juridical definition of 'humanity' is circumscribed by some characteristics, while excluding others and, consequently, a section of that human being. Not only that: the emphasis on such a flexible concept as that of humanity could undermine the certainty of the rule and force a 'case by case' response. However, it is important to ask the question about the sense of 'human being' and the fact that this question remains 'open' both in the formulation of the idea of law and in the values on which we believe it is based. The idea is that the revolution brought about by modern law is such well beyond its logical and legal forms - which however remain essential - and is of consequence not only to a new vision of the world order but also of human being.

## 1 MODERN LAW: FROM READING THE WORLD TO INTERPRETING IT *EX NOVO*

The term 'right' - in ancient Greek δίκαιον, *rectum* for the Latins - derives from the medieval Latin *directum* which indicates precisely the direction and quality of



being *direct*.<sup>8</sup> This is connected to the Italian ‘diritto’ and French ‘droit’. In a study that has become classic, Berman<sup>9</sup> reconstructs the origin of Western legal tradition by analyzing the interaction of three different traditions: Roman law, Germanic law and biblical law. Their interaction is characterized by independent phases: on the one hand, the collections of ecclesiastical documents, many of which drew directly from biblical law, contribute to winning unity and juridical independence for the Church and allow for the birth of canon law. On the other, the growing complexity of the public dimension requires the emergence of specific forms of law (feudal, commercial, civil, state).

Briefly, as regards ecclesiastical law, the first collection dates back to the third and fourth centuries, *Canones et constitutiones apostolorum*,<sup>10</sup> which will later be included in more organic collections, such as: the *Liber Extra* in 5 books (1234) by Gregory IX, the *Sextus*<sup>11</sup> of Boniface VIII (1298), the *Clementines* of Clement V (1314) and the *Extravagantes* of John XXII (1317). In 1500 these collections were published in the form of the *Corpus Iuris Canonici*<sup>12</sup> composed of the *jus canonicum*, including the earliest texts and canons, and the *jus novum*, formed by contemporary legislation and decisions: in this way the ancient sources were kept alongside the new. The pontifical decretals that nourished canon law from the twelfth century. On the other hand, they were simply decisions on controversies taken by the pontifical court, without any claim to order and consistency. The *Corpus* was therefore consulted as a sort of archive, to be drawn on to resolve the current controversy from one time to another, by analogy.<sup>13</sup> Due to this

<sup>8</sup> Cf. W. Cesarini-Sforza, «*Ius*» e «*directum*». *Note sull'origine storica dell'idea di diritto*, Bologna, 1930.

<sup>9</sup> H. Berman, 1998.

<sup>10</sup> For a presentation of the sources of Canon Law, cfr. A. Stickler, *Historia Iuris Canonici Latini. I. Historia fontium*, Torino 1950; F. Calasso, *Medioevo nel diritto*, pp. 171-174. According to the Etymologies of Isidore, κωνών is the ‘linear measure’, which by extension means ‘rule’. This term underwent further specifications depending on whether its source was the Pope or the Councils. In addition to the Pope and the Councils, there was another source of law, the law of nature. However, it does not create *constitutio*, but expresses itself in the *instinctus naturae* that God has imprinted on human nature. Law is therefore compound from *ius divinum naturale* and *traditio apostolica*, that is, the *ius divinum positivum*. Cfr. Isidoro, *Etymologiarum sive Originum Libri XX*, Oxford 1911 (1989), Tomo I, Libro V, II.

<sup>11</sup> The name *Liber Sextus* meant that it was the continuation of the five books of the Decretals of Gregory IX. In fact, the work, commissioned by Boniface VIII, was also divided into five books and contained the pontifical decretals of the years 1239-1298, canons I and II of the Council of Lyons (of 1245 and 1274) and 88 *regulae iuris*. As for the work of Gregory IX, it was not absorbed in this one, as desired by Boniface VIII, in as much as was to be considered repealed.

<sup>12</sup> Cfr. A. Stickler, *Historia Iuris Canonici Latini. I. Historia fontium*, p. 273.

<sup>13</sup> P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 120. For a general introduction to the history of Canon Law, cfr. G. Le Bras, *Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident*, Paris 1955; of particular interest and rich in its innovative spirit is the work of P. Fedele, *Lo spirito del diritto canonico*, Padova 1962.

characteristic, the *Corpus* needed numerous revisions and, published in 1582, it remained valid also in the lay courts - limited to spiritual questions<sup>14</sup> - until 1865.

For a long time, canonists merely reconciled the decrees which were in contradiction with each other, but did not get as far as codifying the law as a coherent whole. Around the twelfth century, profound social, economic and political changes made the principle of non-contradiction insufficient and required an organizational rationality previously unthinkable. Gratian's introduction of a hierarchy of sources, together with the effort to integrate Roman law and separate canonical law from theology, favored the process of rationalization of the law.<sup>15</sup>

The criterion of hierarchy of sources available to Gratian consisted in distinguishing the eternal and unmodifiable (not even by the *Pontifex*) from those determined by contingent needs, giving greater importance to the former. Gratian, in addition to reworking the law by integrating Roman law in a coherent way, separated canon law from theology.<sup>16</sup> Quagliani summarizes the ongoing process as follows:

Theology of the 12th century moves onto the firm basis of an ethical-juridical order, based on the coordinates of a tight dialectic between *fas* and *jus*, between divine law, which translates into the natural order, and human law which is embodied in custom and in its changing specification [...] The refusal to reduce the legal order to the single dimension of a compulsory regulatory order goes. In this sense, the twelfth century is the century of the foundation of common law, the century of medieval juridical construction as an interpretation of an underlying order.<sup>17</sup>

A further imbalance in favor of biblical sources was implemented by the Protestants during the Reformation, in order to limit papal power.

Social transformations,<sup>18</sup> the deepening of legal science, the birth of the natural sciences, all this contributed to changing the criteria through which law exercised its binding force. An increasingly complex society required an order that could not be guaranteed by legal particularism and that, indeed, required the creation of new areas of competence for the law itself. Reality had thus become unintelligible and law developed the formal schemes needed, capable of interpreting reality to make

<sup>14</sup> Canon law has never intended to regulate human conduct alone, but only those aspects of action that are part of the religious life, conscience and faith, leaving the competence for human transactions to civil law: *kanòn* has always been contrasted with *nomos*, the rule of the civil community. This distinction of competences, however, could not be clear-cut, because the motivations of human behavior cannot be rigidly distinguished from each other. Civil law and ecclesiastical law have therefore remained united due to the impossibility of clearly distinguishing their respective areas of competence. Cfr. F. Calasso, *Medioevo nel diritto*; P. Grossi (1995).

<sup>15</sup> Cf A. Stickler, *Historia Iuris Canonici Latini. I. Historia fontium*, p. 273.

<sup>16</sup> Gratiano, *Decretum magisteri Gratiani*, cit., c. I-VIII, D. I, p. 1.

<sup>17</sup> D. Quagliani, *Introduzione. La rinnovazione del diritto*, in G. Constable-G. Cracco-H. Keller-D. Quagliani, *Il secolo XII: la "renovatio" dell'Europa cristiana*, (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni, 62), Bologna, Il Mulino, 2003, pp. 20-21.

<sup>18</sup> Cfr. J. Heers *L'Occident aux XIV et XV siècles. Aspects économiques et sociaux*, Paris 1963.

it more orderly. In this way the law ceased being something immediate and became something 'thought out'.<sup>19</sup> The binomials, and the law-regulatory system, express a new conception of reality and a new positioning of the human being within it. Nature could no longer be interpreted only as a work of God; it became a place that could be studied and whose mysteries could be revealed. In turn, the law was no longer an interpretation and mirror image of reality and of an immutable status quo; it became an artificial way of organizing the human world and its relationships. Consequently, even politics gradually could no longer be the expression of a given natural and cosmic order. Inevitably, human beings - who no longer coincide with specific social functions and less and less with a specific class - occupy defined positions in the world; they need to organize the way they find themselves in the world.

As a result of these changes, it was no longer possible to use legal collections as tools of consultation to settle similar cases and the establishment of legal systems was necessary. In this phase, the rationality of law was the instrument that allowed for the establishment a new social and political order in a world in turmoil.<sup>20</sup>

The consequence of this change consists in the fact that those who govern no longer claim to be the interpreters of a natural and static order, but are aware of having to organize a complex reality which would be unintelligible in itself, thus promoting a process of social mobility, previously inconceivable. Seen from a medieval perspective, in modern age the political scene becomes 'artificial': between cosmic order and political order there is no longer any analogy and the latter essentially becomes 'conventional'. On the other hand, even religion, which until then had guaranteed the order of the world and of the cosmos, becomes a source of conflict and the idea that the natural order is reflected in the historical one is lost. On the contrary, from a modern perspective, medieval law, with its claim of adherence to reality, constituted an impediment to social, political and economic evolution.

Rationality becomes the principal foundation of law: the origin of law is no longer experience but abstract theorizing. *Jurisdictio* becomes 'jurisdiction', that is, 'creation of rights': from the sixteenth century onwards the sovereign was not limited to making natural laws explicit; the sovereign became the creator of law. The latter is no longer, however coercive, the key to an understanding of reality, but an *instrumentum regni*, subordinate to the political realm and separate from the social.

<sup>19</sup> In this era of transition between the fourteenth and seventeenth centuries, scientific reflection and artistic production (literary and figurative) also emphasize the role of the senses and the imagination. The basic idea is that reality has suddenly become unknowable in an immediate way and that contingency is characterized by something elusive that only rationality is able to grasp and use. For an analysis of the political Renaissance cfr. G. Marramao, *Potere e secolarizzazione*, Bollati-Boringhieri, Torino, 1989, pp. 69-73.

<sup>20</sup> Medieval society properly becomes a legal society «because it is fulfilled and saved in law» P. Grossi, 1995, p. 8.

If medieval law was considered an interpretation of an existing reality, modern law must be thought of as rational reflection, as an a priori, capable of questioning reality even before answering its questions. However, for both, the relationship with reality remains difficult and ambiguous. All these transformations have certainly changed the role of man in the world and his way of conceiving himself, becoming a bearer of rights.

This brief excursus was intended to recall the genesis of modern law, for all the resolved and problematic issues that come with it: the need to organize a plurality of sources of law, the need to replace religious and metaphysical criteria with an instrument that is able coherently to organize the relationships between the elements of law, a new positioning of the human being in a cosmos where nothing is already pre-ordained, the need for law to be able to respond to a complexity and changing nature of reality previously unimaginable, and in respect of which it cannot be exhaustive. In all this, even the concept of the subject of law has its own ambiguities, because it does not always coincide with the human being as such, indeed, as we will see, almost never. If in medieval society it was above all the social function and the class that determined whether and which rights could be enjoyed, new criteria are needed for the modern individual to be a matter of reflection in the law. On the one hand, the increasing preponderance of rationality allows for a new social and legal order, on the other hand, it gradually attributes a secondary role to other dimensions of human being.

## **2 WHAT KIND OF RIGHTS AND WHAT KIND OF HUMAN BEING**

The birth of modern legal science attributes a new role to reason and places human life in a horizon of meaning different from a metaphysical one, in a constructed world with its own purposes and tools. Thanks to their creative touch, men and women can now intervene in the status quo and trigger previously unimaginable process of social mobility. Individuals become increasingly autonomous and in control of their own destiny. The process of emancipation triggered by this use of reason changes the way human being is thought.

Corradetti's work focuses on the role of law and rights, at the apex - so to speak - of this process of their rationalization. This process, started and nourished by the Christian tradition, ends with its emancipation from Christianity and from Christianity's metaphysical horizon. Historical pressures, however, require us to identify the basis of law elsewhere, as a horizon of meaning to which rights, including transnational rights, can be traced back. Accepting the challenge of recent international jurisprudence, the Author focuses on the role of constitutionalism:

The thesis of a 'cosmopolitan turn' of classical constitutionalism has largely influenced the debate on the contemporary transformation of international law. It is a real Copernican revolution, which [...] has also led to the creation of a new paradigm

for legitimizing national institutions. The cosmopolitan turnaround goes hand in hand with the constitutionalisation of international law. [...] Constitutionalization implies the transformation of bilateral or multilateral agreements into higher order principles, of a broader scope.<sup>21</sup>

For which he gives the following explanation:

In order for this transformation to be possible, a shift in reasoning should precede, one moving away from an instrumental, technocratic form into a value-based approach of legal reasoning. This value inclusion within legal thinking is what the term ‘constitutionalism’ aims to capture.<sup>22</sup>

The birth of modern legal science has gone beyond the metaphysical horizon of classical jurisprudence and has given rationality a new role. Although dilated and complex, the space-time continuum dominated by national states has ensured a certain homogeneity to criteria of action, allowing rationality adequately to exercise its role. Now, however, the new global challenges show the limits to the role of reason, both in national contexts and even more in international ones, as well as revealing to the interaction between different conceptions of law. In Corradetti’s argument, reason is not enough in itself: it can fulfill an instrumental role, but must be based on something else, specifically, on ethical values, that is, on principles of a higher order from which international law can be formulated. However, global constitutionalism cannot be compared with that of national states, neither for the socio-political characteristics of its origin, nor because of the absence of a written form and a precise definition of the constituent power, nor, finally, because of the plurality of legal sources on which this constitution should be based.<sup>23</sup> All this contributes to set up a tension between states and supranational institutions that has made increasingly important “the role of international courts in bringing about constitutionalism beyond the state”.<sup>24</sup>

In the last part of his argument, Corradetti describes a new era in legal history, which, with the appropriate distinctions, is as revolutionary as the birth of modern law: the presence of a plurality of sources of law, the tensions to which they give rise, the radical change in the socio-political context, the novelty of the situations to be resolved and, with them the need to identify a new foundational element of law. The tension between national law and constitutional transnational law raises the question of the obligation also for States that are not signatories of an international

<sup>21</sup> C.Corradetti, 2016a, p.1.

<sup>22</sup> C.Corradetti, 2016a, p.1.

<sup>23</sup> C.Corradetti, 2016a, p.2. The author refers to what Doyle noted about the Charter of the United Nations. It cannot be considered a global constitution as it lacks two essential characteristics: (1) the all-embracing character and (2) that of a fundamental law. For Doyle, cfr: M. Doyle, “The UN Charter – a Global Constitution?” in J. Dunoff e J. Trachtman (ed.), *Ruling the World? Constitutionalism, International Law, and Global Governance*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, p. 114.

<sup>24</sup> C.Corradetti, 2016a, p.3.

agreement, and therefore of the need to surpass pre-constitutional bilateral obligations. These questions could only be resolved by recognizing “the revolutionary character of the individual as the primary source of the legitimacy of international law”.<sup>25</sup>

If rationality had permitted the birth of modern law and its gradual emancipation from a metaphysical horizon, now law is no longer able to play a self-foundational role, and reason, in as much as it is regulatory, needs something that founds and legitimates the assumptions of its arguments. For Corradetti, the introduction of the value element is decisive. It should provide the system of common values, transversal to the sources of law, and function both as a common substrate and as a point of reference for the production of the law and the interpretation of its norms. In order to function, this system of higher principles should therefore give law a priority over politics, rather than letting it come in a second moment, and so place the individual at the basis of the law itself. Moreover, Corradetti highlights the multiplicity of functions that international courts perform besides that of reaching judgements, transforming ‘particular cases’ into occasions for the production of new laws and carrying out the constitutionalisation process.<sup>26</sup>

The aspect that in my opinion should be clarified to make this line of argument effective is the broadening of the issue - which is for Corradetti eminently juridical, although bound to remain aporetic - to the conception of the human being as presupposed by and beneficiary of the entire operation. The limits of rationality, in fact, do not emerge in relation to the contents of the law, whose coherence they guarantee, but in relation to the importance that rights assume as regards a certain conception of the human being and their contribution to defining it. Similarly, too, the principles of a higher order, that emerge during the constitutionalization of transnational law must in turn be founded on and express some conception of human being and not only of the individual as a subject of law. This is also intended to prevent formally established rights losing their force in the face of economic and political interests and attaching a secondary value to the human being for whom they are formulated.

In an attempt to guarantee human beings recognition and space for action, law can be configured as an attempt to say what ‘humanity’ is (with all the word’s ambiguity of referring to both human beings as a set and their characteristics). However, this naturally exceeds the rational dimension of human being, which needs to be recognized and protected on the basis of higher principles. In summary, reason is more effective as an instrument (both expressive and regulatory) than as a foundation, since not everything that is recognized as an essential human value is always rationally describable. The current modernization of law discussed by Corradetti, which is addressed on the level of constitutional transnational law,

<sup>25</sup> C. Corradetti, 2016a, pp.4-5.

<sup>26</sup> C. Corradetti, 2016a.

cannot stop at identifying higher principles nor at a conceiving the individual as a subject of law: in order to function, it should take into account the human being in its pre-political relationships. Moreover, the proliferation of rights can be interpreted not only as putting an accent on human being, but both (1) as an attempt to bridge the silence of procedural systems as regards any particular idea of a human being and (2) as an attempt to place this within a controlled relational dynamic such as the juridical one. In both cases, the inability to express a conception of the human being- if not fully, but neither in a consensual way - also as a subject of law, emerges on the basis of which it is possible to elaborate the law and the principles of a higher order.

In the next paragraph I will reflect on this point, without being able to settle the questions. The aim is not to formulate a definition of the human being, but to highlight the fact that a system of values that aspires to fulfill the role of constitutional principles needs to take a position on the question about human being and in what sense the human being is a legal subject.

### 3 BEFORE THE LAW

“The ‘human’ part of human rights has always been unstable, variable in its scope and inclusiveness”.<sup>27</sup> For over two centuries, the different declarations of human rights have indeed expressed different conceptions both of the human and of the universality attributed to the rights themselves. The use of words such as ‘citizen’ and ‘person’ have not offered greater clarity, nor again the portion of humanity assumed as a legal subject (women, immigrants, foreigners...) which is specified each time. In essence, all these denominations seem to have raised more problems than they have solved: “humanity is a category that expands or shrinks according to moral judgments: a sign and a value that human beings attribute to themselves, but which they can also deny to other human beings”.<sup>28</sup>

Plato, for example, hesitated to attribute a particular idea to the human being (Parmenides 130 c), while Aristotle judged its value in relation to the bodies of the universe, which were the true bearers of excellence (*Nicomachean Ethics* 1141a 33-34). For the biblical tradition the *adam* - which is not an individual but the prototype of all humanity - is taken from *adama*, that is, from the dust of the soil and its relationship with *ewa* (life) is marked by sin and therefore driven out of Eden.

In the oscillation between the brute and the divinity of the human, Pico della Mirandola gives positive interpretation of the difficulty in defining human being. In

<sup>27</sup> J. Bourke, *What it means to be Human: Reflections from 1791 to the Present*, Counterpoint Berkeley (CA) 2011, p. 136.

<sup>28</sup> F. Remotti, *L'umanità in mano all'umanità*, in *Parolechiave*, 57, 2017, pp. 145-160, p. 146.

the *Oratio de hominis dignitate* (1486)<sup>29</sup> Pico reflects on the universal of *humanitas* and imagines it as a dynamic place of convergence of plurality (and not as something static and given once and for all), a space of freedom, capable of containing all the facets of the human, and therefore difficult to wrap into a definition. Historically, Pico's optimistic vision has had no luck and the question about *humanitas* has been continually re-proposed every time we have had to deal with diversity in respect of a subject who looks and questions.

Just after the discovery of the new world, the ancient opposition of 'we-them' was also extended to the natives of the colonized lands, posing serious questions about their 'humanity' and, therefore, also about the legitimacy of the ferocity with which they were subjugated and exterminated. In fact, there is an 'us' who claims for itself the criterion of being human and arrogates its power to decide whether 'they' too are fully human. The totalitarian regimes and genocides of the 1900s have re-proposed the problem, giving new impetus to the language and declarations of human rights. However, the sensational failures of the numerous declarations proclaimed in recent centuries in the face of conflicts and massacres aimed at exterminating a portion of humanity demand reflection. The more they are proclaimed the more they are contradicted by conflicts and policies that deny what rights would like to recognize. Why make a declaration in order to deny it? Is the problem in the formulation of the law or in the need to change the perspective from which it is formulated?

Of course, someone might argue that once an idea is brought into the open, it is easier to notice when it is not working. However, the converse interpretation is also possible: an idea is proclaimed with greater force when one is aware of the fact that it is disregarded. Probably, in the case of rights, the truth lies in the middle: on the one hand, declarations are an expression of a new awareness, on the other, they are an attempt to avoid actions that harm the health and well-being (in the broadest sense of the term) of our fellow men and women. In all this, the law may seem an attempt to fill a void, not so much one left by metaphysics but, more generally, by whatever element can fulfill the role of underlying foundation of a system of rules which, however effective, proves to no longer to be able to rely on reason alone. In this sense, rights are an expression of a profound tension: on the one hand, they belong to a legal and political dimension; on the other, they must express something that makes the human being recognizable.

The constitutional transnational law referred to by Corradetti speaks about highlights the role played by particular cases in the formulation of a right and its

<sup>29</sup> G. Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate*, Bologna 1496 (trad. it. a cura di E. Garin, Pordenone 1994). The literature on the subject is endless, I just note: I. Kant, *Antropologia pragmatica*, Bari 1985 (ed. orig. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* [1798] in I. Kant, *Werkasugabe*, VII, pp. 103-302) in which Kant clarifies the objectives, all earthly and "orientative" of the new discipline of anthropology; M. de Montaigne, *Saggi*, Milano 1986, chap. I (orig.ed. *Essais* (1595), Paris 1965, in which the philosopher highlights how elusive the concept of human is.



contribution to the identification of higher-order principles. At the same time, remaining on the juridical level, it does not grasp the pre-political dimension of the human being, its intrinsic plurality, at the risk of crystallizing it into an ordering principle (and a merely abstract subject of law).

The language of rights often highlights the fact that they are ‘something that is due to us’ and leaves implicit the fact that they are also something that “we owe to someone else”.<sup>30</sup> That is to say that the dimension of reciprocity within the human community is neglected while other dimensions of law are accentuated (for example, the normative role of revenge, in the sense of space that cannot be surpassed). In fact, modern law and, in particular, human rights are a response to centuries of failure in recognizing essential factors in human life, and to the difficulty of defining what human being is and how inclusive any possible definition should be. In the absence of a definition of human being, human rights a guarantee of regulatory certainty that protects essential factors in human life.

In the nonviolent liberation struggles of the twentieth century, for example in India and South Africa, the greatest effort was needed to deal with the enemy from which they were trying to free themselves without excessive revenge and vendetta. There had to be a recognition that both sides belonged to the same human community, whatever it was and regardless of the political space in which it interacted, and this formed the basis for any subsequent socio-political evolution. To be truly inclusive, humanity must be a pre-political concept, regardless of political, national, religious, racial, economic, cultural, or any other connotations.

During the struggle that led to the independence of India, Gandhi translated his vision of the harmony of life into a program of social and political change in which individual and society are interdependent elements of the same dynamic process. Not only that: every individual and social right implies corresponding duties: “This is why Gandhi speaks of nonviolence in terms of recognition of the irreducible presence of others for the transformation of the self”.<sup>31</sup> In this way, through the elaboration of social justice, based on reciprocity and aimed at overcoming the opposition between us and them, it underlined the relational dimension of the human.

Similarly, in South Africa the Truth and Reconciliation Commission (TRC) worked to create a single human community. By combining the values of transnational human rights and the Christian values of forgiveness and redemption, the TRC sought to achieve amnesty rather than punishment. To do this, it embarked on the path of the search for ‘truth’, which consisted not in the narration of already known facts, but in the construction of a collective memory, built on the experiences of the victims as well as that of the oppressors.<sup>32</sup> Putting everyone’s life

<sup>30</sup> G. Zagrebelsky, 2019.

<sup>31</sup> R. Jahanbegloo, *Introduction to Nonviolence*, Palgrave Macmillan 2014, p.79.

<sup>32</sup> Truth and Reconciliation Commission, *Final Report*, 1998, p. 25.

at the center meant recognizing and respecting each person's dignity as a person, overcoming the role each had played in the history of the country: "for Mandela, the recognition of truth meant respect for each person's dignity, the abandoning the submission of justice to politics, morality to realism and the ultimate goal [...] was a simple but unknown vision, which had at its center a reflection on humanity elaborated in the long years spent on Robben Island".<sup>33</sup>

Even on the Catholic side, the current Pope proposes the question of the human being as a basis for rights. Without renouncing the vision of human being as an *imago Dei*, the Pope does not use it as an instrument to reassert the monopoly on the interpretation of natural law, but to recognize the greatness and value of each individual, urging an increasingly inclusive vision of human rights.

We understand then that the papal teaching prefers the term 'fraternity' to that of 'humanity':<sup>34</sup> the attempts to define the concept of 'humanity' bring with it the risk of producing a culturally connoted definition, of identifying with a politically and historically ambiguous tradition (even in the Christian and Catholic sphere), of recalling too directly a religious tradition, which in interpreting human being as an *imago Dei* stakes a claim of hegemony over the very concept of humanity and to the distinction drawn between nature and culture. 'Fraternity', on the other hand, expresses a deep bond of kinship, transversal to different cultures, religions and peoples, but also with nature (think of the encyclical *Laudato si'*), of which the human being is a part. "If we are all brothers - reads the Abu Dhabi document - then we are all citizens with equal rights and duties".<sup>35</sup> "Any idea of 'minority' disappears - comments Spadaro - which brings with it the seeds of tribalism and hostility, which sees the face of the other in the face of the enemy".<sup>36</sup> The use of the word brotherhood preserves and exceeds the political vision of a global citizenship and places the question of humanity on a relational and reciprocal, pre-political and foundational level, postponing any further legal and political specifications to a later date, preventing that contingent differences (nationality, race, religion, class, culture, etc.) from becoming impediments to the recognition of rights. Whatever is meant by 'humanity' cannot therefore be exhausted in a juridical and political expression or in rights. And the latter should be at least a partial expression of that. Furthermore, rights should not be elaborated and affirmed without taking into

<sup>33</sup> M. Flores, *L'umanità arcobaleno del Sudafrica di Mandela*, in *Parolechiae*, 57, 2019, Carocci, Roma, p. 170.

<sup>34</sup> The term was already pronounced by the Pope in his greeting to the city of Rome after his papal election. The term, which has a long theological tradition behind it, is used by the Pope with a political slant, cf. the document on human brotherhood agreed together with the Imam in Abu Dhabi. [http://www.vatican.va/content/francesco/it/travels/2019/outside/documents/papa-francesco\\_20190204\\_documento-fratellanza-umana.html](http://www.vatican.va/content/francesco/it/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html). Cf also 4/2018-2020 of *La Civiltà Cattolica*, dedicated to the theme of brotherhood. As I write, the new encyclical *Brothers all* is about to be published.

<sup>35</sup> [http://www.vatican.va/content/francesco/it/travels/2019/outside/documents/papa-francesco\\_20190204\\_documento-fratellanza-umana.html](http://www.vatican.va/content/francesco/it/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html)

<sup>36</sup> A. Spadaro, *La ribellione di Papa Francesco alla retorica dell'apocalisse*, in *Repubblica*, 30 dicembre 2020, p. 16.

account the corresponding duties, that is, without reciprocity and co-responsibility in their implementation.

Corradetti's reflections on human rights and critical theory raise numerous questions both in terms of content and perspective. His reconstructive proposal - from language to constitutional transnational law - not only offers a very personal vision of the Author on the challenges to which contemporary law is called to take a position, but evokes latent and equally important questions, such as those of the foundation of law and human (protagonist and recipient of rights at the same time) within a real world that is far more complex than its own legal parable and its philosophical traditions. Beyond the need to address issues from a specific disciplinary perspective, the question remains open about the effectiveness of a response entirely internal to the legal dimension, given the complexity of the issues on which rights are called to express themselves and their origin in areas different from human experience.



# HUMAN RIGHTS: FROM THE CHALLENGE OF RELATIVISM TO THE POSSIBILITY OF COSMOPOLITANISM

**PETER LANGFORD**

*Department of Law and Criminology*  
*Edge University, UK*  
langforp@edgehill.ac.uk

## **ABSTRACT**

The article presents a reflection on Corradetti's distinctive position developed in *Relativism and Human Rights. A Theory of Pluralist Universalism*. It concentrates, in particular, on a detailed analysis of the development and deployment of the text's argumentation in the final chapter. In this analysis, the article indicates aspects and elements of the argumentation which lead to potential difficulties with the elaboration of a theory of pluralist universalism.

## **KEYWORDS**

Democracy, Human Rights, International Law, Peace, Pluralism, Universalism

Human rights remain an integral aspect of contemporary political and legal theory, and this rests upon a shared presumption of their central importance in the configuration of the state and the international order. The specific designation of rights, as human rights, transforms those who are accorded these rights and freedoms into autonomous right-holders at domestic and international level. The transformation is the counterpart of the redefinition of the relationship of the state to the individual in which the state is the guarantor of these rights and freedoms to enable their full and effective enjoyment by the right-holder. The state's guarantee of these rights is itself part of an international order shaped and regulated by states' ratifications of international and regional human rights treaties which confirm and extend the human rights and freedoms at the domestic level. The presumption of this shared background enables contemporary political and legal theory to establish the boundaries and parameters of its reflection and questioning and, thereby, to determine the degree to which it engages in a critique of human rights and the concomitant configuration of the state and the international order.

The shared background offers the initial interpretative perspective from which to situate the reconstructive theoretical analysis developed in the enhanced version

of Corradetti's *Relativism and Human Rights. A Theory of Pluralist Universalism*.<sup>1</sup> In relation to this background, Corradetti's text represents a singular intervention which, within his own work, can be considered a prolegomena initiating the paths of analysis undertaken in subsequent work.<sup>2</sup> The singularity arises from the renewed emphasis upon the philosophical justification of human rights which is distinguished by a particular synthesis of the traditions of Anglo-American philosophy, Critical Theory, Classical, Modern and Contemporary Legal and Political Theory. The insistence upon philosophical justification indicates that the shared background, rather than existing as an unexamined horizon, is placed at the centre of the analysis. This, in turn, entails a form of 'backwards questioning' in which the shared background is interrogated in order to establish its philosophical presuppositions.

The process of philosophical justification which guides and structures the composition of the text is one of foundation. This philosophical gesture of foundation is undertaken within a resolutely post-metaphysical framework informed by the linguistic-turn in Anglo-American analytic philosophy and the resultant delimitation of Critical Theory to the 'second generation', represented, in particular, in this text, by Jürgen Habermas. The singularity of Corradetti's gesture of foundation arises from the manner in which the text adopts a reflective distance towards this post-metaphysical framework in order to establish and develop its distinctive philosophical justification of human rights.

In relation to this project, which presents itself as both a justification and an application of these essential presuppositions of human rights, a critical engagement can commence from the final chapter - The Legal Dimensions of Human Rights - , and, in indicating certain limits of the position of that chapter, traces these to a number of aspects of the preceding chapter - Human Rights and Pluralistic Universalism.

## 1 HUMAN RIGHTS AND PERPETUAL PEACE

The formulation of human rights as legal norms, in the system of international and regional human rights treaties and associated institutions<sup>3</sup> arising from the

<sup>1</sup> C. Corradetti, *Relativism and Human Rights. A Theory of Pluralist Universalism* (2nd ed.), Dordrecht, Springer, 2022, hereafter, *RHR*.

<sup>2</sup> See, for example, C. Corradetti, *Kant, Global Politics and Cosmopolitan Law: The World Republic as a Regulative Idea of Reason*, London, Routledge 2020; C. Corradetti, "Engaging with Forst's 'Right to Justification': Kantian Analogies and the Problem of Subjectivity", in E. Herlin-Karnell, M. Klatt and H. Morales Zúñiga, (eds.), *Constitutionalism Justified: Rainer Forst in Discourse*, Oxford, Oxford University Press, 2019, pp. 33-52; C. Corradetti, "Transitional Times, Reflective Judgment and the 'Hōs Mē' Condition", in C. Corradetti, N. Eisikovitz and J. Rotondi (eds.), *Theorizing Transitional Justice*, London, Ashgate/Routledge, 2015/2016, pp.185-198.

<sup>3</sup> This is understood to encompass the UN General Assembly, UN Security Council, Economic and Social Council, International Court of Justice, and the UN Secretariat, the UN Committees

impetus of the non-binding UN Declaration of Human Rights 1948, creates a distinct international order within which states are located. The underlying assumption, originating in the UN Declaration of Human Rights, is that the primacy of state sovereignty is definitively qualified by the duties and obligations which are the corollary of the individual human rights and freedoms contained in this system of international and regional human rights. The definitive qualification entails that state sovereignty ceases to be the sole, exclusive origin of the domestic legal order and the attendant rights and freedoms of the individuals who reside within a particular state's territory. The modification of the relationship between state sovereignty and the individual, as a legal subject of human rights norms, is accompanied by a modification in the relationship between states. The attribution of statehood, on the basis of sovereignty, as the prerequisite for legal recognition, as a formally equal subject (state) of international law, is now rendered more complex. The participation of states, within the system of international and regional human rights treaties and associated institutions, is considered to transform states' understanding of their relationship to other states as part of a wider transformation in the character of international law from the particularism of a law of nations to the universalism of human rights. The wider transformation is held to mark a redefinition of peace as collective security in place of one as the unstable equilibrium of a balance of power between instrumental, self-interested states and their temporary alliances.

The historical change in the international order remains an unfinished or unconcluded process in which the system of international and regional human rights treaties and associated institutions continues to co-exist with the violation of human rights and armed conflict within and between states. These violations have persisted despite the significant alterations, within this framework, resulting from decolonization, the Cold War and its 'resolution' in the apparently more multipolar character of the contemporary international order.

It is the insistence upon the unfinished or unfulfilled character of this international order, inaugurated by the UN Declaration of Human Rights, that animates Corradetti's critical reflection. The reality of the contemporary international order – the real – introduces a separation between itself and its unfinished character – the ideal. The separation or duality of the real and the ideal becomes the central structure which orientates the text's philosophical justification of human rights in relation to the contemporary international order. The philosophical position of the text is the rejection of an irreducible dualism between the real and the ideal and the justification of human rights as the elaboration of their unity. The singularity of Corradetti's justification emerges through its distinctive elaboration of the post-metaphysical conception of this unity.

established as an integral part of the international human rights treaties, the various UN Working Groups and Special Rapporteurs, and the regional human rights bodies and courts.

The justification of the unity of the real and the ideal entails a rejection of both realism – the primacy or even suppression of the ideal by the real – and of the decline of the ideal to either the external assertion or imposition of a particular value as universal. The particular post-metaphysical justification is one in which the unity is more sophisticated than that of a simple reversal in which the demonstration of the primacy of the ideal replaces the primacy of the real. In place of a simple transformation, produced by the reversal of primacy, the moments of the real and the ideal are preserved in the more complex unity represented by the transformation of duality into pluralist universalism.

The legal dimension of pluralist universalism, represented by the formulation of human rights as legal rights, proceeds from the demonstration of these legal rights as the foundation for “the validity of purposive action in general”.<sup>4</sup> The foundation is established by demonstrating that human rights, as legal norms, “protect the coordinating preconditions to purposive agency in respect to which one can claim to have a right”.<sup>5</sup> Human rights, as legal norms, render transparent the normative foundation for purposive agency, and in conformity with the underlying post-metaphysical philosophical framework, this foundation has the status of a performative non-contradiction. It is a normative foundation which, if placed into question or denied, deprives the position of questioning or denial of non-contradiction: to deny the preconditions of purposive agency which render possible the capacity to articulate the position of denial in language.

The preconditions of purposive agency, as human rights formulated as legal rights, are then further specified and delineated with regard to the degree of their reciprocal interconnection with duties. The analysis is distinguished by considering the relationship between rights and duties as a “formal frame of intersubjective interdependences”<sup>6</sup> which encompasses, rather than being limited by, the difference between positive (‘the right to’) and negative (‘the freedom from’) rights. The difference between positive and negative rights becomes an internal difference *within* the formal framework of intersubjective interdependencies. The designation of this difference, as an internal difference, is the counterpart of a conception of duty which contains positive (‘the obligation to’) and negative (‘to refrain from’) duties as an internal distinction. The minimization of the difference between positive and negative rights and their attendant duties enables the focus of analysis to extend beyond the parameters of the individual right-holder to consider duties as

<sup>4</sup> *RHR*, p.159.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *RHR*, p.162. Corradetti’s analysis also entails an oblique relationship to the descriptive schema of the Hohfeldian approach (Jural Opposites and Jural Correlatives) and to the contemporary divergence in the Anglo-American discussion between an interest theory and a will theory of rights. Whilst both Hohfeld and the Anglo-American debate are cited and discussed, neither are a determinate or predominant influence upon the development of Corradetti’s position.



the conceptual correlate - “the reasons rights advance for their protection”<sup>7</sup> - of human rights. The commonality of human rights, whether formulated in positive or negative form, is to “generate the actors and the content of the duties in relation to the recognized right”.<sup>8</sup>

The emphasis upon the common conceptual structure of human rights facilitates the combination of a subjective and an intersubjective justification predicated upon the “lexical priority of duties”<sup>9</sup> as the corollary of legal rights as human rights.<sup>10</sup> The justification identifies the preconditions for purposive agency - human rights as legal rights - as co-terminus with a “society governed by a system of rights”.<sup>11</sup> The conceptual space, arising from this justification, is not simply one of the reversibility of the role of a specific right-holder and a duty-holder, but the generalization of the role of duty-holder: the duty to ensure “the perpetuation of the right-system itself” as the collective space for the full and effective exercise of human rights.<sup>12</sup>

The capacity to generalize the role of the duty-holder indicates the potential for both a number of duty-holders and for substitution of duty-holders (‘third-party intervention’) as an integral aspect of the justification of human rights as legal rights. The potential for substitution furnishes the basis for “functional differentiation for the protection of duties” and “an institutional model for the protection of the guaranteed rights”.<sup>13</sup> Functional differentiation and institutionalization are also the expression of the incapacity of individual right-holders and duty-holders to assume the entirety of the burden of the full and effective exercise of human rights. For the space of human rights - the legal community composed of the relationship between rights and duties - arises merely from the justification of their specific existence. It is the repository of a multiplicity of human rights and their attendant duties which confront the possibility of the assertion of competing rights and duties: the conflict

<sup>7</sup> *RHR*, p.165.

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> *Ibid.* The lexical priority expresses a triple set of duties, which Corradetti explicates through the example of the right to liberty:

“(a) The fulfilment of the right to liberty is dependent upon the fulfilment of three generated duties:

(a.1) a negative duty to avoid deprivation of liberty by individuals and institutions

(a.2) a positive duty to protect and secure from deprivation of liberty:

(a.2.1) through the enforcement of (a.1) by the individuals and by the creation of institutional mechanisms oriented to rights protection.

(a.3) a positive duty to aid the deprived subjects of liberty through the institutional allocation or the reallocation of the required conditions for its enforcement due to failures of fulfilment of (a.1) and (a.2).” (*ibid.*)

<sup>10</sup> This position is Corradetti’s acknowledgement and resolution of the ‘antinomy’ represented by the agent-relative and goal-relative conceptions of human rights, which is also distinct from that of Sen’s resolution in the ‘capabilities’ approach to rights.

<sup>11</sup> *RHR*, p.166.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *RHR*, p.162.

of rights as an intrinsic element of the “multilateral intersubjective sets of right-duties relations”.<sup>14</sup> The space of human rights developed from the post-metaphysical justification of human rights reveals the inseparable relationship between the preconditions of purposive human agency and their formulation as legal rights.

For Corradetti, this is the articulation of “a formal system of human rights categories” which in itself remains “an abstract form of justification”.<sup>15</sup> The ideal of human rights presented by this post-metaphysical justification is a self-contained theory of human rights elaborated through its abstraction from the real. The passage from the ideal to the real requires, in order to realize their complex unity as pluralist universalism, the presence and operation of reflective judgment and the capacity for the transplantation of human rights between legal systems.

The process of justification of the legal dimension of human rights – the ideal – is, thereby, situated within the real – the reality composed of the plurality of existing legal systems. This marks a transition in Corradetti’s process of justification in which the plurality of existing legal systems become the sphere of justification. Each legal system, insofar as it contains human rights formulated as legal norms, contains elements of the ideal elaborated in the initial stage of Corradetti’s process of justification. The interconnection between the existing legal systems is provided by the capacity for comparison of human rights, as legal rights, within these legal systems. The capacity is dependent upon establishing the possibility of commensurability between legal systems; and, for Corradetti, it is demonstrable as the “partial commensurability among different systems of liberty-rights” which express “a *general balance* of satisfied freedoms”.<sup>16</sup> This form of partial commensurability enables a general evaluation of “the overall fulfilment of freedoms among different legal systems”.<sup>17</sup> From this general evaluation, “the moral and political obligation [arises] to expand, through legal transplantability, the system of protected liberties and fundamental rights”.<sup>18</sup>

This alteration in the character of the justification introduces recourse, through the conception of legal transplantation, to a theoretical framework which diverges from that of philosophical justification in the initial stage. The conception of legal transplantation which Corradetti considers plausible is that of “mediation” situated

<sup>14</sup> *RHR*, p.165.

<sup>15</sup> *RHR*, p.166. This indicates the significant difference between the position of Corradetti and the work of Luigi Ferrajoli, for whom the character of the philosophical justification of human rights, as a theory of global neo-constitutionalism, in itself provides the conceptual foundation for the articulation of the complex unity between the ideal and the real. See, for example, L. Ferrajoli, *Costituzionalismo Oltre Lo Stato*, Modena, Mucchi, 2017; L. Ferrajoli, *Iura paria. I fondamenti della democrazia costituzionale*, Naples, Editoriale Scientifica, 2017; L. Ferrajoli, *La democrazia attraverso i diritti: Il costituzionalismo garantista come modello teorico e come progetto politico*, Bari/Rome, Laterza, 2013; L. Ferrajoli, *Diritti fondamentali: Un dibattito teorico* Bari/Rome, Laterza, 2001.

<sup>16</sup> *RHR*, p.167. (Emphasis in the original).

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Ibid.*

“between the absolute autonomy of law” and the absolute autonomy of each particular legal system in “the work of Teubner”.<sup>19</sup> The presence of mediation derives from a social theory of the differentiation of society into social subsystems of which law is a particular sub-system, and, in particular, of “the process of ‘selective connectivity’ between social sub-systems”.<sup>20</sup> This adoption of this conception is, however, to pass from the normative analysis of human rights as legal rights to a sociology of law informed by systems theory.<sup>21</sup>

The Teubnerian conception of transplantation is an integral element of a broader set of interrelated conceptual terms – “irritation, reconstruction and re-entry”<sup>22</sup> – which indicate the emphatically sociological, rather than, normative mode of analysis. In the appropriation of this concept, Corradetti, introduces a conceptual element which has been definitively shaped to resist facilitating normative analysis. The resistance of this concept arises, at the level of concrete analysis, from its presentation as a process of irritation which operates without concern for a more constant and enduring effect of mediation between an existing conceptual or terminological dualism (for example, autonomy/context; ideal/real). The conception of transplantation, for Teubner, describes “an evolutionary dynamic”<sup>23</sup> more appropriately designated as one of irritation “which triggers a whole series of new and unexpected events” in “law’s ‘binding arrangements’”.<sup>24</sup> Thus, “when a foreign rule is imposed on a domestic culture”, the effect of irritation arises from the foreign rule being understood as

an outside noise which creates wild perturbations in the interplay of discourses within these arrangements and forces them to reconstruct internally not only their own rules but to reconstruct from scratch the alien element itself. ‘Legal irritants’ cannot be domesticated; they are not transformed from something alien into something familiar, not adapted to a new cultural context, rather they will unleash an

<sup>19</sup> *RHR*, p.170. Here, relying upon the Gunther Teubner’s analyses in G. Teubner, *The two faces of Janus: rethinking legal pluralism*, in K.Tuori, J. Uusitalo and Z Bankowski (eds.) *Law and Power: Critical and Socio-legal Essays*, Liverpool, Deborah Charles, 1997, pp.119-140; and G. Teubner, *Legal Irritants: Good Faith in British Law or How Unifying Law Ends up in New Divergences*, in « *Modern Law Review* », 61, 1, 1998, pp.11-32.

<sup>20</sup> *RHR*, p.170.

<sup>21</sup> The theoretical approach of systems theory marks the significant methodological difference between Teubner’s sociology of law and the sociology of law developed by Max Weber.

<sup>22</sup> G. Teubner, *Constitutional Fragments: Societal Constitutionalism and Globalization*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p.148

<sup>23</sup> G. Teubner, *Legal Irritants: Good Faith in British Law or How Unifying Law Ends up in New Divergences*, in « *Modern Law Review* », 61, 1, 1998, p.12. For Teubner, the metaphor of legal transplant “makes sense insofar as it describes legal import/export in organismic, not in machinistic, terms. Legal institutions cannot easily be moved from one context to the other, like the ‘transfer’ of a part from one machine into the other. They need careful implantation and cultivation in the environment. But ‘transplant’ creates the wrong impression that after a difficult surgical operation the transferred material will remain identical with itself playing its old role in the new organism.” (ibid.).

<sup>24</sup> Ibid.

evolutionary dynamic in which the external rule's meaning will be reconstructed and the internal context will undergo fundamental change.<sup>25</sup>

The difficulty of incorporating this conception into Corradetti's preceding normative analysis of human rights is that legal transplantation – the process of legal irritation – relates, in this text of Teubner, to civil law, and, in particular, to the 'transplant', of the continental principle of *bona fides* into the UK civil law system.<sup>26</sup> The legal principle of *bona fides* is not itself a right, but a more general regulation of the fairness of the agreement, expressed in the legal form of a contract, between the individual parties. It is as a legal principle that it has this effect of a legal irritant and the concomitant effect of "wild perturbations". For Teubner, the legal principle of *bona fides*, together with the Roman law formula of *boni mores* and the classical formula of *bonus pater familias*, are intrinsically ambiguous, and, thereby, affect "the institutional links between legal and social processes".<sup>27</sup> The intrinsic ambiguity centres upon their simultaneous position as "social norms and legal norms, "standards" as well as "directives"". <sup>28</sup> These principles "have no fixed reference...[and] no determined content but are loci for socio-legal debate".<sup>29</sup> Hence, for Teubner, "[t]hey do not create a new unity of the separate discourses involved, they only link them transcending the boundaries but respecting, even reaffirming them".<sup>30</sup> The lack of fixed reference, combined with the absence of a new unity, entails that these principles operate as "purely internal constructs of each discourse" without "an interdiscursive common meaning".<sup>31</sup>

The position and operation of legal principles, in the process of legal irritation, is itself part of a wider reconceptualization of legal pluralism by a sociology of law informed by systems theory. The preceding relationship between "law and society" – the "translation" of social norms of groups into legal norms" – is displaced by the relationship of law "to a variety of language games" – "the "recoding" of a bewildering multitude of otherwise coded communication in the code of the law".<sup>32</sup> In this displacement, "specialized discourses", rather than the "diffuse social norms in the lifeworld of groups and communities", become the focus of Teubnerian

<sup>25</sup> Ibid.

<sup>26</sup> "Regulation 4 of the Unfair Terms in Consumer Contracts, SI 1994 No3159, implementing the EU Directive on Unfair Terms in Consumer Contracts, Council Directive 93/13/EEC of 5 April 1993 (OJ L95, 21 April 1993, 29)" (Ibid, fn 1, p.11). The extent to which this Teubnerian analysis of 'legal irritation' is itself now 'historical' in terms of the recent transformation in the legal relationship between the UK and the EU will be left undiscussed here.

<sup>27</sup> G. Teubner, "*The two faces of Janus: rethinking legal pluralism*", in K.Tuori, J. Uusitalo and Z Bankowski (eds.) *Law and Power: Critical and Socio-legal Essays*, Liverpool, Deborah Charles, 1997, p.135.

<sup>28</sup> Ibid.

<sup>29</sup> Ibid., p.136.

<sup>30</sup> Ibid.

<sup>31</sup> Ibid.

<sup>32</sup> Ibid., p.135.

sociology of law.<sup>33</sup> The ‘incorporation’ of “social norms as legal norms” is now the ‘incorporation’ of “economic or technical production as law production”.<sup>34</sup>

The significant modification of focus and accompanying redefinition of legal pluralism is the counterpart of the adoption of an essentially detached position of observation and description of the evolutionary dynamic arising from legal irritation. The conceptual distinctions and orientation, in this period of Teubner’s work, are resolutely non-normative, and the subsequent, much later, thematization of human rights<sup>35</sup>, explicitly limits the possibility of justice to an entirely negative articulation which is unrealizable as a project of the active juridification of human rights.

Thus, the notion of legal transplantation has effectively to be significantly reconceived (or itself transplanted, and, thereby, misread, from a Teubnerian perspective) to facilitate Corradetti’s pluralist universalism as a human rights theory. The process of reconception is, however, a process of normative transformation of a notion which was elaborated within the explicitly descriptive methodological framework of sociological systems theory. The degree of interpretative transformation involved reflects the divergence between the two theoretical frameworks and introduces the difficulty, once this notion of legal transplantation is incorporated, of maintaining the coherence of Corradetti’s theoretical framework.<sup>36</sup> For legal transplantation retains an underlying orientation to the relationship between law and social systems, whereas the normative framework into which it is incorporated is orientated to a theory of human rights as the juridical relationship between domestic and international legal systems.

## 2 THE FRAGILITY OF PLURALIST UNIVERSALISM

The interconnection between the real – the actually existing relationship between domestic legal systems and the system of international human rights – and the ideal – the universal respect and guarantee of human rights in an international order of perpetual peace – rests upon a process of transplantation. For Corradetti, the

<sup>33</sup> Ibid., p.136.

<sup>34</sup> Ibid., p.137.

<sup>35</sup> See, for example, G. Teubner, *Constitutional Fragments: Societal Constitutionalism and Globalization*, Oxford, Oxford University Press, 2012; G. Teubner, *Transnational Fundamental Rights: Horizontal Effect?* « Netherlands Journal of Legal Philosophy », 3, 2011, pp.191-215; G. Teubner, *The Anonymous Matrix: Human Rights Violations by ‘Private’ Transnational Actors*, «Modern Law Review», 69, 3, 2006, pp.327-346.

<sup>36</sup> Within the comparatively more strictly delineated purview of Corradetti’s elaboration of a pluralist universalism as a human rights theory, these difficulties are analogous to those encountered by the Habermasian critical appropriation of Luhman’s social systems theory in volume II of the *Theory of Communicative Action*. See, H. Joas, “The Unhappy marriage of hermeneutics and functionalism” in A. Honneth and H. Joas (eds.) *Communicative Action: Essays on Jürgen Habermas’s The Theory of Communicative Action*, Cambridge, Polity Press, 1991, pp.97-118.

normatively transformed notion of transplantation creates a process of interconnection which is co-ordinated by two “mutually dependent constraints”:

- (1) the activation of a process of validation of the juridical norms of human rights that requires a top-down comparison of juridical formulations starting from the formal presuppositions of liberty and wellbeing (preventing therefore any unilateral and horizontal projection of rights).
- (2) the activation of ‘legal irritants’, that is according to Teubner, the activation of several social-subsystems which react and reinterpret international norms according to contextual patterns of interpretation and incorporation of the rule.<sup>37</sup>

These constraints guide the process of transplantation which assumes the primary position in place of the process of signature and ratification of international human rights instruments. The generalization of the provisions of international human rights instruments, through the gradual accretion of the number of states which have become parties to a particular international human rights instrument, ceases to be the entire determinant of existence and legitimacy of international human rights.

State practice is thereby redefined as the preliminary stage of a pluralist universalism whose legitimacy requires that the provisions of international human rights treaties are considered by “cultural pluralist frameworks of deliberation” which enable “local legal specification of formal universal principles into legal framings”.<sup>38</sup> This, in turn, renders these provisions “open to a biunivocal horizontal legal comparative discussion and possible revision by different, and yet partially commensurable sub-systems of human rights codifications”.<sup>39</sup>

For Corradetti, the possibility of the further development of a pluralist universalism – the realization of the ideal in the real – confronts two distinct difficulties in the existing configuration of the real. The first relates to the potential variability and, hence, to the deficiencies of the emerging cultural pluralist frameworks of deliberation. The variability in the procedural facilitation of the passage of the idea into the real, arises to the extent that the particular procedure for “the drafting of a regional or international system of human rights provisions” is undertaken in a framework which lacks “certain prerequisites of public reasonability and institutional structuring”.<sup>40</sup> The second relates to the background within which the cultural pluralist frameworks of deliberation arise. This is marked by the presence of both democratic and non-democratic forms of state which represent a differential or unequal capacity for the emergence of these cultural pluralist frameworks of deliberation. For non-democratic forms of state are those forms of political regime “in which institutional arrangements of democratic legitimacy are

<sup>37</sup> *RHR*, p.172.

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> *Ibid.*

not fulfilled in the international sphere”.<sup>41</sup> The process of transplantation confronts a reality whose variability obstructs the passage between the ideal and the real in a manner which is distinct from the limitations presented by Teubnerian sociology of law in the system theoretical description of transplantation.

In place of the relationship between system and environment, Corradetti’s appropriation of the Teubnerian notion of transplantation involves the substitution of a normative relationship between the ideal and the real. The variability of the real becomes the effective ‘resistance’ of the real to the ideal and its realization. It is the conceptualization and response to this ‘resistance’ of the real that then further demarcates the pluralist universalism of Corradetti’s approach.

The demarcation rests upon Corradetti’s insistence that the two distinct difficulties of the existing configuration of the real are to be understood as an enduring complexity which is the basis for the realization of the ideal as pluralist universalism. Thus, the attempt to remove these difficulties by the presumption that the second difficulty – the existence of non-democratic regimes – is the primary ‘resistance’ of the real renders the ideal a ‘force’ to be imposed upon the real. This presumption transforms and reduces the ideal from a universal into a particularistic value and an associated “political strategy” for the “imposition of a *liberal ethos*”.<sup>42</sup> The ideal of pluralist universalism is relinquished for the universalization, through forcible imposition, of a particular value.

Insofar as this presumption presents this political strategy with a theoretical justification, Corradetti considers that it is democratic peace theory, within the field of political science, which supplies the apparently most plausible justification.<sup>43</sup> The theory, which is based upon the generalization of the regularity purportedly observable in the relationship between democratic regimes, establishes an integral connection between a democratic regime, at domestic level, and a non-belligerent relationship, at international level, between democratic regimes. The essentially pacific relationship which the generalization enables to be attributed to democratic regimes constitutes the division between non-democratic and democratic regimes as one in which the internal character of non-democratic regimes is the corollary of an essentially belligerent relationship, at the international level, to other states.<sup>44</sup> The

<sup>41</sup> Ibid.

<sup>42</sup> Ibid. Emphasis in the original.

<sup>43</sup> The discussion, therefore, leaves aside the preceding critique and rejection, by Corradetti, of the approaches which hold that there is a fundamental disjunction between the internal juridico-political characteristics of states and the character of their external behaviour – the relationship between states and the resulting dynamics of the international order.

<sup>44</sup> Corradetti considers the theory of democratic peace to originate in the two-part article of Doyle, in which the distinctive liberal peace between democratic states is elaborated (Part 1: M.W. Doyle, *Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs*, in «Philosophy and Public Affairs», 12, 3, 1983, pp. 205–235) and the character of relationships between democratic and non-democratic states (Part 2: M.W. Doyle, *Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs, Part 2* in «Philosophy and Public Affairs», 12, 4,

division facilitates the differentiation of democratic peace theory from a purely realist position whilst furnishing the justification for the continued potential for belligerent relationships between democratic and non-democratic states. This semblance of a normative foundation for the differentiation is revealed, by Corradetti, to be essentially incoherent – a contingent empirical regularity – and to content itself with the limits of the division between democratic and non-democratic regimes.

In contrast, for Corradetti, the primacy, within the complexity of the real, must be attributed to cultural pluralist frameworks of deliberation in order that a pluralist universalism is articulated on the basis of a coherent normative foundation.<sup>45</sup> The normative foundation is also one which retains a critical distance from the existing configuration of the institutions of the contemporary international order. The theory of pluralist universalism, which refuses a fundamental division between democratic and non-democratic regimes, seeks, through the combination of a domestic and an international expansion of procedures of cultural pluralist deliberation, to initiate and reinforce a plurality of instances for the integration of the provisions of international human rights treaties – the universal – within the domestic legal systems of states – the particular.

The passage of the universal into the particular – normative transplantation – is the process by which the ideal becomes present in the real as pluralist universalism. The process of normative transplantation requires a formally designated procedure whose parameters are themselves normatively determined to ensure that the decision-making, enacted through culturally pluralist frameworks, integrates the universal and the particular. This, in turn, reinforces the divergence from the Teubnerian origin of the notion of transplantation, as the culturally pluralist frameworks of deliberation are orientated to procedures of normative justification and application of the provisions of international human rights treaties. In place of the Teubnerian description of the differentiation between system and environment, and the internal distinction between openness and closure within social systems, the normative appropriation of transplantation seeks to shape and guide the internal and external action of states through a pluralist universalism founded upon human rights.

The capacity for the process of pluralist universalism to develop requires the emergence, continued existence and extension of a multiplicity of cultural pluralist frameworks of deliberation. The fragility of this capacity arises from the

1983, pp.323–353). It is also here that the truncated and limited engagement of the theory of democratic peace with Kant's *Perpetual Peace: A Philosophical Sketch* is evident.

<sup>45</sup> Here, it should be emphasized that Corradetti's position is distinct from the realist utopia of Rawls's *Law of Peoples* in its absence of recourse to the methodological device of the original position, the two levels of contract and the Rawlsian designation of two types of regime – failed states and burdened societies – which are situated *outside* the law of peoples and, thereby, inevitably raises the question of the character of the normative relationship with those states *within* the law of peoples.



dependence upon the transfer and replication, within a formal institutionalized procedure, of the subjective operation of reflective judgment. For it is reflective judgment – the commencement from a particular to establish a universal combined with the subject's sense of this reflective operation – which, for Corradetti, provides the exemplary integration of particular and universal. In the passage from the subject to the institution, the assumption is that the cultural pluralist frameworks of deliberation undertake a linguistically mediated, collective reflective judgment. This presupposes that the procedural requirements of these frameworks of deliberation create the collective equivalent of the subjective operation of reflective judgment.

The analogical connection between individual and collective forms of reflective judgment becomes problematic as the collective form is orientated to single form of reflective judgement: the unity of a particular socio-cultural human activity or state practice and the universal framework of fundamental rights and freedoms of international human rights treaties. The collective form is exclusively normative, and, in this normative orientation, it becomes uncertain whether there remains a process of reflective judgment or whether it has become an effectively Rawlsian process of reflective equilibrium.

The internal normative coherence of this procedure of cultural pluralist deliberation confronts the further question of its recognition and position within the contemporary international order. This involves the determination of whether and, therefore, on the basis of which criteria, the emergence and continued existence of a procedure of cultural pluralist deliberation is considered legitimate. These criteria would necessarily have to be accorded autonomy from a particular state's decision to confer or withdraw legitimacy, but it is the degree of that autonomy which would continue to remain an area of conflict. The conflict would centre upon the definition of that autonomy and, as its necessary corollary, the extent of the juridification of the definitional process. The recourse to juridification is both the attribution of a fundamental human right to a procedure of cultural pluralist deliberation and its justiciability – the existence of a formal, legal procedure for the determination of breaches or violations of this fundamental right and of sanction upon determination of a breach. This, in turn, initiates the discussion of the level (domestic) or levels (regional/international) at which the formal, legal procedure is to be located.

The fragility of the existence of procedures of cultural pluralist deliberation is also located at the level of normativity itself: the status to be accorded to the results of the decision-making undertaken within these deliberative procedures. From an institutional perspective, these procedures, irrespective of their degree of formalization, are not legal procedures, and, thus, whilst they intervene in the legal system – both nationally and internationally – this intervention is confined to communication about law: legal interpretation which exists in parallel with national

and international courts and other formal procedures of the UN human rights system.

These aspects or elements of fragility open onto the wider question, within Corradetti's theory of pluralist universalism of the relationship between politics and law predicated upon the centrality of the system of international human rights.<sup>46</sup>

<sup>46</sup> Here, Corradetti's position is distinct from that of the work of Bohman who has sought, in the Kantian notion of publicity, a cosmopolitan normativity of a pluralist world public sphere.

# THE INTERDEPENDENCE OF HUMAN RIGHTS, PEACE AND LAW

## SOME REFLECTIONS ON *RELATIVISM AND HUMAN RIGHTS. A THEORY OF PLURALIST UNIVERSALISM* BY CLAUDIO CORRADETTI

ESTER HERLIN-KARNELL\*

*Department of Law*

*University of Gothenburg*

ester.herlin-karnell@law.gu.se

### ABSTRACT

In this paper I discuss Claudio Corradetti's recent fascinating book on *Relativism and Human Rights, A Theory of Pluralist Universalism* (Springer 2022, 2<sup>nd</sup> ed.) by focusing on the global reach of human rights and its implications for law. The paper discusses, inter alia, what relativism conceivably means in the context of EU and international human rights. Moreover, the paper examines human rights and justice in the context of universality. The paper concludes by briefly looking at peace and war theory and argue for its salience for understanding the framework of global human rights protection.

### KEYWORDS

Human rights, peace, universalism, proportionality

### INTRODUCTION

In *Relativism and Human Rights, A Theory of Pluralist Universalism* (Springer 2020, 2<sup>nd</sup> ed.), Claudio Corradetti develops a fascinating account on the global reach of human rights and its implications for law. One of the key ideas of the book is that any theory of human rights must be capable of reconciling underlining philosophical concepts with judicial practice, and consequently that human rights are practice dependent. Therefore, an important question is whether human rights can be both ideal and non-ideal as well as moral and political. This question is explored by Corradetti in the context of the interdependence of human rights, peace and law.

While human rights law is wide-ranging, one of the core components of human rights, the very idea of human dignity derives from the Kantian notion of innate

\* Thanks to Jonathan Yovel for his helpful comments on an earlier draft.

humanity and the categorical imperative.<sup>1</sup> For Kant, people could only give themselves laws that are consistent with their innate right of humanity and this Kantian idea forms the backbone of contemporary human rights theory.<sup>2</sup> A running theme as presented in the book is therefore that of the relationship between law and human rights protection in the framework of a universalist theory. Another related debate concerns the question as to whether the basic justification of human rights is instrumental and thereby derivative. Or conversely, if human rights are non-instrumental where human rights are seen as morally fundamental. For example, Ariel Zylberman argues that reciprocity, the principle that every person has a basic right to independence and respect against every other person, is the basis for a non-instrumental viewpoint.<sup>3</sup> For him, grounding human rights in a master norm of reciprocity is neither instrumental nor empty and could generate a robust list of human rights grounded in reciprocity.<sup>4</sup> Similarly, Rainer Forst has forcefully argued that the right to justification as a human right theory, is grounded in reciprocity and generality.<sup>5</sup> Forst's theory offers a context-based notion of justice and justification where human rights are linked to dignity and non-domination oriented views.<sup>6</sup> Corradetti's new work on human rights and pluralist universalism, I think, fits squarely in this debate on the realm of human rights.

In the following I will try to demonstrate this claim by highlighting a few relevant examples. I will focus on what relativism conceivably means in the context of EU and international human rights law as well as discussing the global dimension of human rights and justice in the context of universality. Specifically, I want to connect the question of the universality and human rights to the global justice debate and constitutionalism in legal context. I will conclude by briefly looking at peace and war theory and argue for its salience for understanding the framework of global human rights protection.

<sup>1</sup> A. Ripstein, *Force and Freedom*, Harvard University Press, New Haven, 2009; E. Benvenisti, "Human Dignity in Combat: The Duty to Spare Enemy Civilians", *Israel Law Review* (39)81, 2006.

<sup>2</sup> Ripstein, 2009, p.218.

<sup>3</sup> A. Zylberman, "Why Human Rights? Because of You", *The Journal of Political Philosophy*, 24, 2016, pp.321-43.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> R. Forst, *The Right to Justification: Elements of a Constructivist Theory of Justice*, Columbia University Press, NY, 2012. For a discussion of the right to justification see the chapters in E. Herlin-Karnell and M. Klatt (eds.) *Constitutionalism, Justified: Rainer Forst in discourse*, Oxford University Press, Oxford, 2019, e.g., C. Corradetti 'Engaging with Forst's Right to Justification: Kantian Analogies and the problem of subjectivity', pp.33-52.

<sup>6</sup> *Ibid.*

## 1 HUMAN RIGHTS AS A MULTIFACETED CONCEPT

As Corradetti explains, the language of human rights is both moral and political. Yet in “*In the Beginning was the Deed*”, Bernard Williams claimed that a proper philosophical inquiry into the nature of human rights did not involve acceptance of a substantive moral outlook.<sup>7</sup> Instead, as he saw it, we must always depart from a minimalist conception grounded in politics.<sup>8</sup> Likewise, liberals like John Rawls adopted a minimalist approach to human rights, fearing that a maximalist approach would turn into an empty vessel or rendering it prone to misuse.<sup>9</sup> A central question in justice theory is consequently if human rights should be limited to basic and uncontroversial rights or if they should be more wide ranging and whether human rights should be subject to cultural variation and claims to political self-determination.<sup>10</sup> As Kok-Chor Tan explains, the problem with a moral approach to human rights is that they are subject to philosophical contestation that potentially renders the content of human rights too thin or unclear. From a legal perspective, human rights have a universalistic and moral starting point,<sup>11</sup> as is clear from for example the UN declaration of human rights.<sup>12</sup> The precise scope and contents of those specific human rights norms with their universal acceptance remains highly contested.<sup>13</sup> Critics of universalism have called for a ‘thin’ reading of universal human rights, covering only those few norms on which genuine international consensus can be identified.<sup>14</sup> The problem with a political reading, as Arendt emphasized, is that contemporary human rights law since 1950 has been a too political concept as people claimed a ‘right to have rights’, which allowed them to appear in public as bearers of rights and claimants of justice.<sup>15</sup> The tension between

<sup>7</sup> B. Williams, *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*, G. Hawthorn ed., Princeton University Press, 2005. See e.g. the discussion in E. Hall and D. Tsarapatsanis, ‘Human Rights, Legitimacy, Political Judgement’, *Res Publica* (2020), <https://doi.org/10.1007/s11158-020-09470-4>.

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> J. Rawls, *The Law of Peoples*, Harvard University Press, Cambridge Mass., 1999.

<sup>10</sup> K.-C. Tan, *What is this thing called Global Justice?* Routledge, London, 2017, pp.47-59.

<sup>11</sup> R. Forst, *The Right to Justification: Elements of a Constructivist Theory of Justice*, Columbia University Press, Chichester-New York, 2012.

<sup>12</sup> Universal declaration of human rights states in Article 2 that everyone is entitled to all the rights and freedoms set forth in this Declaration, without distinction of any kind, such as race, colour, sex, language, religion, political or other opinion, national or social origin, property, birth or other status and with no distinction shall be made on the basis of the political, jurisdictional or international status of the country or territory to which a person belongs, whether it be independent, trust, non-self-governing or under any other limitation of sovereignty.

<sup>13</sup> Y. Shaney ‘The Universality of Human Rights, Pragmatism meets idealism’, JBI Human Rights Lecture, 2018.

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, A Harvest Book, Harcourt Inc., London, 1986. See e.g. discussion in K. Nash, ‘Human rights, Global justice and the limits of law’, in B. Fassbender & K. Traisbach (eds), *The Limits of Human Rights*, Oxford University Press, Oxford, 2019, Ch 3.

human rights law and global justice theory has led to several theoretical and applicability confusions, since while the two domains have a lot in common and allow for cross-translations of some major concerns, they are not strictly the same.<sup>16</sup> Global justice is a broader project and one which is obviously not a statist one, while some human rights advocate argues that the statist model offers more stable and robust protections for human rights, less susceptible to passing political circumstances and interpretations.<sup>17</sup> On the one hand, this is the classical debate on the relation of human rights protection and the value of sovereignty and the place of the nation state in this regard. On the other hand – if this is indeed an “other” – the debate is also meta-theoretical: pragmatists such as Rorty would reasonably argue that rights exist only through their interpretation and application, which is always contextual and interpretative (although not necessarily by statist agents exclusively).<sup>18</sup> If human rights are universal, why should sovereignty matter as to its application? The familiar argument in favor of statism is that a state is needed to apply human rights.

Note that this by itself is not an argument in support of sovereignty, but a thinner one that is satisfied with the role of states as guardians of rights.<sup>19</sup> This to an extent is also the Kantian argument which as Corradetti illuminates in relation to the question of peace, according to which states must engage cooperatively in an international federation with other states, precisely because of their shared role and function in protecting human rights and human dignity (which obviously is not all that states do).<sup>20</sup>

The complexity of the derivation and universality of human rights is similarly reflected in Forst’s work, as mentioned above, anchored in one basic moral right, the right to justification. According to Forst, again, the legal and political function of human rights is to make the right to justification socially and politically effective, both substantively and procedurally. Likewise, Mattias Kumm argues that human rights simultaneously stand above politics and are at the heart of the political process.<sup>21</sup>

States then are useful, if only contingently so; but how? For Kant, (human) rights are *constitutional* because they are the conditions of the state constituting itself as

<sup>16</sup> S. Besson, ‘The Bearers of Human Rights Duties and Responsibilities for Human Rights: A quiet (R)evolution?’, *Social Philosophy and Policy*, 2015, pp. 244-268.

<sup>17</sup> See, e.g. the discussion in A. Buchanan, *The Heart of Human Rights*, Oxford University Press, Oxford, 2013.

<sup>18</sup> See e.g. B. Ramberg, ‘Richard Rorty’, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2009 Edition, Edward N. Zalta (ed.), available at <https://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/rorty/>.

<sup>19</sup> See e.g., Benvenisti, 2006.

<sup>20</sup> C. Corradetti, *Relativism and Human Rights. A Theory of Pluralistic Universalism*, Springer, Dordrecht, 2021 (2nd ed.), Ch. 4, p.140

<sup>21</sup> M. Kumm, ‘The Turn to Justification: On the Structure and Domain of Human Rights Practice’ in A. Etinson (ed.), *Human Rights: Moral or Political?* Oxford University Press, Oxford, 2018, pp.238-61.

an omnilateral will, derived from the wills of all the particular individuals.<sup>22</sup> This means generality in law-making and applicability to everyone.<sup>23</sup> This is precisely the kind of universalism that particularistic theory rejects, working not from a vision of a global community of persons but from one of idiosyncratic political entities.<sup>24</sup>

Moreover, Katrin Flikschuh explains how Kant's invoking of human rights as 'recht der Menschheit' tend to have collective and not individualistic focus and thus is better translated as 'right of humanity' rather than human rights as such.<sup>25</sup> Moreover, the categorical imperative can be found at various pivotal points in Kantian political philosophy, not just in his ethics. For example, for Kant holding rights is only possible "under universal law"; while one must never allow oneself to be "treated as a mere means," the people must "give laws to themselves".<sup>26</sup>

The grid of EU constitutionalism provides a very interesting context for these debates about human rights and the democratic dimension. The constitutional dimension is significant when discussing human rights, as they are both part of the public law framework and related to constitutional rights.<sup>27</sup>

## 2 EUROPEAN LAW AND HUMAN RIGHTS: CONSTITUTIONALISM AND PRACTICE-DEPENDENCE

An important theme in Corradetti's writings (and beyond this book) is that human rights theory is dependent on human rights practice as expressed in legal judgments. From a universalism perspective, it may seem a challenge that central human rights instruments, for example the European Convention on Human Rights (ECHR) and the EU Charter of Fundamental Rights, are regional and bounded jurisdictionally. In light of the regional specific character of EU law human rights instruments, several scholars have argued that the EU is not a cosmopolitan enterprise, but instead is vested with certain aspects of cosmopolitanism.<sup>28</sup> Leaving

<sup>22</sup> A. Stone Sweet & C Ryan, *A Cosmopolitan Legal Order*, Oxford University Press, Oxford, 2018, p. 32

<sup>23</sup> Ibid.

<sup>24</sup> For example, Carl Schmitt argued that recognizing particularism is what 'political respect' in international law actually means: that every state would recognize the right of every other state to particularism, with jurisdiction solely over its own nationals. Schmitt rejected for example the international framework for prohibiting the war of aggression and as Seyla Benhabib explains he disempowered individuals and rejected human rights. S. Benhabib, 'Carl Schmitt's Critique of Kant: Sovereignty and International Law', *Political Theory*, 2012, pp. 688-713.

<sup>25</sup> Flikschuh, 2015.

<sup>26</sup> Ibid.

<sup>27</sup> K. Möller, "From Constitutional to Human Rights: On the Moral Structure of International Human Rights", *Global Constitutionalism*, 3, 2014, pp.373-403.

<sup>28</sup> As G.W. Brown observes, "in contrast to Kant's laws of hospitality, member states as well as the European Commission often pursue morally and normatively inconsistent positions on the protection of universal human rights outside its borders despite the EU's official position towards a foreign policy

aside the question as to whether it would be legitimate for the EU to claim a broader jurisdiction than its political boundaries, the nature of cosmopolitan rights is fascinating in an EU context. While trade and security are central driving policies for the EU, Member State and EU practices are often difficult to discern and have often global implications.

Consider the ECHR regime. Under the ECHR, right-holders must have exhausted domestic remedies in order to secure admissibility at the ECtHR (Article 34 of the ECHR). The ECHR system both empowers states and limits their authority.<sup>29</sup> What about the EU? In fact, the EU legal system has always had a complicated relationship to human rights. The classic example of a clash between the institutional desire to extend the objectives of the EU Treaty and is expressed in the *Solange* case, where the German constitutional court found issue with EU law on grounds of the latter's suboptimal safeguarding of human rights.<sup>30</sup> In general, EU law has been accepted by constitutional courts, but subject to conditions and limitations, such as the EU legal order continuing to guarantee an adequate level of protection of fundamental rights.

Indeed, some of the criticism against the EU has been that it hijacks human rights and other national principles in order to extend its own competences. In *Opinion 2/13*, the Court of Justice of the EU concluded that the present EU legal framework could not be acceded with the ECHR, as the planned arrangements for complying with the obligation imposed on the EU by Article 6(2) TEU to accede to the ECHR are not compatible with EU law.<sup>31</sup> Specifically, the Court of Justice rejected the possibility of EU accession to the ECHR partly on the grounds that as "EU law imposes an obligation of mutual trust between those Member States, accession is liable to ... undermine the autonomy of EU law".

In *Opinion 2/13* the Court held that:

In so far as the ECHR would require a EU Member State to check that another Member State has observed fundamental rights, even though EU law imposes an obligation of mutual trust between those Member States, accession [to the ECHR] is liable to upset the underlying balance of the EU and undermine the autonomy of EU law.

Yet the enforcement question is different under the EU regime as compared to the ECHR, as national courts can ask the EU court of justice directly and individuals

to promote human rights and democracy", G. W. Brown, "The European Union and Kant's idea of Cosmopolitan Right: Why the EU is not Cosmopolitan", *European Journal of International Relations*, 2014, pp. 671-693.

<sup>29</sup> A. Zysset, *The ECHR and Human rights theory: reconciling moral and political conceptions*, Routledge, London, 2016.

<sup>30</sup> Judgment of 12 October 1993, 2 BvR 2134 and 2159/92, BVerfGE 89, 155. e.g, S Boom, 'The European Union after the Maastricht Decision: Will Germany be the Virginia of Europe' (1995) 43 *American Journal of Comparative Law* 177.

<sup>31</sup> *Opinion 2/13*, Accession to the ECHR, 18 December 2014.



can claim EU rights directly in the national setting. But the problem of enforcement remains. Currently in the EU there is a rule of law debate on ‘backsliding’ – or regression – and the current challenges to the rule of law in certain EU Member States such as Poland and Hungary.<sup>32</sup> For example, Article 7(1) TEU provides for the possibility for the EU Council, acting by a majority of four fifths of its members, to determine that there is a clear risk of a serious breach by a Member State of the common values referred to in Article 2 TEU. In the judgment of *Commission v Poland*, the EU Court stated that Article 19 TEU, gives concrete expression to the value of the rule of law affirmed in Article 2 TEU, and entrusts the responsibility for ensuring the full application of EU law in all Member States and judicial protection of the rights.<sup>33</sup> The Court held in essence that respect for the rule of law is essential for citizens to trust public institutions and that without such trust, democratic societies cannot function.

Regarding the relationship between the Court of Justice and the European convention court, the ECtHR’s case law, has been rather more solicitous of asylum-seekers’ fundamental rights, as in *M.S.S. v. Belgium and Greece* mentioned above. According to Halberstam, by asking for an express exemption for Member States’ Convention violations caused by EU law’s mutual confidence obligations, it has been suggested the EU Court is trying to mimic the existence of a federal state in international law.<sup>34</sup>

Most importantly, Article 51 of the Charter makes it clear that the Charter is directed at the Union’s institutions and to Member States when they are implementing EU law. In the case of *Åkerberg Fransson* concerning the compatibility with the *ne bis in idem* principle of a national system involving two separate sets of proceedings to penalize the same wrongful conduct, the EU Court tested the meaning of implementation of the EU Charter.<sup>35</sup> In this case the Court of Justice adopted a very broad reading of the Charter. Moreover, the Court observed that EU law precludes a judicial practice which makes the obligation for a national court to disapply any provision contrary to a fundamental right guaranteed by the Charter conditional upon that infringement being clear from the text of the Charter or the case law relating to it. The EU Court pointed out that the national court must be given the power to assess fully whether that provision in question was compatible with the Charter (para 48 of the judgment).<sup>36</sup> Member states cannot opt out of EU values which include the protection of human rights.

<sup>32</sup> See e.g. L. Pech and K. Lane Scheppelle “Illiberalism Within: Rule of Law Backsliding in the EU”, 19 *Cambridge Yearbook of European Legal Studies* 3-47, 2017, p. 7.

<sup>33</sup> Case C-619/18, *European Commission v Poland* judgment of 24 June 2019.

<sup>34</sup> D. Halberstam, “It’s the Autonomy, Stupid!” A Modest Defence of Opinion 2/13 on EU Accession to the ECHR, and the Way Forward’, *German Law Journal* 16, 2015, pp. 105-46.

<sup>35</sup> *Åkerberg Fransson* Case C-617/10.

<sup>36</sup> Article 52(1) of the Charter of EU Fundamental Rights grants some important exceptions to the application of the Charter as a whole. Subject to the principle of proportionality, limitations may be

### 3 HUMAN RIGHTS, DEROGATIONS AND PROPORTIONALITY

Human rights in EU law forms part of the constitutionalist thinking about law, where judicial review plays an important role.<sup>37</sup> The idea that Member States can derogate from constitutional duties, if it can be justified, is a common feature of human rights law. For example, Member States can invoke exceptions for national security, national identity, and health public to name a few of the exceptions. All derogations from EU law, however, have to pass the proportionality test to count as a valid justification.<sup>38</sup> Yet, unlike the EU law rights framework, the ECHR does not directly address individual rights, but whether the state is granted a certain margin of appreciation. The question of to what extent Member States have a margin of appreciation is of course an ongoing issue.

The possibility of derogations is however not unique to EU law, but many international human rights Treaties can be derogated from. Take for example the ECHR regime Article 15 ECHR states which states that in time of war or other public emergency threatening may take measures derogating from its obligations provided that such measures are not inconsistent with its other obligations under international law. No derogation is permitted from the right to life except in respect of deaths resulting from lawful acts of war and, inter alia, no torture or forced slavery is permitted. While the question of exception in war time is dependent on the jus in bello principles,<sup>39</sup> i.e. the rules in war and International Humanitarian Law (IHL), the revisionists war theory goes against this stipulating that any killing in war may be unlawful. Jeff McMahan for example argues that unjust war combatants may not attack just war combatants.<sup>40</sup> For him proportionality could however serve as a constraint on violence in a war with just aims.<sup>41</sup> The use of proportionality in the context of war theory is well documented.<sup>42</sup> Is there a rational connection between the means and the ends, and were those means suited to the ends? Is the action necessary and are there no less drastic means available for achieving the same ends?<sup>43</sup> Let me very briefly turn to the human rights debate at the international level in this context. In a nutshell, for a long time there was an assumption that IHL and International Human Rights Law (IHRL) represented different systems of law

made if they are necessary and genuinely meet objectives of general interest recognized by the Union or the need to protect the rights and freedoms of others.

<sup>37</sup> On the judicial review and human rights C.Corradetti, 2021 (2nd ed.), Ch 3, pp.112-113

<sup>38</sup> See e.g. on proportionality, for example, T Tridimas, *General Principles* (2012) chs 3-5

<sup>39</sup> See e.g. M.Walzer, *Just and Unjust War*, Basic Books, New York, 1977, T.Meisels, *Contemporary Just War, Theory and Practice*, Routledge, London, 2018.

<sup>40</sup> J. McMahan, *Killing in war*, Oxford University Press, Oxford, 2009.

<sup>41</sup> J. McMahan, "Proportionality and Necessity in *Jus in Bello*", chapter in S. Lazar & H.FRowne (eds.), *The Oxford Handbook of Ethics of War*, Oxford University Press, Oxford, 2018, p.418.

<sup>42</sup> D. Kretzemer, "The Inherent Right to self-defence and proportionality in *Jus Ad Bellum*", *European Journal of International Law*, 2013, pp. 235-282

<sup>43</sup> *Ibid.*

which apply in different situations, as the former would be focused on war and the latter on law enforcement situations.<sup>44</sup> The extent to which this is or is not still the situation in international armed conflicts remains a matter for debate.<sup>45</sup> Regardless, from a constitutional and human rights perspective, it seems odd that IHLR would not apply in cases where IHL applies, rather the question is one of permissible derogations and enforcement.<sup>46</sup> International criminal law represents of course an interesting merger between human rights law, humanitarian law and criminal law, sometimes a neglected area in human rights discourse.<sup>47</sup>

Moreover, the value of dignity is always at the heart of human rights theory. Human dignity is very interesting in the context of the scope and meaning of human rights. The right to life and the idea of international human rights law is founded on the principle of human dignity.<sup>48</sup> For Dworkin, human dignity is an organising idea, as it brings ethical principles under the one roof of human dignity.<sup>49</sup> Aharon Barak, in turn, has emphasized the multifaceted structure of dignity.<sup>50</sup> Both the margin of appreciation test and the proportionality test will always operate within the ambit of the constitutional value of dignity.<sup>51</sup> Yet as Yuval Shaney points out the *UN Human Rights Council* has refused so far to follow the footsteps of the ECtHR and recognize a margin of appreciation in the interpretation and application of the *International Covenant on Civil and Political Rights*.<sup>52</sup> The rationale behind this being that reverting back to the discretion of national authorities without sufficient institutional guarantees in place to ensure the IHRL compatibility of their decisions, could result in negative outcomes for potential victims of human rights violations. What exactly is the margin of appreciation?

The margin of appreciation test, as developed by the European Court of Human Rights (EctHR), is similar to the EU proportionality test, but is directed to the state, and thus is different from proportionality, which goes in both directions, i.e., also concerns the relationship between the individual and the state. It provides a margin of appreciation to the state vis-à-vis the international fora. Likewise, both

<sup>44</sup> D. Kretzmer, “Rethinking the application of IHL in non-international conflicts”, *Israel Law Review*, 2009, pp.8-45.

<sup>45</sup> See e.g. A. Ganesh, “Between Wormholes and Blackholes: A Kantian (Ripsteinian) Account of Human Rights in War”, chapter in E. Herlin-Karnell and E. Rossi (eds) *The Public Uses of Coercion and Force from Constitutionalism to War*, Oxford University Press, Oxford 2021, ch 12 p 151.

<sup>46</sup> M. Milanovic *Extraterritorial Application of Human Rights Treaties: Law, Principles, and Policy*, Oxford University Press, Oxford, 2011.

<sup>47</sup> E. Sliedregt, “International Criminal Law”, in M Dubber & T Hörnle (eds.) *Oxford Handbook of Criminal Law*, Oxford University Press, Oxford, 2014.

<sup>48</sup> Benvenisti, 2006.

<sup>49</sup> R. Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2011.

<sup>50</sup> A. Barak, *Human Dignity: The Constitutional Value and the Constitutional Right*, Cambridge University Press, Cambridge, 2015, pp. 112-13.

<sup>51</sup> Ibid. See, also, the contributions in C. McCrudden (ed.), *Understanding Human Dignity*, Oxford University Press, Oxford, 2013.

<sup>52</sup> Y. Shaney, 2018.

proportionality and the margin of appreciation doctrine deal with the relative importance of the marginal social benefit added by fulfilling the law's purposes in relation to the marginal social benefit of preventing the harm caused to the constitutional right.<sup>53</sup>

Moreover, the margin of appreciation test allows for diversity (but leads to fragmentation and lower human rights standards some would argue) and is important in the case law of the ECtHR. It allows Member States to derogate from their Treaty obligations with a given margin, or area, of discretion upon the basis of their moral preferences as reflected in their national constitutions. The margin of appreciation test has, however, also constitutional implications in that it regulates the Member States' leeway in applying their own national standards. The doctrine of the margin of appreciation has been extended to other sensitive areas, such as freedom of expression, privacy, fair trial and freedom of religion.<sup>54</sup> The strategy of the ECtHR normally consists in allowing a restricted margin when a wide consensus among the Member State parties exists. But the margin of appreciation is very much political and the Court has narrowed it down considerably, when the right at issue was considered fundamental to democracy.<sup>55</sup> At the same time, the Court seems often wary of interfering in national sovereignty even when it would be necessary in order to uphold human rights and the rule of law.<sup>56</sup>

Interestingly, the margin of appreciation test was developed in parallel with the emergency provision of Article 15 ECHR where authorities should be able exercise a certain measure of discretion in assessing the extent strictly required by the exigencies of the situation.<sup>57</sup> The ECHR commission maintained that it was competent to decide whether a derogation from the Commission was justified and whether the state's measures were strictly required by the exigencies of the situation.<sup>58</sup> The margin of appreciation doctrine initially responded to concerns of national governments that international policies could jeopardize their national security.<sup>59</sup> The discussion concerns the role of the state in protecting human rights.

<sup>53</sup> See e.g. the contributions in: E. Brems and J. H. Gerards (eds), *Shaping Rights in the ECHR: The Role of the European Court of Human Rights in Determining the Scope of Human Rights*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014.

<sup>54</sup> See, for example, *Handyside v United Kingdom*, Application no 5493/72 ECtHR; *Klass v Germany*, Application no 65655/01 ECtHR; *Lautsi v Italy*, Application no 30814/06 ECtHR.

<sup>55</sup> E.g. E. Benvenisti, "Margin of Appreciation, Consensus and Universal Standards, International Law and Politics", *New York University Journal of International Law and Politics*, 31, 1999, pp. 843–54.

<sup>56</sup> For a more elaborate overview of these questions see E. Herlin-Karnell, *The Constitutional Structure of Europe's Area of "Freedom, Security and Justice" and the Right to Justification*, Hart publishing, Bloomsbury, 2019.

<sup>57</sup> E.g. A. Føllesdal, "Appreciating the Margin of Appreciation" in Adam Etinson (ed), *Human Rights: Moral or Political?*, Oxford University Press, Oxford, 2018, pp. 269–94, discussing the 1958 *Cyprus* case, Application nos 1976/56 and 299/57.

<sup>58</sup> *Ibid.*

<sup>59</sup> Benvenisti, 1999 and Føllesdal, 2018.

But most importantly, Corradetti moves beyond this well-trodden debate in constitutional- and human rights law by connecting human rights and the role of the state to peace theory.

#### 4 HOLISM, UNIVERSALISM, PEACE AND HUMAN RIGHTS

If there is a human right to life, surely there must be a human right to peace? In the last section of the book Corradetti looks at the question of war between democracies and what that can tell us about the structure of human rights protection and universalism. Corradetti argues that peace cannot be understood simply as the absence of war but must be understood in terms of promotion of international justice according to a standard of promotion of self-determination. Yet what is the role of the individual in this debate? For example, does the right of life presuppose justice? This in turn may pose the question of whether self-determination hinges on democracy. The main obligations entailed by self-determination, according to Rawls, for example, are the duty to respect the domestic self-government rights of other peoples, to observe treaties and undertakings and to honour human rights.<sup>60</sup>

Relatedly, Kant's legal cosmopolitanism establishes an ultimate normative level where any legally definable form of appropriation is to be subordinated to a notion of cosmopolitan 'belonging'.<sup>61</sup> Cosmopolitan right does not generate an entitlement of everyone in the world to open borders or to membership in the state that they would most like to join. The right of refuge is not a welfare right; it is a juridical right, the right to be a member of some rightful condition somewhere.<sup>62</sup> There is in Kantian theory a duty for states to exit the state of nature by joining a voluntary federation that will regulate their conduct with respect to one another.<sup>63</sup>

A central part of Corradetti's thesis argues for 'holism' as a regulative idea representing the ultimate goal towards which any system of rights and obligations should conform. While holism is an organizing idea, it does not tell us what level has the power to decide.

Universalism is a cosmopolitan idea as well as connected to the idea of holism. The Universal Principle of Right says that "an action is right if it can coexist with everyone's freedom in accordance with a universal law, or if on its maxim the

<sup>60</sup> A. Banai, "Is investor Investor-State Arbitration Unfair? A Freedom-Based Perspective", *Global Justice*, 2017, pp. 57-78, J. Rawls *The Law of Peoples*, Cambridge: Harvard University Press, 1999; and see the discussion in T. Christiano, "Self-Determination and the Human Right to Democracy", in Rowan Cruft et. al. (eds.) *Philosophical Foundations of Human Rights*, Oxford University Press, Oxford, 2015, pp. 459-480.

<sup>61</sup> C. Corradetti, "Judicial cosmopolitan authority", *Transnational Legal Theory*, 2016b, discussing Yves C. Zarka, *L'inappropriabilité de la Terre*, Armand Colin, 2013, p. 47

<sup>62</sup> P. Niesen, "What Kant would have said in the Refugee Crisis", *Danish Yearbook of Philosophy*, 50, 2017, pp. 83-106, Ripstein, 2009.

<sup>63</sup> For example, Ripstein *ibid.*

freedom of choice of each can coexist with everyone's freedom in accordance with universal law.<sup>64</sup> Kant offers both a moral and political definition of cosmopolitanism.<sup>65</sup> In order to coordinate the external freedom, individuals must submit to a general authority capable of enforcing a univocal system of norms binding for everyone with coercion powers. The need to leave the state of nature at the international level means the need to enter into peaceful relations through the implementation of international institutions. Cosmopolitan law is the unwritten code that is not regulated between states.

As Yirmiyahu Yovel has explained, cosmological idea, the idea of the world as a totality of all phenomena, gives rise to antinomy because it makes claim about the world as a single whole and a thing in itself, although the experience we have concerns some segment, part or aspect of the world.<sup>66</sup>

One such segment (which is crucial in order to realize and perceive justice), is the human right to peace. The problem of war appears then as one of the key dilemmas for any human rights theory and its proper enforcement. Peace has to be backed up by a normative foundation, not just that it is in everyone's interest.<sup>67</sup> For Kant law is central in this regard.<sup>68</sup> Law provides the relevant background: the rightful condition.<sup>69</sup> For Kant, there can be no real peace within a nation if peace is not first secured at international level, for the continuous external danger will lead states to prepare for war.<sup>70</sup> Likewise, for Corradetti law – and in particular the institute of judicial review – is central for achieving peace and thereby a robust theory of human rights through a process of legal pluralism and court dialogues both locally and worldwide.

<sup>64</sup> Ripstein, 2009.

<sup>65</sup> A. Pinheiro-Walla 'Kant on Cosmopolitan Education for Peace' *Con-Textos Kantianos*, vol. 7, 2018, pp. 332-347.

<sup>66</sup> Y. Yovel, *Kant's Philosophical Revolution, a short guide to the critique of pure reason*, Princeton University Press 2018, pp.92-93.

<sup>67</sup> P. Kleingeld, "Approaching Perpetual Peace: Kant's Defence of a League of States and his Ideal of a World Federation", *European Journal of Philosophy*, 2004, pp.304-25.

<sup>68</sup> A. Ripstein, *Kant and the law of war*, Oxford University Press, Oxford 2021.

<sup>69</sup> *Ibid.*

<sup>70</sup> *Ibid.*

# HUMAN AND NON-HUMAN BEINGS: TOWARDS THE AFFIRMATION OF THE RIGHTS OF NATURE AND OF A RIGHT TO A HEALTHY ENVIRONMENT

**SARA DE VIDO**

*Department of Economics*  
*Ca' Foscari University of Venice*  
sara.devido@unive.it

## **ABSTRACT**

This short comment connects the aspects of Corradetti's book with international environmental law, and, more specifically, to the rights of nature and the gradual affirmation of a human right to a healthy environment, which takes into consideration the interests of the human beings and nature alike. The analysis starts from some reflections on the concept of 'common concern of human kind,' then acknowledges the absence in Corradetti's book of reference to non-human beings and other elements of nature. It further asks a question (to the author and in general): whether it is possible to conceive a cosmopolitan law that not only recognises a place in the world for all human beings, but also appreciates the place of non-human beings and of the environment *per se* on one hand and as related to the existence of human beings on the other. It eventually explores the concept of 'cosmopolitan authority' in the context of the (though limited) jurisprudence on environment of regional human rights courts. It concludes by arguing that cosmopolitan law can be better appreciated when we endorse a broad understanding of the subjects of this system, which include the 'us', namely human, non-human beings, and the environment. This point of view embraces present and future generations, both entitled of human dignity.

## **KEYWORDS**

Environment, common concern of humankind, rights of nature, human and non-human beings

## **INTRODUCTION**

The reading of my dear colleague Claudio Corradetti's book was an excellent exercise for an international lawyer who does not work on the philosophical theories underpinning the daily practice of law. It has opened my mind to theories

that I studied years ago and has stimulated new ideas.<sup>1</sup> My research mainly focuses on substantive law, with a specific focus on gender equality issues, the fight against transnational criminality, and environmental law, thus it was enriching to learn more about the philosophical thought that guided Corradetti's thorough and clear analysis. I was fascinated in particular by the analysis of cosmopolitan law and by his understanding of a universalism of human rights which is not blind to cultural differences. I completely agree with Claudio's concept of *pluralistic universalism*: "the same form of universality resulting from the balancing of rights through the principle of dignity must be sensitive to the specific cultural and situational conditions for which it aims to be valid".<sup>2</sup>

In this short comment, I will try to connect the aspects of his book that most fascinated me, trying to see whether his analysis works well when applied to international environmental law, and, more specifically, to the rights of nature and the gradual affirmation of a human right to a healthy environment, which takes into consideration the interests of the human beings and the environment alike. The analysis will start from some reflections on the concept of 'common concern of human kind'.

The readers will excuse me if I will not tackle profound notions of philosophical theories of law. I have decided to navigate in 'familiar waters' - to use a metaphor - in order to express how the book has inspired me. This reflection on environmental law as human rights law is part of an ongoing research, which the book by Corradetti has enriched and challenged at the same time.

## 1 COSMOPOLITAN LAW AND THE CONCEPT OF COMMON CONCERN OF HUMANKIND

The concept of 'common concern of humankind' seems to me in line with the idea of 'cosmopolitan law' as described in other Corradetti's works.<sup>3</sup> This system of law includes a corpus of customary practices, principles and norms that recognise the equal right of individuals to have a place on the Earth.<sup>4</sup> In these days, during which the debate on environment has gained momentum, it is easy to posit that

<sup>1</sup> I am extremely grateful to my colleague Claudio Corradetti for the opportunity to write a comment based on his interesting book. It reminded me of our long chats at San Servolo, both teaching at the Venice International University.

<sup>2</sup> C. Corradetti, *Relativism and Human Rights. A Theory of Pluralistic Universalism*, Springer, Dordrecht, 2022 (2<sup>nd</sup> ed.), p.130.

<sup>3</sup> C. Corradetti, "Introduction", *Symposium: Cosmopolitan Law and the Courts*, *Transnational Legal Theory*, 7(1), 2016a, pp.1-9; C. Corradetti, "Judicial Cosmopolitan Authority", *Symposium: Cosmopolitan Law and the Courts*, *Transnational Legal Theory*, 7(1), 2016b, pp.29-56.

<sup>4</sup> Corradetti, 2016b, p. 35.



climate change is an illustrative example of “common concern of humankind”.<sup>5</sup> This concept might seem, at least at first sight, to contradict the well consolidated principle of “permanent sovereignty in classic international law”.<sup>6</sup> Nonetheless, this principle has been eroded since the affirmation of international law itself, because international cooperation presupposes a form of restriction of sovereignty necessary to achieve common goals. The evolution of human rights law has also determined an erosion of the absolute power of States to treat their nationals without constraints. Other principles have gradually consolidated in international environmental law, including good neighborliness and the obligation to notify cases of pollution to neighboring countries, have been affirmed in practice, following the findings of the award in the *Trail Smelter* arbitration of 1938/1941.<sup>7</sup>

It can be argued that the notion of common concern of humankind determined a first change of paradigm: from the interest of one (or more) neighboring States to the interests of all States of the international community, to the point of affirming a legal interest of micro-States to challenge measures adopted hundreds of thousands kilometers from them due to the harmful consequences of climate change for low lying islands.<sup>8</sup> As it was interestingly argued, the notion of common concern ‘changes’ the right of the State to freely dispose of the resources to respond to the challenges of the climate change.<sup>9</sup> The notion of common concern goes beyond the

<sup>5</sup> Preamble of the 2015 UN Paris Agreement on Climate Change: “Acknowledging that climate change is a common concern of humankind, Parties should, when taking action to address climate change, respect, promote and consider their respective obligations on human rights, the right to health, the rights of indigenous peoples, local communities, migrants, children, persons with disabilities and people in vulnerable situations and the right to development, as well as gender equality, empowerment of women and intergenerational equity.”

<sup>6</sup>Werner Scholtz, “Greening permanent sovereignty through the common concern in the Climate Change Regime: awake custodial sovereignty,” in *International Law and Global Governance*, ed. Oliver Ruppel, Christian Roschmann, Katharina Ruppel-Schlichting, Nomos Verlagsgesellschaft mbH., Baden-Baden, 2013, p. 201.

<sup>7</sup>Literature on the relationship between climate change and human rights is abundant. See, *inter alia*, Sumudu Atapattu, *Human Rights Approaches to Climate Change: Challenges and Opportunities*, Abingdon: Routledge, 2016; Daniel Bodansky, “Climate Change and Human Rights: Unpacking the Issues”, *Georgia Journal of International and Comparative Law*, 38(3), 2010, pp. 511–25; *Human Rights and Climate Change*, ed. Stephen Humphreys, Cambridge University Press, Cambridge, 2010; Peter Lawrence, *Justice for Future Generations: Climate Change and International Law*, Elgar, Cheltenham, 2015; Siobhan McInerney-Lankford, Mac Darrow, Lavanya Rajamani, *Human Rights and Climate Change: A Review of the International Legal Dimensions*, World Bank, 2011; Marc Limon, “Human Rights and Climate Change: Constructing a Case for Political Action”, *Harvard Environmental Law Review*, 33(2), 2009, pp. 439–76; John Knox, “Linking Human Rights and Climate Change at the United Nations”, *Harvard Environmental Law Review*, 33(2), 2009, pp. 477–98.

<sup>8</sup> Sara De Vido, “General Principles and the Duty to Undertake an EIA: Relationships, Requirements and Practice”, in *Protecting the Environment for Future Generation*, ed. Alexander Proelss, Erich Schmid, Berlin, 2017, pp. 120–121.

<sup>9</sup>Scholtz, 2013, p. 205.

obligation for a State not to cause harm in the territory of a neighboring country, it implies a fair and equitable burden sharing, the protection of the interests of present and future generations, and the affirmation of a new steering element in terms of state cooperation.<sup>10</sup> It means, in other words, to entitle a State of a ‘custodial element’ and consider that it has *due diligence obligations* – which means that these are not obligations of result but obligations of taking steps – even in cases in which it is not an activity of the State – or of one of its *de jure* or *de facto* organs – that has determined the pollution, e.g. a fire in the forest. States obtain a co-trusteeship of the environment as common concern of humankind, which leads to the affirmation of “cosmopolitan fiduciary duties”.<sup>11</sup>

This first change of paradigm is far from being far-fetched and has legal consequences in State practice. As posited by the International Court of Justice in the opinion of the legality of the use of nuclear weapons in 1996, there is a “common conviction of the States concerned” – is that an international custom? The International Court of Justice is not explicit in that respect – “that they have a duty to ensure that activities within their jurisdiction or control do not cause damage to the environment of other States *or of areas beyond the limits of national jurisdiction*”.<sup>12</sup> Furthermore, the Court acknowledged in its opinion that:

The environment is under daily threat and that the use of nuclear weapons could constitute a catastrophe for the environment. The Court also recognizes that the environment is not an abstraction but represents the living space, the quality of life and the very health of human beings, including generations unborn. The existence of the general obligation of States to ensure that activities within their jurisdiction and control respect the environment of other States or of areas beyond national control is *now part of the corpus of international law relating to the environment*.<sup>13</sup>

From a cosmopolitan law perspective, it means that all ‘citizens of the world’ are subject of a universal system of freedoms, and that this system entails the right to express the concern for a climate change that might impair their lives and States’ obligations to prevent the worsening and to counter this threat. This understanding, which I derived from the Claudio’s analysis of cosmopolitan law, leads us to some considerations on the rights of nature and the right to a healthy environment as two evolving concepts in international law.

<sup>10</sup> Ibid, p. 207.

<sup>11</sup> E.J. Criddle, “Fiduciary principles in international law”, in *The Oxford Handbook of Fiduciary Law*, ed. Evan J. Criddle, Paul B. Miller, Robert H. Sitkoff, Oxford University Press, Oxford, 2019, p. 359.

<sup>12</sup> *Legality of the Threat or Use of Nuclear Weapons*, Advisory Opinion, I.C.J. Reports 1996, p. 226, para. 27.

<sup>13</sup> Ibid., para. 29. Emphasis added.

## 2 HUMAN AND NON-HUMAN BEINGS: TOWARDS THE AFFIRMATION OF THE RIGHTS OF NATURE AND OF A RIGHT TO A HEALTHY ENVIRONMENT

What I could not find in the excellent research of my colleague is a reference to non-human beings and the environment. In other words, might we conceive a cosmopolitan law that not only recognises a place in the world for all human beings, but also appreciates the place of non-human beings and of the environment *per se* on one hand and as related to the existence of human beings on the other? Can we move a step forward to overcome the limits of an anthropocentric point of view which have dominated in the traditional doctrine of law? In Corradetti's book, a lot of emphasis is put on human dignity as guiding principle of the universal system of protection of human rights.<sup>14</sup> I found very interesting the argument that Corradetti proposes in his pages, when he commented that it is necessary to move to a universal recognition of the principle of human dignity, which originates a process of individualization where individuals are subject of law in their relations with other members of the legal community and with the State.<sup>15</sup> However, more than individualization, I would stress how human dignity in some countries manifests itself through a collective understanding of human rights, and how human dignity can be also pursued considering the interest and the well-being of non-human beings and the environment. The idea that environmental law is separated from human rights law and traditionally taught in different courses is not realistic in the contemporary world, because the environment is where human beings live and without its protection, human dignity will not be realised in full. As it was argued:

By looking at the problem in moral isolation from other species and the natural world we simply reinforce the assumption that the environment and its natural resources exist only for immediate human benefit and have no intrinsic worth in themselves. [...] we cannot afford to ignore the fundamental value of natural capital—the climate, biodiversity, ecosystems, the marine environment and so on—in sustaining life on Earth.<sup>16</sup>

What is lacking in the analysis conducted so far - and what has pushed me to do a lot of new research in recent months - is a shift in the paradigm towards the affirmation of a human right to a healthy environment in the context of the rights of the nature.<sup>17</sup> It means, in other words, to conceive a human right to a healthy environment which, at least but not only in the field of climate change, does not

<sup>14</sup> Corradetti, 2022 (2nd ed.), p. 112 ff.

<sup>15</sup> Ibid.

<sup>16</sup> Alan Boyle, "Climate change, the Paris Agreement and Human Rights", *International Comparative Law Quarterly*, 67, 2018, p. 768.

<sup>17</sup> Mumta Ito, Massimiliano Monti, "Nature's rights and earth jurisprudence - a new ecologically based paradigm for environmental law", in *The Right to Nature*, ed. Elia Apostolopoulou, Jose A. Cortes-Vazquez, Routledge, London and New York, p. 231.

conflict with the rights of the nature. The former cannot exist without the latter. Without the affirmation of the rights of the nature even absent a direct and immediate consequence for the humans, the human right to a healthy environment would be irreparably jeopardized. This conclusion can be reached conceiving the ‘us’ as humans, non-humans and the environment in a holistic and less anthropocentric approach.

Affirming that climate change consists in a common concern of humankind is not devoid of legal consequences as we could appreciate in the precedent paragraph, but it is still a vague and contradictory notion, which is very difficult to bring in front of the court. To the contrary, a human right to a healthy environment could be invoked as justiciable right in front of (mainly regional) human rights and domestic courts, with the consequence of being affirmed as self-standing right which does not need to rely on other rights to be indirectly protected. It means, in other words, that individuals or groups – where this is possible according to the system in force – could bring cases in front of courts to have this right recognized. As alternative, as it can emerge from the famous *Urgenda* case, decided by Dutch courts,<sup>18</sup> the right could be used to interpret the obligation of States to protect the lives of its own citizens under other sources of (mainly national, but also regional human rights) law. In any case, as stressed by Boyd, a right to a healthy environment leads to “stronger environmental laws” and to “courts decisions defending the rights from the violation”.<sup>19</sup>

The consolidation of a right to a healthy environment in international customary law does not seem thus far to be achieved. The *Special Rapporteur on human rights and the environment* acknowledged, in his most recent report of 2019, that the right to a healthy environment is already recognized by a majority of States in their constitutions, legislations and various regional treaties to which they are parties. He also recognised that, in spite of this, “the right to a healthy environment has not yet been recognised as such at the global level”<sup>20</sup> and elaborated States’ obligations with

<sup>18</sup> Rechtbank Den Haag [District Court of The Hague, Chamber for Commercial Affairs] (2015) *Urgenda Foundation v The State of the Netherlands*, Case No. C/09/456689/HA\_ZA 13-1396, 24 June 2015 (Netherlands); and Gerechtshof Den Haag [Hague Court of Appeal] (2018) *The State of the Netherlands v. Urgenda Foundation*, Case No. C/09/456689/ HA ZA 13-1396, 9 October 2018. (English translation at <https://uitspraken.rechtspraak.nl/inziendocument?id=ECLI:NL:GHDHA:2018:2610>).

<sup>19</sup> David R. Boyd, “Catalyst for change: Evaluating forty years of experience in implementing the right to a healthy environment”, in *The human right to a healthy environment*, ed. John H. Knox, Ramin Pejan, Cambridge University Press, Cambridge, 2018, p. 26.

<sup>20</sup> It is possible to find reference to the right to a healthy environment in the 1972 Stockholm Declaration, in the African Charter of human and peoples’ rights (Article 24, right to a satisfactory environment), in Additional Protocol to the American Convention on Human Rights in the Area of Economic, Social and Cultural Rights (Protocol of San Salvador, Article 11: right to live in a healthy environment), and in the Convention on Access to information, public information, public participation in decision-making and access to justice in environmental matters (preamble, right to a “healthy environment”).

regard to a specific aspect of this right, namely the right to breathe clean air. How to reconcile these two affirmations? If it is true, on one hand, that States have proved to be extremely reluctant in accepting international legal obligations in the field of climate change measures, on the other hand courts and national parliaments, urged by civil society, have marked significant steps forward.

Outstanding authors have commented on the possibility of conceptualising a right to a decent environment and of locating it within the corpus of economic, social, and cultural rights. According to Boyle, “clarifying the existence of such a right would entail giving greater weight to the global public interest in protecting the environment and promoting sustainable development” and “the further elaboration of procedural rights [...] would facilitate the implementation of such a right”.<sup>21</sup> Boyle further argued that “a right to a decent environment has to address the environment as a public good, in which form it bears little resemblance to the accepted catalogue of civil and political rights, a catalogue which for good reasons there is great reluctance to expand”.<sup>22</sup> Can this ‘public good’ be ascribable to a view of cosmopolitan law that overcomes the limits of traditional States’ borders?

### **3 COSMOPOLITAN AUTHORITY AND THE ADVISORY OPINION OF THE INTER-AMERICAN COURT OF HUMAN RIGHTS OF 2017**

In his already mentioned articles, Corradetti defined ‘cosmopolitan authority’, according to which States delegates authority to superior jurisdictions as long as the latter ones respect the same level of protection granted by the delegating authorities.<sup>23</sup> In the field of the environment, it is difficult to see this reverse subsidiarity – as Corradetti calls it in his book – owing to the absence of an international court dealing with environmental rights and to the limited jurisprudence on environment of regional human rights courts. Nonetheless, it seems to me that what Corradetti contended in his book can be appreciated in the advisory opinion rendered by the Inter-American Court of Human Rights on 15 November 2017, which recognised the existence of a right to a healthy environment as autonomous right, presenting both an individual and a collective dimension. In its collective dimension, it constitutes an ‘universal interest’, which must be granted to both present and future generations. In its individual dimension, its violation might directly or indirectly impact on other rights, such as the rights to health, to personal integrity, to life, among others. The Court acknowledged that the degradation of the environment can cause irreparable damages to all human beings, with the consequence that the right to a healthy environment is fundamental for the

<sup>21</sup> Alan Boyle, “Human Rights and the Environment: Where Next?”, in *Environmental Law Dimensions of Human Rights*, ed. Ben Boer, Oxford University Press, Oxford, 2015, p. 221.

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> Corradetti, 2016a, 2016b.

existence of humankind.<sup>24</sup> The opinion is groundbreaking and does constitute State practice. The approach followed by the Inter-American Court of Human Rights drives a further shift of paradigm, from a mere anthropocentric to a more eco-centric approach. If we consider the *human* right to a healthy environment, the lens through which we see it is strictly anthropocentric. It is a right belonging to *human beings*. However, climate change affects the environment, human and non-human beings, to the point that the existence of human beings depend on the existence of the flora and the environment. Even though legal scholarship does not seem ready enough, the shift of paradigm from a mere anthropocentric to a more eco-centric approach would imply the consideration of the so-called ‘rights of nature’, or, in a more practical way at least for the time being, it would lead to the consolidation of a right to a healthy environment *in the context of the rights of the nature*. We are not interested here in whether and to what extent natural elements or non-human beings are subjects of law. The debate dates back to the 70s when Christopher Stone wrote an article entitled “Should trees have standing?”<sup>25</sup> and has developed thanks to the jurisprudence of mainly Latin American courts and to amendments to the Constitution (Ecuador being illustrative example).<sup>26</sup> I will not discuss here whether non-human animals or rivers, seas and oceans should have legal personality, whose rights can be represented in court.<sup>27</sup> What I want to stress here is that the reduction of gases in the atmosphere does not only benefit humans, but also the environment itself. Far from being one against the other, the rights of nature and the human right to a healthy environment converge, and they should be conceived as strictly intertwined in order to overcome a pure sterile anthropocentric approach. As anticipated by Boyle, a right to a satisfactory decent environment “would be less anthropocentric than the present law. It would benefit society as a whole”.<sup>28</sup> It would do so because the status of environmental degradation has deteriorated so fast in recent years that the protection of the rights of the nature is fundamental for the respect of human rights, first and foremost the right to life. It is clear that there might be cases in which the interests of the nature conflict with human interest – consider the cases of biodiversity for example, where a human infrastructure might collide

<sup>24</sup> Inter-American Court of Human Rights, IACHR (2017), Opinión Consultiva OC-23-17 de 15 de noviembre 2017, 59. A short comment is available here <https://www.acodicy.org/single-post/2019/07/29/Derecho-Humano-a-un-Ambiente-Sano-un-Derecho-Humano-Sui-Generis?fbclid=IwAR3oHyV6ZhMJOZpRufkTqrkl8Mgdws8uJe4ojI8IU7E0oqNNjkZDOeBuQU>

<sup>25</sup> Christopher Stone, “Should trees have standing? Towards legal rights for natural objects”, *South. Calif. Law Rev.*, 45 1972, p. 450.

<sup>26</sup> Chapter 7 of the Constitution: “Nature or Pachamama, where life is reproduced and exists, has the right to exist, persist, maintain and regenerate its vital cycles, structure, functions and its processes in evolution”.

<sup>27</sup> See the article by Lidia Cano Pecharroman, “Rights of Nature: Rivers that can stand in court”, *Resources* 7, 2018, pp. 13-27, and *Per gli animali è sempre Treblinka*, ed. Monica Gazzola, Maria Turchetto, Mimesis, Milano, 2015.

<sup>28</sup> Boyle, 2007, pp. 471-511.

with the safeguard of protected areas<sup>29</sup> – but, paraphrasing a decision of a court in Ecuador, the two interests do not collide when the realisation of one interest can be achieved while respecting the other interest.<sup>30</sup> This is the case of the actions against climate change. Even though international environmental law, at least for the time being, basically remains anthropocentric, there are non-anthropocentric developments that reveal a growing recognition of the environment as a public interest. Anthropocentrism and non-anthropocentrism can be reconciled in environmental ethics, which examines human beings' relationship with the natural environment. The reduction of emissions in the atmosphere has value both inherently and as benefits for present and future generations of human beings. As Stone argued even before environmental law had started to develop at the international level, “because the health and well-being of [human]kind depend upon the health of the environment, these goals will often be so mutually supportive that one can avoid deciding whether our rationale is to advance ‘us’ or a new ‘us’ that includes the environment”.<sup>31</sup> This was precisely the point caught by the Inter-American Court of Human Rights in the aforementioned opinion, which emphasized how, compared to other human rights, the right to a healthy environment protects nature, even absent evidence of possible risks for human beings, because of its importance for the rest of living beings, deserving protection.<sup>32</sup> It is precisely the ‘us’ including the environment envisaged by Stone; an environment which must be conceived as including both flora and fauna. It follows that human beings bear the responsibility to protect this value and, through their actions, to develop an environmental consciousness.<sup>33</sup>

Francioni contended that a “more advanced jurisprudence in the field of human rights which recognises the collective dimension of the right to a decent and sustainable environment as an indispensable condition of human security and human welfare” is necessary, and that “it does not make much sense to engage human rights language to combat environmental degradation only when such degradation affects the rights to life, property, and the privacy of certain directly affected individuals.”<sup>34</sup> The affirmation of a right to a healthy environment paving the way to the ‘rights of nature’ – which might in the future lead to the *locus standi*

<sup>29</sup> Sara De Vido, “Protecting Biodiversity in Europe: The Habitats and Birds Directives and Their Application in Italy in an Evolving Perspective”, in *Contemporary Issues in Environmental Law*, ed. Yumiko Nakanishi, Springer Japan, Tokyo, pp. 115-138.

<sup>30</sup> Ruling by the Ecuadorian Sala Penal de la Corte Provincial. Protection Action. Ruling Number No. 11121-2011-0010. Casillero N0. 826. 30 March 2011. Available online: <http://consultas.funcionjudicial.gob.ec/informacionjudicial/public/informacion.jsf>

<sup>31</sup> Stone, 1972, p. 489.

<sup>32</sup> Inter-American Court of Human Rights, IACHR (2017), Opinión Consultiva OC-23-17, 180.

<sup>33</sup> Serenella Iovino, *Le filosofie dell'ambiente*, Carocci, Roma, 2007, p. 83.

<sup>34</sup> Francesco Francioni, “International human rights in an environmental horizon”, *The European Journal of International Law*, 21(1), 2019, pp. 41-55, pp. 44 e 55.

of elements of the nature in front of domestic courts – is the response to the limited political commitments of States, and could be reached through the jurisprudence of regional and domestic courts, that have just started to realise how important this would be for the benefit of present and future generations. This consideration is valid for climate change as well as for biodiversity loss. As stressed by the Special Rapporteur Boyd, “the loss of global biodiversity is having and will continue to have devastating effects on a wide range of human rights for decades to come [...] we can simply not enjoy our basic human rights to life, health, food and safe water without a healthy environment”.<sup>35</sup>

It is not an easy task; we are all aware of this. The lack of political will towards the protection of the environment is striking.<sup>36</sup> Nonetheless, we are experiencing a moment in which citizens and non-governmental organisations are pushing courts to recognise States’ obligations for the protection of the environment and for countering climate change. Individuals and groups cannot produce State practice useful to consolidate an international custom<sup>37</sup> recognizing the right to a healthy environment, but national and regional jurisprudence, stimulated by individual or collective complaints, surely (and hopefully) can.

## CONCLUSIONS

Given the above, the perspective that I followed in the previous pages combines cosmopolitan law with a broad understanding of the subjects of this system, which include the ‘us’, namely human, non-human beings, and the environment. This point of view embraces present and future generations, both entitled of human dignity. The principle of human dignity, of which I see both an individual and collective dimension, does not exclude a theory that conceives the subjects of law as a plurality. The pluralistic universalism can thus be appreciated not only as a concept that takes into account ‘diversified cultural contexts’, but also ‘diversified subjects’. In this way we will overcome not only the pure universalistic perspective that disregards constitutional elements of a given – and different – society, but also a pure anthropocentric point of view.

The jurisprudence of national and regional courts is, timidly but steadily, going in this direction. A plurality of cases has been filed with national courts (in some cases regional courts) in which both the interests of human beings *and* of the environment, together, as part of an important evolution in international law, have been taken into account. As it was argued, “faced with inadequate regulatory

<sup>35</sup> <https://www.ohchr.org/EN/NewsEvents/Pages/DisplayNews.aspx?NewsID=24738&LangID=E>

<sup>36</sup> Some declarations made by heads of State over 2019 questioning climate change demonstrate this trend.

<sup>37</sup> An international custom is composed, as it is well known, of State practice and *opinio juris sive necessitatis*.



incentives and a lack of available tort claims, plaintiffs in the US and across the globe have employed a creative new tactic: suing their governments for failing to take sufficient measures to reduce greenhouse gas emissions”.<sup>38</sup> The theory of the cosmopolitan authority is therefore respected: when there is no supranational court that is competent to grant the protection, national courts, according to the concept of reverse subsidiarity, must intervene. National jurisprudence will also be able in turn to encourage a fresh and innovative regional human rights jurisprudence. The role of the ‘citizens of the world’ is even more striking from now on: they can bring cases in front of the courts against unwilling governments, therefore encouraging the latter to exercise their ‘custodial duties’ which are gradually developing at the international level.

<sup>38</sup> Harvard Law Review (HLR 2019). “Hague Court of Appeal requires Dutch government to meet greenhouse gas emissions reductions by 2020. Hof’s Gravenhage, 9 Oktober 2018, AB 2018, 417, m.nt. GA van der Veen, Ch.W. Backes (Staat der Nederlanden/Stichting Urgenda), pp. 2090-2097. [http://harvardlawreview.org/wp-content/uploads/2019/05/2090-2097\\_Online.pdf](http://harvardlawreview.org/wp-content/uploads/2019/05/2090-2097_Online.pdf)



# AI AND THE GROUNDS FOR HUMAN RIGHTS

**NIR EISIKOVITS**

*Philosophy Faculty*

*University of Massachusetts Boston*

Nir.Eisikovits@umb.edu

## **ABSTRACT**

The second edition of Claudio Corradetti's *Relativism and Human Rights*[1] updates his influential account of the theory and practice of human rights and further deepens what was already a major contribution to the philosophical literature in this field. In Chapter 3 of the book Corradetti offers a detailed discussion and reinterpretation of several attempts to ground human rights. This paper will offer a new layer to the discussion of how human rights are grounded. I will focus on the interplay between technology and the human rights agenda and, in particular, on the relationship between the rise of Artificial Intelligence and the project of grounding human rights. Corradetti and other key thinkers on rights have not paid much attention to the impact of AI on the traditional grounds of human rights, and I hope this paper encourages them to take a second look. Part I provides a brief overview of statistical machine learning (the main variant of what the popular media calls AI) and its current uses. Part II considers the implications of this type of technology on classical and contemporary justifications of human rights. Part III takes up the relationship between algorithmic governance and human rights. The conclusion places the discussion in the context of the broader interplay between technological developments, self-perceptions, and political institutions.

## **KEYWORDS**

Artificial intelligence, human rights, judgement, Kant, Mill, Gewirth

The second edition of Claudio Corradetti's *Relativism and Human Rights*<sup>1</sup> updates his influential account of the theory and practice of human rights and further deepens what was already a major contribution to the philosophical literature in this field. In Chapter 3 of the book Corradetti offers a detailed discussion and reinterpretation of several attempts to ground human rights – from Alan Gewirth's conception of Rational Purposive Agency and the Principle of Generic Consistency it yields, to the various permutations the idea of dignity has

<sup>1</sup> Corradetti, C. 2022. *Relativism and Human Rights: A Theory of Pluralist Universalism* (Springer, 2<sup>nd</sup> edition).

undergone in the history of philosophy and in recent political documents such as the Universal Declaration of Human Rights.

This paper will offer a new layer to the discussion of how human rights are grounded. I will focus on the interplay between technology and the human rights agenda and, in particular, on the relationship between the rise of Artificial Intelligence and the project of grounding human rights. Corradetti and other key thinkers on rights have not paid much attention to the impact of AI on the traditional grounds of human rights, and I hope this paper encourages them to take a second look. Part I provides a brief overview of statistical machine learning (the main variant of what the popular media calls AI) and its current uses. Part II considers the implications of this type of technology on classical and contemporary justifications of human rights. Part III takes up the relationship between algorithmic governance and human rights. The conclusion places the discussion in the context of the broader interplay between technological developments, self-perceptions, and political institutions.

## **PART I: STATISTICAL MACHINE LEARNING AND ITS USES**

Artificial Intelligence (AI) is a popular term for algorithmic technology that is capable of making predictions based on historical data. Most so called AI's are statistical machine learning technologies that are very good at recognizing patterns in large data sets and making predictions or recommendations based on those patterns<sup>2</sup>. The technology is being deployed in a rapidly expanding set of contexts: it is used to predict which television shows or movies one would like to watch based on past preferences, to make decisions about who can get credit or be approved for a loan based on past performance (and other proxies for likelihood of repayment), for the detection of fraudulent credit transactions, for the identification of malignant tumors, for hiring and firing decisions in large chain stores, hiring and firing in public school districts, and for a variety of purposes in law enforcement – from assessing the chances of recidivism, to police force allocation, to the identification of criminal suspects<sup>3</sup>. The term AI conjures up some more speculative applications as well – in particular the prospect of AI being used to create robots who could outperform humans on tasks across the board. This view of the technology,

<sup>2</sup> For overviews of the field and the place of statistical machine learning in it see Sugiyama, M. 2015. *Introduction to Statistical Machine Learning* (Morgan Kaufmann) and Russel, S. and Norvig, P. 2020. *Artificial Intelligence: A Modern Approach* (Pearson). My discussion in part I draws on my co-written Eisikovits, N. and Feldman, D. (Forthcoming) “AI and Phronesis,” *Moral Philosophy and Politics*

<sup>3</sup> For excellent overviews of current uses of the technology and the concerns it raises see O’Neil, C. 2016. *Weapons of Math Destruction* (Crown), Eubanks, V. 2018. *Automating Inequality* (St. Martin’s Press) and Zuboff, S. 2019. *The Age of Surveillance Capitalism* (Public Affairs).

sometimes referred to as Artificial General Intelligence or Superintelligence<sup>4</sup>, captures the imagination, stokes anxieties, and suggests associations of HAL, the rogue artificial intelligence that refused to be shut down in Stanley Kubrick's *2001: A Space Odyssey*, or the deadlier Skynet system that achieves world domination in the *Terminator* franchise. Public figures from Elon Musk to Stephen Hawking<sup>5</sup> have raised alarms about the risks such an AGI might pose. But, at the moment, the technology is simply nowhere near these worrisome capacities. Instead, statistical machine learning systems are being trained to replace specific and narrow human tasks as detailed earlier.

These narrow applications of AI have given rise to less cinematic but still very serious concerns about the entrenchment of biases and inequities in the distribution of resources. Could AI make existing social injustice worse? The worry is of the “garbage in-garbage out” variety: if the algorithms used for loan approval, facial recognition and hiring are trained on biased data, or if they assess the data based on biased models and proxies, wouldn't we end up with technology that simply perpetuates existing prejudices and inequalities? And wouldn't the opaque and mathematically complex algorithms used for these purposes give the new modes of distribution the patina of objective science and make them harder to dispute<sup>6</sup>?

These worries are well grounded. Algorithmic bias is already having an impact on the real world: police force allocation algorithms target neighborhoods based on historical arrest data and set in motion self-fulfilling prophecies about who is likely to commit crimes. Facial recognition technologies proved better at recognizing the faces of white men than any other demographic. Loan repayment predictors disadvantage applicants from economically depressed neighborhoods, and so on. But it's worth pointing out the conditional nature of such concerns. *If* the training data and models are discriminatory *then* the AI predictions based on them will be also be discriminatory and they will perpetuate a history of injustice. The trouble, then, is not with the technology, per se, but with the people who write the code or provide the training data. The possibility that AI could make fair predictions, indeed fairer and less biased than those made by humans is left open, provided we solve the “garbage in” problem. Cleaned up data and more rigorous models would go a long way towards eliminating algorithmic bias. And algorithmic decision

<sup>4</sup> For good discussions of AGI and Superintelligence see chapters 8,9,12 of Muller,V.ed. 2015. *Risks of Artificial Intelligence* (CRC Press), Bostrom, N. 2016. *Superintelligence* (Oxford), Tegmark, M. 2018. *Life 3.0* (Vintage) and Gunkel, D. 2018. *Robot Rights* (MIT).

<sup>5</sup> See for example Dylan Love, “Stephen Hawking is Worried About Artificial Intelligence Wiping Out Humanity”, in *Business Insider*, May 25, 2014 (<https://www.businessinsider.com/stephen-hawking-on-artificial-intelligence-2014-5>) and Camila Domonoske, “Elon Musk Warns Governors: Artificial Intelligence Poses ‘Existential Risk’”, in *The Two-Way: Breaking News from NPR*, July 17, 2017 (<https://www.npr.org/sections/thetwo-way/2017/07/17/537686649/elon-musk-warns-governors-artificial-intelligence-poses-existential-risk>)

<sup>6</sup> For the best accounts of these worries see O'Neil and Eubanks, *Supra* note 3.

making may have advantages over its human counterpart. Consider this: if you lived in a neighborhood targeted regularly by the police, would you prefer that decisions about search warrants or arrests be issued by an algorithm or by a human official? It's far from clear where one's interests would lie in such a scenario; an algorithm's biases are, at least in principle, incidental and fixable. Political and commercial pressures will often result in such corrections. Microsoft, for example, was quick to address racial bias in its facial recognition software<sup>7</sup>. A prejudiced person's biases are both easier to deny and more difficult to correct.

Artificial intelligence has not turned into the nightmare scenario that entrepreneurs like Musk and scientists like Hawking have been warning us about. Systems rivaling human intelligence are far off - so far off that the industry has not yet been able to create an AI that can competently cross a busy room, let alone achieve world domination. We do not have technology capable of unified, flexible judgment and we may never have it. But we do have systems that are increasingly good, and sometimes outstanding at making predictions (and judgments based on those predictions) in well delineated contexts - from figuring out exactly what our taste in movies is to figuring out who is a good candidate for a mortgage. Such predictions are, of course, put to various political and commercial uses (by displaying political ads, by recommending products we may want to purchase, or by introducing efficiencies into the operation of companies). The machines are not *making* practical judgments but they are certainly *replacing* the need for us to use our own judgments in a variety of areas. Decisions that were, until recently, made by middle management human executives or officials (who to hire, who to give credit to, where to send police forces, is that anomaly on the MRI a tumor) are now being made algorithmically. Sometimes this process of automation frees up humans to make higher level decisions: the radiologist who is not reading as many scans can decide which hospital and which patients need them most. But the economic logic of AI is to save on the costs of labor; the idea is, to use Marx's terminology, to eventually replace the means of production. For every radiologist making more strategic decisions, a few radiologists will lose their jobs. Statistical Machine Learning is gradually and often usefully encroaching on our need to make everyday judgements<sup>8</sup>. But if Aristotle was right that we only get better at making practical

<sup>7</sup>"Microsoft Improves Biased Facial Recognition Technology" Fortune, 6/27/2018 available at <https://fortune.com/2018/06/27/microsoft-biased-facial-recognition/>

<sup>8</sup> By many predictions these developments will yield a 30% contraction in labor markets in the coming years. Job loss rates range between 14%-47% percent in the next few decades. For a useful overview of key studies see: <https://www.brookings.edu/blog/techtank/2018/04/18/will-robots-and-ai-take-your-job-the-economic-and-political-consequences-of-automation/> The mean job loss rate reported is 38%. The World Economic Forum recently released a report that predicted that from the 1.37 million workers who will lose their jobs to automation in the next decade, only a quarter can benefit from programs that will teach them new skills. Three quarters will likely become unemployed. The report is available here: [http://www3.weforum.org/docs/WEF\\_Towards\\_a\\_Reskilling\\_Revolution.pdf](http://www3.weforum.org/docs/WEF_Towards_a_Reskilling_Revolution.pdf)

judgments by making them, we are going to lose muscle tone in this area. As we make fewer practical everyday judgments at work, our capacity to make them will diminish<sup>9</sup>.

## **PART II: AI AND THE GROUNDS FOR HUMAN RIGHTS**

What does the advent of such predictive technology mean for our understanding of human rights? Why would the rise of movie recommendation engines, algorithmic hiring, or AI-based sentencing recommendations impact the status of our human rights? One reason, which I have touched on already, is that the technology might directly violate rights to due process or equality before the law. If failures of facial recognition technology lead to false arrests, if algorithmic credit decisions systematically disadvantage minorities, and if AI sentencing guidelines regularly disadvantage certain groups, then the technology contributes to and facilitates human rights violations.

In fact, these abuses are already taking place. But they are not our greatest concern. As I have noted, these problems, while very real, are (at least in principle) fixable. Just like AI powered cars will ultimately reduce the number of traffic accidents, and just like AI weaponry has the potential to economize on the collateral damage of war, it is quite possible that AI based judgment making will ultimately become more equitable than its human counterpart. Algorithms can be quality controlled. They are already being quality controlled based on commercial considerations and there is nothing to say that they can't be controlled on social grounds. Indeed, let us assume, with careful optimism about the future and for the sake of crystalizing the argument, that algorithmic predictions and judgments will eventually display less rather than more bias than human judgments. Does the worry about AI's impact on human rights then dissipate?

It does not. The remaining concerns are not with how the technology violates human rights but with its impact on the grounding of human rights, with the philosophical and political justifications we can give for extending rights in the first place. As Corradetti shows, the project of grounding rights has a long history. Human rights make significant demands on citizens and governments (an effective rights regime will impose duties on citizens and require governments and international institutions to spend resources on enforcement) and such demands need justification for both normative and pragmatic reasons. Let's take a look at some key philosophical attempts to ground and justify human rights. I don't intend what follows as a comprehensive history but rather as an overview that will suggest how predictive AI challenges and undermines some of the main assumptions

<sup>9</sup> For a full account of this deskilling argument see Eisikovits, N. and Feldman, D. (forthcoming) *supra* note 2.

anchoring our views of human rights. Kant's account of personhood provides us with one classical grounding for human rights. Since rational beings can self-legislate moral directives and follow categorical imperatives, since they alone can act against inclinations and narrow perceptions of self-interest, they are free and must be afforded respect rather than merely "conditioned value"<sup>10</sup>. "Everything in nature works according to Law," Kant writes famously in the *Groundwork for the Metaphysics of Morals*. "Only a rational being has the power to act according to his conception of laws..."<sup>11</sup> Because they are free to follow reason's categorical commands, rational beings must be understood as "ends in themselves". It is this potential split between inclination and will, this freedom to follow (or fail to follow) reason's commands that grounds the ideas of human dignity and personhood on a Kantian view, as well as the rights needed to protect it. The rise of statistical machine learning presents some straightforward philosophical challenges to the Kantian grounding of human rights. At the most fundamental level, there is the question of whether Kantian freedom (to go against inclinations and follow categorical imperatives) is consistent with an increasingly powerful predictive technology. This is the old philosophical puzzle about the consistency of free will and predetermination updated to the age of machine learning. Put a bit more subtly, how plausible and convincing it is to maintain our view of persons as having infinite rather than conditional value based on their capacity to make choices, when their choices are regularly predicted, aggregated, packaged and exploited for commercial purposes? The credibility and, ultimately, the majesty of free and open agency which any Kantian picture of human rights rests on is called into question and destabilized by a predictive technology that collects and parses myriad data about us and successfully replaces our professional decision making, predicts what we like, what we are interested in and what we are about to do. Further, the technology increasingly not only predicts what we would prefer but also, based on historical data, is capable of moving us towards some choices rather than others<sup>12</sup>. Commercial companies as well as political actors are increasingly engaging in AI based analysis of our preferences, sympathies and psychological dispositions so as to nudge us to act according to their interests. This latter development is perhaps the most explicit challenge that AI poses for the Kantian conception of agency. Corradetti's genealogy of the idea of dignity as a ground for human rights goes beyond the Kantian account of the term. In chapter 3 Corradetti highlights the tension between status-based theories of dignity and accounts that turn on actual moral capacities. The former hold that dignity is inherent to the class of being

<sup>10</sup> Kant, I. 1993. *Grounding for the Metaphysics of Morals*. (Hackett) Section 2, p.35

<sup>11</sup> *Ibid*, p. 23

<sup>12</sup> In section 7 of *The Age of Surveillance Capitalism* Zuboff (supra, note 3) describes Facebook's contagion experiment which was meant to alter the political behavior of users by showing them various forms of content. Facebook data scientists and their co-authors report the results of the experiment here: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3834737/>



human (De Mirandola's *Oration on the Dignity of Man* or Jefferson's *Declaration of Independence*, with its emphasis on "self-evident rights," are examples). Moral capacity-based accounts are predicated on our ability to be free in the Kantian sense (that is to follow the rational requirements of morality even against instinct and inclination); such dignity is awarded if and to the extent that we realize this capacity. It's important to clarify that the two views differ in emphasis but do not conflict. In fact, they are mutually reinforcing. Part of why it makes sense to say that some rights inhere in us, or that we self-evidently possess them, is because we have capacities worthy of such recognition. And the motivation to cultivate these capacities, the sense of legitimacy and indeed urgency in developing these moral abilities, is buttressed by the status view. It is unsurprising, therefore, to find "capacity" language in theorists focused on status and vice versa. Thus, for example, Mirandola, a "status theorist" if we are to adhere to Corradetti's distinction, can also be found describing humans along these "moral capacity" lines: "We have given you, O Adam, no visage proper to yourself, nor endowment properly your own, in order that whatever place, whatever form, whatever gifts you may, with premeditation, select, these same you may have and possess through your own judgment and decision... We have made you a creature neither of heaven nor of earth, neither mortal nor immortal, in order that you may, as the free and proud shaper of your own being, fashion yourself in the form you may prefer. It will be in your power to descend to the lower, brutish forms of life; you will be able, through your own decision, to rise again to the superior orders whose life is divine<sup>13</sup>."

Be that as it may, AI challenges both status and capacity conceptions of dignity: it pushes against the capacity view insofar as it curtails the exercise of the capacity to make judgements and choices, as I have just argued. But as such capacities are reduced, a diminution of status may follow. To choose a telling caricature, anyone who watched the engorged, bored humans in *WALL-E*, Disney's dystopia about a world in which humans have outsourced most of their work to machines and have stopped making substantial decisions, would be hard pressed to see them as majestic creatures worthy of special status.

On the other side of the philosophical spectrum, John Stuart Mill, in his famous account of what makes a life valuable to the person living it in *On Liberty*, argues for the freedom to conduct experiments (including failed experiments) with one's life: "as it is useful that while mankind are imperfect there should be different opinions, so it is that there should be different experiments of living; that free scope should be given to varieties of character, short of injury to others... it is desirable in short that in things which do not primarily concern others individuality should assert

<sup>13</sup> Mirandola, G.P. D (2016), *Oration on the Dignity of Man*, Borghesi F., Papio M., Riva M. (eds.), (Cambridge).

itself.<sup>14</sup>” The key to human flourishing for Mill is being allowed the space for one’s individuality and “spontaneity” to assert themselves – “free development of individuality,” as he puts it, “is one of the leading essentials of well-being.<sup>15</sup>” Mill complains about the smothering weight of tradition on the development of our personality: “spontaneity is looked on with jealousy, as a troublesome and perhaps rebellious obstruction...<sup>16</sup>” He reminds us that we need protection from such conservative forces if we are to feel that we are actually living *our* lives: “it is the proper privilege and proper condition of a human being arrived at the maturity of his faculties to use and interpret experience in his own way. It is for him to find out what part of recorded experience is properly applicable to his own circumstances and character<sup>17</sup>...”

To arrive at our preferences and make our decisions guided primarily by what others have preferred and decided in the past risks alienating people from their experience – risks making them lose ownership of their lives. “The human faculties of perception, judgment, discriminative feeling, mental activity and even moral preference are exercised only in making a choice,” Mill writes. “He who does anything because it is the custom makes no choice... the mental and moral, like the muscular powers, are improved only by being used<sup>18</sup>.”

For Mill, like for Aristotle, it is the exercise of choice and judgment that lead us gradually to develop the capacity for making choices and judgments and to feel that those choices and judgment are ours. Now AI raises a variety of difficulties if this is our conception of what makes a life valuable: not only is it a choice-replacing technology, which weakens the human “choice-making” muscle, but the choices and recommendations the technology makes are fundamentally *conservative*. If the data set guiding them is going to be helpful, it is going to draw on as many as possible previous choices made by others in similar situations as well as previous preferences by the agent herself. Such recommendations will likely yield satisfying or at least non-offensive results, on average, but they are emptied of the quality of spontaneity. Finally, the interaction with predictive technology – especially with successful predictive technology that is good at anticipating the books you like, the movies you enjoy, and the professional decisions you would take – cannot fail to make us feel that we are predictable (because we are). And yet, it is the sense of being unpredictable – whether grounded in reality or not – that is essential, according to Mill, for us to feel committed to our lives and to occasionally perform groundbreaking, unpredictable feats. To summarize, Statistical Machine Learning technology is increasingly recommending choices and experiences to us. That

<sup>14</sup> Mill, J.S. 1998 *On Liberty and Other Essays* (Oxford) p. 63

<sup>15</sup> *Ibid*

<sup>16</sup> *Ibid*, p.65

<sup>17</sup> *Ibid*

<sup>18</sup> *Ibid*

means that we are increasingly not making our own (often wrong and outrageous) choices and don't stumble into (often absurd and pointless) experiences. That is perhaps an efficient and pleasant state of affairs. But with the efficiency and pleasantness comes a loss of spontaneity and a degradation of the sense that one owns her experience. On a Millian account, our basic procedural rights, the basic defenses we have against encroachment, are justified by the need to protect and maintain such spontaneity – the freedom to live our own lives in our own way. But it is exactly this freedom that algorithmic recommendation technology erodes.

An important and more recent attempt to ground human rights which Corradetti takes up is the one offered by Alan Gewirth. Gewirth begins with the assumption that human action is typically both voluntary and purposive. For action to have this character, citizens need the state to guarantee their freedom and well-being. Freedom is understood as the lack of impediments and well-being “consists in having the various substantive conditions and abilities, ranging from life and physical integrity to self-esteem and education, that are required if a person is to act either at all or with general chances of success in achieving the purposes for which he acts.”<sup>19</sup> An agent must be able to choose to act and must enjoy certain background conditions if the action has a chance of being effective. In other words, from the observed fact of purposive agency flows a commitment to certain basic entitlements or rights – namely the negative and positive freedoms that underpin that kind of agency. Corradetti points out that such purposive agency might be too contingent a basis for grounding rights: “if rights are argued this way, then different degrees of allocation of rights must be provided to agents in accordance to the amount of their factual capacity of being purposive...”<sup>20</sup> The increasing prevalence of AI in our everyday lives highlights one surprising explanation for such contingency. An agent's purposive potential may be curtailed due to reasons of cognitive capacity, or mental health. But it may also be curtailed by technology that limits the contexts in which agents can develop purposes and make choices. As we have noted, algorithms are replacing human decisions in contexts as diverse as loan approval, credit worthiness and police force allocation. AI is emerging as an array of (narrowly focused) decision replacement technologies. If this results in people having fewer opportunities to practice their practical judgments or make decisions, the technology signals the retreat and narrowing of the very idea of purposive agency. My claim is, of course, predicated on the fact that we now practice much of our purposive agency at work. It may well be that as we work less we will shift to deploying purposive agency as part of our leisure activities (although recommendation engines are already replacing everyday judgments in that context as well). Whether or not our purposive agency will simply migrate from work to

<sup>19</sup> Gewirth, A. 1984. “The Epistemology of Human Rights” *Social Philosophy and Policy* 1:2

<sup>20</sup> Corradetti, 2022, p.104

leisure without much loss is an open question. At the very least we can propose the following conditional: if purposive agency is central to being human and is a key way to ground human rights, and if AI is beginning to narrow the zone in which we make choices and project purposes, then the technology raises serious questions about our understanding of valuable human activity and about why some basic human rights are needed. Purposive agency might migrate to other areas of our lives; we might find other ways, except purposive agency, of accounting for a meaningful life and grounding rights. But as long as the jury is out on these replacements, AI calls this important justification for human rights into question as well.

### **PART III. AI, HUMAN RIGHTS AND THE FORMIDABLE STATE**

There is yet another way in which the rise of AI influences the human rights agenda. This impact is not direct (as are violations of privacy and due process rights involved in the application of facial recognition or algorithmic loan approvals). This impact is also not immediately corrosive to the grounds of human rights as discussed in the previous section. The influence at issue is indirect and concerns the way in which AI facilitates the operation of government.

AI has the potential to make the operation of government far more efficient than what we are used to. The Chinese use of AI provides examples that illustrate both the peril and promise of technologically mediated governance. In the peril column one thinks of China's Social Credit system - a relatively new form of social control which combines wide spread facial recognition cameras, geo location technologies, social media tracking, and centralized payment technologies to create a vast network of state surveillance and influence of the citizenry. The social credit system efficiently aggregates citizens' activities across different areas of their lives and determines how well they conform and are likely to conform to various objectives and values set by the Chinese Communist Party. Some scholars have described the social credit system as a powerful way to graft the consciousness of the masses onto that of the party - an old authoritarian dream technologically realized<sup>21</sup>. China's sophisticated facial recognition apparatus as well as other aspects of the Social Credit system have also been put to ominous use in tracking and suppressing the Uighur minority in Xinjiang province.

On the other hand, the same technological apparatus, which allows the Chinese to deploy a highly potent form of social control, has also yielded real public health benefits for the country. Consider, for example, China's relative success in subduing its Covid 19 outbreak. That success has been facilitated by the widespread use of

<sup>21</sup> Singer, P. and Brooking, E.2018. Like War: The Weaponization of Social Media (Houghton Mifflin) Chapter 4.

geolocation, facial recognition, temperature scanning and streamlined payment and identification systems. These (largely AI) technologies make it simple to locate where an infected person has been, who she has been close to, and where all of those people have been in a given time frame. This information has been used for effective and targeted contact tracing efforts and has been very useful in quickly cutting short infection chains.

The upshot of the Chinese example is that AI has the potential to usher in what we may call the *formidable state*: a governmental apparatus that challenges the stereotype of bloated, inefficient, bumbling bureaucracy and that functions with impressive and sometimes frightening efficiency. How is this development related to our understanding of human rights? Much of what human rights are meant to guarantee is a defense from state power. And, on the face of things, if we need human rights to protect ourselves from the bumbling state, we need them all the more to protect ourselves from the formidable one. AI governance helps the state apply power to us more efficiently and seamlessly, which gives it more power over us, which means we need more robust human rights.

The problem is that it is easier to argue for limiting the bumbling state than for limiting the formidable state. Said differently, curtailing the bumbling state puts the breaks on something with limited potential. Curtailing the formidable state puts the brakes not only on abuse but on a level of benefit and protection that we are historically not used to receiving from the state. The theory of human rights as shields from state abuse was developed in the shadow of an inefficient state causing as much harm by its incompetence as by its malice (and often through the combination of both). But it may become harder to maintain our constitutional protections when what is at issue is a state that is not only better at oppressing us but also better, perhaps even incomparably better, at orchestrating important public health and public safety interventions that could save many thousands of lives.

I want to suggest that if AI governance fulfils some of its promise, if it ushers in anything close to the “formidable state,” the political cost-benefit calculations involved in the extension and defense of human rights may well change. This is a descriptive rather than a normative statement. A prediction rather than a wish. If AI can successfully foretell a coming public health crisis on the basis of scanning our google searches or finding an uptick in anti-histamine purchases; if AI governance can deliver absolute success in contact tracing by means of wide spread surveillance; if AI governance can efficiently coordinate between national security agencies and help prevent the miscommunications and blind spots that allowed the Sep 11<sup>th</sup> attacks to happen in the United States, it is going to be harder and harder – even for democratic polities – to make a case for rights that curtail the technology.

One could, of course, object that what allows the Chinese to technologically oppress their people and efficiently control the spread of Covid is the lack of western constitutional guarantees and traditions (and the rights they typically

involve). That is certainly true, but my point is that the causality may also come to work in the other direction. How we think of rights and how much importance we attach to them may change with our view of government and what it can do. Part of why we have so many due process rights is because government gets things wrong as often as it does. If that track record improves, as it very well may with the help of AI, and the rights serve not only to protect us from potential mistakes but also to limit the operation of a vastly improved machinery – will the original protections (and the traditions and institutions underpinning them) survive?

Consider the rather typical dynamic of public opinion in times of crisis in the west – in the wake of national security or public health disasters, the public is often sympathetic to the curtailment of political rights (recall the initial support expressed by Americans for the Patriot Act, or, more recently, the initial acceptance by many Israelis, early during the Covid outbreak, of cell phone surveillance for contact-tracing purposes). The initial public support usually levels off and declines as people both get used to the crisis and government fails to deliver the benefits that were promised as rewards for restricted freedoms. But what if the rewards were actually and regularly delivered? Wouldn't the public indifference about political rights deepen and become more entrenched<sup>22</sup>?

#### IV CONCLUSION: TECHNOLOGY AND OUR SELF-UNDERSTANDING

Philosophers from Rousseau to Heidegger to Carl Schmitt have argued that technology is never a neutral tool for achieving human ends. Technological innovations reshape or, if we take Rousseau at his word, misshape us as we use them to control our environment. Our technological capacities and inventions don't just make life easier; they shift our perspective and provide a new framework for seeing the world. As Heidegger argues in "The Questions Concerning Technology," with the advent of more and more tools we learn to see the natural world around us as a reservoir of resource to make use of – as potentially useful to us<sup>23</sup>. Once you can chop wood the naïve view of the forest is layered or replaced by a tendency to see trees as a source of heat. Once you can build a dam the river is experienced not primarily as an awesome object of beauty or a formidable natural barrier (indeed the word awesome has lost its original meaning denoting fear and wonder) but as a source of hydro electrical energy. Or, to shift to Schmitt's language<sup>24</sup>, with the

<sup>22</sup> For some recent evidence of such trends see: Ziller, C. and Helbling, M. 2020. "Public Support for State Surveillance" Available at SSRN: <https://ssrn.com/abstract=3556953> or <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3556953>

<sup>23</sup> Heidegger, M. 1977. "The Question Concerning Technology" In *The Question Concerning Technology and Other Essays* (Garland).

<sup>24</sup> Schmitt, C. 1929. "The Age of Neutralizations and Depoliticizations" (Trans. M. Konzett and J. P. McCormick). *Telos*, No. 96, 130-142.

development of ever more advanced tools we become beholden to an almost magical “technicity” – a mode of understanding in which all problems have solutions and experience is described in increasingly neutral terms such that it may be carefully quantified, calibrated and ultimately controlled.

Put differently, the history of our use of technology has always been a history of co-evolution: the tools we master shape how we think and talk about ourselves. The rise of Newtonian mechanics famously made us view ourselves as intricate clocks, the rapid development of computing power after World War II led to us think about the mind as “hardwired” for various functions, and then in computational terms. These shifts of metaphor<sup>25</sup> are, of course, evidence that our self-conception is contingent. How we understand ourselves and the language we use to conceive of our bodies are in constant flux. How will the rise of AI impact these dynamics? The argument of this paper has been that powerful predictive technologies will eventually challenge our self-conception as agentic beings defined by free, spontaneous choices. The advent of efficient, fair machine learning technology capable of offering us good suggestions and replacing an array of every day judgments will slowly dislodge our self-understanding as judgment making creatures who value stumbling into their own tastes and preferences. And to the extent that this (traditional) self-understanding underpins and justified our idea of human rights, that idea may become destabilized as well.

This does not have to happen. Perhaps the automation of everyday judgments will free us up to make more rarefied ones about our hobbies and artistic inclinations. Perhaps organic serendipity and “different experiments in living” will be replaced by randomly generated algorithmic correlates. Maybe we will identify other rationales for rights that have nothing to do with the Kantian and Millian foundations we have detailed. This paper is not a luddite plea to hang on to the old grounds for human rights. But it is a warning against dismissing these grounds thoughtlessly, a warning against the blithe acceptance of wholesale philosophical and psychological change as the inevitable “collateral damage” that accompanies progress.

<sup>25</sup> Some important studies on the relationship between technology and self-conception include Marshall, J. 1977. “Minds, Machines and Metaphors.” *Social Studies of Science*, vol. 7, no. 4, pp. 475–488; Turkle, S. 2005 *The Second Self: Computers and the Human; Spirit* (MIT); Kurt, D. 2008. *Marking the Mind: A History of Memory* (Cambridge).





# JUSTIFICATION AND APPLICATION OF HUMAN RIGHTS AUTHOR'S REPLY TO CRITICS

**CLAUDIO CORRADETTI**

*Department of Literary Studies, Philosophy and History of Art  
University of Rome Tor Vergata  
claudio.corradetti@uniroma2.it*

## **ABSTRACT**

In this reply I explain the philosophical project behind the book and the reasons for its expansion in occasion of the second edition. I respond to the challenging remarks of my critics and clarify in which terms I adopt a Hegelian approach to a theory of human rights. Hopefully, this should guide the reader through the requested clarifications I provide with regard to functional aspects and possible applications of the theory.

## **KEYWORDS**

Pluralism, human rights, relativism, universality.

It is an unusual privilege to have the opportunity to respond to such a philosophically engaging array of comments from colleagues and friends. There is indeed a wide range of issues to elaborate and organize in view of the preparation of a satisfactory reply. I believe though that, in a quite unforeseen plan, the seven contributions here collected fit well into three main areas. These concern: 1) the ultimate philosophical roots of the theory I present as grounded in German Idealism, 2) the philosophical and functional aspects of the theory of human rights, 3) some possible applications/extensions of the theory to practical cases.

Indeed, the first two contributions, Cesarale's and Buchwalter's, investigate the German idealist - particularly Kantian-Hegelian roots - of the book and its Habermasian developments; whereas the following three essays (Tonelli's, Langford's, Herlin-Karnell's) engage with different important aspects related to my proposed theory of human rights: i.e. the notion of humanity, relativism, peace. Finally, the last two contributions (Eisikovits's and De Vido's) extend the discussion of the theory respectively to the case of artificial intelligence (AI) as well as to non-humans and the environment.

Given the layout presented above I articulated my answer into three parts and organized systematically, for each section, the set of received comments.

## 1. THE PHILOSOPHICAL ROOTS OF THE THEORY: BETWEEN GERMAN IDEALISM AND THE FRANKFURT SCHOOL

Cesarale's comments are very valuable for their focus on three different aspects that I consider crucial in defining the basic philosophical assumptions of the theory: a) the relation of human *rights with the notion of (pluralistic) universalism*, b) *what it sees as a 'problem' of a pre-determined* body fixation for a pre-discursive, reflective dimension, c) the problematic relationship between *Verständigung* and *Einverständnis*, namely, as Habermas defines it, between 'reaching understanding' and 'mutual acceptance of a validity claim', respectively.

Let me discuss each of these points in turn. It goes without saying that these are all very deep philosophical remarks, for which I'm indebted to Cesarale.

Regarding the first point, it is true that the construction of historical notions of human rights not only takes place in given discursive practices, but responds to the determinate denial of the enquirer; one might call this 'a critical standpoint', in respect of a purely abstract conception of universality. The critical 'no' prompts the conceptualization of a 'situational plus normative' validity constraint of the illocutive act. Let me give an example: suppose that you are telling me not to exit my house after 9pm (a case that is sadly frequent in the current pandemic situation). I would immediately react by protesting and invoking my constitutional liberties of movement and so on. Next, if we were in a context of ideal exchange, you would provide me with *reasons of justification* for the adopted measure. Eventually, I would challenge at least part of your reasons and so on and so forth. The overall result would be a qualification of the right of freedom of movement as a content validity claim for the illocutive act.

The meta-illocutive characterization of the locutionary content is what Cesarale rightly refers through Hegel as the 'mediating factor' which negates the 'immediacy' of a universal abstract. I do completely share such view and indeed part of my project has been an attempt to rethink the role of the dialectics both in discursive as well as merely negative terms.

Moving to the second point, Cesarale sees a potential difficulty in the characterization I provide of spatial categories as pre-discursive, pre-reflective parameters of spatial orientation. Here, I draw from the discussion in cognitive linguistics, particularly from Lakoff, that has developed over the last twenty-five years and that has focused on the 'embodiment' of our concepts and their experiential bases. The position I take in such debate is indeed one of full acceptance of the construction

of abstract notions from environmental/interactional dynamics. Yet, I consider that at the bottom level of our experientially based categories is a set of limited spatial-orientational options. Nevertheless, I do not exclude that there may be a plurality of spatial conceptualizations sensitive to different cultural values, I just show that the choice would fall to a limited option.

As evidence for such a strong commitment to the active role of the mind, I suggest that Putnam's argument for internal realism (the Twin Earth) should be rephrased in terms of indexicality: 'I refer to the water here!'. It is this indexicality function of locutions that I regard as a valuable achievement for an experiential, non-realist, conception of semantics.

The third point raised by Cesarale is philosophically more demanding. The relationship between *Verständigung* and *Einverständnis* is at the core of the problematic relation of my proposed theory with the Habermasian view on communicative action. Indeed, the presupposition I defend of a large portion of beliefs – functional to the redemption of 'mutual understanding' – is not coextensive in my theory with the notion of a 'mutual acceptance of validity claims'. On the contrary, I see here a problem with the Habermasian notion of 'ideal' conditions of a discourse agreement. It would be too long of a route to engage in an in-depth criticism of such aspect (which by the way is not only an Habermasian problem). The point I make is that 'the acceptability' process that accompanies the acceptance of the validity conditions (*Einverständnis*) is truly discursive and not extra discursive as it is in Habermas when he refers to 'ideal discursive conditions'. The justification of the universal validity of human rights (the formal categories of the system of liberties), passes through the negative dialectical engagement of the speakers when they confront each other argumentatively.

The result of such discursive justificatory practices is what generates the idea of a 'concrete universal' but in a post-metaphysical way with respect to Hegel's Absolute. It is a post-metaphysical view because the weight of justification is only internal to the process that generates it, namely, the dialectic-discursive one. It is also an anti-prejudicial and truly emancipatory position, in so far as the *Lebenswelt* is internal to a circle of experiential justification, on the one hand, and of argumentative practice, on the other hand. There is certainly the need for a transcendental residue in all of this argument, and this is given by the pragmatic-transcendental character I recognize in the notion of freedom and well-being within the general system of liberties. Yet, such categories are only orientative principles that inform us of the inevitability of the justificatory demands they pose – namely, that any illocutive speech-act in order to achieve coordination through the free acceptance of valid reasons has to respond to the request of freedom and well-being in its most abstract terms.

So, the discourse of human rights ceases to be a parochial discussion on Western values and the ways in which liberal democracies organize the political life of their citizens. Human rights in the role that I reconstruct here are essential elements for any social coordination that aims to achieve mutual compliance in virtue of the ‘right reasons’. Yet, such reasons are the result of a discursive process of justification and not – as in Habermas – the outcomes of an ideal speech-act situation.

Cesarale also observes other aspects of my theory, but let me focus on the most significant perplexity he advances with regard to the difficult connection I draw between ‘cognition’ and ‘recognition’. Cesarale considers problematic my attempt to detach the emotional recognition of the other from cognitive processes in general. More specifically, Cesarale believes that I adventure into a dangerous and unstable relation between a physical predetermination of bodily categories (as discussed above) and the reason-giving practice which responds to my emended attempt of discursive theory.

To reply, whereas the two mentioned aspects – cognition and recognition – are analytically separable and also practically disjoinable, I don’t see them as radically independent poles. Indeed, the assumption is rather that cognitive understanding (*Verständigung*) requires an intersubjective process of recognition in order to proceed, next, to assess the acceptability of the presupposing validity assumptions (*Einverständnis*). Since the same process of categorization is sensitive to our physical interactions with the environment *mediated* by our cultural practices and beliefs (in the book I refer to the inversion of the spatial categories in certain Aboriginal tribes due to spiritual beliefs), the conclusion is that the process of recognition applies also to this basic level of categorization.

In short, to summarize together some of the issues raised by Cesarale, the idea of universalism I propose realises a post-metaphysical turn towards the Hegelian view of the Absolute. It does so by transforming the same dialectical dynamics into a double form of negation for what is the third moment – the ‘speculative’ moment in Hegel. This means that universality can be attained only contingently and through the determinate negation of a negation. History is the series of such double processes of negation. Rather than the triumph of an Absolute Spirit, the normatively immanent sense of history is the process by which humans have achieved forms of emancipation through social struggles. These have – at best – been realized only as determinate forms of an unattainable full positivity of the universal. The idea of a ‘concrete’ universal that I pursue in the light of Hegel is thus a notion of a negation of a negation that does not instantiate positively the universality of the Absolute, but which points only critically to it. There is a space to be filled in which this conceptual movement does not cover and it is the idea of freedom as self-determination which can be realized only after the forms of contradiction of the universal (the first negation) are in turn negated.

I believe this is the way to reinterpret Hegel's consideration of history in the light of a post-metaphysical thought.

These last reflections introduce Buchwalter's remarks on my interpretation and use of Hegel as a conceptual resource for my theory of human rights. Buchwalter points to several aspects of Hegel's philosophy of right and metaphysics that are reflected in my work. He also wonders why I move to Habermas's speech act theory without fully exploiting the conceptual resources that Hegel himself could provide to an intercultural and post-metaphysical theory of human rights.

To begin with, Buchwalter contests that my interpretation of Hegel's natural law argues for the *rejection* of this tradition in favour of a mere positivistic view.

This is not what I intended to suggest and I'm glad, if there was unclarity in my position, to be asked for a clarification.

I do indeed believe, as Buchwalter does, that the subtitle of Hegel's *Philosophy of Right— Natural Right and Positive Political Science*—provides an important interpretive key to the text. Bobbio had already noted that Hegel maintains a relation of “*dissolution and fulfilment*”<sup>1</sup> with the natural law tradition. Dissolution for Hegel is necessary since the natural law tradition, in so far as it interprets the civil state as the result of a ‘contract’, an ideal state of nature and so on, adopts legal categories which not only are abstract but also misplaced (i.e. the contract for Hegel is part of private law); fulfilment, instead, is due to the transformation – not the abandoning – of the natural law tradition in view of a general account of a process of *rationalization* of the institutions of the State as well as of the social life.

To Bobbio's remarks, which I fully endorse, in my book I have tried to further depart from the Hegelian metaphysical project by adopting as conceptual resources the pragmatic transcendental features of speech act theory which Habermas, before, had also adopted. In such respect, the overall Hegelian project for the definition of the system of law as part of the historical unfolding of the ‘objective Spirit’ is transformed into a process of justification which relies on the understanding of the counterfactual normative discursive standards. This accounts for Buchwalter's demands of clarification on why I link Hegel to Habermas.

Buchwalter advances doubts to my presumably postulated intersubjectivist take on Hegel's anti-individualist and anti-contractualist foundation of the legal-political realm. He considers that Hegel's *Philosophy of Right* confronts with a commitment “to both atomism and contractarianism”,<sup>2</sup> before arguing for a deeper notion of intersubjectivity.

<sup>1</sup> See N. Bobbio, “Hegel e il giusnaturalismo”, in *Studi Hegeliani*, Einaudi, Torino, 1981, p.3 (my translation).

<sup>2</sup> See above, Buchwalter, in this symposium

I'm not sure I understand the charge on my argument but this may be due to the disposition of the arguments I present. Indeed, I do agree with Buchwalter on the (Hegelian) necessity to deal with the modern 'market oriented' categories of contract and atomism in order to show their inadequacy as political concepts. The route I choose for the construction of an intersubjective link of mutual recognition starts from what I take to be processes of continuous 'misrecognitions' and social struggles among subjects. For this reason, as Buchwalter aptly notices, I insist more than other interpreters on the 'negative' moment of the dialectic as being an essential component of the process of a yet to be re-established recognition. In this respect, I aim to avoid a sort of 'externality' of recognition in the argument I defend. It is also my intention to argue for the 'priority of the whole over the parts', as Hegel often reminds us in an Aristotelian fashion, as a superior notion for justifying the priority of an intersubjective interrelation over the atomistic view of the subjects.

This same perspective is defended also when I revisit Gewirth's argument for purposive agency. There too, the universalization of the normative requirements for purposive agency is sensitive to an intersubjective standard of justification.

All in all, my argument for the priority of a theory of recognition, rather than from blunt postulation, is the result of a series of a posteriori pragmatic-transcendental contradictions that prompt the formulation of ultimate requirements of discourse validity. Both strands of my arguments - Hegel's and Gewirth's - point in such direction.

A further point noticed by Buchwalter is the appreciation of the Hegelian dialectic as a conceptual resource for my 'experiential' approach. The commentator observes that the Hegelian idea of the ethical life is compatible both with a pluralist as well as with a post-metaphysical political conception. While I accept the first point, I'm not convinced of the second. Pluralism is already part of the Hegelian notion of the civil society in so far as the atomistic self-interest of the economic subjects is grouped into 'classes' of interest (*die Stände*). This first level of mediation is next projected into the institutional representative organization of the State. Thus, arguably, Hegel had a clear notion of the plurality of points of view that confront each other in the public deliberative domain.

Yet, I'm more sceptical about considering this arrangement as a sort of a post-metaphysical political scenario. The reason is mainly that for Hegel there is an objectively progressive process in history that can be reconstructed as culminating in the Prussia of the first decade of the 19<sup>th</sup> century. Personally, I would resist the view of history as a sort of 'triumph of the Spirit' which materializes in Western statehood. Indeed, I suggest instead to focus on the critical potential of human rights and their ability to structure *demands of justice* rather than fixating objective rational processes.

Last, coming to what Buchwalter suggests as an intercultural theory of human rights based on recognition, my model incorporates a culturalist perspective within a notion of 'exemplarity' which I take from Kant's Third Critique in accordance with Hannah Arendt's reading (a transposition to the political realm).<sup>3</sup> The exemplar status of human rights always maintains a context-transcending tension of the intercultural dimension; it also saves the formal parameters of validation which I consider as the macro categories of freedom and wellbeing. Therefore, I'm not in disagreement with Buchwalter on this point, but perhaps we assign different functions and recognize different potentials to the role of an intercultural dimension of human rights. What I consider to be an open, transformative and potentially all-inclusive category - humanity - is sensitive to such formal and cultural transcending processes of cultural reconceptualization of human rights.

## 2. THE PHILOSOPHICAL PROJECT BEHIND THE BOOK

Tonelli's paper touches upon a deep philosophical aspect regarding the validity standards of my theory of human rights: whether I endorse a positivist or an extra-judicial basis of the law which traditionally has coincided with natural moralities.

Accordingly, she declares her interest in focusing on the anthropological basis of my proposed legal theory of rights. As the author clarifies in the course of her well-argued historical and conceptual reconstruction, the 'human' character of the law is crucial to understanding its validity. The revolutionary character of human rights depends on the revolutionary role that the subject has achieved in history. This positioning has permitted the realization of a self-reflective character of the subject - what I define as human dignity - which is the grounding basis to justify the coercive system of rights and duties as well as their political protection.

As Tonelli rightly recognizes, in my theory of rights the law is the result of a process of rationalization of human relations. It is also true, even if it is not a starting point in my genealogical reconstruction of the notion of human dignity, that Christianity played a fundamental role in conceptualizing a certain notion of 'dignity'. In line with Christian thought, Tonelli's conceptual remark, which amounts also to a criticism of my theory, is that the notion of 'human being' should be taken according to "its pre-political relationships" (Tonelli, in this symposium). This implies that my consideration of higher-order principles of law, including human dignity as an orienting legal principle, is an insufficient conceptual instrument to account for the evaluative richness of humanity as such. In other words, the restriction of the idea of 'humanity' to a legal

<sup>3</sup>H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago University Press, Chicago, [1982] 1992.

notion, as the one contained in the proposed interpretation of the principle of human dignity, for Tonelli leaves out of consideration the pre-political intrinsic plurality of human beings by formalizing it in a purely abstract subject of law. As illustration for her concept of pre-political plurality, Tonelli mentions Gandhi's social reformist philosophy imbued into traditional values of reciprocal harmony. Similarly, this is the case with the Christian notion of 'fraternity' which was not only repetitively invoked recently by Pope Francis but also used as a value template to bring forth transitional processes of community reconciliation as with the South Africa's Truth and Reconciliation Commission (TRC).

What do I have to say on all this?

Regardless of my disagreement with Tonelli's view of the positioning of values vis-à-vis the law, I think she points to a crucial aspect that any theory of rights must deal with. My reply is articulated in two parts which are investigated more adequately in the book: the role of human dignity as a contemporary legal concept and the idea of 'inclusive positivism' as a paradigm for the validity of the law.

First, the two paragraphs *3.3 Human Dignity as an Orienting Principle of the Universal System of Human Rights* and *3.3.1 Human Dignity as a Juridical Principle*, are novel additions to the second edition of the book. This testifies to an integration of my formerly purely formalistic justification of human rights. In such two sections I proceed by presenting, first, a conceptual-genealogical route of the notion of human dignity starting from Stoicism, passing through the Christian tradition and ending in the Universal Declaration of Human Rights (1948). These are indeed processes which show how the relation between law and values have become more and more integrated. The contemporary development of an autonomous paradigm of the law, though, is in my reading not in support of a formal detachment of law itself from its justifying values (as it is for positivism). On the contrary, the law has gained full autonomy in so far as it has incorporated normative values within itself (by reaching thus social compliance in accordance to 'just reasons'). I consider that in a legal space defined by a system of value-driven legal principles (as it is a system of laws based on human rights), the kind of plurality of values envisaged by Tonelli is more highly preserved than frustrated.

Regarding the second strand of my answer, I defend a version for the justification of the law which is academically framed in terms of 'inclusive positivism'. In Chapter IV, I do position myself among various legal traditions in order to clarify precisely the function that moral values play in the justification of the law. Inclusive positivism is a kind of legal view which accepts the idea that contemporary constitutional systems have realized a revolutionary process by incorporating values within the legal systems themselves. This is a position which also Dworkin has widely pursued. Yet, the difference with Dworkin is that I recognize both an internal and external structuring



function to the notion of human dignity. Human dignity in such respect occupies a special position among human rights. It balances not only rights among themselves by allowing for the possibility of generating a coherent internal system as a whole, i.e. a charter, declaration, constitution etc. Human dignity establishes also an international point of anchoring for various international charters (as well as national constitutions) such that the entire system of human rights as a whole receives unity and an overall structuring.

Focusing also on the external dimension of a system of rights, human dignity as a principle of law allows for a plurality of cultural traditions coexisting under an overall system of rights protection, i.e. the Arab, Asian, African and obviously Western system. In this contemporary advancement of the law, I don't see the problem of a levelling of values, but rather a gained advantage in protecting intercultural plurality.

These points can be further illustrated by my response to Peter Langford's comments. Langford provides a very accurate reconstruction of the structure I propose for understanding the conceptual dynamics of the notion of 'pluralist universalism'. I do generally agree with his sketch and my reply will address only some of his critical remarks expressed along the way.

First, as Peter notices, the legal project of human rights magisterially rebuilt right after the Second World War is indeed incomplete and my research agenda (beyond the present book) has been predominantly oriented towards identifying major jurisprudential - legal and philosophical - trends of possible developments for the furthering of such project. Features of such newly emerging world order are, as rightly observed by Langford, the metaphysical character of the law, the rejection of the dualism between the real and the ideal and ultimately the overall unity of the legal conception of human rights in terms of 'pluralist universalism'.

Human rights occupy several dimensions in the theory I propose, the most abstract of which is the formal category of preconditions for purposive agency. At this stage there is not yet an issue of pluralist universalism. This notion becomes significant only after these formal parameters of legitimacy. Langford duly accounts of all this, but he sees a problem in my revisitation of Teubner's notion of 'legal irritants'.

Certainly, the use I make of this concept is functional to the view of the legal system and its validity. It does not aim to be a faithful representation of Teubner's reading of the concept. Thus Peter's observation concerning my substitution of Teubner's notion of system/environment for that of the opposition between the ideal and the real is correct. Accordingly, my task here is to clarify in which terms 'legal irritants' bridge the gap between the normative and the socio-legal aspect of the theory, contributing to the construction of the notion of 'pluralist universalism'.

To begin with, conceptual assumptions are a crucial step in my purported justification of the notion of legal validity. The assumption here is that law is valid if and only if it respects the ‘two mutually dependent constraints’, that is, the presupposition of liberty and wellbeing and the activation of ‘legal irritants’.

Certainly, the two steps jointly contribute to the definition of ‘what is the law?’. This means that the theory (step 1) and practice (step 2) of law cannot be held separately when defining what law is. Formal and substantive standards come together. Langford observes that the idea of pluralist universalism is a fragile notion. This is true as indeed I believe it is the case with all democratic institutions and chartered liberties. But to openly recognize the fragility of the construction of a pluralist universal notion of rights *is* to legitimize the social emancipatory, freedom-generating critical role of legal irritants. It is not to dismiss them. There is no guarantee that the process I have depicted will take place in the course of history, nor that achieved constitutional gains will remain perennially unchanged. This is the bet that the unity of theory and practice brings with itself when depicting the validity standards of the contemporary system of law.

Where does this picture meet a potential historical *impasse*? Langford rightly connects this theoretical view with my critical take on democratic peace theory as it has been conceived by Michael Doyle and his followers in light of a restrictive reading of Kant’s *Towards Perpetual Peace*. Limiting Kant’s reading on peace to only the requirement of Republican states (first definitive article) is not only an arbitrary exercise of picking and choosing. It is, more importantly, to ignore the role of ideal thinking in Kant’s international and domestic politics. Similar is the case with the relation between the ideal and the real – the theory and the practice – that I aim to develop here.

The analogy consists in the following point: just as Kant envisaged an ideal regulative role for the World State Republic, so I conceive an ideal regulative-orienting role for the formal categories of human rights (the system of formal liberties, freedom and wellbeing). As Kant considered the ideal-regulative role of the World State Republic as having a legal transformative function in those ‘moral politicians’ (not ‘political moralists!’) who were open to introducing moral principles into the practice of their States (politics), so I conceive the possibility of formulating and applying exemplar categories and judgments, respectively, of human rights that meet universal parameters of validity (notwithstanding variation). I have developed this reading of Kant elsewhere and I do refer the reader interested in this interpretation to my monograph on Kant’s cosmopolitan thought.<sup>4</sup>

Coming to Langford’s more explicit criticisms of my position, such as the charge of analogy between individual and collective forms of reflective judgments and whether

<sup>4</sup> See C. Corradetti, *Kant, Global Politics and Cosmopolitan Law. The World State Republic as a Regulative Idea of Reason*, Routledge, London-New York, 2020.

this would amount rather to a Rawlsian process of reflective equilibrium, my reply is that in Chap. II I dismiss Rawls's procedure and therefore I conceive reflective judgment as an alternative to this justificatory method. In this respect, I abandon what Habermas calls the 'monological' process of ethical justification, typical of Rawlsian reflective equilibrium, and I embrace instead a reformed discursive method which incorporates the reflectivity of judgments.

This means that the process of justification has roots in informal processes of communicative exchange. Therefore, I do not take as a charge what Langford considers as a sort of fragility in the procedures of deliberation through which the normativity of human rights receives consolidation on my theory.

Ester Herlin-Karnell asks me to comment on where my theory stands with regard to some of the most debated problems in human rights theory, i.e. in which terms I understand the theory/practice relation, how it stands against minimalist approaches, what sort of pragmatism is involved in the account of validity as well as how peace is connected to justice and in general law to politics. These are demanding questions which I merge together into a single, articulated answer.

To begin with, the theory/practice problem addressed before has significant implications for the type of pragmatism that connotes the theory. Pragmatism pervades all levels of justification that are here presented: from the pragmatics of speech act theory to the pragmatics of institutional decision making. Pragmatics is part of a postmetaphysical turn for moral and cognitive categories. This means that the type of transcendental character that I still recognize to the practical sphere is sensitive to the conditions of validity emerging from discursive action.

This line of reasoning is also developed along an institutional-judicial perspective in other writings of mine that Herlin-Karnell has in mind and that we discussed during the *Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung* in 2015.

In a *Symposium* I edited on *Cosmopolitan Law and the Courts*, *Transnational Legal Theory*, 7(1), 2016, I provide a contribution on "Judicial Cosmopolitan Authority" where I sketch the notion of a newly emerged power that is central to the understanding of the idea of a 'constitutionalization of international law'. This is the notion of 'cosmopolitan authority'. Besides the theoretical aspects connected to this notion which took under examination Raz's 'service conception of authority', I provide a set of jurisprudential trajectories as an illustration of the judicial practice connected to the exercise of this novel form of authority.<sup>5</sup> A related issue raised by the discussant is the principle of holism as a regulative idea for the unity of an international system of rights. As she rightly points out, holism is an organizing idea but does not assign in itself

<sup>5</sup>Josef Raz, *The Authority of Law*, Oxford University Press, Oxford, 2009; Josef Raz, 'The Problem of Authority: Revisiting the Service Conception', *Minnesota Law Review*, 90, 2006, pp. 1003-1044

legitimate authority to any subject. Since Ester combines her theoretical remarks with a series of legal cases taken from the EU, I will respond with an analogous blend of information.

The solution I propose is one which considers the notion of authority as based on a cosmopolitan standard of justification. As case law illustrations I discuss not only the *Solange* cases (which Herlin-Karnell also considers), but also the *Kadi* and *Nada* cases which illustrate a process of constitutional bootstrapping between three regimes (one international and two regional): the UN, on the one hand, and the ECHR and the EU on the other. This process of jurisprudential bridging between the regimes has been made possible only through a counterfactual presupposition of an ideal cosmopolitan unity of international law. Such criterion responds to what I term a ‘reverse use’ of the subsidiarity principle. This reversal of what is commonly known in EU law as the principle of subsidiarity derives from a cosmopolitan justification of the law but adds a criterion for a legitimate assignment of authority on the base of such cosmopolitan standard. Therefore, I do indeed conceive of a method for the assignment of authority on the basis of the defended notion of cosmopolitan rights.

This is certainly not a minimalist conception of human rights.

### **3. PROBLEM OF APPLICATION: ARTIFICIAL INTELLIGENCE, NON-HUMANS AND THE ENVIRONMENT**

I have grouped the last two sets of comments in this section because they both start from some central philosophical assumptions of the book in order to extend them to other areas of application as, namely, the non-humans, the environment as well as artificial intelligence (AI). Traditional normative thinking has often dismissed ‘questions of applications’ as secondary and less noble questions than those purely oriented at clarifying theoretical implications. I disagree with this view and I consider, rather, that applicative problems often show the limits of the endorsed theories requesting accordingly a revision of the theory itself.

To start with, my colleague Sara De Vido has tackled the book from an international law perspective ‘open to’ philosophical thinking and conceptual innovation. She accepts my proposed concept of ‘pluralistic universalism’ as a result of differentiated interpretations of the principle of human dignity with the variety of cultural settings. Yet, she also suggests considering that notion in tandem with that of ‘common concern of humankind’ as a standard for justifying the idea of cosmopolitan law and the equal right of individuals to occupy a place on Earth.

Next, the author connects the problem of climate change to a central concept of my proposal: the ‘reverse interpretation’ of the principle of subsidiarity. I think this is a

quite interesting line of argument even though I see a problem between reconciling the notion of the 'common concern of humankind' and the author's suggested inclusion of non-human beings within the circle of human rights concern. I fear therefore that new concepts and categorizations need to be constructed if the goal is to fully embrace what De Vido interestingly proposes as the new challenge for human rights.

Since this is not the place to address such a highly demanding task, I limit myself to outlining a reply to both challenges taken under a theoretical perspective. I will therefore leave aside all the legal details that the author provides as well as the impact of human rights on the erosion of the State.

First of all, let me consider in which terms the idea of a 'common concern for humankind' might still be a useful tool for the development of a discourse on environmental protection. Next, I will attempt to suggest how we might enlarge our normative horizon so as to include non-humans within a larger circle of moral consideration.

De Vido suggests that one way to conceive of our relation to the environment is to see our concern in terms of 'fiduciary duties'. This kind of duties requires that the interest of others is put before our own in the order of protection. Whereas this concept works among humans, I'm a bit sceptical with regard to the relation between humans and the environment, not to mention the non-humans.

The point is the following: what are the grounds in which *subjective rights* (as human rights are) can be attributed to the environment? Similar is the case with non-humans.

I find it difficult to see this possibility. Therefore, my suggestion, which would certainly place cosmopolitan rights *above* human rights is that we might think of *trustee duties* to nature as such (the environment and its creatures, humans and non-humans) before canvassing within this larger circle a right-duty relation which applies only to human rights in the way I conceive them in this book.

Trustee duties place us in a particular relationship with the environment and other non-human beings. They invest us with a moral responsibility toward nature and the protection of a healthy environment, as well as to the special moral consideration for, at least, non-human sentient beings. These are intriguing frontiers in human rights reflection, and the way I can consider them here is only in terms of an architecture of trustee duties, covering portions of issues broader than the rights of humans.

This expansion of the theory though does not touch upon my previously mentioned proposed notion of 'reverse subsidiarity'. De Vido rightly notices the social potentiality of this notion when she mentions the 'custodial' protection of cosmopolitan rights by domestic courts. This is an important resource which gives momentum to the defence of higher order duties even in the absence of a coercively structured international system of law.

Last but not the least, let me address the set of comments by Nir Eisikovits who considers the role of AI in recasting the theoretical bases of my theory of human rights (of any future theory to say the truth!).

Nir articulates his reasoning in the following way. A first possibility he considers, but which he does not really raise as a serious concern, takes the potential increase of inequalities due to biases in the algorithms used for the approval of loans, facial identification etc. The injustice resulting from such misuse would be the targeting of neighbourhoods with histories of discrimination, or the application of unfair standards in loan credits to people already subject to racial or economic disadvantage. Because any data can be improved, so too can the use of AI predictions for the purposes mentioned above. Therefore, the potential violations of human rights by technology are something remediable. For Eisikovits, a more serious concern is the impact of artificial technology on the “grounding of human rights” (Eisikovits, in this symposium) since this would challenge classical ideas such as Kant’s notion of moral autonomy and self-legislation, just to provide a prominent case. How so? The reason is what emerges from, for instance, the clash between predictive technology and the maintenance of Kantian freedom (as deliberative independence from sensible conditioning). If there is a machine that can make even better and more coherent choices for us, then, why should we be bothered with our moral freedom?

An initial, but incomplete, reply consists in noticing that several cases adduced by Nir do not raise necessarily a moral concern. Yet, this would not be a safe answer since there are cases that do indeed diminish, if not replace, our ability for moral assessment. The overall result though would be therefore worrisome and lead to the suggestion of “a second look” (Eisikovits, in this symposium) to the foundation of the theory itself.

But if in the case of *De Vido I* concluded that my theory was safe in so far as it addressed a dimension of rights/duties correlation *internal* to a wider circle of trustee duties, in the case of Eisikovits I believe that the theory has to *resist* the proposed challenge.

What to do then with morally challenging cases as the adjudicative freezing that would result from automated machine replacement?

I think that the reply would be straightforward: “thou shall judge!” reverting the biblical dictum.

In some ways the problem is analogous to Raz’s paradox for authority which I have tackled in other articles concerned with the establishment of legitimate authority within democratic settings. In such context I made the clear point that the justification of authority is never a one-way process. The source and the target of authority, ‘the people’ is always the origin of legitimacy and the addressee of the legitimated power. Thus, a legitimacy check must always be maintained as within a circular input process

of power delegation and an output process of power effectiveness check. Moral freedoms accompany the control of efficiency reasons ideally in a Pareto optimal equilibrium.

Let me put this thought in a different way. One of the reasons we should reject a progressive imbalance between practical adjudication and automated calculus comes directly from what Nir sees as the conservative character of automated predictions.

Nir speaks of a decreasing ability of moral assessment due to technological automated improvement. This seems like a slippery slope whereby automated language would require us to renounce our freedom to change our tastes, moral assessments and so on by requiring a demanding trade-off between our moral powers and technology.

Accepting such trade-off means to contradict the very premises of delegation of our 'temporally fixated' moral choices to the machines. Purposive agency, the type of subject I consider in the process of justification of the formal pragmatic-transcendental conditions of action (the system of formal liberties), would be first narrowed and ultimately annihilated. So the attack to the central idea of my (and not only my) notion of human rights is the following: if purposive agency ceases to be central to human rights, then, we need other forms of justification in order to account for the moral meaningfulness of our lives. But, if a cost-benefit calculus can be made in view of maximizing the efficiency of State politics (what Nir calls 'the formidable State'), how could we save human moral autonomy in exchange for increased security and economic performance?

My answer is: simply by rejecting such trade-off.

\* \* \*

I thank all my dearest colleagues who have spent some of their research time in reading my work and writing their papers. These comments have been invaluable and I will keep thinking about their implications in the days that will come.





V a r i a





# ***LES MISTÈRES DE PARIS: OVVERO IL LANCIO DEL DIRITTO PROMOZIONALE***

**MARCO COSSUTTA**

*Dipartimento Studi umanistici  
Università degli Studi di Trieste  
cossumar@units.it*

## **ABSTRACT**

Eugène Sue describes the miserable living conditions in the Parisian slums, where the story - set in 1838 - takes place, and he recognizes how the manual worker is degraded to the condition of beast of burden. The author pleads for a philanthropic intervention to put an end to that aberrant state of affairs clamoring for direct state intervention. Alongside a repressive state apparatus of crime (which thrives among the plebs), he advocates a protectionist juridical apparatus of the weakest by outlining a perspective that will come true in the welfare state, advocating a radical overcoming of the liberal gendarme-state. Sue debunks the myth of equality on which the law of the bourgeois state is based, denounces the social origin of the crime and questions the entire individualistic-liberal structure. A vision of promotion of the law must prevail, where the (positive) sanctions are aimed at the inclusion of the weaker classes, not at their further marginalization, which occurs through punishment.

## **KEYWORDS**

Eugène Sue; law and literature; promotional right; welfare state; social reforms

## **1. UN CLAMORE SQUARCIANTE E POI IL SILENZIO DELL'OBLIO**

In una scansione temporale che va dal giugno del 1842 all'ottobre dell'anno successivo, attraverso centoquarantasette puntate, si vanno delineando sulle colonne de "Le Journal des débats" le intricate vicende racchiuse ne *Les Mystères de Paris*.

Nell'arco di quei quattordici mesi, stante a quanto ci tramanda Théophile Gautier, i moribondi, per lasciarsi morire e por fine alle loro pene terrene, attendevano quell'agognato ultimo fascicolo che avrebbe finalmente offerto loro la consolazione di lasciare questa vita conoscendo la conclusione delle avventure dei personaggi tratteggiati dalla penna di Eugène Sue; queste iniziano - per lo meno nella narrazione - nella piovosa e fredda sera del 13 dicembre del 1838.

Senz'ombra di dubbio ci troviamo di fronte ad un successo editoriale mai conosciuto prima; il testo letterario, fuoriesce dai salotti ed irrompe nei tuguri della

povera gente, anche per mezzo di letture pubbliche volte a coinvolgere gli analfabeti; travolge l'immaginazione dei lettori di ogni ceto sociale e suscita un'emozione popolare prima mai mossa da un romanzo. Sia pure attraverso chiavi di lettura diverse, i *Mystères* si scatenano, e non solo in terra di Francia.

Per intanto è bene rammentare come è attraverso quest'opera che si impone il *roman feuilleton* (o romanzo d'appendice - apparso in vero già nel 1836, anche se il neologismo per la lingua francese viene coniato dall'abate Geoffrey agli inizi del Diciannovesimo secolo), quale principale mezzo di divulgazione letteraria, di modo che il *libro*, ma soprattutto il messaggio in questo racchiuso, entri in contatto e possa venire fruito dall'intera massa della popolazione e non più soltanto dai ceti abbienti. Questo formidabile mezzo di comunicazione di massa coinvolgerà autori del calibro di Balzac, Dumas padre, Flaubert, Hugo<sup>1</sup>. Il romanzo d'appendice non è certamente cosa prettamente continentale, se, oltre Manica, appare a puntate, fra il marzo 1836 e l'ottobre 1837, il *Circolo Pickwick* (*The Posthumous Papers of the Pickwick Club*) di Dickens, che viene indicato quale primo (*grande*) romanzo sociale.

Posto al cospetto dei monumenti della letteratura dell'Ottocento, va riconosciuto come la critica ascriva, in modo quasi unanime, a Eugène Sue la stesura di un non *grande* romanzo, il quale pur tuttavia ha ispirato opere come *Les Misérables* e *L'Assommoir*; dando alle stampe una indubbiamente coinvolgente vicenda radicata nella più infima società parigina del suo tempo. - anche in grazie alla tecnica, già sperimentata da Dickens, del cosiddetto *cliffhanger ending*<sup>2</sup>, ma in vero *inventata* ed utilizzata da Scheherazade per ammansire Shahriyar narrandogli per *mille e una notte*.

D'altro canto è lo stesso Sue a riconoscere, proprio nelle pagine dei *Mystères*, che se il suo è un pessimo libro dal punto di vista dell'arte, ciò non di meno non lo è da quello morale, in quanto egli conduce seco il lettore a sguazzare nel putridume dei bassifondi della metropoli francese con l'intento di fargli seguire le strabilianti gesta di un eroe *senza paura* (Rodolphe von Gerolstein - questo è il suo nome - fu il primo "Superuomo di massa"<sup>3</sup>), ma soprattutto per attirare l'attenzione su (e per veementemente denunciare) le grandi miserie sociali che devastano l'onesto popolo lavoratore.

<sup>1</sup> Sul quotidiano "La Presse" compare a puntate (dal luglio al settembre 1836) *La Comtesse de Salisbury* di Dumas padre. Poco dopo, dal 23 ottobre al 4 novembre dello stesso anno, sempre su "La Presse", Balzac pubblica *La vieille fille*. L'anno successivo, il "Journal des débats" ospita il *feuilleton Mémoires du diable* di Frédéric Soulié.

<sup>2</sup> Cfr. in proposito la *Préface* di Francis Lacassin, *Les Mystères de Paris et leurs lecteurs* alla edizione francese del romanzo da egli curata, Paris, 1989, p. 19.

<sup>3</sup> Vedi in proposito U. Eco, *Il Superuomo di massa. Studi sul romanzo popolare*, Milano, 1976, pp. 35 e segg. ove ripropone il saggio *Eugène Sue: il socialismo e la consolazione* apparso come prefazione alla trad. it. de *Les Mystères*, Milano, 1965.

Ciò traspare in modo sempre più evidente man mano che i fascicoli si susseguono, anche se, è bene sottolinearlo, il primo timido cenno di denuncia sociale compare in una nota nell'ottavo Capitolo della Parte prima<sup>4</sup>; ciò fa supporre che l'intenzione primigenia dell'autore non fosse tanto quella di dar vita ad una poderosa denuncia sociale, quanto, in modo più prosaico ed attraverso le mirabolanti avventure dei suoi personaggi, rimpinguare il proprio portafoglio fin troppo vuoto a causa della sua assidua frequentazione del dorato mondo parigino.

Non va infatti scordato come il *Beau Sue*, così veniva appellato negli ambienti eleganti della capitale del regno di Luigi Filippo, appena ventiseienne, nel 1830, eredita il più che cospicuo patrimonio paterno - il padre, Jean-Joseph, discendente d'una famiglia di medici già al servizio del Re Sole, e a sua volta valentissimo medico<sup>5</sup>, fu bene introdotto negli ambienti di corte anche prima della restaurazione (Joséphine de Beauharnais, la prima imperatrice di Francia, fu madrina di Eugène) - dissipandolo in poco tempo e facendo sì che, per mantenersi nell'agiata vita parigina, sia *costretto* a dedicarsi all'attività letteraria, in vero con discreto successo se nel 1839 gli viene conferita la *Légion d'honneur* per il suo studio su *Histoire de la Marine*, uscito tre anni prima. Ciò non gli impedisce però di continuare a frequentare il bel mondo, tanto da risultare nel 1834 fra i fondatori dell'esclusivo Jockey Club parigino (dal quale fu poi espulso, nel 1847, anche in seguito allo scandalo suscitato vuoi dall'uscita dei *Mystères*, vuoi del successivo romanzo d'appendice *Le Juif errant*, connotato da uno spiccato anticlericalismo - denominato come *jesuitophobie* - ed apparso sulle colonne de *Le Constitutionnel* dal giugno del 1844 all'agosto dell'anno successivo).

Al di là di queste brevi connotazioni biografiche, con i *Mystères* ci troviamo di fronte, per un verso, al primo tratteggio di quel *giustiziere* che da lì a poco animerà

<sup>4</sup> In una breve nota a piè di pagina nel Capitolo ottavo della Parte prima, Sue accenna timidamente una prima critica al sistema sociale vigente; egli, in proposito della prostituzione, rileva: "se ci fosse permesso entrare in dettagli, da cui rifuggiamo, proveremmo che questa schiavitù esiste, che le leggi di polizia sono perverse, e che una disgraziata creatura, spesso venduta dai suoi parenti e gettata in quell'abisso di infamia, è, per così dire condannata a viverci, che il suo pentimento, i suoi rimorsi sono vani, e che le è quasi materialmente impossibile uscire da quel fango", così a p. 73 della trad. it. a cura di F. Loi, Milano, 1996. Per un primo approccio ai *Mystères* e, più in generale al romanzo popolare, si vedano le indicazioni bibliografiche offerte nelle due edizioni del romanzo qui richiamate.

<sup>5</sup> Lo stesso Eugène venne indirizzato alla professione medica, che esercitò per alcuni anni quale medico militare; come chirurgo ausiliario della marina francese partecipò alla battaglia navale di Navarino nel 1827; prima prestò servizio, nel 1823, durante la guerra di Spagna e presso l'ospedale militare di Tolosa, dal quale si dimise nel 1825. Le ristrettezze economiche, derivate dalla chiusura dei codoni della paterna borsa, lo indussero l'anno successivo ad imbarcarsi prima come medico di bordo e poi ad arruolarsi nella marina militare. La provvidenziale eredità del 1830 pose fine ad ogni sua velleità nel campo delle scienze mediche. Cfr. F. Loi, *Eugène Sue*, prefazione alla trad. it. *Imisteri di Parigi* citata e da egli curata e dalla quale sono tratte le citazioni, nonché A. Lanoux, *Introduction* alla edizione francese già citata.

i cosiddetti romanzi popolari<sup>6</sup> – che se ritroveranno, ad esempio, esplicito e tardivo richiamo nel novecentesco ed italiano *I beati Paoli*, non per questo non riverberano ancora la loro struttura nella contemporanea produzione letteraria, da cui, a titolo esemplificativo, alla scandinava trilogia di *Millenium*<sup>8</sup> – per altro, ad una scoperta ed appassionata denuncia dei mali che affliggono la società a questi contemporanea, un atto d'accusa che per certi versi richiama alla mente, anticipandolo, l'*Inno dei pezzenti* composto nel 1881 da Carlo Monticelli<sup>9</sup>.

Pertanto possiamo considerare i *Mystères* nel contempo un romanzo popolare, sia pur – a detta anche del suo stesso autore – non certamente eccelso, ed un potente atto di denuncia delle condizioni di vita dei ceti popolari, scritto, come ebbe a dire Hugo, “da un romanziere possente e verace, un ammirabile difensore delle classi oppresse”<sup>10</sup>.

Da un *dandy*, che nel calarsi nei bassifondi parigini al fine di raccogliere spunti per la narrazione, scopre e tocca con mano quelle miserie e tragedie quotidiane nemmeno immaginabili nel mondo dorato ove viveva, e che alla fine della sua pellegrinazione scrive all'amico Prosper-Parfait Goubaux, quasi a voler giustificare la sua improvvisa presa di coscienza a favore delle classi lavoratrici ed emarginate: “mio caro amico, non mi piace quello che è sporco e mi fa male”.

<sup>6</sup> Si veda in tema, fra i molti, l'*Introduzione* di Giuseppe Petronio al volume da egli curato *Letteratura di massa letteratura di consumo. Guida storica e critica*, Roma-Bari, 1979.

<sup>7</sup> Luigi Natoli con lo pseudonimo di William Galt lo pubblica su “Il Giornale di Sicilia” fra il 1909 e 1910 in ben duecentotrentanove puntate (si veda la edizione, con l'introduzione di U. Eco, *I beati Paoli e l'ideologia del romanzo «popolare»*, Palermo, 1981). A titolo di curiosità anche Benito Mussolini si cimenterà con questo genere letterario dando alle stampe nel 1910, su “Il popolo” di Trento allora diretto da Cesare Battisti, il romanzo storico *L'amante del cardinale. Claudia Particella* (si veda la ristampa Roma, 2009).

<sup>8</sup> Stieg Larsson pubblica agli inizi di questo millennio tre poderosi romanzi *popolari* incentrati sulla figura del giornalista *d'assalto* Mikael Blomkvist e della sua collaboratrice Lisberth Salander. Dopo la prematura scomparsa dell'autore nel 2004, ed in considerazione del successo mondiale della trilogia (dalla quale sono state tratte altrettante versioni cinematografiche), la saga continua attraverso la penna di David Lagercrantz.

<sup>9</sup> Il primo verso dell'*Inno dei pezzenti* (conosciuto anche quale *La Marsigliese del lavoro*) recita: “Noi siamo i poveri siamo i pezzenti/ la sporca plebe di questa età/la schiera innumere dei sofferenti/ per cui la vita gioie non ha” e continua soffermando l'attenzione sulla piaga della prostituzione (“son nostre figlie le prostitute/che muoion tistiche negli ospedal”), sulla propaganda antimilitarista (“la patria libera è un'irrisione/se ancor il basto ci fa portar”), sullo sfruttamento dei lavoratori (“ma delle nostre fatiche immani/il frutto intero non raccogliamo”) e sulla condizione degli anziani non abili al lavoro (“poi fatti vecchi veniam rinchiusi/dentro i ricoveri di carità/e sul berretto di noi reclusi/bollano i ricchi la lor pietà”). Il testo è riprodotto, fra i vari luoghi, in *Canti anarchici*, a cura di L. Settimelli e L. Falavolti, Roma, 1973 e, più di recente con la titolazione di *La Marsigliese del lavoro*, in S. Pivatto, *Bella ciao. Canto e politica nella storia d'Italia*, Roma-Bari, 2007.

<sup>10</sup> Cfr. A. Lanoux, *Introduction*, cit., p. 3.

## 2. ALCUNE RAGIONI *GIURIDICHE* PER RISPOLVERARE *LES MYSTÈRES*

Trascorso oramai più di un secolo e mezzo dalla sua scandalosa pubblicazione<sup>11</sup>, Sue, i *Mystères* e le altre di lui opere (fra le quali va ancora menzionata per le reiterate denunce sociali e per il non sfumato anticlericalismo – che non compare nei *Mystères – Le Juif errant*), sono caduti nell’oblio e quando riappaiono in lodevoli riedizioni sono accolte dai distratti lettori con sbadigli di noia; nemmeno lontanamente riecheggia quel successo e quello sdegno che ha accompagnato il loro apparire sull’orizzonte letterario e sociale della metà dell’Ottocento<sup>12</sup>.

Perché allora portare all’attenzione un’opera oramai dimenticata? Un’opera che però, ai suoi tempi, ha emozionato non solo il popolo di Parigi ed i suoi *amis*, ma pure pensatori del calibro di Marx (ed Engels)<sup>13</sup> e i suoi sodali della sinistra hegeliana, sull’altra riva dell’Atlantico Edgar Allan Poe, più tardi lo stesso Gramsci ritenne necessario nei suoi *Quaderni* misurarsi con Sue, con quell’autore che suscitò le ire censorie di Prelati, bonapartisti e benpensanti del Secondo Impero.

La ragione è presto detta e ci riconduce immediatamente nell’alveo d’un’indagine su diritto e letteratura; Sue, nella prima metà dell’Ottocento, non solo intuisce, ma anche con dovizia di particolari tratteggia, quello che, suggestionati dal titolo d’una lontana raccolta di saggi curata da Pietro Barcellona<sup>14</sup>, potremmo definire un *uso alternativo del diritto*.

<sup>11</sup> Il romanzo, al pari del suo autore, ebbe una vita travagliata; in terra di Francia, nel 1857, furono messe al rogo ben 60.000 copie dei *Mystères*, a seguito del bando dalle autorità civili del Secondo Impero e posto all’*Indice* dalle autorità ecclesiastiche. Sue, avvicinosi dopo il ’48 a posizioni chiaramente socialiste, verrà eletto deputato nel 1850 e l’anno successivo si opporrà violentemente al colpo di stato bonapartista dovendo riparare nella Savoia allora soggetta al Regno di Sardegna ove rimarrà in esilio, sotto la protezione di Massimo d’Azeglio, sino alla morte avvenuta nel 1857. Egli nacque nel 1804.

<sup>12</sup> Immediate traduzioni delle principali lingue europee; quella italiana, a cura di F. Berti, appare a Firenze nel 1843-44. Fra l’altro va segnalato come la prima edizione newyorkese si esaurisce in pochissimi giorni.

<sup>13</sup> Pur non potendo soffermarsi, data l’economia del presente intervento, sulle critiche apportate dai pensatori a lui contemporanei alle proposte riformiste presentate da Sue nella sua opera, è bene rammentare come la stessa rappresenti la falsariga su cui si sviluppa l’intero impianto del volume *La sacra famiglia* redatto da Marx ed Engels nel corso del 1844 e pubblicato nel febbraio del 1845.

<sup>14</sup> *L’uso alternativo del diritto. Scienza giuridica e analisi marxista*, Roma-Bari, 1973, ove sono riportati i contributi di T. Blanke, U. Cerroni, B. De Giovanni, A. Di Majo, L. Ferrajoli, F. Galgano, F. Mazzotti, U. K. Preuss, S. Rodotà, J. Seifert, E. Spagna Musso, G. Tarello e R. Wiethölter, e *L’uso alternativo del diritto. Ortodossia giuridica e pratica politica*, Roma-Bari, 1973, ove sono riportati gli interventi di R. Guastini, C. U. Schminck, N. Lipari, N. Salanitro, F. Governatori, D. Pulitanò, A. Pavone La Rosa, F. Leonardi, G. Cotturri, R. Wiethölter, E. Russo, E. Grasso, A. Cataudella, P. Abadessa, L. Barbiera, L. Ricca, G. Vecchio, U. Ruffolo, P. Vittle, C. Varrone, F. Merusi, G. Ghezzi, M. Bin, P. Picone, J. Agnoli, S. Andò, A. Chiappetti, M. Costantino, C. Amirante.



Più specificatamente Eugène Sue ci introduce in quella che diventerà la categoria del *diritto promozionale*<sup>15</sup> e lo fa in un'epoca ancora tutta intrisa dai dogmi della Scuola dell'esegesi e da quelli – forse ancora più preganti e perniciosi – della rappresentazione dei fatti giuridici liberal-liberista illuminata dal fuoco fatuo dell'*egalité*<sup>16</sup>.

Volendo procedere con un po' di ordine, va riconosciuto come Sue affronta la questione giuridica su due versanti: l'uno che sostanzialmente costituisce la *pars destruens* del diritto vigente e l'altro – quello che qui più rileva – rappresenta la *pars construens*, nel momento in cui il nostro preconizza la necessità di addivenire da parte delle autorità statuali ad una diversa funzione del diritto.

Per quanto concerne la prima questione, egli sofferma l'attenzione del lettore anzitutto sul problema della reale esercitabilità dei diritti civili da parte dei ceti popolari e quindi dei meno abbienti. Nel momento in cui egli denuncia come l'applicazione della legge civile “è assolutamente subordinata ad una questione di denaro”<sup>17</sup>, squarcia l'ipocrita velo dell'eguaglianza formale su cui si regge l'intera costruzione giuridico-politica liberal-liberista del suo tempo.

Lo Stato non può limitarsi ad enunciare un'eguaglianza formale, deve far sì – ad esempio attraverso l'istituto del patrocinio gratuito – che tutti, quindi anche gli appartenenti alle classi popolari, possano concretamente godere, facendoli valere in giudizio, dei *benefici* sanciti dalla legge civile: “noi non chiediamo una elemosina, ma un diritto riconosciuto”<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> Per un primo approccio al tema cfr., fra gli altri, gli studi di S. Armellini, *Saggi sulla premialità del diritto in età moderna*, Roma, 1976, N. Bobbio, *Sulla funzione promozionale del diritto e Sulle sanzioni positive*, in *Dalla struttura alla funzione. Nuovi studi di teoria del diritto*, Milano, 1977, G. Gavazzi, *Diritto premiale e diritto promozionale*, in *Diritto premiale e sistema penale. Atti del settimo simposio di studi di diritto e procedura penali*, Milano, 1983, A. Facchi, *Diritto e ricompensa. Ricostruzione storia di un'idea*, Torino, 1994 e M. Pisani, *Studi di diritto premiale*, Milano, 2001.

<sup>16</sup> In tale contesto, “non esistevano né ceti né associazioni né fondazioni, ma solo un individuo che è il soggetto agente nello stato di natura, soggetto unitario, né nobile né plebeo, né contadino né mercante, né povero né ricco (i poveri non esistono più in questo beato mondo di modelli!) [...] Gli strumenti messi a sua disposizione, proprietà e contratto, una proprietà [...] e un contratto che esprimono oramai solo il libero consenso di liberi operatori”, così si esprime P. Grossi, *L'Europa del diritto*, Roma-Bari, 2009, p. 139.

<sup>17</sup> “Quale sarà l'influenza, l'autorità morale, di quelle leggi la cui applicazione è assolutamente subordinata ad una questione di denaro? La giustizia civile, come la criminale, non dovrebbe essere a tutti accessibile? Quando certe persone sono troppo misere per poter invocare il beneficio di una legge preservatrice e tutelare, non dovrebbe la società a proprie spese assicurarne l'applicazione in rispetto all'onore e alla pace delle famiglie?”, così nel Capitolo nono della Parte settima (a p. 1190 della trad. it. cit.).

<sup>18</sup> A fronte di numerose lettere d'assenso e della prassi oramai instauratasi nell'Ordine degli Avvocati di Parigi del patrocinio gratuito, Sue commenta nel Capitolo dodicesimo della Parte ottava: “non c'è cosa più lodevole e caritatevole di questa elemosina giudiziaria; ma questo è un dono, una concessione volontaria, ed in conseguenza variabile, revocabile, non già un'istituzione, un fatto legale, di spettanza del ceto povero. E noi non chiediamo una elemosina, ma un diritto riconosciuto, poiché ci sembra che anche l'indigenza abbia i suoi diritti” (a p. 1301 della trad. it. cit.).

Che poi l'eguaglianza proclamata senza distinzioni di condizioni sociali ed economiche sia soltanto una ipocrita affermazione, Sue lo comprova nelle pagine che dedica alla disparità di trattamento fra il *ladro* (colui che ruba per ignoranza, abiezione, indigenza e così via), ed il *faccendiere truffatore*. Egli sintetizza tale disparità con la formula: delitto *versus* abuso di fiducia. E continua esemplificando ai suoi lettori, “per il pubblico funzionario truffatore, due mesi di prigione, per il «liberato» caduto in recidiva venti anni di galera”<sup>19</sup>.

Per Sue, che anticipando la vicenda di Jean Valjean affronta temi di scottante attualità, “questa parzialità della legge è barbara, immorale all'estremo”<sup>20</sup>.

La serrata critica al mito dell'eguaglianza è di fatto propedeutica alla proposta d'una funzione promozionale del diritto, di un diritto proteso al riequilibrio dei divari sociali che separano in *classi* la comunità. Osserviamo però ora, sia pur per sommi capi, il secondo fronte aperto contro di diritto esistente. Sue nell'arco del romanzo affronta senza mezzi termini quella che oggi definiremmo una questione di politica penale.

In un contesto illuminato da “queste due grandi verità: è dovere della società prevenire il male e incoraggiare e ricompensare il bene per quanto si possa”<sup>21</sup>, la pena erogata non potrà che avere una funzione *rieducativa*.

Un sistema penale esclusivamente repressivo/afflittivo, basato cioè su prigioni, galere, mannaie, non è in nessun caso efficace a prevenire il delitto; lo stesso fenomeno della recidiva è il frutto di tale (sbagliata) impostazione<sup>22</sup>. La recidiva (che implica pene barbare ed inique<sup>23</sup>) è la conseguenza d'una esecuzione penale non

<sup>19</sup> Così nel Capitolo terzo della Parte ottava (a p. 1205 della trad. it. cit.).

<sup>20</sup> “Colpire senza pietà il povero che attenta agli altrui beni, ma colpire senza pietà anche il pubblico ufficiale che attenta ai beni dei suoi clienti. Né più si odano gli avvocati scusare, difendere e far assolvere (poiché è assolvere condannare tanto poco) gente esecrabile, barattieri iniqui” (*ibidem*, a p. 1203 della trad. it. cit. - si rammenta che l'agente di cambio assume le vesti di pubblico ufficiale durante le transazioni di borsa, a questi l'autore si riferisce). Ancora in tema Sue denuncia: “ma che mai merita colui il quale, intelligente, astuto, istruito, stimato da tutti, rivestito di un'autorità ufficiale ruberà, non per mangiare, ma per soddisfare i capricci di lusso, o per tentare la sorte nei giochi di borsa. Ruberà non cento lire, ma centomila, un milione. Ruberà, non di notte, a rischio della sua vita, ma tranquillamente, di giorno, di fronte a tutti. [...] «Eh via!» dirà la legge: «come applicare a un uomo bene educato la stessa pena che a un vagabondo? Ohibò, paragonare un delitto d'alta società a un ignobile scasso!»”, *ibidem*, (a p. 1201 della trad. it. cit.)

<sup>21</sup> La citazione è tratta dal Capitolo sedicesimo della Parte quinta (a p. 848 della trad. it. cit.).

<sup>22</sup> “Prigioni e galere, ecco di miei ospedali. Nei casi irrimediabili, ho la mannaia. Per il mio orfano, ci penserò, vi dico, ma pazienza, lasciamo maturare il germe della corruzione ereditaria che gli cova dentro, lasciamo che cresca, lasciamo che largamente si estenda il guasto. Pazienza, dunque, pazienza! Quando il nostro uomo sarà marcio sino al cuore, quando stillerà delitto da tutti i pori, quando un bel furto o un bellissimo omicidio lo avranno messo sulla panca di infamia dove sedette suo padre, oh, allora risaneremo l'erede del male come già risanammo il testatore. O nel bagno penale o sul patibolo, il figlio troverà il posto del genitore ancora caldo [...]. Sì, in casi simili, la società ragiona in questo modo.” Capitolo sedicesimo della Parte quinta (a p. 846 della trad. it. cit.).

<sup>23</sup> “L'aumento di pena da voi spietatamente destinato alla recidiva è dunque iniquo, barbaro, dacché la recidiva è, per così dire, una conseguenza forzata delle vostre istituzioni. Il terribile castigo

rieducativa, la sola capace di prevenire il male innervato dal reato. Infatti, la società deve porre il reo nella condizione di potersi *pentire* organizzando un regime carcerario adeguato e, sia pur nel rispetto dei loro diritti, va evitato che i reclusi usufruiscano d'un regime materiale (vitto, alloggio, cure e così via) superiore a quello goduto dagli *onesti* lavoratori<sup>24</sup>.

In vero, le alternative proposte da Sue, per quanto egli sia animato da intenzioni non afflittive, suscitano, a maggior ragione nell'odierno lettore - ma in vero anche nel Marx del 1844<sup>25</sup> - non poche perplessità. Al posto della promiscuità che vige negli a lui presenti istituti penitenziari<sup>26</sup>, Sue propone un regime di segregazione cellulare, ovvero l'isolamento del detenuto<sup>27</sup>; in più, data la conclamata inutilità operativa della pena di morte - che non manifesta a suo dire alcuna funzione deterrente - nei casi dei reati gravi questa dovrebbe venire convertita nell'isolamento perpetuo da accompagnarsi all'*accecamiento* (!) del reo<sup>28</sup>. Il tutto per favorirne il pentimento.

che si aggrava sui recidivi sarebbe giusto e ragionato, se le vostre prigioni correggessero, purificassero i detenuti, e se, espiata la pena, una buona condotta fosse loro, se non facile, almeno generalmente possibile". Capitolo secondo Parte ottava (a p. 1191 della trad. it. cit.).

<sup>24</sup> In nota, all'inizio del Capitolo ottavo della Parte ottava, Sue eseca il vitto offerto al carcerato: "ecco il sistema di vitto delle prigioni: la mattina ogni detenuto ha una scodella di zuppa di magro o di grasso; la sera una porzione di manzo lesso senz'osso, o di legumi, come fagioli, patate, ecc. Non ha mai gli stessi legumi per due giorni consecutivi. Certamente, i carcerati hanno diritto a quel nutrimento sano e quasi abbondante. Ma, si ripete pure, la maggior parte dei più laboriosi e ordinati operai non mangiano la minestra di grasso e la carne dieci volte all'anno" (a p. 1248 della trad. it. cit.).

<sup>25</sup> Marx analizza criticamente la *penalistica* di Sue nel Paragrafo terzo della Parte ottava de *La Sacra Famiglia* rigettandola *in toto* in quanto espressione di una mentalità e di una moralità piccolo-borghese. Più in generale il *giovane* Marx rifiuta la proposta di un uso promozionale del diritto a vantaggio delle classi meno abbienti dato "che il diritto non dà niente, ma solo sanziona ciò che esiste" (così a p. 246 della trad. it. a cura di Aldo Zanardo Roma, 1972).

<sup>26</sup> "Riassumeremo in poche parole le idee pratiche o teoriche che abbiamo cercato di porre in rilievo in questo episodio della vita delle carceri. E ci stimeremmo felici se fossimo riusciti a dimostrare l'insufficienza, l'impotenza ed il pericolo della reclusione in comune; la sproporzione esistente fra la punizione di certi crimini (furto domestico, furto con scasso), e quella di altri delitti (abusi di fiducia, truffa); ed infine, l'impossibilità materiale in cui sono le classi povere di godere del beneficio delle leggi civili", Capitolo dodicesimo Parte ottava (a p. 1301 della trad. it. cit.).

<sup>27</sup> "La delinquenza che adesso popola le prigioni ed i bagni penali considererà l'applicazione del sistema di reclusione cellulare un supplizio intollerabile. [...] Ma l'isolamento cellulare a vita offrirà poi una riparazione, una punizione terribile per alcuni enormi delitti", Capitolo sesto Parte ottava (a p. 1233 della trad. it. cit.).

<sup>28</sup> "Si sfugge dalla prigione meglio custodita, o almeno si spera di sfuggire. Non si deve lasciare ai rei dei quali trattiamo né quella possibilità, né questa speranza. [...] La pena di morte sarà forse sostituita da un castigo terribile, ma che può dare al condannato la possibilità del pentimento o dell'espiazione, e non strappa con violenza da questo mondo una creatura di Dio. Propongo l'accecamiento. [...] Quell'isolamento perpetuo, mitigato dai morali discorsi di persone oneste e devote che si dedicassero a una così santa missione, permetterebbe all'omicida di redimere l'anima sua con molti anni di rimorsi e di contrizione", Capitolo settimo Parte ottava (a pp. 1233-1234 della

Va detto come Sue più volte nell'arco dello svolgersi dei *Mystères* specifica al lettore che le sue proposte (in vero estreme) in merito all'esecuzione della pena debbono leggersi in funzione della redenzione del reo e non quali forme di vendetta sociale. Non afflizione, ma rieducazione; lungo questo asse deve incanalarsi una politica penale volta soprattutto a prevenire piuttosto che a reprimere. Il momento punitivo, per quanto ipotizzato con non comune rigore, deve risultare, nella prospettiva di Sue, un fatto del tutto eccezionale per mezzo del quale il reo *riscatta* il male inflitto e, ove ciò sia possibile, si reinserisce nella vita sociale.

Se di fronte all'istituzione carceraria l'atteggiamento di Sue, per quanto animato dalle migliori intenzioni, appare quanto meno problematico (si veda soprattutto la questione dell'*acceramento* - il regime di isolamento e di ergastolo ostativo, che, per inciso, è fatto proprio da ordinamenti penitenziari vigenti), di notevole apertura appare, all'incontrario, la sua posizione nei confronti delle altre istituzioni cosiddette totali<sup>29</sup>. Riscontriamo, infatti, una ferma condanna dell'isolamento manicomiale, reputato dal nostro estremamente nocivo per la salute mentale dei pazienti<sup>30</sup>, il quale auspica a chiare lettere nelle pagine del suo romanzo la *apertura dei manicomii*, anticipando di quasi un secolo e mezzo la letteratura psichiatrica più avanzata<sup>31</sup>. A questa presa di posizione si accompagna l'esplicita denuncia dei gravi abusi del potere medico<sup>32</sup>, quali l'utilizzo di cavie umane e, più in generale, il disconoscimento della dignità del paziente<sup>33</sup>.

trad. it. cit.); cfr anche le considerazioni riportate nel Capitolo secondo della Parte decima (a pp. 1501-1503 della trad. it. cit.)

<sup>29</sup> Vedi in proposito E. Goffman, *Asylum. Le istituzioni totali: i meccanismi dell'esclusione e della violenza*, trad. it. Milano 1968 con una introduzione di F. Basaglia.

<sup>30</sup> "Ci prova l'esperienza che per i pazzi l'isolamento è funesto [...] poiché la perturbazione di mente si accresce nella solitudine", Capitolo sedicesimo Parte nona (a p. 1467 della trad. it. cit.). Su tale questione l'autore si soffermerà ancora nel Capitolo successivo (segnatamente a pp. 1479-81 della trad. it. cit.).

<sup>31</sup> Vedi F. Basaglia - F. Ongaro Basaglia, *La maggioranza deviante. L'ideologia del controllo sociale totale*, uscito nel 1971.

<sup>32</sup> Così si esprime Sue in una nota: "nella creazione del dottor Griffon [dottissimo professore, il quale, mediante altissime protezioni, aveva ottenuto la guida di quell'ospedale], io ho inteso soltanto personificare uno di quegli uomini rispettabili, che possono talvolta lasciarsi trasportare dall'ardore dell'arte ad esperimenti, a gravi abusi del medico potere (se è lecito esprimersi così), dimenticando che esiste qualcosa ancor di più sacro della scienza, cioè l'umanità", Capitolo sesto Parte nona (a p. 1382 della trad. it. cit.). Nella finzione il dottor Griffon conduceva "terribili esperimenti che erano, per chiamarli propriamente, un sacrificio umano fatto sull'altare della scienza" utilizzando i "poveri" per testare cure da applicarsi, eventualmente, "ai clienti facoltosi" (cfr. a p. 1383 della trad. it. cit.). Lo stesso Sue, medico a sua volta, rammenta come nonostante "il nome che ho l'onore di portare, e che mio padre, il mio avo, il mio prozio ed il mio bisavolo (uno degli uomini più eruditi del diciassettesimo secolo) resero celebre [lo stesso] nei loro belli e grandi lavori pratici e teorici sopra tutti i rami dell'arte di guarire", ciò non di meno egli sente il dovere di denunciare gli abusi commessi dai *baroni* della medicina, (così in nota a p. 1382 della trad. it. cit.)

<sup>33</sup> "Il povero che entra in un ospizio [...] deve essere trattato con compassione e rispetto, poiché anche la sventura ha la sua maestà", Capitolo sesto Parte nona (a p. 1386 della trad. it. cit.). Più oltre,

Al di là di tali (non isolate nel corso del romanzo) prese di posizione, le quali si inquadrano in un più generale riconoscimento e denuncia delle cause sociali del delitto<sup>34</sup>, che fanno per certi versi di Sue un antesignano della penalistica *Scuola positiva* oltre che un rigoroso censore di una morale e di una giustizia ipocrita, in quanto non condannano le cause del male, solo le sue conseguenze (si vedano le pagine dedicate alla seduzione e all'infanticidio<sup>35</sup>), il nucleo forte del suo messaggio è racchiuso nella proposta di un *diritto promozionale*. Di questo aspetto ci occuperemo ora.

descrivendo la prassi in uso nell'ospedale diretto dal dottor Griffon, "ci ripugna descrivere questa spiacevole situazione: quella donna, madre di famiglia, singhiozzante e implorante, seminuda davanti al medico e a tutti quegli estranei. Ma alla minaccia: Vi caceranno se non vi adattate agli usi stabiliti, minaccia tremenda per questa povera gente per cui l'ospedale è l'ultimo ed estremo rifugio [ella] si sottomise a questa tortura sotto pretesto scientifico, fatta in pubblico, e che durò a lungo, poiché il medico analizzava e spiegava ogni sintomo, ed in seguito i più studiosi dei suoi vollero unire la pratica alla teoria ed accertarsi di persona dello stato fisico della paziente", Capitolo ottavo della Parte nona (p. 1406 della trad. it. cit.).

<sup>34</sup> Descrivendo il carcere femminile, Sue rileva come "tante strade diverse confluiscono in quella cloaca! Ben di rado la passione della dissolutezza in sé, il più delle volte l'abbandono, il cattivo esempio, l'educazione perversa, e soprattutto la fame, spingono tante infelici all'infamia; poiché soltanto le classi povere pagano alla civiltà questa imposta dell'anima e del corpo", Capitolo settimo Parte quinta (p. 744 della trad. it. cit.). "L'ignoranza e la miseria spesso conducono le classi povere a quelle spaventevoli degradazioni umane e sociali. Sì, vi sono molte tane, dove bambini e adulti, fanciulle e ragazzi, legittimi e bastardi, stanno confusi sul medesimo saccone, come bestie sulla stessa paglia, hanno continuamente davanti agli occhi abominevoli esempi di ubriachezza, di violenza, di dissolutezza. [...] Povere creature, corrotte nel nascere, che nelle carceri, ove sovente le spingono la vita vagabonda e l'abbandono, sono già percorse, avvilita dalla terribile metafora: «Roba da galera!». E la metafora non sbaglia. Ché la funesta perdizione quasi sempre si compie: bagno penale o lupanare; ogni sesso ha la sua sorte", Capitolo ottavo Parte quinta (a pp. 764-765 della trad. it. cit.). Più oltre afferma: "è doloroso certo pensare che lo Stato non prenda mai l'iniziativa in tutte queste questioni che diremo palpitanti, e che toccano al vivo l'ordinamento sociale, e può mai essere altrimenti? In una delle ultime sedute legislative, un deputato con una sua petizione (e mosso a suo dire, dalla miseria e dai patimenti delle classi povere), propose fra gli altri rimedi «la fondazione di case per invalidi destinate ai lavoratori». Il progetto [...] fu accolto con generale e prolungata ilarità", Capitolo sedicesimo Parte quinta (a pp. 849-850 della trad. it. cit.).

<sup>35</sup> "Badate alle vostre galline, il mio gallo conosce la strada. Me ne lavo le mani. Ma se un povero miserabile, tanto per bisogno, come per stoltezza, contrabbando, o ignoranza del codice, che non sa leggere, compra un cencio proveniente da un furto, andrà per venti anni in galera come ricettatore. È questo un ragionamento logico, potente. Senza ricettatori, non vi sarebbero ladri. [...] Ma rammentiamoci che la suddetta società, così inesorabile per le più piccole complicità di misfatto contro le cose, è fatta in modo che un uomo semplice, schietto, che tentasse di provare esservi perlomeno solidarietà morale, complicità materiale, tra il seduttore incostante e la ragazza sedotta e abbandonata, passerebbe per un visionario. E se questo uomo semplice si arrischiasse ad affermare che senza padre forse non vi sarebbe figli, la società insorgerebbe subito contro l'atrocità e la follia! Ed essa avrebbe ragione, e ragione sempre: perché in fin dei conti, quel signore che potrebbe dire così belle cose alla giuria popolare, potrebbe pure (qualora fosse amatore di emozioni tragiche) andare tranquillamente a vedere tagliare la testa alla sua amante giustiziata per infanticidio, delitto di cui egli è complice, o, diciamo meglio, autore, per il suo crudele abbandono", Capitolo dodicesimo Parte quarta (a pp. 632-633 della trad. it. cit.).

### 3. LO SCHIZZO DI UN POSSIBILE STATO SOCIALE

Riassumendo quanto sopra esplicito, per Sue, a ben vedere, l'esperienza giuridica dovrebbe dispiegarsi avendo di mira una triplice funzione: *protettiva*, da cui alla esercitabilità dei diritti civili; *repressiva*, da cui alle politiche penali da egli proposte; ed infine *promozionale* di comportamenti virtuosi.

Si vede bene come il nostro autore, pur non menzionando mai nel corso della sua opera la questione dei diritti politici, esercitabili, come noto, su base censitaria, voglia rivoluzionare il ruolo del diritto nella società a lui presente. Comprendiamo allora come “man mano che procediamo con la pubblicazione, lo scopo morale della stessa è attaccato con tanta pertinacia, ed a nostro parere con tanta ingiustizia [...] con cieche ed ostinate accuse che, come ci è stato riferito, sono giunte persino in piena assemblea legislativa”<sup>36</sup>.

Assistiamo con il succedersi delle uscite dei fascicoli ad un crescendo rossiniano vuoi da parte di Sue che inasprisce sempre più le sue critiche alle istituzioni sociali esistenti e l'aperta polemica con la classe dirigente della *monarchia di luglio*, vuoi delle accuse da parte di questa nei confronti di un'opera così palesemente sovversiva.

In realtà Sue non ha intenti sovversivi, non paventa né auspica il rovesciamento dell'esistente – questo atteggiamento gli verrà aspramente rimproverato dai suoi critici *rivoluzionari*, Stirner e Marx anzitutto. Il suo scrivere è animato da un intento riformatore: porre freno e rimedio ai mali che infestano la società a lui contemporanea, non già distruggerla<sup>37</sup>. Ben rileva Stirner riconoscendo che quelle di Sue “sono proposte per il miglioramento dello Stato ... ma a che servono i miglioramenti, quando non c'è più nulla da migliorare?”<sup>38</sup> (chiosa il futuro autore de *L'Unico*).

La convinzione su cui si ancora l'affresco riformista de *Les Mystères* è presto detta: la legge e, più in generale, la morale sociale permettono, per un verso, un accumulo di ricchezza illimitata, ma, per altro, non censurano le condizioni di indigenza dei lavoratori; “coloro che possiedono tanti beni”<sup>39</sup> hanno un obbligo

<sup>36</sup> Capitolo Sedicesimo Parte quinta (a p. 847 della trad. it. cit.). A titolo di esemplificazione del clima creatosi a seguito delle denunce sociali promosse da Sue va ricordata la lapidaria condanna proposta sulle colonne del settimanale “La Mode”, allora diretto da Joseph-Alexis Walsh: “questa lettura costituisce un peccato mortale”.

<sup>37</sup> “Il buon senso morale soltanto trattiene, frena il terribile oceano popolare, che straripando potrebbe sommergere l'intera società”, Capitolo tredicesimo Parte terza (a p. 496 della trad. it. cit.).

<sup>38</sup> Così ne *I Misteri di Parigi di Eugène Sue*, ora in *Scritti minori*, trad. it. a cura di G. Penzo, Bologna, 1983, p. 96. Lo scritto apparve sul primo ed unico fascicolo della “Berliner Monatsschrift” nel 1844.

<sup>39</sup> “L'eredità, la proprietà sono e debbono essere inviolabili, sacre. [...] Debbono essere anche protrate nel tempo le spaventose sproporzioni tra il milionario [...] e l'artigiano. Ma, appunto perché queste sproporzioni inevitabili sono ammesse, protette dalla legge, coloro che possiedono tanti beni ne devono moralmente dar conto a quelli che possiedono soltanto probità, rassegnazione, coraggio

morale nei confronti della società, pertanto, la ricchezza, lungi dal venire espropriata, deve essere funzionale al miglioramento complessivo della vita sociale.

La proprietà, in buona sostanza, ha una funzione sociale; potremmo dire, richiamandoci a quanto venne istituito settant'anni dopo a Weimer, che la proprietà obbliga<sup>40</sup>.

Solo in apparenza Sue - futuro militante socialista - perora un intervento filantropico a favore dei ceti diseredati; a ben vedere, se di assistenza vogliamo parlare, questa dovrà ritrovare il proprio fulcro nell'attività dell'ente pubblico (al *Potere* spetta di adempiere questa grande e nobile missione e non all'amore verso il prossimo - da cui a Rodolphe von Gerolstein del romanzo)<sup>41</sup>.

Sue tratteggia una prospettiva giuridico-politica che si inverterà nel cosiddetto Stato sociale novecentesco, in quel superamento radicale delle idee liberal-liberiste<sup>42</sup> attraverso l'istituzionalizzazione ed il perseguimento da parte dell'ente pubblico di quelli che ora vengono definiti i diritti di terza generazione.

Eccolo allora rivendicare il diritto dell'infanzia all'istruzione<sup>43</sup>, il diritto all'assistenza medica<sup>44</sup>, la necessità dell'istituzione di una previdenza pubblica in caso di malattia del lavoratore<sup>45</sup> e l'assistenza pubblica per gli inabili al lavoro e più

ed impegno a lavorare. In faccia alla ragione, al diritto umano, ed anche all'interesse sociale, bene intesi, una grande ricchezza dovrebbe presentarsi come un deposito ereditario affidato a mani prudenti [...] incaricate di far fruttare e di dispensare quella ricchezza", Capitolo nono Parte sesta (a p. 988 della trad. it. cit.). Constatando l'autore l'impossibilità di *costringere* moralmente il possidente a tale opera, "spetta al «Potere» adempiere questa grande e nobile missione", (a p. 989 della trad. it. cit.).

<sup>40</sup> Vedi art. 153, comma terzo della Costituzione del *Reich* tedesco dell'agosto del 1919: "la proprietà obbliga. Il suo uso, oltre che al privato, deve essere rivolto al bene comune".

<sup>41</sup> Per quanto nell'arco del romanzo Sue più volte si soffermi sugli effetti benefici del filantropismo, non per questo egli ritiene di dover basare sul contributo dei privati una radicale riforma dei rapporti sociali. Sarà infatti compito dell'ente pubblico intervenire per riequilibrare gli evidenti divari che sussistono fra le classi sociali, *in primis* fra i lavoratori ed i possidenti.

<sup>42</sup> Per Sue la libera concorrenza è cosa funesta, il compito dello Stato è di intervenire direttamente nell'organizzazione del lavoro. "Prendendo infine ad aver pietà delle miserie, degli affanni sempre incessanti dei lavoratori, rassegnati, reprimendo una concorrenza a tutti funesta, entrando una volta nell'urgente questione dell'organizzazione del lavoro, desse egli stesso [il «Potere»] l'efficace esempio dell'associazione dei capitali e dell'industria"; tale atteggiamento da parte dell'ente pubblico comporterebbe "dei vincoli di affezione e di riconoscenza, che [saranno] per sempre una salvaguardia alla tranquillità dello Stato", Capitolo nono, Parte sesta (a p. 989 della trad. it. cit.).

<sup>43</sup> "Il perpetrarsi e l'accrescersi di quella razza di ladroni ed assassini è una sorte di protesta contro il vizio delle leggi repressive, e soprattutto contro la mancanza di provvedimenti preventivi, di una legislazione previdente, di ampie istituzioni preservatrici, destinate a sorvegliare, a educare nell'infanzia una immensa quantità di infelici abbandonati o guastati da spaventevoli esempi", Capitolo terzo Parte decima (a p. 1513 della trad. it. cit.).

<sup>44</sup> Cfr. il Capitolo sesto Parte nona (segnatamente a p. 1386 della trad. it. cit.).

<sup>45</sup> L'onesto lavoratore deve venire *seguito* dallo Stato "con uno sguardo pieno di premure e di protezione, nella scabrosa vita sulla quale cammina con tanto coraggio e serenità. Così saprà che, se un giorno la mancanza di lavoro o una malattia minaccerà di rompere l'equilibrio di quella vita meschina e laboriosa, che tutta riposa sul lavoro e la salute, gli verrà in soccorso un piccolo sussidio

in generale per i non abbienti<sup>46</sup>. Va altresì rilevato come nelle pagine del romanzo egli appoggia apertamente ogni iniziativa legislativa volta a promuovere una sorta di filantropia pubblica<sup>47</sup>. Sue perora anche la causa della promozione da parte dello Stato di società di mutuo soccorso nonché del credito cooperativo<sup>48</sup>.

Ancora una volta in largo anticipo sui tempi egli richiede la valorizzazione del ruolo dei lavoratori nella gestione delle strutture produttive. Leggendo alcuni passaggi in proposito del coinvolgimento delle maestranze nell'attività non solo produttiva ma anche gestionale ed il plauso per l'impegno di alcuni capitalisti lungimiranti a favore del benessere non solo materiale della loro forza lavoro attraverso la promozione di momenti educativi, l'organizzazione aziendale del tempo libero (il cosiddetto dopo-lavoro) e la messa a disposizione dei lavoratori a *prezzo politico* di alloggi salubri, sovengono alla mente alcuni esperimenti ed esperienze proprie al capitalismo *illuminato* del Novecento<sup>49</sup>.

Si percepisce man mano che il romanzo si sviluppa e si susseguono le uscite dei fascicoli una tensione sempre più radicata a rovesciare specularmente l'operare pratico del diritto: il diritto da strumento di controllo sociale, quindi di repressione, deve tramutarsi in un ausilio della promozione del benessere collettivo.

#### 4. LA CENTRALITÀ DEL DIRITTO PROMOZIONALE

Emerge, pertanto, una concezione dello Stato che non lo vede più proteso verso la esclusiva protezione giuridica d'una proprietà e di un benessere che l'individuo ha conquistato in virtù della sua abilità, ponendosi in concorrenza con altri operatori economici sul piano geometrico del libero mercato – da cui allo smittiano egoismo

meritato dai passati suoi meriti. [...] Perché la società [accanto alla sorveglianza dell'alta polizia] non eserciterà anche una sorveglianza di alta carità morale?", Capitolo tredicesimo Parte quinta (a pp. 816-817 della trad. it. cit.).

<sup>46</sup> Cfr. il passo già citato dal Capitolo sedicesimo Parte quinta (a p. 850 della trad. it. cit.). Sue si sofferma più particolareggiatamente sulla questione nel Capitolo quattordicesimo della Parte nona, ove richiede, in buona sostanza, un intervento pubblico in favore degli anziani e degli inabili al lavoro: "è forse domandare troppo, che un piccolo numero di lavoratori che giungono ad un'età avanzata, fra privazioni di ogni genere, abbia almeno la possibilità di ottenere pane, riposo, ricovero per la stanca vecchiaia? [...] Eppure [...] si sono spesi otto o dieci milioni per il monumento della Madeleine [...] con questa enorme somma quanto bene si sarebbe potuto fare!", Capitolo quattordicesimo Parte nona (a p. 1454 della trad. it. cit.). Il monumento in oggetto, in stile pseudo greco, venne inaugurato nel 1845 ed adibito a luogo di culto.

<sup>47</sup> Cfr. i Capitoli sedicesimo e quattordicesimo rispettivamente della Parte quinta e della Parte nona.

<sup>48</sup> Vedi il Capitolo quattordicesimo della Parte ottava significativamente intitolato *La Banque des pauvres*.

<sup>49</sup> Adriano Olivetti *in primis*, fondatore del "Movimento Comunità". Si veda, per altri aspetti, anche l'esperienza dei cosiddetti villaggi operai di Torviscosa (UD), Schio e Valdagno (VI), Crespi d'Adda (BG), gli ultimi due realizzati a cavaliere fra Otto e Novecento, mentre il primo realizzato a metà del Novecento.



socialmente utile – ove il diritto si rappresenta quale neutrale regola del gioco<sup>50</sup>. Sue propugna, all'incontrario, l'idea di uno Stato e di un ordinamento giuridico *attivista* nel perseguire il benessere collettivo. Ecco allora emergere con prepotenza un uso *promozionale del diritto*, ove lo stesso commini soprattutto sanzioni positive; di fatti, constata Sue, se “il bene non ha ricompensa, non si faccia il bene”<sup>51</sup>.

Lo Stato per mezzo del diritto deve promuovere comportamenti virtuosi; alla funzione repressiva si affianca (prevalendo) una funzione promozionale del diritto, la quale conduce, nell'immaginario di Sue, alla fondazione di due branche del diritto da svilupparsi in parallelo: “la Giustizia dovrebbe tenere in una mano la spada, nell'altra una corona. Quella per la punizione dei malvagi, questa per ricompensare dei buoni”<sup>52</sup>. Infatti, una società *giusta* dovrebbe avere “i solenni processi della virtù, come ha i solenni processi del delitto”<sup>53</sup>, in un contesto ove “ciascuno paga secondo la sua opera”<sup>54</sup>.

Se ad un determinato comportamento viene imputata una conseguenza, questa potrà essere, nella visione di Sue, negativa, da cui alla pena, oppure positiva, da cui alla ricompensa. La sanzione, avuto riguardo al comportamento che la determina, potrà assumere il carattere privativo di un bene, ma anche quello di erogatore di un bene.

Si noterà, come ben evidenziato negli studi sul diritto promozionale<sup>55</sup>, come la struttura della proposizione giuridica non viene alterata, dato che in entrambi i casi risulta immutata: *se A, deve essere B*. Va riconosciuto come non ci troviamo di fronte ad un cosiddetto diritto premiale; infatti, questo prevede per la sua discrezionale erogazione un comportamento *superconforme*. Il diritto premiale non può pertanto venire ricompreso nel rapporto di imputazione sopra sunteggiato. Al di là del lessico usato, Sue fa chiaramente riferimento al diritto promozionale, in quanto la sanzione scatta a fronte di un comportamento di *conforme probità* ed entrambi, comportamento e sanzione, sono preventivamente determinati dalla proposizione giuridica.

È quindi la prospettiva di una sanzione positiva, la quale stimoli nella popolazione un agire socialmente conforme a quelle che sono non tanto le regole vigenti, quanto i valori e le esigenze sociali presenti, che anima l'abbozzo giuridico e politico di Sue.

Infatti, allo stesso modo in cui l'erogazione e l'esecuzione di una sanzione negativa (una pena) assume nei confronti della popolazione una funzione di

<sup>50</sup> Vedi N. Irti, *L'età della decodificazione*, Milano, 1979 e Grossi, *L'Europa del diritto*, cit.

<sup>51</sup> Così nel Capitolo sesto Parte terza (a p. 395 della trad. it. cit.).

<sup>52</sup> Capitolo nono Parte quinta (a p. 776 della trad. it. cit.).

<sup>53</sup> *Ibidem* (a p. 777 della trad. it. cit.).

<sup>54</sup> *Ibidem* (a p. 778 della trad. it. cit.).

<sup>55</sup> Cfr. in particolare le riflessioni di Giacomo Gavazzi nel già richiamato saggio *Diritto premiale e diritto promozionale*.

prevenzione generale<sup>56</sup>, parimenti l'erogazione e l'esecuzione di una sanzione positiva "deve servire di insegnamento a tutti"<sup>57</sup>; anch'essa acquista nei confronti della società un carattere general-preventivo.

In definitiva nella prospettiva aperta da Sue il benessere collettivo e la conseguente pace/sicurezza sociale vanno raggiunti per mezzo di un duplice binario; per un verso - e questo è il caso eccezionale: "va perseguito il male, ma sarebbe meglio evitarlo"<sup>58</sup> - con l'uso repressivo del diritto, per altro con la promozione attraverso il diritto di comportamenti probi.

All'interno di un ordinamento giuridico della società del tutto scevro dal mito dell'*égalité* e degli altri assiomi propri ad una prospettiva individualistico-liberista, devono primeggiare le sanzioni positive volte all'inclusione dei deboli e non alla loro ulteriore emarginazione, che avviene, come Sue evidenzia nelle sue pagine, per mezzo delle sanzioni negative, dell'uso repressivo del diritto.

Lungi dal cedere a miraggi utopistici, Sue ne *Les Mystères de Paris* tratteggia un grande affresco riformista, che a distanza di più di centocinquanta anni può venire pienamente colto ed apprezzato (anche se non necessariamente condiviso).

<sup>56</sup> Cfr. Capitolo nono Parte quinta (a p. 778 della trad. it. cit.).

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> Capitolo diciannovesimo Parte terza (a p. 506 della trad. it. cit.). Sovviene alla mente l'*incipit* del Capitolo XLI de *Dei delitti e delle pene*, "è meglio prevenire i delitti che punirgli". Molte riflessioni di Sue in materia penale (non certamente la proposta dell'*acceciamento!*) possono ritrovare convergenze con il pensiero di Beccaria racchiuso nel suo celeberrimo *pamphlet*; pur tuttavia Sue, al pari di altri pensatori che potrebbero suffragare le sue tesi, non lo cita mai nell'arco dell'opera - rammentiamo che la prima traduzione francese del *libretto* di Beccaria data 1766. Sue, sicuramente preso nel gorgo della polemica montante con il susseguirsi delle uscite dei fascicoli, concentra la sua e l'attenzione del lettore su personaggi (giuristi, imprenditori, politici, popolani e via discorrendo) che interloquiscono con lui in modo epistolare, riproducendo nel romanzo in tutto od in parte il loro pensiero. Questo *vezzo* verso la fine del romanzo è oramai talmente strabordante da rendere non agevole seguire la trama. Ma è proprio il perdersi delle vicende narrate nelle digressioni di politica sociale che dà conto dell'impatto dell'opera sulla società contemporanea, che ne fa uno dei maggiori successi editoriali del Diciannovesimo secolo (anche se, come già rammentato, non può che annoiare il lettore dei nostri giorni).



# C'È GUERRA IN HOBBS? ANNOTAZIONI SUL CONFRONTO DI FOUCAULT CON IL PENSIERO DI THOMAS HOBBS

**CARLO CROSATO**

*Università degli Studi di Bergamo*

*Dipartimento di Lettere, Filosofia, Comunicazione*

car.crosato@gmail.com

## **ABSTRACT**

This paper traces Foucault's confrontation with modern political science and Hobbes's model of sovereignty and, in its central part, discusses Foucault's own position on the theme of war in Hobbes's thought.

## **KEYWORDS**

War, Sovereignty, Political Theory, Hobbes, Foucault

## **1. INTRODUZIONE**

La cronologia posta in apertura alle raccolte di scritti foucaultiani *Dits et écrits* riporta una lettera che testimonia come già nel dicembre 1972 Foucault avesse preso a considerare le relazioni di potere oltre Hobbes, oltre Clausewitz e oltre la stessa lotta di classe di concezione marxista, collocandosi piuttosto all'interno della «più denigrata delle guerre», ossia la guerra civile (Foucault 2001a: 57). In tale iniziativa trovano il proprio movente principale le lezioni dedicate alla *Società punitiva*, corso presso il *Collège de France* dell'anno accademico 1972-'73: nonostante tali lezioni risentano ancora della contaminazione marxista della lotta fra classi<sup>1</sup>, in esse Foucault predispone già una critica completa del paradigma della sovranità in termini politici, strettamente connessa all'analisi delle relazioni di potere in termini di guerra e, in particolare, di *guerra civile*. Com'è noto, il confronto vero e proprio con il tema della guerra sarà rimandato di qualche anno,

<sup>1</sup> Cfr. Negri 2016. Anche Claudia Aradau (2016), nel leggere la recente pubblicazione del corso degli anni 1972-'73 e nel considerare quelle lezioni motivo di un profondo ripensamento riguardo all'ordine con cui tradizionalmente si scandisce l'intera opera foucaultiana, sottolinea come ne trapeli un costante confronto fra Foucault e Marx. Ancora nel '77, Foucault paragonerà la sua mossa e quella di Marx (Foucault 2001b: 258).

allorché, nel corso tenuto nel 1976 e poi pubblicato con il titolo *“Bisogna difendere la società”*, Foucault proporrà di animare la propria analitica del potere - esame archeologico delle relazioni che fratturano la realtà politica - mediante un modello polemologico, che - in termini genealogici - interpreti le configurazioni relazionali come parti in una inesauribile lotta. L'analitica del potere è utile a concepire il campo politico non come ambiente di compromesso pacifico, bensì come fitta trama di strategie, come campo su cui si incrociano tattiche (Foucault 2013: 83-86). Il lessico sfruttato da Foucault oltre la teoria della sovranità, lontano dal frasario giuridico, dipinge un quadro conflittuale, bellico, un conflitto che non termina in tempi di pace ma che, anzi, fornisce strumenti efficaci per analizzare un contesto mai quieto e sempre percorso da continui micro-assessamenti. L'immagine del potere come strategia rivela un contesto sociale mai acquietato, in cui le ostilità perdurano anche sotto le sembianze della politica ordinaria; e di cui solo la genealogia, con il suo dinamismo, può dare conto. Il *dicton* di Clausewitz, sosterrà Foucault nel 1976, va rovesciato: la politica è la guerra condotta come altri mezzi; ed è questa, e non invece il raggio d'azione della sovranità, la vera categoria del politico. Foucault tratterà, dunque, la politica come una guerra permanente, una guerra mai sedata, un punto di emergenza di una lotta perpetua, un campo agonistico irriducibile ad alcuna teoria. Gli elementi critici presenti nel corso del 1972-'73 sulla *Società punitiva* guidano il percorso - in molti punti autocritico - dall'ipotesi repressiva al potere sulla vita, cui farà presa la riflessione del 1976, culminante nel rovesciamento della formula di Clausewitz, vero punto di snodo, dalla riflessione intorno alle discipline, verso il compimento di una critica della teoria della sovranità, finalizzata alla descrizione di un agonismo sociale da governare. Con una differenza: la categoria che nel corso sulla *Società punitiva* viene messa in opera è quella della guerra civile; essa scomparirà poi in *Sorvegliare e punire*, dove viene riservato spazio - invero minimo - al solo concetto degli illegalismi, protagonista nel corso del '73; infine nel '76, nel corso *“Bisogna difendere la società”*, lo statuto della guerra civile sarà sostituito da quello della guerra *tout court*: questo scivolamento testimonia una certa indecisione da parte di Foucault, forse dovuta alla permanenza di una qualche retorica marxista nel '73<sup>2</sup>, poi attenuatasi e scomparsa negli anni successivi.

Punto di caduta di questo rovesciamento di Clausewitz è un confronto serrato con il pensiero di Thomas Hobbes, con il modello della sovranità che esso veicola e, soprattutto, con l'elemento della guerra che egli ci consegna come scenario precedente ed esteriore allo stato civile. Questo articolo ricostruisce il confronto di Foucault con la scienza politica moderna e con il modello della sovranità hobbesiano, per giungere, nella sua parte centrale, a discutere la

<sup>2</sup> Sul merito delle alterne vicende del rapporto tra Foucault e Marx, si può vedere Chignola 2014. Interessante anche Cuccorese 2001. Si consideri altresì Laval, Paltrinieri, Taylan 2015.

posizione che lo stesso Foucault assume rispetto al tema della guerra nel pensiero di Hobbes.

## 2. OLTRE IL MODELLO DEL LEVIATANO: POLEMIZZARE LA REALTÀ

2.1. Già nel 1972, Foucault scriveva di voler lavorare oltre Hobbes, oltre Clausewitz e oltre la lotta di classe. Nella lezione del 14 gennaio 1976, del corso *“Bisogna difendere la società”*, ritornerà a riproporre l'idea di questo superamento, affermando l'esigenza di sospendere l'attenzione tradizionalmente riservata all'«edificio giuridico della sovranità», e in particolare ai concetti che l'hanno accompagnato, quali lo Stato e la legge. La formula con cui Foucault, qui e altrove in seguito, riassumerà questo onere metodologico, sarà quella dell'abbandono del «modello del Leviatano».

Doppiamo sbarazzarci del modello del Leviatano, cioè del modello di quell'uomo artificiale, al contempo automa, costruito ed anche unitario, che avvolgerebbe tutti gli individui reali, di cui i cittadini sarebbero il corpo, ma di cui la sovranità sarebbe l'anima (Foucault 2009: 37).

Il modello del Leviatano si presenta come una verità universale che, al di là delle varianti locali, conserva una propria linea costante e accettata sia da chi affermi il modello del Leviatano sia da chi lo contesti. Laddove chi sostiene il modello classico del Leviatano vi osserva la promozione della libertà, naturalmente presente nel soggetto e resa possibile dai potenti argini della censura e della repressione, chi lo contesta vede il potere come funzione alienante di una purezza e di una libertà originarie da recuperare. Ciò che accomuna queste due linee di pensiero è l'idea che la libertà sia la verità naturale dell'individuo (Foucault 2013: 56). Abbandonando lo studio della costituzione e legittimazione del potere, l'analitica foucaultiana riordina il rapporto tra potere e soggetto: non più *e pluribus unum*, secondo la reinterpretazione classica del concetto di sovranità; il soggetto nasce all'interno di una trama di potere, di cui esso è nodo, e da cui, in qualche misura, è condizionato.

Per secoli, assertori e oppositori di tale modello avrebbero, secondo Foucault, replicato un malinteso, consistente nell'idea per cui la verità è esterna, originariamente libera dal potere, il quale, quando non ne aliena la purezza, può esserne, al più, rappresentazione legittima. Questo il movente critico di Foucault: che si sia posta sul versante della conservazione o su quello della critica rispetto al potere sovrano, la teoria politica ha sempre accettato «temi tradizionali della filosofia che una “storia politica della verità” dovrebbe capovolgere». Questo lo scopo della storia politica della verità: l'affermazione che la verità non è un oggetto metafisico segnato onticamente da alterne vicende, essendo piuttosto il prodotto

di intrighi che solo una storia politica può rivelare. Qui Foucault pare usare l'espressione "storia politica" come sinonimo di genealogia, volendo affidare a tale analisi il compito di mostrare «che la verità non è libera per natura, né l'errore servo, ma che la sua produzione è interamente attraversata dai rapporti di potere» (Foucault 2013: 56). La verità è punto di emergenza di lotte di potere, e la tematizzazione di ciò è proprio il dovere della critica genealogica.

2.2. Durante la lezione del 23 gennaio del 1973 - nel corso *Il potere psichiatrico* -, e poi ancora in un articolo del 1975, Foucault afferma di voler tentare «una breve storia della verità in generale» (Foucault 2015: 209-213; Foucault 2001a: 1561-1566). Questa storia della verità rinvia, in maniera estremamente schematica, alla questione della natura della verità. Essa, secondo una pratica che potremmo definire "scientifica", è presupposto di ogni osservazione, scrive Foucault: «Non tutto è vero; ma in ogni punto, in qualsiasi momento, c'è una verità da dire e da vedere, una verità magari sopita, ma che non attende altro che la si osservi per apparire, nient'altro che le nostre mani per essere disvelata» (Foucault 2001a: 1561). La verità, secondo questa concezione tipicamente moderna, è sempre là, e «a proposito di tutto e di qualunque cosa è possibile porre la questione della verità» (Foucault 2015: 209); l'impresa umana risiede tutta nella ricerca della corretta prospettiva e nella scelta degli strumenti più adeguati a cogliere tale verità indipendente dall'azione umana e precedente a essa. Una verità che non contempla profeti o sacerdoti, che è, anzi, alla portata di chiunque sia dotato dei mezzi opportuni per farla emerge, di chiunque le si ponga di fronte adottando una postura di-mostrativa, apofantica (Foucault 2015: 210).

Tuttavia, la storia della verità in generale - premessa della sua storia politica - è in grado di indicare una posizione della verità affatto differente. Foucault la attribuisce a un'epoca arcaica e la colloca tra gli elementi che la pratica scientifica ha dovuto sopprimere per potersi affermare. Si tratta di una verità dotata di una precisa geografia, di una propria cronologia (o cairologia), di testimoni o messaggeri che la esaltino in quanto evento disperso, più che semplicemente raro. «Si tratta di una verità che non si dà attraverso la mediazione di strumenti, ma che viene provocata per mezzo di rituali, che viene catturata attraverso degli stratagemmi, che viene colta a seconda delle occasioni» (Foucault 2015: 211-212). Il rapporto che si crea tra una simile verità e chi ne è "preda" non è quello della conoscenza dell'oggetto da parte del soggetto: non è questione di metodo, scrive Foucault, ma di strategia, così che viene a configurarsi un vero scontro, un urto, dove in gioco c'è una dominazione, una vittoria. «Un rapporto simile a quello tra il fulmine e il lampo», tanto che Foucault parla di una "verità folgore" per rappresentare la sua occasionalità. La verità-folgore è questione, più che di

conoscenza, di potere: essa «non è dell'ordine di ciò che è, ma di ciò che [avviene]» (Foucault 2001a: 1562)<sup>3</sup>.

Vorrei far valere la verità-folgore contro la verità-cielo, mostrare cioè, innanzitutto, come questa verità-dimostrazione [...] derivi in realtà dalla verità-rituale, dalla verità-evento, dalla verità-strategia, e come la verità-conoscenza non sia in fondo che una regione e un aspetto, divenuto, è vero, ormai pletorico, e che ha assunto dimensioni gigantesche, ma in ogni caso pur sempre un aspetto, o un'altra modalità, della verità come evento e della tecnologia di questa verità-evento (Foucault 2015: 212).

Quella che Foucault chiama verità-cielo è, dunque, una porzione di ciò che, filosoficamente, si può indagare; è la porzione che, in quanto vincente, si è imposta come universale. E grazie a tale ipertrofia, essa si presenta come naturale, astorica e immutabile, come superficie quieta da contemplare fuori dai rapporti di potere e, anzi, ciò cui essi devono uniformarsi per essere autentici e legittimi.

2.3. In questi termini viene concepita l'autorappresentazione del potere in epoca moderna: la nascita della teoria della sovranità, l'invasione dell'intero campo della riflessione politica, così come le verità-folgore che ne possono minacciare la solida universalità, ossia quei "discorsi storico-politici" che Foucault vede brulicare al di sotto della astorica sovranità.

Foucault colloca storicamente la nascita della monarchia - e, riprendendo questa trattazione in un altro luogo, la nascita dello Stato e dei suoi apparati (Foucault 2013: 77) - sullo sfondo medievale delle lotte tra poteri feudali. Queste «grandi istituzioni» sono nate in uno scenario contrassegnato da una molteplicità di poteri preesistenti, e si sono presentate, contro tali poteri precostituiti, col vessillo del «potere di far cessare la guerra» (Foucault 2001b: 150), di sedare le violenze, le vessazioni, di rappacificare le liti private grazie al loro ruolo giuridico e repressivo. Il credito di cui tali istituzioni hanno goduto derivava proprio dal ruolo di regolazione, di arbitraggio, di delimitazione che andavano ricoprendo: esse si sono annunciate «come un modo per introdurre un ordine tra questi poteri, di fissare un principio per unificarli e distribuirli secondo delle frontiere ed una gerarchia stabilita» (Foucault 2013: 77). In un clima di conflittualità generalizzata, l'istanza della sovranità monarchica si ergeva come principio unificatore tra diritti eterogenei e incompatibili; come, al contempo, insieme unitario, identificazione di una volontà sovrana con una legge omogenea, potere di divieto e di sanzione.

<sup>3</sup> Si comprende piuttosto bene - e lo stesso Foucault implicitamente lo riconosce - l'obiettivo critico della storia della verità che si viene così delineando: ciò che si vuole evitare è la riflessione intorno alla verità in termini di "oblio dell'Essere", rea di aver concesso alla conoscenza un ruolo privilegiato ed eterno, e di aver trascurato la storicità della verità come evento. Su questo punto, risulta interessante una conversazione del 1972 fra Foucault e Giulio Preti (Foucault 2001a: 1237-1248): in quell'occasione, Heidegger e Husserl vengono rimproverati per aver messo in questione le nostre conoscenze e i loro fondamenti «partendo da ciò che vi è di originario, ma a spese di ogni contenuto storico articolato».



«*Pax et justitia*» è la formula con cui la sovranità imponeva la pacificazione mediante una strategia giuridica, nonostante la successiva tradizione liberale abbia preso a descrivere la monarchia assoluta come non-diritto, come arbitrio e capriccio (Foucault 2013: 78).

Foucault descrive il diritto monarchico come una strategia, utile a rappresentare un principio di pacificazione e di unificazione; è mediante questa autorappresentazione che si viene a instaurare una dimensione giuridico-politica, «il codice con cui [il potere monarchico] si presenta e con cui ordina che lo si pensi». La monarchia medievale impone la propria codificazione della realtà, esibendo una natura universale e onnicomprensiva di portata superiore a quella delle istanze allora in gioco. «La storia della monarchia e la codificazione dei fatti e delle procedure del potere nei termini del discorso giuridico-politico sono andate di pari passo» (Foucault 2013: 78); ed è grazie a tale parallelismo che la sovranità ha potuto giocare il proprio ruolo.

Un ruolo, quello giuridico, che i poli del potere effettivo comunque hanno presto superato, sostiene Foucault; eppure tutto l'armamentario concettuale della monarchia si è conservato pervicacemente: «Il sovrano, la legge, l'interdizione, tutto ciò ha costituito un sistema di rappresentazioni del potere che è stato in seguito trasmesso dalle teorie del diritto: la teoria politica è rimasta ossessionata dal personaggio del sovrano». Foucault conclude sentenziando che «bisogna tagliare la testa del re» (Foucault 2001b: 150)<sup>4</sup>, sostenendo, cioè, che il pensiero politico deve liberarsi dei postulati imposti dalla monarchia in epoca medievale. Pena il rimanere impigliati a una determinata griglia di concetti che ha segnato la storia, ma che, a ben vedere, è stata penetrata da meccanismi di potere del tutto nuovi, rispetto ai quali tali categorie risultano obsolete e inadeguate.

L'analitica del potere, sottraendo la riflessione alla teoria unificante e, per certi versi, rappacificante della sovranità, ha descritto geometrie relazionali frastagliate e articolate (Foucault 2013: 81). Da un punto di vista genealogico, Foucault si chiede allora come, all'interno di questo campo così complesso, come tali relazioni si istituiscano, maturino e si trasformino, quali siano le energie che le muovono e dunque quale sia la griglia di intelligibilità per comprendere i loro mutamenti. Sono due, secondo Foucault, i modelli a disposizione degli studiosi per analizzare l'esercizio del potere. Il primo è quello che deriva dal diritto, che intende descrivere il potere come legge, come interdizione e come istituzione. È il modello derivante dalla teoria della sovranità, il cui aspetto centrale è l'ipostatizzazione del potere, inteso come una realtà unica e oggetto di possesso o cessione, di circolazione economicistica. «Esso si articola intorno al potere come

<sup>4</sup> In modo analogo: «Nel pensiero e nell'analisi politica non si è ancora tagliata la testa al re» (Foucault 2013: 79). Foucault riconosce che, localmente, alcune movenze della monarchia si sono salvate, contrariamente alla tendenza che egli descrive, verso un potere di tipo biopolitico; nonostante questo, conferma che non valga la pena applicarsi a questi episodi sfruttando gli strumenti teorici della sovranità (cfr. Foucault 2015: 84-85; Foucault 2001b 303-304).

un diritto originario che si cede, che costituisce la sovranità, e in cui il contratto funziona come matrice del potere politico»; esso, così, istituisce un'immagine del potere contrattualizzato in maniera esplicita e precisa, delimitato da limiti precisi, oltrepassati i quali vi è l'oppressione (Foucault 2009: 24).

A un simile modello di lettura delle dinamiche istitutive e interne alle relazioni di potere, Foucault ne contrappone un secondo: un modello «guerriero o strategico» (Foucault 2001b: 268), che dunque non circola all'interno della dicotomia «contratto-oppressione», ma secondo lo schema guerra-coercizione (Foucault 2009: 24). La coercizione non è ciò che, nel modello giuridico, era l'oppressione: essa non è semplice abuso, bensì aspetto tutto interno e, anzi, strutturale alla politica; quest'ultima, così, non è più da intendersi come rappacificazione del campo sociale mediante la stipula di un contratto, bensì come prosecuzione di un rapporto di dominazione.

Non si tratta di assolutizzare banalmente il conflitto o raccontare una guerra inarrestabile e inesorabile<sup>5</sup>. Foucault parla di una «pseudo-pace travagliata da una guerra continua»; ma tale formula pare più una metafora atta a rappresentare la genealogia delle strutture istituzionali, e di qui la possibilità di rendere instabili quelle configurazioni di relazionali, mediante un conflitto sociale capace di riattivare gli elementi che le strutture istituzionali e il diritto relegano a discorsi recessivi.

### 3. L'IPOTESI POLEMOLOGICA

3.1. Prima che nel 1976, già nel 1973 Foucault afferma che, sotto la vernice della pace civile, ogni società è attraversata da un incrocio di relazioni di guerra. E, come si è anticipato, nel '73 Foucault parla di «guerra civile»: l'attributo si perderà nelle considerazioni degli anni successivi, in cui si tratterà della sola guerra. E in ogni caso, su tale guerra (civile), chiarisce Foucault, ci si deve intendere.

Nella lezione del 10 gennaio 1973, Foucault dedica una lunga parte del suo intervento al chiarimento dei motivi per cui la guerra civile, così come lui la vuol tematizzare, non può essere confusa con la concezione tradizionale con cui la filosofia ha interpretato la hobbesiana guerra di tutti contro tutti (Foucault 2016: 37-45). Hobbes, secondo la tradizione che se ne è fatta lettrice<sup>6</sup>, intenderebbe vedere nella guerra di tutti contro tutti, non tanto, o non solo, una sorta di stadio assolutamente primitivo nella storia della civiltà umana, ma un modello ideale raffigurante lo stato al di fuori della vita civile governata dalla sovranità; in questo, la guerra civile rappresenterebbe un ritorno alla guerra di tutti contro tutti, come un caso storicamente determinato, e per questo concretamente osservabile, di

<sup>5</sup> C'è chi ha commesso questo errore: Zarka 2000; Cotesta 1979: 112 ss., pp. 112 ss.

<sup>6</sup> Si prenda il caso odierno di Agamben (2015: 54). In generale, cfr. Crosato 2019.

ricomparsa della guerra tra individui; un modello concreto «a partire dal quale bisogna essere in grado di decifrare lo stato di guerra di tutti contro tutti».

Foucault fornisce principalmente un argomento per definire la distanza tra la nozione di guerra civile e l'idea diffusa di guerra originaria e generalizzata, facendolo seguire da un corollario che nelle riflessioni del corso sulla "società punitiva" risulta fondamentale. L'impossibilità di definire una continuità tra i due concetti risulta evidente, secondo Foucault, se si considera precisamente che cosa Hobbes intendesse con "guerra di tutti contro tutti". In questa occasione, si ricorda rapidamente un punto su cui nelle lezioni del '76 si tornerà in modo più approfondito, ossia la dimensione naturale della guerra hobbesiana, come realtà universale del rapporto tra individui tra loro strutturalmente eguali. La rivalità, che consegue da questa equivalenza nei mezzi con cui gli individui si procurano ciò di cui abbisognano, si acquieta solo mediante l'uscita dallo stato di uguaglianza perfetta originaria tra gli individui.

Foucault rimarca come, in tutta questa ricostruzione, si tratti sempre e solo di una pratica da sbrigare fra individui: lo stato di guerra generalizzata è essenziale all'individuo ed è - questo il punto - «in un rapporto di esclusione reciproca con la società civile» (Foucault 2016: 40, nota b). Radicalmente simmetrica è la guerra civile, sostiene Foucault rileggendo Hobbes: non vero ritorno allo stato originario di guerra tra individui, bensì stadio terminale della dissoluzione del sovrano. L'una forma è lo stato iniziale, l'altra lo stato del detrimento, aventi come punto di simmetria l'istituzione di un sovrano e di un ordine civile. Questo, dunque, l'argomento di Foucault per definire l'incomprensione che avrebbe interessato l'interpretazione delle due forme di conflitto, per chiarire come la guerra civile hobbesiana sia in realtà differente dalla guerra generale per il momento in cui essa avviene nella vita di una realtà consorziata.

Da questo, deriva un corollario non trascurabile: risulta impensabile una guerra civile come riattivazione delle ostilità tra individui. Assumendo l'ipotesi hobbesiana di uno scenario in cui ha già inciso l'ordine civile della sovranità, Foucault esclude che si possa considerare la guerra civile come l'attuazione di una virtualità essenziale ai rapporti tra individui: «Di fatto, non esiste guerra civile che non sia uno scontro fra elementi collettivi». Se è dunque vero che la guerra civile minaccia un contesto sociale, essa non genererà una disgregazione atomica come quella immaginata da Hobbes ai margini del governo del sovrano, bensì gruppi che, proprio mediante la guerra civile, si attivano o si costituiscono. La guerra civile come momento di riassetto delle geometrie sociali, delle relazioni tra collettività vecchie e nuove: così Foucault interpreta la conflittualità nel suo aspetto produttivo e più fertile nella lettura delle dinamiche del potere.

Sono intuizioni che già preannunciano l'idea di mettere alla prova il modello di una politica come fosse una guerra perpetrata con altri mezzi, rovesciando Clausewitz. Un'ipotesi di rovesciamento che nel corso del 1973 trova le proprie

premesse, senza tuttavia essere espressa in maniera più che embrionale. Clausewitz non viene mai nominato durante quelle lezioni; ma, ciò che è più significativo, *la pointe* è collocata sulla guerra civile. Quest'ultima viene intesa come nuova apertura dell'ostilità a danno di un potere costituito e, da qui, estesa a categoria di intelligibilità dei rapporti che soggiacciono a un ordine civile e che costantemente lo minacciano. Ciò che nel corso su *La società punitiva* pare delinearci è, dunque, la virtualità che sempre aleggia all'interno di una condizione storica determinata, «per preservare o per conquistare il potere, per confiscarlo o trasformarlo» (Foucault 2016: 42).

Eppure, nonostante queste prime indecisioni, nelle parole di Foucault del '73, si ritrova *in nuce* già un aspetto centrale.

La guerra civile non può essere considerata in nessun caso come qualcosa di esterno al potere [«né anteriore né esteriore al potere», si legge nel manoscritto preparatorio], che sarebbe interrotto da esso, ma come una matrice all'interno della quale operano gli elementi del potere (Foucault 2016: 44).

La sempre presente minaccia della guerra civile all'interno dell'ordine sociale costringe a estenderne la griglia di intelligibilità anche alla condizione di pace, perché è dentro alle normali dinamiche del potere che può deflagrare la guerra civile<sup>7</sup>.

3.2. Cosa significa, nei termini più maturi di *“Bisogna difendere la società”*, rovesciare la formula di Clausewitz<sup>8</sup> e cercare di osservare la politica come una guerra continuata con altri mezzi? Foucault fornisce principalmente tre aspetti di questa iniziativa. In prima istanza, le relazioni di potere in cui il potere è stato disgregato dall'analitica foucaultiana, se osservate nelle loro dinamiche concrete all'interno di una società, rivelano il loro ancoraggio a un rapporto di forza che, in guerra e per mezzo di essa, si è determinato in modo storicamente precisabile. Ogni rapporto di potere, dunque, ha il proprio principio in un evento bellico; e se è vero che il potere politico fa cessare la guerra istituendo il governo, è anche vero che gli squilibri che nel conflitto si sono stabiliti permangono e sono tutt'altro che neutralizzati. Secondo questo primo significato dell'inversione della formula di Clausewitz, la politica opera per il mantenimento degli effetti della guerra propriamente detta: la pace civile come strategia utile alla conservazione degli squilibri.

<sup>7</sup> Foucault «prende le opposizioni dominanti - giustizia e guerra, civile e militare, potere e guerra - e le rovescia al fine di ripensare il potere e la politica come guerra (civile). Così operando, Foucault riconfigura radicalmente uno dei termini della coppia ma lascia intatto il secondo. [...] Nonostante il suo rifiuto della binarietà, Foucault continua a lavorare con le opposizioni» (Aradau 2016: 44).

<sup>8</sup> «La guerra non è che la continuazione della politica con altri mezzi. [...] Non è dunque solamente un atto politico, ma un vero strumento della politica, un seguito del procedimento politico, una sua continuazione con altri mezzi» (Clausewitz 1832: libro I, cap. I, § 24).

Ma c'è anche un secondo significato, per cui la pace civile, ovvero un sistema politico, è il terreno di lotte, scontri sul potere, col potere o per il potere, che «non dovrebbero essere interpretati che come la prosecuzione della guerra», come episodi di una guerra che ha mutato sembianze ed è scivolata su uno scenario differente. «E in questo modo, quand'anche si scrivesse la storia della pace e delle istituzioni, non si scriverebbe mai nient'altro che la storia della guerra» (Foucault 2009: 23). Dunque la guerra, anziché essere il campo lasciato fuori dall'esercizio della politica, pare poterne divenire sua matrice di intelligibilità. Al punto da scorrere in maniera silenziosa e quasi invisibile, e, di più, divenire *extrema ratio* nelle situazioni di inevitabile indecidibilità. La guerra, che informa delle proprie dinamiche l'esercizio del potere nella politica, emerge come ineluttabile e si rivela decisiva nel momento in cui sia richiesta una «decisione finale». Foucault pare dunque suggerire di osservare la guerra come forma fondamentale e, al contempo, come evento apicale della politica, anziché come marasma esterno alla pace civile. Di più – ed è questo il terzo aspetto dell'inversione di Clausewitz –, l'occorrenza di una reale pace civile, mediante la cessazione dell'ultima battaglia, non è l'inizio dell'esercizio politico ma, al contrario, la sua fine: «L'ultima battaglia sarebbe la fine del politico» (Foucault 2009: 23).

La proposta avanzata nel '76 da Foucault è, allora, quella di vedere, alle spalle della pace, dell'ordine, del benessere, dell'autorità e dell'istituzione una guerra, nei tre sensi ora menzionati, e riassunti dall'espressione «una guerra primitiva e permanente» (Foucault 2009: 46). E questo è ciò che, in *“Bisogna difendere la società”*, significa superare Hobbes e Clausewitz, senza tuttavia rimanere impelagati nella forma della lotta di classe – come invece accadeva con la storia degli “illegalismi” nel corso del 1973 –: superare non solo l'idea dell'ordine civile come esito di un patto giuridico, ma anche l'idea dell'istituzione storica di una sovranità turbata dal ritorno dell'ostilità sottoforma di guerra civile. La realtà polemizzata immaginata da Foucault è segnata da una guerra condotta strategicamente, tale per cui il conflitto reale può punteggiare la storia e comunque rimanere al suo fondo come forma fondamentale dei rapporti di potere.

La sovranità, con tutto il suo apparato nozionistico di stampo teorico-giuridico, più che come un ordine reale e storicamente dato, deve essere interrogata in senso archeologico per studiarne la fratturazione interna a opera di un complesso intreccio di strategie circolanti; e genealogicamente, come una strategia di livello superiore che, ripiegando la riflessione politica su se stessa, si trasforma, da verità nella contesa, a verità universale. Secondo le espressioni già viste, una verità-folgore che si impone come una verità-cielo astorica.

3.3. Questo emerge con chiarezza nella nuova e più ricca critica del pensiero di Hobbes del corso del 1976, durante il quale la nozione di guerra sostituirà quasi completamente quella di guerra civile, che numera solamente un paio di

occorrenze. E, conseguentemente, il confronto ingaggiato con Hobbes non verterà più sulla sola riattivazione dell'ostilità all'interno di un consorzio sociale, ma sul concetto stesso di guerra, su come, al di là delle apparenze, l'autore del Leviatano lo rifugga in generale.

Ritornando in maniera più approfondita sulla natura della guerra di tutti contro tutti, Foucault ribadisce l'aspetto forse più lampante ed esplicito della tesi di Hobbes: è l'eguaglianza a costituire il movente della guerra, al punto che si può, per converso, sostenere che la differenza rappacifica. Nelle parole di Hobbes, gli uomini sono per natura uguali «nelle facoltà del corpo e della mente» (Hobbes 2004: XIII, 1) e da simile uguaglianza nasce la reciproca diffidenza, poiché, «se due uomini qualsiasi desiderano la stessa cosa, che però non può essere posseduta da entrambi, diventano nemici e sulla strada verso il loro scopo (che è principalmente la loro propria conservazione e a volte soltanto il loro diletto) cercano di distruggersi o di sottomettersi l'un l'altro» (Hobbes 2004: XIII, 3). Difatti, se vi fosse differenza fra gli individui allo stato naturale delle cose, la conflittualità non scoppierebbe, per la patente superiorità degli uni rispetto agli altri, oppure, se scoppiasse, cesserebbe immediatamente riportando la vittoria dei più forti.

La condizione naturale del genere umano è, leggendo Hobbes, quella di una guerra continua, stato di cose provocato dalle passioni prevalenti nella natura umana, in primo luogo «la competizione, la diffidenza, la gloria» (Hobbes 2004: XIII, 6 e 7). Paradossalmente, però, Foucault vuol dimostrare che, anche stante l'uguaglianza di natura fra gli individui, «secondo Hobbes in origine non c'è guerra». La distinzione che Foucault pone in primo piano è già hobbesiana, ed è quella tra “guerra” e “stato di guerra”; una distinzione tutt'altro che lessicale: «Non ci si trova nella “guerra”, ma in ciò che Hobbes chiama, per l'appunto, lo “stato di guerra”» (Foucault 2009: 82). Già Hobbes parlava della natura della guerra non tanto come «combattimento in atto», bensì come «una nota disposizione a combattere, per cui per tutto il tempo non c'è assicurazione del contrario» (Hobbes 2004: XIII, 8).

Lo stato di natura è descritto da Hobbes come una condizione di eguaglianza massima o, al più, di differenziazione minima. Tale situazione costituisce, al contempo, il movente di una guerra generalizzata e il motivo per cui gli individui coinvolti temono di compiere la mossa decisiva per scatenare questa guerra. Trovarsi in uno stato di guerra, dunque, equivale a essere imbrigliati all'interno di un gioco strategico, che sospende la guerra ma minaccia costantemente di farla deflagrare. Come in una guerra fredda *ante litteram*, i contendenti si specchiano attraverso una serie di «rappresentazioni calcolate», in cui ci si figura la forza altrui e si immagina l'avversario mentre fa altrettanto, di «manifestazioni enfatiche», esibizioni di volere la guerra e di non volervi per alcun motivo rinunciare, di intimidazione, per cui si costringe l'avversario a temere lo scontro. La guerra

hobbesiana, secondo la rilettura di Foucault, è una guerra che non scoppia mai, che non provoca morti o spargimenti di sangue: gli avversari si affrontano a distanza, esibendo in modo strategico le potenziali conseguenze di uno scontro in effetti assente.

Quella che Foucault ritrova nei celebri passi di Hobbes è tutt'altro che una condizione brutale, poiché non si giunge mai al rapporto diretto tra forze reali. Lo stato di guerra, a differenza della guerra, è una condizione di stallo, di «diplomazia infinita», di studio tattico estenuante tra rivali che, per natura, si ritrovano uguali nella contestata. Lungi dall'essere la radicazione di una guerra interminabile, quella che Foucault rintraccia in Hobbes è una condizione di sospetto e paura a tal punto estesa da non sfociare mai nello scontro concreto e fisico, una condizione in cui non è tanto lo scontro a occupare la scena, quanto invece una volontà accertata e una disposizione nota, i modi e i tempi in cui tale volontà è esibita.

In questo primo senso, Hobbes sembrerebbe essere tutt'altro che il teorico dei rapporti tra guerra e potere. Proprio perché la guerra non scoppia mai, Hobbes può far nascere la sua creatura e la sovranità che la sostiene, che essa sia istituita o che sia acquisita, in una vicenda accuratamente svincolata da eventi bellici o dalla conflittualità: non c'è una disfatta o una sopraffazione all'origine della sovranità in Hobbes; ci sono invece un accordo esplicito oppure la richiesta, delle parti più deboli in una contesa localizzata e accidentale, di «vivere anche quando non lo si potrebbe senza la volontà di un altro» e la corrispettiva clemenza e protezione (Foucault 2009: 86).

La guerra di tutti contro tutti, a ben vedere, non deflagra mai; e perciò l'emersione della sovranità non può essere descritta da Hobbes come l'esito definitivo di una guerra generalizzata, come invece secondo Foucault storicamente avverrebbe. Tutto ciò che Foucault ritrova nelle pagine del *Leviatano* è, da un lato, una mera esibizione di rappresentazioni e di intimidazioni e, dall'altro lato, un complesso gioco di volontà e paura che legittima - nella narrazione: dal basso - l'istituzione sovrana. La sovranità, lungi dall'essere l'universalizzazione del potere del più forte, e dunque lungi dall'essere legittimazione mediante la forza effettiva, è ancora di salvezza cercata intenzionalmente dalle parti in causa.

È come se Hobbes, lungi dall'essere il teorico dei rapporti tra la guerra e il potere politico, avesse voluto eliminare la guerra in quanto realtà storica, è come se avesse voluto eliminarla dalla genesi della sovranità.

Oltre la patina bellicosa della narrazione hobbesiana, Foucault dunque vede nella riflessione sulla nascita del Leviatano una giustificazione del potere sovrano come qualche cosa che, in fondo, sorge non mai dalla rapina, dalla conquista o dalla violenza, sì dalla volontà (al limite impaurita - Foucault 2009: 88) dei cittadini. La sovranità, da non intendersi come oggetto di una vittoria in guerra, è invece descritta come la garanzia per tutti di sopravvivenza, come - accordo ufficiale o meno - il prodotto di volontà che intendono sopravvivere.

L'approfondimento critico che Foucault offre nel '76 dei passi di Hobbes, quindi, restituisce uno scenario in cui la guerra è sempre lontana dall'essere reale, riducendosi a un mero gioco di esibizioni e intimidazioni, al più di una contesa; è al seguito di tali intimidazioni o di tale scaramuccia che la sovranità hobbesiana nasce come promessa di sicurezza dalla paura. La costituzione della sovranità, nel trattato di Hobbes, ignora la guerra; o, meglio, la evita con cura: essa non ne è il frutto.

Il discorso di Hobbes è, in fondo, un certo “no” alla guerra: non è la guerra a creare effettivamente gli Stati, a risultare trascritta nei rapporti di sovranità, a riportare nel potere civile - e nelle sue ineguaglianze - le dissimmetrie anteriori di un rapporto di forza che si sarebbero manifestate al momento della battaglia (Foucault 2009: 88).<sup>9</sup>

Il discorso hobbesiano sulla sovranità sarebbe per questo tutto teso a eliminare la guerra, escluderla dalla natura del potere del sovrano, mirando così a giustificare quest'ultimo in termini giuridici e storici, e non nei termini dell'effettiva forza che del vincitore o del primo usurpatore. Hobbes, sostiene Foucault, salva la teoria dello Stato «ricollocando il contratto dietro ogni guerra e ogni conquista», definendolo precedente a ogni scontro e, in qualche misura, esterno al corso storico. È in questi termini che emerge il carattere strategico, più che storicamente determinato, del discorso sulla sovranità: esso legittima il potere sovrano come voluto dal basso e operante dall'alto; ed elimina o, meglio, rende impossibile, mette completamente fuori gioco l'utilizzo di «un certo sapere storico all'interno della lotta politica», la recriminazione cioè di chi storicamente denunciava la natura violenta del potere, la sua genealogia dal saccheggio e dall'estorsione. La teoria della sovranità «rassicura» il campo sociale e conserva il potere sovrano prima di tutto perché impedisce un sapere storico intorno agli effetti «delle lotte reali nelle leggi e nelle istituzioni che apparentemente regolano il potere» (Foucault 2009: 87)<sup>10</sup>.

3.4. Foucault definisce il *Leviatano* di Hobbes come un fronte eretto contro ogni avversario del discorso che legittima in termini filosofico-giuridici la sovranità dello Stato; in particolare contro ogni “storicismo politico”, essendo questo il discorso capace di enucleare, dalla massa compatta del potere sovrano, le lotte e i soprusi che esso mira a cristallizzare: l'origine del potere è altrove, tali lotte non ci sono punto state. Riprendendo la metafora foucaultiana, il discorso filosofico-giuridico

<sup>9</sup> E oltre: «Mentre sembrava proclamare la guerra dall'inizio alla fine, sempre e ovunque, il discorso di Hobbes diceva in realtà esattamente il contrario». Questo, puntualizza Marzocca, non fa dell'Hobbes foucaultiano il “pensatore della pace”, «quanto colui che esclude che la guerra abbia a che fare con l'esercizio del potere (sovrano) perché fonda quest'ultimo sull'istituzionalizzazione e sulla perpetuazione della *paura* della guerra stessa» (Marzocca 2004: 64).

<sup>10</sup> Cfr. F. Hulak, *La guerre et la société. Le problème du «savoir historique-politique» chez Michel Foucault*, in «Philosophie», 138.3 (2018), pp. 61-75.



di Hobbes neutralizza così ogni discorso storico-politico capace di squarciare come una folgore la legittimità di cui gode la sovranità e la pace che garantisce. Lo scacco in cui il discorso filosofico-giuridico sulla sovranità tiene il discorso storico-politico si rende evidente, nella ricostruzione foucaultiana, nel fallimento in cui sono incorsi i tentativi di mobilitare saperi e poteri partigiani contro il potere sovrano.

Storicamente, il “discorso storico-politico” si è presentato come verità-folgore che confuta la teoria giuridica, ed è tale in quanto parla della realtà come dell’incrocio di verità-folgori e del potere politico come di una guerra perpetua. Mentre il discorso giuridico si propone come universale perché astorico e neutrale, il discorso storico-politico entra nella storia sempre come prospettico: è un discorso di parte che, pur avendo come obiettivo la totalità, la attraversa sempre da un particolare e irriducibile punto di vista. Foucault, all’inizio del corso del 1976, afferma di voler tessere l’elogio di questo discorso storicistico e politico, poiché gli pare che, ponendo sotto osservazione genealogica quel discorso e il suo carattere di evento, si possa avvicinare la vera dinamica delle relazioni di potere, così come si concretano nella società. Ed è tale attenzione critica che, come si è visto, vuol rappresentare l’inversione della formula di Clausewitz.

La verità è una verità che può dispiegarsi solo a partire dalla vittoria che vuole ottenere, in qualche modo al limite della stessa sopravvivenza del soggetto che parla (Foucault 2009: 51).

Una simile postura caratterizza la riflessione genealogica che Foucault ingaggia seguendo l’esempio nietzscheano; e, nel 1976, informa il tentativo di considerare il modo in cui, impostosi un certo discorso “scientifico”, filosofico-giuridico, sulla sovranità, un discorso storico che parlava del potere in termini di guerra fra razze cercava di revocarne la narrazione pacificata. Si tratta di un’ipotesi di cui Foucault intende saggiare la capacità di “tagliare la testa al Re”: il discorso sul potere in termini di guerra, emerso intorno al XVII secolo in Inghilterra e in Francia come discorso storico ed etnico-razziale, è riuscito a mettere in crisi la teoria sulla sovranità che andava consolidandosi in quell’epoca? E rappresenta un modello ancora sfruttabile per un’impresa che, genealogicamente, intenda proporre incursioni al fine di agitare la superficie quieta della teoria politica?

La vicenda editoriale del corso del 1976, pubblicato integralmente per la prima volta nel 1990, con il titolo *Difendere la società. Dalla guerra alle razze al razzismo di stato*, in un’edizione poi definita “pirata”<sup>11</sup>, poi ripubblicato nel 1998, si apre con la pubblicazione nel 1977 delle sole due prime lezioni, all’interno del volume *Microfisica del potere*, curato da Fontana e Pasquino. Si tratta di lezioni in cui, vista la capacità di opporsi come contro-discorso rispetto alla teoria hobbesiana, Foucault effettivamente pare sposare in maniera convinta l’ipotesi del

<sup>11</sup> Edita da Ponte alle Grazie, Firenze 1990.

potere come guerra; e questo ha mosso un certo dibattito sulla presunta adozione foucaultiana di tale matrice polemologica. Si deve riconoscere che l'intera impresa genealogica presuppone la presenza di scontri, di conflitti tra volontà di potenza; ma il discorso del potere come guerra è ben più determinato di così, e una sua accettazione incondizionata da parte di Foucault avrebbe comportato effettivamente delle criticità. Come ha messo in luce Ottavio Marzocca, la lettura dell'intero corso suggerisce di considerarlo come un lavoro che Foucault opera al fine di comprendere «*se e fino a che punto* l'idea del "fondamento bellicoso" del potere consenta di andare oltre lo schema sovranità-diritto-repressione» e, dall'altro lato, «*da quale punto in poi* questa idea richiede invece di individuare (anche) un'altra griglia di intelligibilità del potere stesso, diversa sia da quella del potere-guerra che da quella del potere sovranitario-repressivo» (Marzocca 2004: 66).

I casi studiati da Foucault per osservare il potenziale di un risveglio del discorso storico di guerra contro il discorso sovranitario, provengono dal Seicento inglese, epoca delle contestazioni contro il "giogo normanno", e dalla Francia fra il Sei e il Settecento, momento in cui le relazioni tra monarchia, nobiltà e borghesia vanno riequilibrandosi. Si tratta di casi in cui il discorso storico-politico, risalente a conquiste di molto precedenti, fa emergere «per la prima volta in modo politico e in modo storico, come programma di azione politica e come ricerca di sapere storico insieme, un certo schema binario»; uno schema insuperabile consistente nella guerra tra popoli conquistatori e popoli oppressi, di cui il potere è esito e strumento di conservazione (Foucault 2009: 97). Il caso francese in particolare risulta interessante perché il conflitto che oppone monarchia e nobiltà è giocato innanzitutto nel controllo del sapere, al fine di volgere il sapere storico alla contestazione della presunta imparzialità del sapere giuridico. «In discussione è sempre il sapere che si costituisce dallo Stato allo Stato. A questa forma di sapere viene sostituita un'altra forma di sapere, il cui profilo generale è la storia» (Foucault 2009: 116), per frammentare un potere monolitico e far emergere la molteplicità di forze contrapposte che si muovono nella storia di tale potere e alle sue spalle nel presente. Uno scontro tra contenuti astratti che, tuttavia, nell'ignoranza dell'altrui arte di governo, rischia di isterilirsi in un muro contro muro, nell'incapacità di affermare la propria verità, a meno di sviluppare una analitica in grado di mettere a fuoco le strategie e le razionalità al fondo del governo, proprio ciò che, una volta testata l'ipotesi polemologica, condurrà Foucault alla genealogia della governamentalità.

Ciò che più di tutto va trattenuto dell'esperimento foucaultiano, però, è il bilancio che il pensatore tira prima di decidersi ad abbandonare la matrice polemologica in favore di quella governamentale. In particolare in relazione al caso francese, Foucault nota come il discorso guerresco tenda a essere, «se non interamente eliminato dal discorso della storia, almeno ridotto, delimitato,

colonizzato, impiantato, ripartito, civilizzato se volete, e fino a un certo punto placato». Il discorso storico-politico della guerra, rileva Foucault, con la Rivoluzione francese diviene uno strumento di confronto e di lotta molto diffuso, e lo si ritrova nelle mani di tutte le forze in campo. E tuttavia è proprio in quel periodo che l'utilizzo che la borghesia fa del discorso della guerra è accompagnato da una sua parallela neutralizzazione, dalla trasformazione del conflitto duale tra razze in un momento in vista di una pacificazione necessaria. «Tutto questo è stato possibile perché la storia aveva fatto sorgere un grande spettro: il pericolo di essere coinvolti in una guerra indefinita; il grande rischio di riconoscere che tutti i rapporti tra gli uomini, di qualunque natura essi siano, appartengono sempre all'ordine della dominazione». Si tratta di una minaccia che con il tempo verrà «ridotta e ripartita in una serie di pericoli regionali e di episodi transitori», perdendo la natura di matrice strutturale delle relazioni umane e, assumendo il carattere di crisi contingenti, deponendo le potenzialità emancipanti (Foucault 2009: 186). Una minaccia, inoltre, destinata a placarsi trovando una propria riconciliazione: «Credo che ci sia stata una sorta di dialettizzazione interna, un'auto-dialettizzazione del discorso storico che corrisponde, beninteso, al suo imborghesimento».

Nel modello polemologico Foucault individua il fulcro su cui storicamente si è agito per tentare un superamento del discorso unitario della sovranità; esso tuttavia subisce una “autodialettizzazione” che di fatto isterilisce il vigore dinamico del discorso del potere come guerra. Ridotta a vicenda momentanea in vista di raffronti non più bellicosi, la guerra perde il suo potenziale analitico. Al di là delle aspettative iniziali, Foucault riconosce i limiti del paradigma polemologico, e denuncia la facilità con cui esso può essere colonizzato e neutralizzato mediante una verità “folgore” che si trasforma in cielo.

Come testimoniano i lavori foucaultiani successivi alla “crisi” del 1976, lo schema analitico polemologico sollevava più interrogati di quanti riuscisse a risolverne. Il potere come guerra era un'ipotesi da vagliare, data l'importanza storica; eppure proprio la sua vicenda storica ne rivelava tutti i limiti: un conflitto che si riduce a uno sterile fronteggiarsi di parti ignoranti delle strategie di governo insite nell'avversario; un conflitto, poi, facilmente colonizzabile da un discorso capace di sedarlo ricadendo nuovamente nella dialettica del sovrano. Quella polemologica non è tuttavia un'ipotesi del tutto fallimentare e, come sempre in ambito di ricerca, anche un esperimento fallito può comunicare molto: all'esclusione del modello della guerra seccamente considerato, corrisponde per Foucault l'esigenza di allargare il concetto di conflitto, confermando non solo il valore della nozione di strategia al di là della guerra, ma anche di una sua articolazione ben più complessa rispetto allo schema ancora binario veicolato dalla matrice guerresca. La svolta verso una genealogia del governo corrisponde proprio a questa urgenza avvertita da Foucault di arricchire l'idea di un potere

come campo di battaglia, attraverso l'idea del potere come un campo strategico, in cui a fronteggiarsi sono razionalità tutte da svelare.

#### 4. C'È GUERRA IN HOBBS?

4.1. L'iniziativa foucaultiana di "tagliare la testa al re" implica, in un primo senso, l'abilitazione di un'analisi delle relazioni di potere nella loro dimensione microfisica, nel multiforme intersecarsi di vari livelli sociali, perforando l'ordinata sistematizzazione che un modello giuridico impone; in un secondo senso, prendere congedo dalla teoria della sovranità permette di rilanciare un'osservazione genealogica del percorso tumultuoso da cui sono emerse istituzioni (come lo Stato), pratiche e discorsi (come quelli che circondano il governo), che in un dato momento sono considerati naturali e necessari. Di più, come si è cercato di evidenziare, perché questo lavoro genealogico sia possibile, la stessa teoria della sovranità dovrà subire un analogo trattamento, che rilevi la sua dimensione strategica, la sua natura di «fatto storico massivo» (Foucault 2009: 37) al fondo della sua apparente necessità storica e logica.

Si tratta di un compito che, in primo luogo, impone di affrontare il problema della pervicacia di questo modello giuridico e politico. Il modello della sovranità, infatti, dimostra una resistenza inaspettata, anche in secoli molto differenti da quelli che, originariamente, secondo la ricostruzione foucaultiana avevano visto la sua nascita. Mediante una visione totalizzante, per il nostro autore, essa impedisce l'osservazione di ciò che di fatto si muove al di sotto della superficie giuridica, così compatta e opaca; e riduce al silenzio qualsiasi discorso storico capace di minare la sua possanza granitica rilevando «battaglie, vittorie, massacri e conquiste» alle spalle della legge che si pone come strumento di «pacificazione» (Foucault 2009: 49, traduzione modificata). L'esigenza, che muove l'intera analitica foucaultiana, è perciò quella di un'osservazione microfisica e storicistica (Foucault 2009: 151 ss). Un tipo di analisi che, a partire dal 1977 si amplia e completa con l'interesse per le modalità di governo, parola che, però, con Foucault non ricopre più il dominio semantico cui si rifacevano gli autori medievali con il concetto di *gubernatio*; anzi, il governo cui pensa Foucault non vuol essere in sé un concetto politico, essendo piuttosto l'introduzione nel pensiero politico moderno di un elemento eterogeneo - si parlerà prima di tutto del potere pastorale - ed estraneo a ciò che politicamente è inteso con la parola "potere"<sup>12</sup>.

Si tratta, sia detto almeno di passaggio, di una tappa da studiare con cautela, per non fraintendere la riattivazione della parola "governo" con un recupero del concetto indicato dal latino *gubernare*, e riferibile a una certa idea della politica, tipicamente antica e medievale, per certi versi valida ancora nel primo Seicento,

<sup>12</sup> Così sostiene anche Karsenti 2006.

insistente su un contesto plurale, in consonanza col modo in cui la guida dell'anima ricopre il ruolo direttivo fra le differenti parti e funzioni del corpo<sup>13</sup>: solo mediante la direzione organica e coordinata delle differenti componenti esse potranno cooperare all'interno di un contesto condiviso e nella ricerca di un bene comune; pena la disgregazione atomica dell'intero cui le parti partecipano. La differenza fra le componenti rende ragionevole l'indicazione di una funzione di guida, di una parte capace di ottemperare a questo compito, senza annichilire le altre parti ma, anzi, promuovendo la loro migliore espressione nell'intero che compongono: funzione che richiede particolari virtù e una opportuna esperienza e che, quindi, non necessita legittimazione, essendo razionale e adeguata a un ordine naturale una simile attribuzione. Ricorrente e suggestiva, nell'antichità e per i successivi secoli fino all'età moderna, è l'immagine del comandante della nave come allegoria del governo, per indicare, da un lato, la realtà oggettiva entro cui si trova a navigare l'imbarcazione, un ordine di riferimento che è necessario conoscere con sapienza e considerare con saggezza, dall'altro lato, il nocchiero, come persona reale che, governando la nave per il bene di tutti coloro che vi si trovano all'interno, deve dimostrarsi dotato delle abilità e delle virtù che l'impresa richiede. In tale contesto, non è la legittimità del potere il problema, bensì il buon governo che solo i migliori possono garantire impartendo ordini precisi, in conformità con la realtà oggettiva e con la natura delle persone subordinate a tale governo. Una relazione tutt'altro che formale, quanto piuttosto un rapporto che coinvolge aspetti personali del carattere dei partecipanti. La diversità delle parti rende articolato l'intero e, al contempo, richiede un'opera di coordinamento e un ordine di subordinazione, non però alla volontà sovrana di qualcuno, bensì nei confronti di chi ha la funzione di coordinare e guidare le diverse funzioni (Duso 2007: 95-96). Se invece tutti fossero uguali, così come la scienza politica moderna penserà gli uomini, anziché l'armonia tra parti diverse si avrebbe la pretesa di tutti a governare a proprio arbitrio, e perciò il rifiuto di essere governati.

Significativamente, nel capitolo XXX del *Leviatano*<sup>14</sup>, Hobbes non sfrutta più la metafora della nave, ma, per descrivere una struttura sociale finalmente rappacificata dal dominio della legge, un insieme di strade ben delimitate da siepi, che ciascuno può percorrere. Si approda a una visione dalle premesse individualistiche ed egualitarie, la cui dimensione collettiva è resa possibile da una parziale limitazione della libertà del singolo. Maturata una prospettiva egualitaria dell'uomo, risulta ingiusta una politica come governo dell'uomo sull'uomo; e in un contesto storico in cui i riferimenti oggettivi a un ordine naturale, cosmico o teologico vengono meno, anche il riferimento a una virtù capace di leggere la realtà oggettiva delle cose perde significato: vengono perciò a mancare i due

<sup>13</sup> Per questo, ci si rifà in maniera fedele alle intuizioni di Duso 1998; Duso 1999; Duso 2007; Duso 2008.

<sup>14</sup> Ma si veda già il capitolo XXI.

elementi cardinali che sostenevano l'immagine del governo come guida di una nave. Negata la naturalità, o la ragionevolezza, del ruolo del comando come governo, il problema che si impone è quello della fondazione dello stesso corpo politico e del potere di cui tale corpo dev'essere dotato. Un potere che non implichi una subordinazione dell'uomo rispetto a un altro uomo, ma che anzi ha al proprio fondamento la volontà di tutti, così che tutti possano obbedire solo alla propria volontà. Insomma, la subordinazione non è a un altro uomo, quanto invece al corpo politico tutto, all'interno del quale a ciascun individuo è garantito uno spazio di libertà, precisamente delimitato proprio per evitare che chiunque tenti di subordinare altri a sé. Il potere sovrano, perciò, non come la migliore, la più virtuosa o la più forte fra le parti, ma come l'elemento collettivo, inesistente prima della costituzione pattizia, e formato dall'intero corpo politico.

4.2. Negando la possibilità di accedere a un ordine preconstituito, dal quale attingere le prescrizioni per il buon vivere, la scienza meccanicistica dispera anche di poter fornire all'uomo una qualche legge etica eterna, in grado di guidare la sua vita. La condotta umana è un insieme di movimenti e di reazioni a sollecitazioni esterne, sebbene, scrive Hobbes nel 1646, la filosofia abbia costruito un complesso armamentario di formule capaci di rivestire di una patina di legittimità qualsivoglia ambizione umana. «Ogni partito difende il proprio diritto trincerandosi dietro teorie filosofiche», utili a concedere un aspetto nobile e resistente alla propria causa (Hobbes 1948: 51-56)<sup>15</sup>.

L'antropologia e la politica hobbesiane vorrebbero consentire una conoscenza delle cause reali dell'agire umano. In realtà, scrive Foucault, esse finiscono per costruire una struttura a propria volta responsabile di legittimare una data disposizione di potere, irrigidendo la guerra che la anticipa e che immancabilmente la percorre in modo permanente, e nascondendo la vivacità dei discorsi che animano la storia. La critica di Foucault percorre due strade, entrambe dirette alla riattivazione, nella loro carica conflittuale, dei discorsi storici sepolti dal monolite della sovranità. In primo luogo, mediante la distinzione tra "guerra" e "stato di guerra", Foucault intende dimostrare come la conflittualità che Hobbes descrive non sia mai reale, ma sia piuttosto un gioco di rappresentazioni, mosse diplomatiche, il cui carattere meramente strategico permette di ricercarne le movenze anche all'interno del pacifico ordine politico. In secondo luogo,

<sup>15</sup> Si ritrovano in Hobbes - almeno nella *pars destruens* del suo pensiero - i motivi di una delle critiche più fondamentali e più frequenti alla speculazione morale: non essendo in grado di comprendere appieno il comportamento dell'uomo, essa tuttavia si impegna nella costruzione di strutture universali, con la pretesa di istituire solide basi per la condotta e il giudizio umani, ma invero correndo il rischio di fornire strumenti buoni per la legittimazione dell'azione di chiunque scenda nell'agone, nascondendone le vere ragioni spesso violente o maliziose. Simili motivi sono rintracciabili lungo una linea lato sensu scettica, che dai sofisti naturalisti (Platone, *Gorgia*, 483b 6 - 483c 6; e DK 87 B 44) arriva fino a Nietzsche. E, in certi suoi aspetti, perfino a Foucault.

l'affermazione per cui all'origine dello Stato hobbesiano non vi sarebbe scontro ferino, ma una più elaborata condizione volta proprio a non far mai deflagrare la guerra, conduce a domandarsi come dallo stato di guerra possa originarsi lo Stato civile. Rispondendo a tale questione, Foucault pare in prima istanza allinearsi alle conclusioni di numerosi interpreti del pensiero di Hobbes, secondo i quali, pur concentrandosi sulla sovranità per istituzione, il filosofo del Leviatano non avrebbe trascurato la fattualità della sovranità per acquisizione. Di più, questi due paradigmi, secondo molta della critica hobbesiana, possono essere visti nell'analogia che li lega al di là delle differenze che li distinguono: nonostante la sottomissione a uno Stato avvenga sempre sotto la spinta della paura, nel caso dello Stato per acquisizione ci si sottomette a colui che si teme, laddove nello Stato per istituzione ci si sottomette a colui dal quale si attende protezione<sup>16</sup>. Eppure - e qui sta l'analogia - l'attenzione di Hobbes è del tutto rivolta al momento della legittimazione, come passaggio attraverso cui il potere, quale che sia la modalità della propria imposizione, ottiene obbedienza. La domanda che Hobbes porrebbe, allora, non verte sul reale corso degli eventi, bensì sul modo in cui dev'essere organizzato un ordine politico per poter essere detto legittimo (Petrucciani 2003: 77-78; 85). In questo senso Hobbes si occupa della "finzione" istitutiva, ovvero dello snodo artificiale per mezzo del quale una determinata configurazione di potere diviene effettiva. La legittimità, si può dire seguendo il dettato hobbesiano, deve precedere l'effettività del potere (Fisichella 2008: 73 ss).

Forzando il testo, ma con l'intenzione di raggiungerne il lato più verace, Foucault interpreta questo ordine logico in maniera del tutto opposta. Certamente la sovranità nella teoria hobbesiana proviene dal basso e non dall'alto, e si forma come esito di una volontà diffusa più che come una decisione del più forte; e questo rimane valido sia che si intenda osservare lo Stato per istituzione, per il quale ciò è perfino ovvio, sia che si stia analizzando lo Stato per acquisizione, in cui l'atto violento, di conquista o di rapina, viene di fatto annullato mediante il passaggio per la paura e, di qui, necessariamente per la legittimazione. Ma tale analogia - che rende irrilevante la distinzione tra istituzione e acquisizione - sarebbe finalizzata non tanto a premettere la legittimazione all'esercizio del potere, quanto invece a celare le modalità mediante cui il potere si è di fatto imposto, è divenuto effettivo, e anela la legittimità utile alla sua conservazione. «Ritroviamo pur sempre la stessa serie: volontà, paura e sovranità» (Foucault 2009: 86), scrive Foucault. Così ribaltando l'ordine dei fattori, Foucault può concludere affermando l'irrilevanza dell'aspetto bellico in Hobbes e, di più, la sua assenza: nel giusnaturalismo hobbesiano, poco importa che ci sia stata o meno battaglia; ciò

<sup>16</sup> Sul merito, si può vedere l'interpretazione di Warrender, il quale, seguendo le trame dell'obbligazione, non solo individua l'analogia destinazione della riflessione hobbesiana intorno all'istituzione e all'acquisizione, ma rintraccia nella dimensione logico-controfattuale della prima qualche possibile aspetto di naturalità e nella dimensione storica del secondo qualche aspetto logico (Warrender 1997: 243-247). Sul medesimo tema, si vedano le indicazioni in Fisichella 2008: 39 ss.

che davvero conta è la fase in cui il potere ottiene la propria legittimazione. Ma questo significa che lo scontro, che non può non precedere la vittoria, deve venire respinto nel fondo dell'analisi politica, per portare in primo piano l'atto istitutivo dal basso. È infatti quest'ultimo - accompagnato non a caso dall'affermazione dell'irresistibilità del potere<sup>17</sup> - che può essere esibito all'interno di una strategia volta a raffrenare ogni spirito di rivolta e a sedare ogni discorso storico e partigiano che intendesse destabilizzare l'ordine politico, narrandone un'origine più complessa e più vera.

Foucault chiude questa serie di riflessioni evidenziando il proprio obiettivo critico: quella permessa dal mostro Leviatano non è tanto la pacificazione nello Stato per mezzo di un potere politico riconosciuto legittimo - come vorrebbe il testo di Hobbes -, bensì una pacificazione ottenuta rendendo inaccessibile e invisibile l'aspetto violento all'origine di ogni configurazione politica ed escludendo la possibilità di sollevazione del discorso di parte all'interno del ben rotondo ordine statale: il *Leviatano* è quindi nodo di una strategia di potere, la cui prima mossa è «un certo “no” alla guerra», promosso dall'evidenza che non è la guerra a far nascere gli Stati.

## 5. CONCLUSIONI

5.1. Si deve dunque concludere che in Hobbes non vi sia guerra? A ben vedere, attestandoci su quanto Foucault pare sostenere - ovvero che in Hobbes la guerra è irrilevante per l'istituzione del potere, che la sovranità non è descritta come l'uscita dal conflitto generale, ma come il superamento di una mera fantasia del conflitto permanente e orizzontale fra gli uomini, in un contesto tutto sommato pacifico che non faccia nascere recriminazione alcuna nei confronti del potere costituito -, risulterebbe difficile collocare il “tempo” necessario alla maturazione del conflitto e della vera pacificazione che la prospettiva dello Stato civile rappresenta<sup>18</sup>. In Hobbes, la guerra è ben presente, sebbene quello narrato nel *Leviatano* sia un conflitto differente rispetto a quello che, secondo Foucault, origina i punti di emersione della storia: il genealogista è infatti alla ricerca dello scontro da cui provengono le geometrie di saperi e gli assetti di poteri, laddove nel testo hobbesiano lo scontro non è orientato alla descrizione della nascita di relazioni di potere effettive quanto alla loro legittimazione. In altre parole, la

<sup>17</sup> A riguardo, con riferimento alla polemica di Hobbes contro la sedizione a suo dire promossa dai testi antichi, cfr. Fisichella 2008: 59-62. Con riferimento al tema della rappresentanza, il tema dell'irresistibilità del potere è ben compendiato da Duso 2003: 23; 82.

<sup>18</sup> In altre parole, Hobbes cesserebbe di essere giusnaturalista. La descrizione foucaultiana, in questo senso, pare meglio attagliata al Rousseau del *Contratto sociale*, in cui lo scenario conflittuale non precede l'istituzione del patto fondamentale. Sulla questione del “tempo”: «Le leggi di natura non sono leggi di un ordine, ma sono dedotte da un pieno disordine (la guerra) come regole che consentono alle illimitate libertà (la causa della guerra) di socializzarsi» (Biral 1999: 96 nota 27).



guerra, pur presente nel pensiero di Hobbes, non è quella che ha nell'istituzione della sovranità l'esaurimento delle forze che la causano, con l'esplicita ripartizione di vincitori e vinti e la sopraffazione di una volontà sull'altra, bensì quella che rappresenta l'urgenza di un ordine civile, che fornisce a quest'ultimo il movente e la legittimità<sup>19</sup>. E infatti la pace che segue non è descritta come la vittoria di colui che poi sarà il sovrano, bensì come espediente per far cessare lo scontro: non il momento in cui la guerra si esaurisce e i suoi esiti possono vedere la luce e venire sistematizzati in modo giuridico (per cui l'effettività del potere precederebbe la sua legittimità), quanto invece lo strumento per porre fine a una guerra altrimenti devastante per tutti, senza considerare, tuttavia, come l'ordine costituito sia sempre un gioco situato di inclusioni ed esclusioni come, a ben vedere, un teorico della sovranità come Carl Schmitt saprà - meglio di Foucault - rappresentare.

La guerra di tutti contro tutti raccontata da Hobbes, nella ricostruzione di Foucault, sarebbe un conflitto fittizio, essendo stato ideato col solo fine di legittimare un ordine politico nei fatti già effettivo e le radici della cui effettività vengono così nascoste. Una strategia che Hobbes non si sarebbe curato di nascondere più di tanto, se è vero che lui stesso confessa esplicitamente l'obiettivo di mettere in grado un «architetto abilissimo» di erigere «un edificio saldo e duraturo»<sup>20</sup>. Eppure ci sono degli elementi fondamentali alla base della riflessione hobbesiana che, se ci si sofferma al solo aspetto presuntamente strategico, rischiano di sfuggire, sfumando la cesura che Hobbes opera nella storia del pensiero politico.

Una cesura rispetto all'elaborazione politica a Hobbes appena precedente, come si è detto, ancora fortemente impregnata da una concezione aristotelica dell'uomo, dall'idea dell'esistenza di un ordine cosmico alle cui strutture rifarsi, da un'antropologia fondata sulla diseguaglianza e sulle differenze naturali delle qualità degli uomini e sull'urgenza della virtù come unica fonte di buon governo di alcuni individui su altri. È contro una simile configurazione morale e politica che nasce, soprattutto con Hobbes, una nuova scienza politica, i cui caratteri fondamentali ancora danno forma alla riflessione odierna sul potere: in linea con lo spirito moderno, viene affermata l'uguaglianza tra gli uomini, come anche una nuova nozione di libertà, consonante con quella di autonomia, ovvero dell'indipendenza rispetto a ogni volontà che non sia la propria e dell'assenza di vincoli

<sup>19</sup> Ci muoviamo in questa direzione, confortati dalle intuizioni di Alfieri 2021; si veda anche Alfieri 2012: 117-159.

<sup>20</sup> Th. Hobbes, *Leviatano*, pt. II, cap. XXIX. Bobbio compendia così l'intera impresa hobbesiana: «Tutta la sua filosofia politica ha un unico motivo polemico: la confutazione delle dottrine, siano esse tradizionali o innovatrici, conservatrici o rivoluzionarie, ispirate da Dio o dal demonio, che impediscono la formazione di quella unità. Ha una unica meta: la dimostrazione, stringente come una morsa, rigorosa come un calcolo matematico, che l'unità politica corrisponde alla più profonda costituzione della natura umana ed è quindi, come una legge naturale, assoluta e inderogabile. È pervasa da un'unica convinzione fondamentale: che lo Stato o è unico ed unitario o non è nulla, e che quindi l'uomo o accetta questa suprema ragione dello Stato, o si perde nella violenza della guerra perpetua e universale» (Bobbio 1989: 74).

nell'espressione delle proprie facoltà naturali. Accompagna questa nuova antropologia l'abbandono della nozione di governo inteso come guida di taluni individui sulla libertà altrui, e vede la luce il concetto di un rapporto formale, fondato sul binomio comando-obbedienza, qual è il potere in senso moderno. È contestualmente a ciò e alla scomparsa di un mondo oggettivo sul cui ordine regolare la condotta individuale e collettiva, che si presenta il problema tutto moderno della legittimità: se l'esistenza di un ordine cosmico comportava la fondazione del governo sulla *majestas* e sulla *potestas* più forte all'interno di un ordine gerarchico preciso, la storia della sovranità in senso moderno principia con un discorso intorno a un potere unico e appartenente all'intero corpo politico.

Un simile ripensamento comporta dunque dei fondamentali mutamenti nella considerazione degli elementi in campo. Partendo da Hobbes, se ne possono sottolineare almeno due, in modo schematico: il concetto di *potere* e l'immagine del *soggetto* a esso premessa. In primo luogo, rifacendoci all'immagine della guerra appena delineata, si può percepire la fattispecie hobbesiana di quel passaggio alla concezione moderna di potere. È la guerra a essere caratterizzata in maniera peculiare e, se si vuole, strumentale alla configurazione politica che si intende proporre in senso positivo. Lo stato di guerra, «identità ultima dello stato di natura» (Piccinini 1999: 129), è la descrizione di una condizione segnata dalla mancanza di sicurezza e dal fallimento incontrato da ogni tentativo intrapreso dai singoli per porvi rimedio. Non dunque una fase in cui le volontà si affrontano, modellando in modo plastico le relazioni di potere effettive che le legano; tanto meno un conflitto le cui alterne vicende confluiranno in qualche modo nelle geometrie di potere che ne emergeranno. La guerra, ma soprattutto la sensazione di precarietà assoluta che la accompagna, non è momento già latamente politico, come lo scontro di cui il genealogista si pone alla ricerca per comprenderne i punti di provenienza e di emergenza; essa è l'ideale distopico immaginato come il calco negativo dell'ordine civile; un ordine la cui urgenza sorge spontaneamente nella mente degli individui man mano che lo scontro si fa crudo e insostenibile<sup>21</sup>.

È questo lo scontro che il *Leviatano* restituisce, finendo per descrivere un potere sovrano come garanzia rispetto a quello stato di insicurezza. L'immagine terrificante dello stato di natura, animata da individui dotati del diritto a tutto, rappresenta la drammatizzazione dell'impossibilità di alcuna dimensione collettiva naturale o originaria; per contro, il patto sociale è la drammatizzazione della logica mediante cui una moltitudine, sottraendosi al pericolo della distruzione reciproca, si trasforma in un popolo, individuando una forza immane, in grado di salvaguardare lo stesso patto di unione: una drammatizzazione che, con l'elemento del potere come guerra, Foucault intende per parte sua dimostrare come inevitabilmente escludente, intrinsecamente violenta ai suoi margini quanto pacifica al suo centro.

<sup>21</sup> Sulla natura perfino pedagogica della guerra hobbesiana, si veda Reale 1991: 87-134.

Se, da un lato, il conflitto è orizzontale e generalizzato, con l'annientamento di qualsiasi aggregato politico, dall'altro, il patto non è una mera generalizzazione del patto signorile, costruito sulla relazione protezione-obbedienza tra soggetti già politici<sup>22</sup>; si tratta bensì di un patto d'unione altrettanto orizzontale tra individui alla ricerca di sicurezza. Se, da un lato, il conflitto non prevede la vittoria di alcuno, essendo la quasi perfetta eguaglianza la sua causa scatenante, dall'altro lato, il patto non avrà la natura di un armistizio attraverso cui vengono affidate al più potente le prerogative della sovranità. Il patto che dà vita al corpo politico è un patto tra individui che si impegnano reciprocamente nei confronti di un terzo, a cui verrà attribuito tutto il loro diritto naturale: il patto di cui scrive Hobbes, dunque, non è un patto con qualcuno, ma a favore di qualcuno che, per questo, rimarrà sollevato dagli obblighi nei confronti dei contraenti. In questo senso, quello descritto nel *Leviatano* non è l'atto finale di uno scontro, mediante cui il vincitore regolarizza il proprio dominio e concede protezione in cambio di obbedienza, ciò che invece il genealogista ricerca nelle pieghe della teoria politica: la sicurezza è ovviamente al centro della creazione pattizia, ma a garantirla non è la forza naturale di un signore elevato a sovrano, quanto invece la forza a lui attribuita dagli individui proprio mediante il patto (Piccinini 1999: 131). Di più, non solo il patto non è il riconoscimento della forza di una persona, ma non è nemmeno la semplice elezione di una persona naturale al ruolo di sovrano: esso è prima di tutto la determinazione di un ruolo, di una "persona artificiale", ossia di un attore le cui azioni e parole saranno rappresentazione delle azioni e parole altrui (Biral 1999: 106).

Si tratta di aspetti che, come già affermava Foucault intendendoli come elementi meramente strategici, fanno del potere il presunto prodotto di una richiesta di sicurezza avanzata da una moltitudine, e non l'esito di un atto di rapina e di prevaricazione; il potere, anche qualora non si presenti nella sua possanza impossibile da abbattere, assurge comunque a una irresistibilità legittimata dalla funzione che il sovrano ricopre. Anzi, è proprio per il fatto di essere fatta oggetto di un procedimento di legittimazione, piuttosto che essere conquistata, ereditata o ricevuta per investimento divino, che la sovranità può essere definita in senso assoluto. Per questo, il sospetto avanzato da Foucault che si tratti di una costruzione teorica atta a raffreddare ogni potenziale insubordinazione può essere accolto. E può essere arricchito anche dall'evidenza che ogni inclusione avviene al costo di una violenta esclusione.

5.2. Se, da un lato, limitarsi a classificare la teoria della sovranità come un elemento strategico, capace di totalizzare e neutralizzare le lotte concrete interne al

<sup>22</sup> «Per comprendere questa rottura epocale, è necessario innanzitutto ricordare quel modo diffuso, non solo nel pensiero ma anche nella pratica politica tra la fine del medioevo e la prima età moderna, di pensare l'ubbidienza dei cittadini nei confronti di colui che detiene la funzione del governo sulla base di un contratto fondamentale stipulato tra il popolo e il signore, principe o re» (Duso 2005: VII-VIII).

contesto sociale e le esclusioni al suo margine, può ampliare l'orizzonte di ricerca in senso storicistico, dall'altro lato, accanto e forse non incompatibilmente a questo sospetto foucaultiano, si possono approntare strumenti utili alla comprensione di quel passaggio da governo a potere moderno che la cesura hobbesiana rappresenta.

Segnatamente, è proprio il concetto di *potere* a mutare in maniera sensibile rispetto alla concezione precedente a Hobbes di *imperium* come dominio dell'uomo sull'uomo. Comprendere questo mutamento fondamentale significa prima di tutto notare l'accento posto dall'epoca moderna sulla dimensione della volontà individuale e su quella della libertà, atto a eliminare l'idea che fosse razionale che, nei gruppi umani, ci fosse qualcuno nato per governare e qualcun altro nato per essere governato. La premessa, posta da Hobbes all'inizio dell'intero suo pensiero politico, dell'uguaglianza tra gli uomini è proprio finalizzata alla negazione di una naturale predisposizione al governo di alcuni virtuosi, e all'affermazione di un concetto di libertà come indipendenza della volontà individuale<sup>23</sup>. Ed è da questa inversione fondamentale che sorge la nuova categoria del potere sovrano, concepibile con Hobbes attraverso modalità rappresentative<sup>24</sup>. È accedendo a un concetto di sovranità come potere (e rappresentanza) del corpo politico, che Hobbes compie il primo passo di cui si è detto, nella direzione del superamento dell'idea di un agire che rapporti i cittadini tra di loro, quale era l'agire di governo, assieme ai caratteri di responsabilità e guida propri di tale agire. Ma soprattutto, con Hobbes si compie un importante passo verso un potere di carattere formale, fondato sul rapporto comando-obbedienza, capace di mantenere la pace in maniera stabile, eliminando ogni fonte di conflitto derivante dall'arbitrio di ciascun individuo, e garantendo l'ordine grazie alla sottomissione di tutti a una forza comune. Si supera, mediante il potere sovrano come rappresentanza e come esercizio dell'ordine in senso formale, quel principio del governo che costringeva, per la comprensione delle dinamiche politiche, a usufruire di categorie provenienti dalle discipline pratiche e, soprattutto, etiche. Non pare dunque casuale il fatto che, una volta rifiutata la teoria della sovranità e tutti gli aspetti corollari che l'hanno accompagnata in epoca moderna, ricostruendo la genealogia del governo moderno, Foucault sia indotto a rintracciarne la provenienza in ambiti extra-politici ed extra-giuridici. Limitando la possibilità di considerare l'aspetto formale e sintetico che la categoria moderna di potere sovrano introduce, Foucault propone esplicitamente un'inversione di prospettiva, consistente nell'osservare come dall'unità e dal soggiogamento si costituiscano i soggetti come molteplici punti di applicazione del governo di un uomo sull'altro.

<sup>23</sup> Per una rapida ricognizione sull'individualismo delle premesse hobbesiane e sul carattere politico degli esiti, cfr. Dumont 1993: 111-116.

<sup>24</sup> Th. Hobbes, *Leviatano*, pt. I, cap. XVI. A commento, cfr. Duso 2003: 68.

L'uscita dal ciclo *soggetto-soggetto* proposta da Foucault comporta proprio l'abbandono della domanda centrale per l'intero pensiero politico moderno, inerente i motivi per cui dei soggetti dotati per natura di diritti e capacità dovrebbero accettare di sottomettersi a un potere sovrano. Si tratterebbe di una questione che premette un'immagine del soggetto come di un individuo dotato di diritti indipendentemente dall'insieme di relazioni in cui è coinvolto, e di capacità e possibilità che solo una volta confluite in un'unità politica acquisiscono una dimensione sociale: una evidente petizione di principio, consistente nell'inserire tra le premesse - il soggetto dotato di facoltà naturali - parte di ciò che invece costituisce la risposta finale - il potere esiste solo grazie all'unità della sovranità (Foisneau 2006). I teorici della sovranità, secondo Foucault, non avrebbero mostrato altro che il modo in cui «un soggetto - inteso come individuo dotato naturalmente (o per natura) di diritti, capacità, ecc. - possa e debba diventare soggetto, ma inteso questa volta come elemento assoggettato all'interno di un rapporto di potere» (Foucault 2009: 43). Premettendo così il soggetto e le sue fattezze indiscusse, il pensiero politico moderno si sarebbe posto alla ricerca delle modalità in cui soggetti isolati ma naturalmente dotati di diritti e capacità si sarebbero organizzati, seguendo ipotesi razionali. Il progetto foucaultiano, lo si è visto, non parte dal soggetto o dalla molteplicità dei soggetti e non procede da elementi presunti preliminari rispetto alla relazione, ma intende «mostrare come siano le relazioni effettive» a produrre i soggetti (Foucault 2009: 44) o - da dopo il '77 - a formare i campi di condotta e di pratica soggettivante. Ancora una volta, dunque, non dalla molteplicità all'unità, alla ricerca di una struttura formale e unitaria di potere capace di aggregare soggetti di diritto, bensì relazioni di potere, che innervano il contesto sociale di rapporti concreti.

Ciò che, in conclusione, sembra costringere Foucault ad accantonare la propria ipotesi di lavoro critico su Hobbes è il fatto di aver posto la propria matrice di intelligibilità in rapporto di esclusiva alternativa con quella dell'inventore della scienza moderna, senza comprendere - come pure il concetto di guerra tra razze sembrava poter permettere - che la costituzione in senso hobbesiano di uno stato civile e pacificato non esclude che si parli dell'elezione di una determinata forma di vita, uscita vincitrice da uno scontro effettivo, rispetto alle altre, uscite sconfitte: la conciliazione dei due modelli non è impossibile, se si pensa, in termini teorici, la modalità di auto-organizzazione di un popolo che, in termini storici, esclude dal proprio novero di possibilità di esistenza altre forme di vita. In altri termini, se si pensa la costituzione di uno Stato o di una comunità come la produzione di una sovranità la cui norma esistenziale è sempre e inevitabilmente storicamente determinata.

## TESTI CITATI

Agamben, G. 2015. *Stasis. La guerra civile come paradigma politico*, Bollati Boringhieri, Torino.

Alfieri, L. 2012. *La stanchezza di Marte. Variazioni sul tema della guerra*, Morlacchi, Perugia.

Alfieri, L. 2021. *L'ombra della sovranità. Da Hobbes a Canetti e ritorno*, Treccani, Roma.

Aradau, C. 2016. *Politics as (Civil?) War*, in «Radical Philosophy», 196 (marzo-aprile), pp. 45-45.

Biral, A. 1999. *Hobbes: la società senza governo*, originariamente in G. Duso (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Franco Angeli, Milano, pp. 51-108; ora in A. Biral, *Storia e critica della filosofia politica moderna*, curato da G. Duso, Franco Angeli, Milano, pp. 83-142.

Bobbio, N. 1989. *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino.

Chignola, S. 2014. *Fabbriche del corpo*, in Id., *Foucault oltre Foucault. Una politica della filosofia*, DeriveApprodi, Roma, pp. 45-70.

Clausewitz (von), C. 1832. *Vom Kriege*, in Id., *Hinterlassene Werke*, edito da Ferdinand Dümmler, Berlin.

Cotesta, V. 1979. *Linguaggio potere individuo. Saggio su Michel Foucault*, Dedalo, Bari.

Crosato, C. 2019. *Politica come guerra. La funzione del paradigma della guerra nell'itinerario filosofico di Foucault e di Agamben*, in «Ragion pratica», 53.2, pp. 439-472.

Cuccorese, M. 2001. *Marx tel que Foucault l'immagine*, in «Actuel Marx en Ligne», 6 (8 febbraio).

Dumont, L. 1993. *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne* (1983), tr. it. a cura di C. Sborgi, *Saggi sull'individualismo. Una prospettiva antropologica sull'ideologia moderna*, Adelphi, Milano.

Duso, G. 1998, *Patto sociale e forma politica*, in Id. (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Franco Angeli, Milano, pp. 7-49.

Duso, G. 1999, *Introduzione*, in Id. (a cura di), *Il potere. Per una storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma, pp. 15-28.

Duso, G. 2003. *La rappresentanza politica: genesi e crisi di un concetto*, Franco Angeli, Milano.

Duso, G. 2005. *Le dottrine del contratto sociale e la nascita dei concetti politici moderni*, in Id., *Contratto sociale*, Laterza, Roma-Bari.

Duso, G. 2007, *Fine del governo e nascita del potere*, in «Filosofia politica», 6.3 (1992), pp. 429-462, poi ripreso in Id., *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Laterza, Roma-Bari 1999, cap. III, ristampato per Polimetrica International Scientific Publisher, pp. 83-123, edizione da cui si cita.

Duso, G. 2008. *Il potere e la nascita dei concetti politici moderni*, in S. Chignola e G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica*, Franco Angeli, Milano, pp. 158-200.

Fisichella, D. 2008. *Alla ricerca della sovranità. Sicurezza e libertà in Thomas Hobbes*, Carocci, Roma.

Foisneau, L. 2006. *Foucault, Hobbes et la critique anti-juridique des Lumières*, in «Lumières», Publication du Centre interdisciplinaire bordelais d'étude des Lumières, 8, p. 31-50.

Foucault, M. 2001a. *Dits et écrits I*, Gallimard, Paris, da cui si è citato:

1237-1248: *Les problèmes de la culture*, originariamente in italiano in «Il Bimestre», 22-23 (1972), pp. 1-4;

1561-1566: *La maison des fous*, originariamente in italiano in F. Basaglia e F. Basaglia-Ongaro, *Crimini di pace*, Einaudi, Torino 1975, pp. 151-169.

Foucault, M. 2001b. *Dits et écrits II*, Gallimard, Paris, da cui si è citato:

pp. 140-160: *Entretien avec Michel Foucault*, intervista rilasciata ad A. Fontana e P. Pasquino, nel giugno 1976, originariamente in italiano in *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino 1977, pp. 3-28;

pp. 256-269: *Non au sexe roi*, intervista rilasciata a «Le Nouvel Observateur», 644 (12-21 marzo 1977), pp. 92-130;

pp. 298-329: *Le jeu de Michel Foucault*, originariamente pubblicato in «Ornicar? Bulletin périodique du champ freudien», 10 (luglio 1977), pp. 62-93.

Foucault, M. 2009. «*Il faut défendre la société*» (1997), tr. it. a cura di M. Bertani e A. Fontana, «*Bisogna difendere la società*», Feltrinelli, Milano.

Foucault, M. 2013. *La volonté de savoir* (1976), tr. it. a cura di P. Pasquino e G. Procacci, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Feltrinelli, Milano.

Foucault, M. 2015. *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France 1973-1974* (2003), tr. it. a cura di M. Bertani, *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-1974)*, Feltrinelli, Milano.

Foucault, M. 2016. *La société punitive. Cours au Collège de France 1972-1973* (2013), tr. it. a cura di D. Borca e P.A. Rovatti, *La società punitiva. Corso al Collège de France (1972-1973)*, Feltrinelli, Milano.

Hobbes, Th. 1948. *De Cive*, edizione curata da N. Bobbio, Utet, Torino.

Hobbes, Th. 2004. *Leviathan* (1651), tr. it. a cura di R. Santi, *Leviatano*, Bompiani, Milano.

Karsenti, B. 2006. *La politica del "fuori". Una lettura dei corsi di Foucault al Collège de France (1977-1979)*, in S. Chignola (a cura di), *Governare la vita. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-1979)*, ombre corte, Verona, pp. 71-90.

Laval, Ch., Paltrinieri, L., Taylan, F. 2015. *Marx et Foucault: Lectures, usages, confrontations*, La Découverte, Paris.

Marzocca, O. 2004. *La stagione del potere come guerra*, in Id. (a cura di), *Moltiplicare Foucault. Vent'anni dopo*, Mimesis, Milano, pp. 62-83.

Negri, A. 2016. *Una prigione a cielo aperto di Michel Foucault*, in «il Manifesto», 5 maggio.

Petruciani, S. 2003. *Modelli di filosofia politica*, Einaudi, Torino.

Piccinini, M. 1999. *Potere comune e rappresentanza in Thomas Hobbes*, in G. Duso (a cura di), *Il potere. Per una storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma, pp. 123-141.

Reale, M. 1991. *La difficile eguaglianza. Hobbes e gli animali politici*, Editori Riuniti, Roma.

Warrender, H. 1995. *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation* (1957), tr. it. a cura di A. Minerbi Belgrado, *Il pensiero politico di Hobbes. La teoria dell'obbligazione*, Laterza, Roma-Bari.

Zarka, Y.Ch. 2000. *Foucault et le concept non juridique du pouvoir*, in «Cités», 2: Michel Foucault: de la guerre des races au biopouvoir, pp. 41-52.





# AUGUSTE COMTE E IL GOVERNO DELL'OPINIONE

**DAVIDE DE SANCTIS**

*Dipartimento di Giurisprudenza  
Università degli Studi di Napoli "Federico II"*  
desanctis@unina.it

## **ABSTRACT**

What does it mean to opine in politics? The founder of sociology Auguste Comte answered to this question in such an articulated manner to destabilize our current liberal values about consensus and representation. Indeed, his entire philosophical effort, can be regarded as attempt to redefine relations between liberty of all and scientific specialized knowledge. Through a fight engaged against metaphysical way to overtake theological stage, his positivism carries out a radical critic to the subjective rights' constitutionalism, deemed unable to preserve both order and progress. Separating powers into a 'spiritual' and a 'material' one, boosting up our innate altruism, subordinating social solidarity to human continuity, are some of Comtean strategies to inaugurate a new duties' era, in which the opinion government has the task of translate the ego-alter conflict in a religious dualism between Humanity and Earth.

## **KEYWORDS**

Auguste Comte, Positivism, Philosophy of Law, Public Opinion, Intergenerational Justice.

Si dice spesso che la forza è impotente a soggiogare il pensiero; ma perché sia vero, è necessario che vi sia pensiero. Là dove le opinioni irragionevoli prendono il posto delle idee, la forza è tutto.  
S. Weil

Occorre che [l'uomo] difenda la sua libertà contro i poteri illegittimi, ed il potere legittimo contro la sua propria libertà.  
F. Guizot

## **1. OPINIONI E DESIDERI**

Cosa significa opinare in politica? Che rapporto le istituzioni politiche intrattengono con il formarsi dell'opinione pubblica? In che misura la libertà di opinione è compatibile con i risultati prodotti dalla conoscenza scientifica?

A tali questioni, l'inventore della sociologia, ha offerto risposte in grado di far vacillare l'intera impalcatura concettuale che sorregge la saldatura moderna tra

liberalismo politico e governo rappresentativo. All'interno di un itinerario in cui, scienza politica e politica della scienza, si configurano come i due poli di una riflessione filosofica caparbiamente rivendicata come coerente ricerca di una "sintesi relativa" da opporre all'assoluto del relativismo<sup>1</sup>. Un itinerario che Comte fa cominciare proprio da un saggio scritto del 1819, e dedicato all'opportunità di operare una netta *Distinzione generale tra le opinioni e i desiderî*<sup>2</sup>. Un saggio scelto come primo dei sei 'opuscoli fondamentali' poi confluiti, trentacinque anni dopo, nell'"Appendice" al quarto e ultimo volume del *Sistema di politica positiva*. L'opera della maturità che, con la sorprendente istituzione di una nuova religione, era sembrata a molti pervertire irrimediabilmente l'itinerario tracciato dal *Corso di filosofia positiva*<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Già nel 1817 Comte scriveva: "Tout est relatif ; voilà le seul principe absolu", vedi Comte A., *Système de politique positive ou traité de sociologie instituant la religion de l'Humanité*, 4 voll., (1851-1854), riproduzione anastatica in Id., *Oeuvres*, Paris, Anthropos, 1969-1970, vol. X, Appendice, p. II (di seguito "S" seguito dal numero arabo del volume citato). Nella lezione 48 del Corso "lo spirito generale della filosofia positiva" viene individuato nella sua "tendenza costante e irresistibile a rendere necessariamente relative tutte le nozioni che, all'inizio, erano, al contrario, necessariamente assolute", vedi Comte A., *Corso di filosofia positiva (1830-1842)*, tr. it. parz., a cura di Ferrarotti F., Torino, Utet, 1967, vol. 1, p. 204 (di seguito "C" seguito dal numero arabo del volume citato). Nella lezione 58, dedicata al bilancio complessivo del 'metodo positivo', si legge che: "nulla potrebbe essere adatto ad estinguere interamente l'antico assoluto filosofico quanto uno studio direttamente istituito per rilevare le leggi generali della variazione continua delle opinioni umane", vedi C2, p. 669. Nel Discorso sullo spirito positivo (1844), dopo aver esposto lo spettro semantico del termine 'positivo', aggiunge che: "il solo carattere essenziale del nuovo spirito filosofico che non sia ancora indicato direttamente dalla parola positivo, consiste nella sua tendenza necessaria a sostituire dappertutto il relativo all'assoluto", vedi A. Comte, *Opuscoli di filosofia sociale*, tr. it. a cura di Negri A., Firenze, Sansoni, 1969, p. 345 (di seguito "OFS"). Sulla impossibilità di pervenire, sulla scorta della sola "objectivité", a una sintesi filosofica veramente 'positiva', vedi S1, p. 582. Sulla "doctrine sociologique", come la sola che "peut accomplir la révolution décisive de l'entendement en établissant directement la relativité de nos opinions quelconques, d'après les lois de leur mouvement", vedi S4, p. 220; sulla opportunità filosofica di sostituire alla "synthèse absolue" una "synthèse relative", vedi ivi, p. 475; "en effet, notre véritable avenir ne reproduira jamais une synthèse immobile... il offrira toujours le développement continu d'une synthèse relative, dont le progrès, même artificiel, consistera surtout à perfectionner... l'ordre, devenue systématiquement modifiable", ivi, p. 11. Nell'ultima opera rimasta incompiuta, si ragiona retrospettivamente sulla circostanza per la quale "nous sommes encore soumis à la double obligation d'exposer la philosophie relative dans un langage construit sous la synthèse absolue, et de décrire l'état normal d'après l'existence préliminaire. Il faut peu s'étonner qu'une telle situation suscite des équivoques, et semble même offrir des contradictions, qui ne peuvent essez disparaître sans une étude très-approfondie de l'ensemble du positivisme", vedi Comte A., *Synthèse subjective ou système universel des conceptions propres à l'état normal de l'Humanité* (1856), Paris, Fayard, 2000, p. 741.

<sup>2</sup> In OFS, pp. 9-12.

<sup>3</sup> Non riuscendo pertanto a evitare che un'interpretazione discontinuista della propria opera divenisse di fatto prevalente, soprattutto nella cultura del secondo Ottocento, facendo la fortuna del positivismo (tecnico e scientifico) e determinando la quasi totale rimozione del comtismo (politico e 'religioso'). Di questa mossa interpretativa si fecero primi promotori due influenti figure del positivismo 'dissidente', il cui pensiero fu fortemente influenzato dal Corso di filosofia positiva: Émile Littré e John Stuart Mill. I quali pubblicarono rispettivamente, a pochi anni dalla morte di colui che

Già in questo brevissimo saggio ‘primitif’ emergono i principali ostacoli che impediscono la politicizzazione dei problemi che una società in rapido movimento, moderna e industriale, libera e produttiva, è chiamata ad affrontare. Ostacoli più volte evidenziati come aventi sostanzialmente a che fare con una teoria politica interamente viziata dalla “ricerca assoluta del migliore governo possibile”<sup>4</sup>, e una pratica tutta sbilanciata sulla costituzionalizzazione di un potere cui si cerca di regolare l’accesso e limitare le prerogative, senza neanche cominciare a pensare a come selezionare le competenze, e maturare le capacità, necessarie a esercitarlo<sup>5</sup>.

Dal punto di vista sociologico giuridico, questo spostamento dalla *ratio* alla *voluntas*, dal governo sociale al potere politico, trova il suo corrispettivo nella repentina marginalizzazione del ruolo guida esercitato dai giudici (divenuti, volgarizzando Montesquieu, bocca della legge) e nel nuovo protagonismo degli avvocati in seno alle assemblee parlamentari. Ricostruendo tale scenario, Comte ravvisa in questo spostamento degli equilibri interno al ceto dei giuristi, il momento a partire dal quale: “le principali speculazioni politiche sembrarono riducibili a semplici rapporti di forme destinati a controllare o a circoscrivere poteri indeterminati, per rigenerare una società che si supposeva indefinitamente modificabile dall’azione legislativa”<sup>6</sup>. Con la sola felice eccezione rappresentata dalla scuola storica del diritto in Germania<sup>7</sup>, il nuovo volto assunto dalla scienza giuridica dà corpo a una “metafisica costituzionale” in cui: “tutto concorreva spontaneamente a mantenere la posizione erroneamente astratta del problema politico, indipendentemente da ogni vera relazione generale con l’ambiente sociale corrispondente; tutti consideravano ugualmente la società indefinitamente modificabile, senza alcun impulso proprio e distaccata da ogni precedente filiazione; tutti, infine, erano d’accordo nel subordinare la rigenerazione morale ai

avevano riconosciuto come proprio maestro, due opere intese a esaltarne la ‘prima carriera’ e a screditarne totalmente la seconda: Auguste Comte et la philosophie positive (uscito a Parigi nel 1863) e Auguste Comte and positivism (uscito a Londra nel 1866). Sulle implicazioni di tale “operazione critica manichea”, vedi i cenni di ‘storia della critica’ in Negri A., Introduzione a Comte, Roma-Bari, Laterza, 2001, pp. 169 e segg.

<sup>4</sup> Vedi OFS, p. 113.

<sup>5</sup> Sul moderno governo sociale come quello che richiede la maturazione di nuove distinte “capacità” nel ripristino della tradizionale separazione tra “potere spirituale” e “potere materiale”, vedi OFS, p. 17. Per la critica ai costituzionalisti “unicamente preoccupati di frazionare gli antichi poteri e di opporne tra loro le diverse branche”, vedi ivi, p. 86. Sul proposito di sostituire “i vani dibattiti sul possesso del potere...[con] l’esame delle regole relative al suo saggio esercizio”, vedi ivi, p. 552. Il problema di come pervenire a una ‘sovranità capacitaria’ è, negli stessi anni, al centro della riflessione sulla rappresentanza politica elaborata dai ‘dottrinari’, vedi Guizot F., *Sovranità (1821-23)*, tr. it., a cura di Mancini M., Napoli, Editoriale scientifica, 1998; per una suggestiva ricostruzione vedi anche Rosanvallon P., *Le moment Guizot*, Paris, Gallimard, 1985, pp. 121 e segg.

<sup>6</sup> Vedi C2, p. 376.

<sup>7</sup> La quale, concependo “la legislazione sempre come determinata necessariamente dallo stato della civiltà, manifesta la tendenza generale del nostro secolo alle dottrine positive in politica”, vedi OFS, p. 207.

regolamenti legislativi”<sup>8</sup>. La divisione in legislativo ed esecutivo, frutto di una discussione affrettata e superficiale, non corrisponde affatto a una vera separazione dei poteri, ma solo alla biforcazione di uno dei due, quello di comando, apprestata nella temporanea incapacità di servirsi dell’altro, quello di governo<sup>9</sup>.

Contro ogni entusiasmo per l’immediatezza di una volontà generale<sup>10</sup> compatta e quindi sovrana, Comte pensa che la politica vada piuttosto reimpostata come luogo di una mediazione tutta moderna da compiersi non già tra le parti e il tutto, tra il particolare e il generale, tra l’individuo e lo stato, ma tra due dimensioni irriducibilmente mobili e relazionali: le passioni - ovvero i “sentiments”, i “penchants” - e le idee - ovvero l’“esprit”, l’“intelligence”. È in questo spazio, tutto moderno perché definito da un nuovo genere di bisogni (la questione sociale) e da una diversa natura delle competenze (le conoscenze scientifiche), che il problema della deliberazione in politica va ricompreso, ed è quindi all’interno di queste coordinate che le leggi del *consensus* vanno determinate.

Per tornare al piccolo saggio cui si è fatto riferimento, un primo suggerimento consiste nel guardare all’interesse generale come residuo tendenzialmente stabile di un lungo processo di evoluzione collettiva, di modo che: “non considerando le opinioni politiche degli uomini non illuminati altrimenti che come l’espressione dei

<sup>8</sup> Vedi C2, p. 396.

<sup>9</sup> Vedi OFS, p. 527: “La divisione metafisica tra il potere esecutivo e il potere legislativo costituisce solo un difettoso riflesso empirico della grande separazione progettata nel medioevo tra i due elementi necessari del governo umano”. Sulla modernità politica come luogo in cui il concetto di potere prende definitivamente il posto della tradizionale concezione del governo, vedi “il punto di rottura epistemologico” rintracciato nella “duplice convinzione che non è più ravvisabile un ordine che si tratti di riconoscere, e che il governo tra gli uomini è uno scandalo da eliminare”, in Duso G., *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Rome-Bari, Laterza, 1999, pp. 169-70.

<sup>10</sup> La critica che Comte muove al “deismo legale” (C2, p. 414) di Rousseau è costante e severa, la sua maggiore responsabilità è consistita nel promuovere a forma stabile del politico quella situazione eccezionale nella quale: “in mancanza di principi generali, è stato necessario moltiplicare, al di là di tutti i limiti precedenti, certe arbitrarie regole particolari, che lo spirito metafisico abbelliva invano con il nome di leggi, quasi sempre caratterizzate da un’usurpazione, talvolta sterile e talvolta perturbatrice, del potere politico propriamente detto sul regno sociale del costume e delle opinioni”, vedi *ivi*, p. 153. Contro il “culto metafisico” eretto “in onore dell’entità politica vanamente fregiata del nome di legge” (corsivo nel testo), anche *ivi*, p. 407. Sulla ‘legolatria’ che affligge il moderno ‘monismo giuridico’ va naturalmente tenuta presente la lezione di Paolo Grossi: “la scienza giuridica è relegata al rango minimo di elaborazione di apparecchi ortopedici per il potere perché collocata ben all’interno dell’apparato di potere”, Grossi P., *L’Europa del diritto*, Roma-Bari, Laterza, 2007, p. 174; “dalla Rivoluzione in poi, con il mantello protettivo di mitologie sapientemente elaborate, si assiste ad un massiccio processo di legalizzazione dell’intero diritto”, *Id.*, *Il diritto tra potere e ordinamento*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2005, p. 20; “il nuovo Principe è un soggetto che non ama mortificazioni provenienti da realtà di questo mondo, che non è in dialogo con la natura e con la società, che non tollera di umiliarsi a semplice capo di un rapporto. Egli - individuo dalla assoluta insularità - tenderà a proiettare all’esterno una volontà perfettamente definita, che ha trovato già in lui ogni possibile giustificazione”, *Id.*, *Mitologie giuridiche della modernità*, Milano, Giuffrè, 2001, p. 29

desideri, confusa con quella dei mezzi, si vedrà che c'è più uniformità di quanto lo si immagini abitualmente nelle volontà politiche di una nazione"<sup>11</sup>. Per riservare, invece, la selezione dei mezzi a procedure in grado di garantire la massima efficacia nel perseguimento di fini già sufficientemente definiti.

Il governo dei moderni sconta pertanto una difficoltà strutturale dovuta al fatto che, mentre i desideri sono immediatamente traducibili in bisogni (interessi, richieste, pretese), ovvero nell'indicazione sempre più chiara e tendenzialmente omogenea degli obiettivi che l'azione politica ha da perseguire, questi stessi obiettivi diventano il presupposto di una selezione riguardante mezzi la cui efficacia dipende dal dosaggio combinato di procedimenti tecnici sempre più specialistici, impossibile da determinare affidandosi alla stessa immediatezza del desiderio.

Di qui l'emersione di due problemi distinti, ma il cui inevitabile intreccio caratterizza tutta la complessità della politica moderna, quello della libertà di pensiero - spettante a ciascuno e divenuta impossibile da comprimere - e quello del consenso - strutturalmente capace di esprimersi solo nelle forme di un assenso dato a soluzioni di cui non si può essere direttamente gli autori<sup>12</sup>. Il rapporto tra scopi e mezzi deve perciò tradursi, in politica, in una divisione del potere sociale; da una parte quello del numero, dei tanti, cui spetta manifestare i problemi da mettere in agenda, e, dall'altro, quello concentrato nei pochi, su cui ricade la responsabilità di elaborare soluzioni e di impartire direttive che incontrino, nei loro destinatari, la minore resistenza possibile. Un plesso di condizioni che potrà essere realizzato soltanto quando "il pubblico" avrà riposto "la stessa fiducia per la politica che accorda agli astronomi per l'astronomia, ai medici per la medicina ecc."<sup>13</sup>. Un esito tutt'altro che scontato, dal momento che, in mancanza di una sistematizzazione dei fatti osservabili, questo tipo di fiducia, "ha avuto gli inconvenienti più gravi finché la politica è stata vaga, misteriosa, inqualificabile, in una parola teologica"<sup>14</sup>.

## 2. LA LIBERTÀ DI OPINIONE TRA DIRITTO E ISTITUZIONE

<sup>11</sup> Vedi OFS, p. 11: "Tutti i cittadini non appartenenti alla classe dei privilegiati, e che vivono del prodotto delle loro fatiche, desiderano la libertà, la pace, la prosperità industriale, l'economia nelle spese pubbliche e il buon uso delle imposte".

<sup>12</sup> Vedi ibidem: "Un'opinione politica esprime più che dei desideri; essa è, inoltre, l'espressione, il più spesso molto affermativa ed assoluta, che questi desideri non possono essere soddisfatti se non con questi e quei mezzi, ed in nessun modo con altri... ecco su che cosa è ridicolo ed inopportuno pronunciarsi, senza che vi si sia specificamente riflettuto... molti desiderano sinceramente la libertà e la pace, ed hanno allo stesso tempo un'idea così falsa dei mezzi idonei a procurargliela, che, se fossero messi in pratica, provocherebbero, invece, il disordine e l'arbitrio".

<sup>13</sup> Vedi *ivi*, p. 12.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

Contestualmente a quest'esordio retrospettivo della filosofia positiva, durante il lavoro di 'pubblicista' svolto sulle testate delle principali iniziative che Saint-Simon<sup>15</sup> finanziava in campo editoriale, Comte interviene a più riprese sulle pagine de *Le Politique*, in occasione della discussione apertasi in Parlamento sulla opportunità di approvare una legge maggiormente restrittiva della libertà di stampa<sup>16</sup>. Una serie di scritti da cui emerge una posizione apparentemente contraddittoria, decisamente schierata a favore del più completo esercizio della libertà di opinione, ma, allo stesso tempo, contraria alla sua traduzione nel linguaggio dei diritti.

L'intera argomentazione si incentra sul tipo di funzione che la libera manifestazione del pensiero avrebbe dovuto svolgere all'interno del processo di deliberazione politica. Una prospettiva dalla quale, si mettono in guardia i lettori sul fatto che schierarsi apertamente in favore della libertà di espressione delle opinioni politiche non è affatto sufficiente a chiarire una questione i cui contorni rimangono sfumati a causa della mancata distinzione tra diritto e istituzione<sup>17</sup>. Una distinzione che permette di rilevare come la prospettiva istituzionale, generalmente trascurata, non è solo distinta da quella giuridica, generalmente privilegiata, ma, qualora quest'ultima venga assolutizzata, viene da essa irrimediabilmente ostacolata. Di qui l'esortazione a capovolgere i termini del problema: "demandez la liberté de la presse, non plus seulement comme un droit à établir, mais comme une institution à organiser"<sup>18</sup>. Dal momento che un'istituzione si legittima per la funzione che deve svolgere, e quella dell'opinione pubblica è contribuire, per via consultiva, alla produzione normativa, la libertà va usata come strumento che le consenta di determinarsi su punti fermi, su 'idee forza' - per riprendere un concetto caro all'istituzionalismo giuridico. Ovvero, come il mezzo più sicuro per individuare i valori che le leggi devono rispettare, i principi cui il diritto deve dare attuazione, senza che, in questo lavoro, intervengano imposizioni di sorta. I parlamentari, intenti a disciplinare la materia secondo lo schema della libertà negativa, dovrebbero, perciò, essere considerati piuttosto come dei meri intermediari tra i

<sup>15</sup> Il sodalizio tra Saint-Simon e Comte si stabilisce nel 1817, quando l'eccentrico utopista fa del giovane allievo della scuola politecnica il suo 'segretario personale', e si chiude bruscamente nel 1824, quando il futuro fondatore della sociologia intende liberarsi dall'ingombrante tutela di colui che rischiava di bruciarne i talenti in troppo repentine e avventurose iniziative politiche. Il rapporto tra i due è stato un altro tema che ha diviso fortemente la tradizione critica; tra coloro che hanno ritenuto il comtismo un semplice rimaneggiamento di temi saintsimoniani [vedi Durkheim É., *Le socialisme* (1928), Paris, Puf, 1992, pp. 132 e segg.], e quanti invece hanno valorizzato tutta l'originalità di un'impostazione ben altrimenti elaborata (vedi Lévy-Bruhl L., *La philosophie d'Auguste Comte*, Paris, Alcan, 1900, p. 8 e segg.). Per il giudizio che Comte matura sull'influenza ("funesta") che Saint-Simon avrebbe esercitato su di sé, vedi la lunga nota in C2, p. 161.

<sup>16</sup> Vedi *De la liberté de la presse envisagée comme institution politique* (1819), in Comte A., *Écrits de Jeunesse* (1816-1826), Paris-La Haye, Mouton, 1970, pp. 147-59.

<sup>17</sup> "La liberté de la presse peut être considérée, sous le rapport politique, de deux manières différentes, ou au moins distinctes: comme un droit ou comme une institution", *ivi*, p.148.

<sup>18</sup> Vedi *ivi*, p. 152.

governanti e l'opinione pubblica. Una intermediazione il cui compito è: “rendre plus facile, plus prompte et plus douce l'exécution des arrêts de l'opinion, véritable souveraine du monde”<sup>19</sup>. Privilegiare esclusivamente il momento definitorio, a discapito di quello istituzionale e organizzativo<sup>20</sup>, limitarsi a riconoscere il diritto di ciascuno a manifestare la propria opinione, è fermarsi troppo presto, è fare solo “la moitié di travail, et même la moins importante”<sup>21</sup>. In altri termini, il diritto, assolutizzando il pluralismo, annulla i benefici della pluralità. L'istituzionalismo comtiano milita, invece, a favore di una cultura politica che, dalla pluralità delle opinioni, sappia ricavare una sintesi relativa, progressiva e riformabile, e contro una politica che, al contrario, faccia la sintesi assoluta di un relativismo irriducibile, conflittogeno e stazionario. Finché le opinioni legittime restano tante quanti sono gli individui legittimati a esprimerle, nessuna organizzazione della loro sintesi può profilarsi all'orizzonte, e l'indeterminatezza strutturale diventa il brodo di coltura dell'arbitrio politico. In cui l'opinione vincente sarà quella di chi avrà, sul momento, maggiore forza per imporla. Fermarsi al diritto significa, in ultima analisi, perpetuare l'impero della forza<sup>22</sup> e ostacolare il regno dell'opinione: “seule capable de substituer les devoirs relatifs aux droits absolus, en instituant des autorités toujours discutables”<sup>23</sup>. Significa impedire che la ‘sfera pubblica’<sup>24</sup> si costituisca come luogo

<sup>19</sup> Ivi, p. 151.

<sup>20</sup> Per sondare l'eredità della ‘politica positiva’ contenuta nell'istituzionalismo giuridico, tema che richiederebbe ben altro approfondimento, si confronti il passo in cui Comte ragiona sulle “deux acceptions générales du mot ordre, qui toujours signifie à la fois commandement et arrangement”: “tant que dure notre initiation, destinée plutôt à développer nos diverses forces qu'à les régler, le commandement prévalut sur l'arrangement... Notre constitution adulte se caractérise, au contraire, par la prépondérance de l'arrangement, qui... exige seulement l'intervention secondaire du commandement, pour compléter nos décisions pratiques” (corsivi nel testo), vedi S2, p. 469; con il passo nel quale Maurice Hauriou definisce l'istituzione come: “tout arrangement permanent par lequel, à l'intérieur d'un groupement social déterminé, des organes disposant d'un pouvoir de domination sont mis au service des buts intéressant le groupe, par une activité coordonnée à celle de l'ensemble du groupe” (corsivo nel testo), vedi Hauriou M., *Principes de droit publique*, Paris, Sirey, 1919, p. 48.

<sup>21</sup> Comte A., *Écrits*, cit., p. 149.

<sup>22</sup> “Infatti... non si regge con la forza ciò che non può essere retto abbastanza con l'opinione [on ne régit par la force que ce qui ne peut l'être suffisamment par l'opinion]”, vedi OFS, p. 267.

<sup>23</sup> Vedi S2, p. 123.

<sup>24</sup> Sulla ‘sfera pubblica’, sul ruolo che tale costruito gioca nella politica e nel diritto, sulla sua fondamentale ambivalenza nel passaggio tra società borghese e società di massa, vedi Habermas J., *Storia e critica dell'opinione pubblica* (1962), tr. it di Illuminati A., Masini F. e Perretta W., Roma-Bari, Laterza, 1974: “il termine ‘opinione pubblica’ assume un diverso significato a seconda che sia intesa come istanza critica in rapporto alla pubblicità normativamente richiesta dall'esercizio del potere politico e sociale o assunta come istanza ricettiva in rapporto alla pubblicità diffusa in modo dimostrativo o manipolativo a favore di persone o istituzioni, beni di consumo e programmi. Nella sfera pubblica le due forme di pubblicità sono in concorrenza, ma l'opinione pubblica è, apparentemente, il loro comune destinatario”, p. 279. Per un confronto tra Habermas e Comte, vedi Pickering M., *Auguste Comte et la sphère publique de Jürgen Habermas*, in Petit A. (a cura di) *Auguste Comte. Trajectoires positiviste 1798-1998*, Paris, Harmattan, 2003, pp. 229-237. Dove si



preposto alla educazione del “sentiment social”, adatto a combattere efficacemente sia la “anarchia intellettuale” sia la “discordia morale”<sup>25</sup>, perché in grado di suscitare il corrispondente “esprit d’ensemble”<sup>26</sup> – “principale base di ogni attitudine politica”<sup>27</sup>, “al quale bisogna subordinare ormai tutte le concezioni speciali”<sup>28</sup>.

Libertà, dunque, come presupposto di un’opinione che, solo nella misura in cui informa la statuizione del diritto, può considerarsi un’istituzione veramente sovrana. Solo, cioè, nella misura in cui trova il modo di fissarsi, di arrestarsi, divenendo ciò che solo un’opinione libera può alla fine diventare: la determinazione salda, comune, condivisa – anche se relativa, mobile, permanentemente in formazione – dei principi generali dell’ordinamento, dei criteri che debbono presiedere al farsi dell’ordine sociale. Libertà, non come condizione astratta del soggetto, ma come qualità concreta di un’azione capace di mettere il governo alla guida di un movimento il cui continuo, autonomo prodursi, è l’unica sicura garanzia contro la concrezione di un potere allo stesso tempo assoluto e instabile<sup>29</sup>. In altri termini, solo in relazione al movimento che si tratta di dirigere, il governo può cercare la propria stabilità e trovare la propria forza, altrimenti rimane strutturalmente esposto al proprio fallimento quale istanza di coordinazione dell’agire sociale<sup>30</sup>.

afferma che Habermas “analyse les ouvrages de Hegel, Marx, Mill, et Tocqueville, qui, selon lui, critiquaient l’opinion publique comme étant fausse, contraignante, ou inefficace. Elle apparaissait comme une menace, signifiant la conformité au lieu du discours critique. Le résultat était que la discussion perdait son attrait en tant que forme de sociabilité et en tant que moyen pour les individus de se réaliser. Dans son livre, Habermas néglige complètement Auguste Comte, qu’il considère l’avocat du scientisme. Mais je souhaite montrer ici que la vision de Comte en ce qui concerne l’espace public faisait partie intégrale de son projet positiviste. Le cas d’Auguste Comte met en cause l’argument de Habermas que l’espace public a commencé à perdre son importance au cours du XIXe siècle”, p. 229; Comte, insomma, avrebbe riconosciuto “le principe de Habermas que le réseaux sociaux tenant compte de la communication et du discours public sont aussi importants que l’État et le marché économique en coordonnant et en intégrant la vie humaine. Mais son système est plus compréhensif que celui de Habermas, qui ne s’intéresse qu’aux réseaux mâles de la bourgeoisie”, p. 237.

<sup>25</sup> Le due cose sono strettamente legate in C1, p. 134.

<sup>26</sup> Sulla stretta connessione tra ‘sentimento sociale’ e ‘spirito d’insieme’, vedi S1, p. 533.

<sup>27</sup> Vedi OFS, p. 586.

<sup>28</sup> Ivi, p. 530.

<sup>29</sup> “I governi non possono [ne sauraient] agire sugli individui se non usando [qu’en employant] su una più grande scala gli stessi procedimenti che essi riconoscono tra loro come i più efficaci per influire quotidianamente gli uni sugli altri”, vedi OFS, p. 250.

<sup>30</sup> Il fallimento del governo coincide con il “refus de concours”, l’unica forma di disobbedienza efficace in regime di divisione del lavoro sociale, poiché l’unica “où le nombre peut surmonter la richesse”, vedi S4, p. 334. Ciò si deve alla grande trasformazione per la quale, mentre “nell’antico sistema, il popolo era irregimentato in rapporto ai suoi capi; nel nuovo, è unito con essi. Da parte dei capi militari c’era comando, da parte dei capi industriali non c’è più che direzione. Nel primo caso il popolo era soggetto, nel secondo è socio [sociétaire]” (corsivi nel testo), vedi OFS, p. 55. Comte peraltro non nega, in casi eccezionali, un diritto alla rivolta, e presenta la propria “dottrina sociale

Una libertà, lo si capisce, incompatibile col modello, assoluto e astratto, presupposto dall'individualismo giusnaturalista<sup>31</sup>. E che emergere piuttosto dal processo stesso attraverso il quale, al netto di qualsiasi forma di costrizione, si passa, mettendo le opinioni in relazione, da una divergenza statica a una convergenza dinamica<sup>32</sup>.

Convergenza che sarebbe impossibile ottenere sulle questioni di dettaglio, sulle decisioni particolari che di volta in volta vanno prese, ma che invece può e deve – “non pour voix délibérative, ce qui serait absurde, mais pour voix consultive” – diventare “la base de notre édifice social”<sup>33</sup>. Il momento strutturalmente deputato alla concorde emersione di una visione non parziale delle questioni politiche, in “une époque où ce n'est plus par les détails mais par l'ensemble qu'il faut perfectionner l'ordre social”<sup>34</sup>.

Un potere che invece venga esercitato a prescindere dal momento in cui “l'ambiente [milieu] sociale si sarà commosso [ému]”<sup>35</sup> – senza cioè permettere che,

[come] la sola idonea a conciliare radicalmente la subordinazione abituale con la rivolta eccezionale, come esigono contemporaneamente il buon senso e la dignità umana”, vedi *ivi*, pp. 536-7.

<sup>31</sup> Sul “concetto negativo” di libertà, funzionale alla “soppressione crescente delle diverse resistenze”, contrapposto alla “vera libertà” come “sottomissione razionale... al riparo da ogni arbitrario potere personale”, vedi C1, p. 148; dove il bersaglio polemico è una “politica metafisica [che] ha inutilmente tentato di consacrare il proprio dominio, onorando col nome di legge qualsiasi decisione, così spesso irrazionale e disordinata, delle assemblee sovrane, qualunque fosse la loro composizione, decisioni d'altronde concepite, per una finzione fondamentale che non può cambiare la loro natura, come una fedele manifestazione di volontà popolari”, *ibidem*. Sui benefici “dello spirito d'analisi e di esame”, nella misura in cui costringono “a produrre, per presiedere alla riorganizzazione intellettuale e morale, una filosofia veramente in grado di sopportare con gloria l'indispensabile prova decisiva d'una discussione approfondita, liberamente prolungata fino alla completa convinzione della ragione pubblica”, vedi *ivi*, p. 95. Sulla opportunità di istituire “la pleine liberté d'exposition et de discussion, non en vertu d'un droit anarchique, mais comme garantie d'ordre et moyen de régénération”, vedi S4, p. 384.

<sup>32</sup> Si tratta, in termini diversi, di “proscrivere ovunque il potere assoluto in luogo di offrirgli un rifugio in ciascuna volontà individuale, e riconoscere a ciascun uomo il diritto, che in effetti gli appartiene, di non obbedire che alla ragione, in luogo di attribuirgli il diritto, che non ha affatto, di non obbedire che alla sua volontà”, vedi Guizot F., *Sovranità*, cit., p. 76; il giudizio di Comte su Guizot, rispetto a questo specifico problema, è in C1,129: “in questi ultimi tempi mi sembra che Guizot abbia molto bene afferrato questo aspetto della nostra situazione sociale”.

<sup>33</sup> Comte A., *Écrits*, cit., p. 155.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> L'immagine si trova in Hauriou M., *Teoria della istituzione e della fondazione. Saggio di vitalismo sociale* (1925), tr. it. a cura di Cesarini Sforza W., Milano, Giuffrè, 1967, p. 11; dove contestualmente, in polemica con l'eccessivo oggettivismo contenuto nelle teorie sociologiche del diritto di Duguit e di Durkheim, si pone il problema di sapere: “dove si trova, nella società, il potere creativo, se cioè sono le regole di diritto che creano [créent] le istituzioni o se piuttosto sono le istituzioni che creano [engendrent] le regole di diritto grazie alla potestà [pouvoir] di governo che contengono”, *ivi*, p.10. L'aggiunta delle parentesi quadre mi è parsa opportuna, altrimenti, indifferenziando i due verbi, non si coglierebbe l'obiettivo polemico di Hauriou (il “concepire la reazione come azione e la durata come creazione”, *ivi*, p. 11), il quale esplicita infatti, in sostanziale accordo con Comte, di non ammettere alcuna creazione diretta della regola giuridica da parte del

contestualmente al suo esercizio potestativo, avvenga questo movimento in comune delle libertà - implica una delega in bianco che, comunque venga legittimata, intralcia il processo di messa allo scoperto delle forze che si tratta di governare. Imponendo un occultamento che impedisce ai dati del problema politico di emergere nella loro oggettività, e alle teorie politiche di elaborare soluzioni ad essi relative: “l’assoluto, nella teoria, conduce necessariamente all’arbitrio nella pratica. Finché la specie umana è considerata come se non avesse impulso proprio, come se dovesse riceverlo dal legislatore, l’arbitrio esiste necessariamente, al più alto livello, sotto l’aspetto più essenziale, nonostante le declamazioni più eloquenti”<sup>36</sup>.

Non c’è da meravigliarsi allora che Comte, in base a questa logica, voglia smascherare gli intenti inconfessabili di una legislazione proposta da ministri che, agitando lo spauracchio delle sommosse, temono in realtà che l’insieme delle idee politiche dei cittadini smetta di fluttuare in quello stato di confusione cronica funzionale all’arbitrio del loro potere, e giunga finalmente ad “arrêter son opinion sur la plupart des points importants de la théorie politique”<sup>37</sup>.

### 3. POLITIQUE DE L’ESPRIT<sup>38</sup>

‘milieu’ sociale, che piuttosto: “possiede soltanto una [n’a qu’une] forza d’inerzia che diventa [se traduit par un] potere di rafforzamento delle iniziative individuali quando le fa sue o, al contrario, potere di inibizione e di reazione quando le respinge; ma di per se stesso, manca di qualsiasi potere di creazione”, *ivi*, p. 10. Sul patrocinio comtiano della “idea di un popolo che diffida” al posto della “idea di un popolo che governa”, con la conseguente “sovrapposizione di sentimenti di rifiuto e d’impazienza nei confronti del politico”, vedi Rosanvallon R., *Controdemocrazia. La politica nell’era della sfiducia* (2006), tr. it. di Bresolin A., Roma, Castelvecchi, 2012, pp. 48-9.

<sup>36</sup> Vedi OFS, p. 135, dove si continua ribadendo che: “è la natura delle cose che vuole così. Perché la specie umana è allora abbandonata alla discrezione del legislatore che determina per essa il migliore governo possibile, l’arbitrio può essere ben ristretto nei particolari, ma, nell’insieme, non si può evidentemente scacciarlo. Che il legislatore supremo sia unico o molteplice, ereditario o elettivo, niente è mutato in proposito. Si sostituisca pure la società nella sua interezza al legislatore, posto che sia possibile: accadrebbe ancora lo stesso. Solo, poiché l’arbitrio allora è esercitato da tutta la società su se stessa, gli inconvenienti sarebbero più grandi che mai”.

<sup>37</sup> Comte A., *Écrits*, cit., p. 157.

<sup>38</sup> Il riferimento è all’ottimo esercizio interpretativo di Karsenti B., *Politique de l’esprit. Auguste Comte et la naissance de la science sociale*, Paris, Hermann, 2006; dove il problema dell’opinione come “l’un des replis les plus enfouis et plus efficaces de la critique comtienne du pouvoir” è alle pp. 44 e segg. Ma vedi anche il Comte intento a mettere in atto “plusieurs stratégies qui visent toutes en dernière analyse à surmonter le régime mental de la représentation tel que le consentement l’articule. Il s’agissait pour lui de penser un gouvernement libre des esprits qui s’ordonne, non simplement au libre jugement de tous, mais à l’accès de tous au vrai dans ce qui mérite le nom de jugement libre, seul principe d’action pleinement légitime, en politique comme ailleurs. Et donc de ne pas céder, dans la continuité du processus révolutionnaire bien compris, sur le fait qu’en politique liberté et pensée ont partie liée”, in *Id.*, *D’une philosophie à l’autre. Les sciences sociales et la politique des modernes*, Paris, Gallimard, 2013, pp. 133-4.

Già da questa prima rassegna, emerge la sostanziale sfiducia di Comte nei confronti di una libertà assoluta, promossa con lo stesso linguaggio giuridico che si incarica di limitarne autoritativamente l'esercizio, proprio quando quest'esercizio è un esercizio dell'esprit. Di quel pensiero che il secolo dei lumi aveva finito per mettere alla testa del movimento di liberazione culminato nella Rivoluzione politica. Una sfiducia accompagnata dalla consapevolezza che nessun riconoscimento formale della libertà di opinione può offrire efficaci garanzie circa il reale protagonismo che è legittimo attendersi da un esercizio veramente libero del giudizio di tutti in politica. Ridurre la libertà di pensiero a un problema esclusivamente definitorio, come il diritto non può smettere di fare, impedisce, in altri termini, di regolarizzarne l'esercizio, di mettere alla prova i limiti entro i quali deve trovare la propria misura, e, quindi, di istituzionalizzare i risultati che da tale esercizio si tratta di ricavare.

Riassumendo, il governo dell'opinione - mantenendo rigorosamente intatta l'endiadi evocata da un genitivo allo stesso tempo soggettivo e oggettivo<sup>39</sup> - non può risolversi né nella sovranità immediata dei desideri, perché, mancando loro ogni mediazione con il possibile, possono a rigore essere solo rappresentati, ma mai realizzati. Né, può risolversi, in un sistema che privilegi esclusivamente una declinazione della libertà di opinione in termini di diritto individuale, lasciando che il rapporto tra mezzi e fini dell'azione politica, invece di precisarsi come una relazione ben determinabile tra due distinti problemi, rimanga alla mercè di un giudizio personale che, dovendo accorparli, diventa giocoforza relativista. Ma va piuttosto affrontato come un problema che richiede istituzioni più che diritti; organizzazioni sociali più che libertà individuali; collettivi pensanti più che individui sovrani. Il metodo per produrre consenso essendo, non la conto-versia, ma la conversione. Una nuova organizzazione del sapere, sulla scorta di una filosofia che promuova il valore sociale della scienza, e una diversa organizzazione degli interessi, che regoli l'accordo invece di arbitrare il conflitto, sono i presupposti del 'liberalismo autoritario' (in cui si discute per arrivare a decidere) che Comte contrappone al 'liberalismo anarchico' ("esaminare sempre, senza mai decidersi"<sup>40</sup>) della rappresentanza parlamentare.

Alla impossibilità del governo, fa altrimenti da schermo l'assolutizzazione di un potere che, non potendo più limitarsi a determinare soltanto le condotte esteriori, i risultati dell'azione - legittima spettanza di ogni istanza di comando -, deve anche preoccuparsi di costruire un consenso effimero, coprendo gli obiettivi che persegue, solo contingenti e spesso inconfessabili, con ideologie tanto seducenti quanto irrealizzabili. Dove l'esercizio della libertà, invece di dirigere la società, finisce per

<sup>39</sup> "Il governo dell'opinione" coincide con "la fondazione [l'établissement] e la conservazione [le maintien] dei principi che debbono presiedere ai diversi rapporti sociali", vedi OFS, p. 255.

<sup>40</sup> Vedi C1, p. 72.

legittimare il dominio di una “classe qui surmonte les volontés sans les régler”<sup>41</sup>, negando la possibilità stessa di un disciplinamento che “perfectionne l’action en améliorant l’agent”<sup>42</sup>.

Sulla scorta della precoce maturazione di tale prospettiva critica, si potrebbero interpretare le tre direzioni che Comte fa successivamente imboccare al positivismo filosofico – quella scientifica, quella politica e quella religiosa – come traccianti un percorso riformista unitario, lungo il quale emergono due novità lessicali – la ‘sociologia’ e l’‘altruismo’ – ormai talmente metabolizzate dal nostro vocabolario da averci fatto smarrire la loro originaria valenza sovversiva.

La sociologia, infatti, diventa la scienza che, antepoendogli l’osservazione, può sovvertire il primato detenuto dall’immaginazione in politica<sup>43</sup>, solo a patto di configurare un complessivo aggiornamento enciclopedico, in grado di controbilanciare efficacemente il necessario specialismo che consente alle singole conoscenze scientifiche di produrre risultati positivi<sup>44</sup>. Una politica della scienza da attuarsi attraverso un paradossale ‘specialismo della generalità’<sup>45</sup>. Capace di attivare un’attitudine teoretica, grazie alla cui messa in esercizio, tutte le scienze, opportunamente gerarchizzate e relativamente indipendenti quanto al metodo di ricerca da esse affinato, divengono positive convergendo in un’unica scienza: “la scienza umana, o più esattamente sociale”<sup>46</sup>. Dal momento che, ognuna in maniera

<sup>41</sup> Vedi S4, p. 258.

<sup>42</sup> Ivi, p. 246.

<sup>43</sup> Una “immaginazione” cui pertanto spetterà il compito di “portare fino al livello di precisione necessaria la prospettazione del nuovo sistema, del quale l’osservazione avrà determinato il piano generale ed i tratti caratteristici”, vedi OFS, p. 137. Sul ruolo che Comte riserva all’immaginazione come istanza che rende possibile “le passage de la conception à l’exécution” (corsivi nel testo), vedi Descombes V., *L’Utopie positive*, in Aa. Vv., *Régénération et reconstruction sociale entre 1780 et 1848*, Paris, Vrin, 1978, p. 162.

<sup>44</sup> “Le specializzazioni sempre più particolari” benché necessarie al progresso delle singole scienze, non sono sufficienti, e diventano dannose se non opportunamente canalizzate. Non si tratta pertanto di aversarle pregiudizialmente, ma di contrastare piuttosto la loro “esclusiva predilezione, dannosamente presa a sistema”, vedi C1,157: “fintanto che la filosofia positiva non adempirà convenientemente a questa condizione fondamentale, non potrà uscire dal suo stato presente di subalternità alla politica”, ivi, p. 159.

<sup>45</sup> Il proposito, filosoficamente fondativo, di “faire de l’étude des généralités scientifique une grande spécialité de plus” si trova nella prima lezione del Corso, vedi Comte A., *Philosophie première. Cours de philosophie positive, leçons 1 à 45*, Paris, Herman, 1975, p. 31.

<sup>46</sup> Vedi OFS, p. 327. Sulla opportunità di “considerare le nostre diverse conoscenze reali come tali che compongono [comme composant], in fondo, una scienza unica, quella dell’umanità, della quale le altre nostre speculazioni positive sono contemporaneamente l’introduzione e lo sviluppo”, ivi, p. 449; sul significato non solo ‘soggettivo’ di questa convergenza, vedi S4, p. 181: “Nos spéculations réelles, même les plus abstraites et les plus simples, convergent nécessairement vers ce domaine, puisqu’elles nous font indirectement connaître l’homme sous ses aspects les plus grossiers, auxquels sont subordonnés les plus nobles. Il ne peut, en effet, exister aucun phénomène appréciable qui ne soit vraiment humain, non-seulement d’après son examen subjective, mais aussi dans sa nature

differente dall'altra, contribuisce a definire lo spazio di manovra, sia oggettivo (esteriore) sia soggettivo (interiore), della "fatalità modificabile"<sup>47</sup>, ovvero la relazione graduata che bisogna istituire tra due istanze che si oppongono solo se assolute: l'ordine e il progresso, la necessità e la libertà<sup>48</sup>.

Una riforma 'enciclopedica' da leggersi in parallelo alla fase in cui la rivoluzione industriale imponeva una potente accelerazione alla combinazione congiunta di due logiche distinte: quella meccanico-astronomica - a lungo egemone - plasmata sulla *regolarità* esibita dai fenomeni inorganici; e quella chimico-biologica - solo allora emergente - e modellata invece sulla *regolazione* che presiede alla alterazione costitutiva del vivente. È solo all'interno delle risorse e delle questioni teorico-politiche che emergono dal problematico accomodamento di questi due criteri di normazione irriducibilmente difformi che la sociologia di Comte può essere compresa come una scienza del pensiero "en exercice"<sup>49</sup>. Una scienza della regolazione soggettiva che si nutre della libertà di ognuno, allo stesso tempo limitandola e potenziandola, per muovere guerra all'immobilismo politico che riposa su quella "divagazione più completa delle intelligenze" in cui "ciascuno tende a formarsi con le sue sole forze un sistema di idee generali, senza soddisfare nessuna

objective; car l'homme résume en lui toutes les lois du monde, comme les anciens l'avaient dignement senti".

<sup>47</sup> "L'ordre fondamentale" è "caractérisé" da "deux attributs nécessaires", la "fixité principale" e la "perfectibilité secondaire": "ces deux notions, qui semblèrent si longtemps incompatibles, sont désormais inséparables, en sorte que chacune peut se déduire de l'autre. Toute raison systématique repousse également une fatalité immuable et un perfectibilité illimitée. Cette conciliation générale entre la stabilité et le mouvement constitue le dogme positif. Dans son usage théorique, elle unit directement les deux aspects, statique et dynamique, d'une doctrine quelconque, surtout vitale ou sociale. Son application pratique détermine le caractère normal de notre existence continue, soumission active ou activité subordonnée", vedi S2, pp. 45-6.

<sup>48</sup> Nella lezione 49 del Corso, Comte indugia sul "duplice significato della parola necessario", cui rimanda la stretta relazione che intercorre tra ciò che è "inevitabile" e ciò che è "indispensabile", vedi C1, p. 308. Contro ogni tentativo di ridurre la filosofia positiva a determinismo scientifico, egli avvertiva che: "se, per tutti i fenomeni, l'ordine naturale è immutabile in tutte le sue disposizioni principali, per tutti anche, tranne che per quelli celesti, le sue disposizioni secondarie sono tanto più modificabili quanto maggiormente si tratta di effetti più complessi. Lo spirito positivista, che fu di necessità fatalista, finché si limitò agli studi matematico-astronomici, perdette di necessità questo primo carattere, estendendosi alle ricerche fisico-chimiche, e soprattutto alle speculazioni biologiche, in cui le variazioni diventano così notevoli. Elevandosi, infine, sino all'ambito sociologico, deve cessare, oggi, di incorrere nel rimprovero che meritò la sua infanzia, poiché il suo esercizio principale si riferirà ormai ai fenomeni più modificabili, soprattutto dal nostro intervento. È dunque evidente che, lungi dall'invitarci alla pigrizia, il dogma positivista ci spinge all'attività, soprattutto sociale, molto di più di quanto lo fece mai il dogma teologico. Togliendo di mezzo ogni vano scrupolo ed ogni espediente chimerico, non ci svia dall'intervenire se non in caso di constatata impossibilità", vedi OFS, p. 462.

<sup>49</sup> Sulla portata anti-psicologista che bisogna anettere a uno studio riguardante "la marche effective de l'esprit humain en exercice", da condursi attraverso "l'examen des procédés réellement employés pour obtenir les diverses connaissances exactes qu'il a déjà acquises", vedi Comte A., *Philosophie première*, cit., p. 33.

delle condizioni a ciò indispensabili”, e che rende “a poco a poco rigorosamente impossibile, nelle masse, raggiungere, tra due spiriti soltanto, un accordo reale e duraturo su un problema sociale [sur aucunes question sociale], anche semplicissimo”<sup>50</sup>.

Nel discorso che la sociologia inaugura, fare dell’ordine una nozione scientifica, significa smettere di pensarlo come una condizione di immobilità finale verso cui il progresso deve essere indirizzato, questa è piuttosto la struttura concettuale tipica dell’utopia politica. Per invertire questa struttura, senza pertanto capovolgerla nell’immagine speculare di uno stato di cose iniziale (come pretende lo pseudo-realismo contrattualista), bisogna cominciare a pensarlo come composto degli elementi che si stabiliscono relativamente a uno svolgimento che, nel corso di un continuo movimento, esibisce il proprio schema di funzionamento tipico. L’ordine, allora, non è all’origine né alla fine del movimento, non ne rappresenta la negazione, ma è piuttosto lo schema che serve a pensarlo come una modificazione continua di variabili congiunte. La sociologia è la scienza che mette in esercizio questo pensiero (: “*le progrès est le développement de l’ordre*”) relativamente ai fatti sociali. Senza far leva su questo pensiero in esercizio nessuna combinazione può essere istituita tra la regolarità (su cui poggia l’alternativa vero-falso) e la regolazione (da cui dipende la distinzione tra normale e patologico<sup>51</sup>). La sociologia, in altri termini, è una conoscenza dell’ordine che non può contare sulla sola ricorsività, dal momento che, essendo un ordine vivente - virtuale -, un direzionamento immanente all’attuarsi di una continuità in trasformazione, integra, nel gesto stesso della sua apprensione, un riferimento inaggrabile al momento della regolazione. L’ordine sociale coincide con le chance di modificazione che il suo continuo divenire manifesta alla conoscenza<sup>52</sup>. È in questo senso che va letto Comte quando, aggiornando il vecchio adagio latino (*ubi societas ibi ius*), scrive: “il ne peut exister davantage de société sans gouvernement que de gouvernement sans société”<sup>53</sup>.

Tuttavia, la nozione di governo è strutturalmente doppia. Mette inderogabilmente in gioco due *puissances*, cui corrispondono differenti forme di potere legittimo: da una parte il pensiero, le idee (il potere spirituale), cui si aderisce

<sup>50</sup> Vedi OFS, p. 244.

<sup>51</sup> Su quanto pesi l’eredità comtiana nell’accoglimento di tale distinzione all’interno delle scienze umane e sociali, vedi Canguilhem G., *Il normale e il patologico* (1943 e 1966), tr. it. di Buzzolan D., Torino, Einaudi, 1998, pp. 23-39; con particolare riferimento al concetto di ‘regolazione’, che Comte per primo fa transitare dal piano biologico a quello sociologico, vedi *ivi*, p. 215: “nel caso della società, la regolazione è un bisogno alla ricerca del proprio organo e delle proprie norme di esercizio”.

<sup>52</sup> Sulla sociologia di Comte come quella in cui “la modificabilité des phénomènes devient ce à partir de quoi penser leur régularité”, vedi Le Blanc G., *L’esprit des sciences humaines*, Paris, Vrin, 2005, p. 130.

<sup>53</sup> Vedi S2, p. 193. Ma anche OFS, p. 254: “sebbene possa essere utile e, in certi casi, anche necessario considerare l’idea di società facendo astrazione da quella di governo... queste due idee sono, in realtà, inseparabili” (corsivi nel testo).

con le opinioni (il consenso); dall'altra la materia, la forza (il potere temporale), cui si aderisce con le azioni (il concorso). Il governo comtiano risulta dalla combinazione di questi due poteri, distinti, indipendenti, ma, proprio per questo relativi, l'uno perimetrando i limiti entro i quali l'esercizio dell'altro si legittima. Il potere spirituale, consiglia, guida, educa, consacra, regola, senza mai ricorrere alla costrizione, all'imposizione, il suo linguaggio è assiomatico: una teoria dei valori (il suo campo di applicazione diretto è la modificazione dell'interiorità, il suo tempo il futuro-passato); quello materiale, costringe, comanda, obbliga, coordina, dirige, l'unica cosa su cui ha una presa effettiva è l'esecuzione dei risultati pratici, il suo linguaggio è quello efficientista dei fatti compiuti (il suo campo di applicazione è la modifica dell'esteriorità, il suo tempo il presente).

Quella tra scienza sociale e 'potere spirituale' smette di essere una contraddizione in termini non appena si capisca che il progresso, per diventare la prosecuzione orientata di un movimento continuo, senza risolversi nella confusa accumulazione di risultati estemporanei, va prima di tutto pensato, da una postura che si ottiene solo al termine di un disciplinamento dell'esprit, di un'educazione spirituale, di cui la scienza sociale è il presupposto necessario. Perché produce lo schema in riferimento al quale l'azione umana, individuale e collettiva, diventa organizzabile come quella che modifica il 'dehors' per migliorare il 'dedans'<sup>54</sup>.

#### 4. OPINIONE PUBBLICA E RELIGIONE POSITIVA

Esonerata dalle mansioni di comando, la forza dell'opinione pubblica può diventarne il "regolatore fondamentale" dell'ordine umano a condizione che vengano elaborati "autentici principi sociali", che "un pubblico, avendoli adottati, ne sanzioni l'applicazione specifica", e che "in fine, un organo sistematico, dopo averne stabilito la dottrina universale, ne guidi l'uso quotidiano"<sup>55</sup>. Si tratta di un complesso circuito di auto comprensione della complessità sociale, che richiede una messa in forma, un sostegno e un'elaborazione continua. Un circuito che è possibile attivare solo contando su un *milieu* sociale relazionalmente denso ed emotivamente intenso. Comte pensa soprattutto a riunioni spontanee nei clubs<sup>56</sup> e nei salons<sup>57</sup>, più che all'irrigidimento di un associazionismo sindacale o corporativo. Visto che "il difficile trionfo della socialità sulla individualità non esige solo

<sup>54</sup> Insiste sul punto Leterre Th., *Entre compétence et liberté d'opinion : le pouvoir spirituel comtien modèle de sociologie intellectuelle*, in Bourdeau M., Braunstein J.-F. e Petit A. (a cura di), *Auguste Comte aujourd'hui*, Paris, Kimé, 2003, pp. 200-22.

<sup>55</sup> Vedi OFS, pp. 542-3.

<sup>56</sup> Sui 'clubs' come "principale punto di appoggio della riorganizzazione spirituale", vedi *ivi*, p. 546

<sup>57</sup> Sui 'salons' come "felici volontarie associazioni [heureuses réunions volontaires]" che "sotto la direzione femminile" diventano "laboratori periodici dell'opinione spontanea", vedi *ivi*, p. 628. Per una ricostruzione storica del ruolo civilizzatore che questa istituzione sociale ha giocato nella Francia tra XVII e XVIII secolo, vedi Craveri B., *La civiltà della conversazione*, Milano, Adelphi, 2001.



l'intervento costante di autentici principi generali, idonei ad eliminare ogni incertezza per ciò che riguarda la condotta propria di ogni caso”, ma “anche la reazione permanente di tutti su ciascuno, sia per soffocare gli impulsi egoistici, sia per stimolare gli affetti simpatici”<sup>58</sup>.

Il moderno governo sociale dipende, insomma, da una connessione spirituale stabile, da una intensa collaborazione mentale (allo stesso tempo sinergica, simpatica e sintetica), da istituirsi tra i soggetti la cui esistenza si trova, per effetto della divisione del lavoro industriale, subordinata al dominio della forza, inevitabilmente sottomessa alle esigenze direttive della ricchezza. Il capitale, nelle società a economia post-militare, diviene infatti il sostituto della violenza – “forza sociale concentrata”<sup>59</sup> – sprigionante una vis coercitiva cui è impossibile, inutile e dannoso, sia collettivamente sia individualmente, pretendere di sottrarsi<sup>60</sup>. Quest’ordine oggettivo, proprio perché impossibile da sovvertire se non utopicamente<sup>61</sup>, deve diventare il presupposto stabile di uno sforzo adattativo continuo che spiazza necessariamente le tutele messe in campo dal diritto per garantire le prerogative di un soggetto, singolo (l’individuo) o collettivo (lo stato), astrattamente isolato.

È a un proletariato internazionale avviato a un’esistenza inevitabilmente esposta alle logiche dispersive di una collaborazione sempre più indispensabile e difficile da ottenere che Comte prospetta i benefici della propria visione istituyente dell’opinione pubblica<sup>62</sup>. Cui va riconosciuto un compito direttivo che non può consistere nel mantenimento dell’ordine, di cui si occupano le direttive emanate dagli “chefs naturels” – dai detentori della forza –, ma deve piuttosto coincidere con l’effettuazione stessa del movimento sociale suscettibile di conferire loro un senso determinato, rendendole passibili di un giudizio che, senza pretendere il

<sup>58</sup> Vedi OFS, p. 545.

<sup>59</sup> “La richesse n’est plus seulement le signe de la force matérielle, mais aussi sa principale source habituelle, d’après l’empire qu’elle procure sur la masse active. J’ai donc pu la designer... comme constituant la force concentrée, par contraste à la force dispersée qui résulte du nombre”, vedi S2, p. 402.

<sup>60</sup> La differenza che intercorre tra il ‘regime militare’ tipico degli stati-nazione – “car, la guerre ne pouvait s’organiser que pour la Patrie” – e il ‘regime produttivo’ – che “ne devient systématisable qu’en se rapportant à l’Humanité” – consiste nel fatto che mentre il primo è spontaneamente unitivo, il secondo è tendenzialmente dispersivo. Per cui, mentre nel primo, la prestazione politica fondamentale risiede nella distinzione tra amico e nemico, nel secondo “il faut que l’activité pacifique devienne, non-seulement collective, mais directement altruiste”, vedi S4, pp. 323 e 325.

<sup>61</sup> Per un giudizio articolato sui non pochi pregi (soprattutto la critica dell’economia politica) e i tanti difetti (soprattutto la compressione dell’individualità) che Comte riscontra nella “celebre utopia” comunista, vedi OFS, pp. 552-70.

<sup>62</sup> “Per il proletario degno di questo nome [digne prolétaire], il regime della specializzazione dispersiva, oggi tanto vantato, si presenta nella sua vera luce, cioè come quella che abbrutisce, perché condannerebbe il suo spirito ad un esercizio talmente miserabile che non prevarrà mai in noi, nonostante le empiriche istanze dei nostri economisti anglosassoni”, *ivi*, pp. 532-3.

sovertimento di nessun potere costituito, veda continuamente sulle questioni riguardanti il suo effettivo esercizio<sup>63</sup>.

Ma se l'ordine, insieme ai poteri che ne garantiscono la tenuta, si legittima solo in funzione del senso impresso dal movimento collettivo, questo stesso movimento, per diventare effettivo progresso sociale e non tradursi in mera agitazione politica, comporta, al livello del soggetto che lo effettua, la ricomposizione di quella unità che la filosofia politica moderna, per assolvere la propria missione dissolvente, aveva dovuto negargli, facendo ruotare i propri assi portanti (stato, sovranità, proprietà) sulla naturalità di un soggetto originariamente sciolto da qualsiasi legame: "l'existence des individus et des peuples est tellement dominée par leur situation historique, que, pour en régler l'ensemble, il faut toujours modifier la notion générale de notre unité d'après la phase actuelle de son développement"<sup>64</sup>.

Ripristinare la 'continuità soggettiva', cui poter subordinare la 'solidarietà oggettiva': questa è la sfida decisiva lanciata dalla 'religione dell'Umanità' alla politica dei moderni. Il cui principale problema non può ridursi nel cercare di rendere l'individuo funzionale all'insieme, dove quest'insieme sia interamente definito dai vincoli di solidarietà che strutturano il piano oggettivo della interazione produttiva. Un piano sul quale, nonostante la finzione contrattualista, la persona non può godere di nessuna vera autonomia, di nessuna reale indipendenza. Invece di subordinare il 'moi' al 'nous' (morale passiva), la soluzione deve piuttosto consistere nella subordinazione del 'nous', della "popolazione oggettiva", nei confronti della "doppia popolazione soggettiva", dei morti e dei non ancora nati, dei predecessori e dei discendenti<sup>65</sup>. È nel costruire questo collegamento, in questa operazione religiosa, che, da una parte, il collettivo scopre l'intrinseca storicità, la costitutiva relatività, della propria identità comunitaria; mentre, dall'altra, il singolo individuo rende la propria esistenza relativamente indipendente dalla città dei vivi, dalla solidarietà divisa, dall'obbedienza comunque dovuta alla forza; dando (la propria) vita, al netto di ogni costrizione esterna, a quel legame tra passato e futuro (morale attiva) che nessun diritto potrà mai avere la forza di istituire<sup>66</sup>: "la notion d'un

<sup>63</sup> "Il popolo può interessarsi essenzialmente solo all'uso effettivo del potere, quali che siano le mani in cui si trova, e non alla sua conquista particolare", *ivi*, p. 392

<sup>64</sup> Vedi S4, p. 4.

<sup>65</sup> "L'existence du Grand-Être repose nécessairement sur la subordination continue de la population objective envers la double population subjective. Celle-ci fournit, d'une part la source, de l'autre le but, de l'action que celle-là seule exerce directement. Nous travaillons toujours pour nos descendants, mais sous l'impulsion de nos ancêtres, d'où dérivent à la fois les éléments et les procédés de toutes nos opérations. Le principal privilège de notre nature consiste en ce que chaque individualité s'y perpétue indirectement par l'existence subjective, si son essor objective a laissé de dignes résultats. Ainsi s'établit, même dès l'origine, la continuité proprement dite, qui nous caractérise davantage que la simple solidarité, quand nos successeurs poursuivent notre office comme nous avons prolongé celui de nos prédécesseurs", vedi S4, pp. 34-5.

<sup>66</sup> Né i diritti individuali, né il diritto oggettivo che li ricomprende, hanno la forza di tenere in vita il Grande-Essere della religione positiva, come si è opportunamente fatto notare: "le Grand-Être ne vit que de la vie des ses organes (gli individui), et c'est justement parce que son être consiste

développement continu se trouve naturellement incompatible avec l'immobilité nécessaire des droits de l'homme"<sup>67</sup>.

Non si tratta di negare l'essenza del diritto, l'obbligazione, il dover-essere, il *Sollen*, ma l'ideologia che ontologizza l'istanza che lo pone, colata nello stampo di una volontà che comanda, di un *moi*, non importa se collettivo o individuale, che dispone per l'avvenire sul presupposto del proprio astratto isolamento, facendo del proprio essere nel mondo un'origine prima, un cominciamento assoluto, staccato dal divenire che lo ha generato, dal flusso ininterrotto che solo può conferirgli un senso<sup>68</sup>. Ai diritti soggettivi, ma anche al diritto oggettivo che ne è l'immagine rovesciata, Comte sostituisce *un* diritto soggettivo, il diritto vivente di un'Umanità

essentiellement dans leur devoir-être, que la morale possède un telle importance", Arnaud P., *La pensée d'Auguste Comte*, Paris, Bordas, 1969, p. 253. Sui problemi che il nostro impianto giuridico e filosofico incontra nella laboriosa ricerca di una giustizia intergenerazionale, vedi Bifulco R., *Diritto e generazioni future. Problemi giuridici della responsabilità intergenerazionale*, Milano, Franco-Angeli, 2008; ma anche gli autorevoli contributi raccolti in Bifulco R. e D'Aloia A. (a cura di), *Un diritto per il futuro. Teorie e modelli dello sviluppo sostenibile e della responsabilità intergenerazionale*, Napoli, Jovene, 2008. Per "la sfida che un'etica radicalmente rivolta al futuro pone al pensiero etico tradizionale", e quindi anche a un'impostazione strettamente giuridica del problema, vedi Menga F. G., *L'emergenza del futuro. I destini del pianeta e la responsabilità del presente*, Roma, Donzelli, 2021, p. 21.

<sup>67</sup> Vedi S3, p. 600. Ma anche C2, pp. 504-5: la "nuova filosofia tenderà sempre più a sostituire spontaneamente, nei dibattiti attuali, la discussione vaga e tempestosa dei diritti con la determinazione calma e rigorosa dei doveri rispettivi. Il primo punto di vista, critico e metafisico, ha prevalso sinché la reazione negativa contro l'antica economia non è stata sufficientemente portata a termine. Il secondo, al contrario, essenzialmente organico e positivo, deve a sua volta presiedere al rinnovamento finale: infatti l'uno è, in fondo, puramente individuale, l'altro direttamente sociale. Invece di far consistere politicamente i doveri particolari nel rispetto dei diritti universali, si penserà dunque, inversamente, il diritto di ciascuno come risultante dai doveri degli altri nei suoi confronti: il che, indubbiamente, non è affatto equivalente, poiché questa distinzione generale rappresenta alternativamente la predominanza sociale dello spirito metafisico o dello spirito positivo: l'uno conduce ad una morale quasi passiva, in cui domina l'egoismo, l'altro a una morale profondamente attiva, diretta dalla carità". Al commento di questo passo comtiano è dedicato il cap. *La repubblica dei doveri*, in Costa P., *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa. Vol. 2: L'età delle rivoluzioni*, Roma-Bari, Laterza, 2000, pp. 247-361. Per un "costituzionalismo" che "deve scoprire i doveri non semplicemente in quanto riflessi, cioè in quanto contropartite dei diritti, ma come posizioni giuridiche autonome che vivono di vita propria, senza presupporre l'esistenza (attuale) delle corrispondenti situazioni di vantaggio e dei relativi titolari", vedi Zagrebelsky G., *Diritti per forza*, Torino, Einaudi, 2017, p. 125.

<sup>68</sup> Per convincersene si legga l'auspicio comtiano di una rinnovata funzione dei giuristi, dal momento che "soprattutto quelli che hanno fatto uno studio approfondito del diritto positivo, posseggono esclusivamente la capacità regolamentare, che è una delle grandi capacità necessarie alla formazione del nuovo sistema sociale, e che sarà messa in gioco non appena la parte puramente spirituale dell'opera generale di riorganizzazione sarà portata a termine o anche solo abbastanza avanzata", vedi OFS, p. 95. Ma anche la notazione secondo la quale, nel nuovo regime che si tratta di istituire: "la législation proprement dite demeurera toujours nécessaire, pour suppléer à l'insuffisance de la simple morale envers les plus urgents besoins sociaux", in Comte A., *Catéchisme positiviste (1852)*, Paris, Sandre, 2009, p. 229.

che vive dei doveri che gli uomini assumono nei suoi (e perciò nei loro stessi) confronti<sup>69</sup>.

La religione positiva indica pertanto la strada di un umanesimo integrale<sup>70</sup>, un percorso che, nel suo divenire habitus personale (morale), realizza le condizioni di esistenza (virtuali: mai oggettivamente attingibili, ma sempre soggettivamente presenti) di una totalità movente. Di un Essere “composé” che, contro ogni tentazione teologica o ontologica, riposa su “l'ensemble continue des êtres convergents”<sup>71</sup>: “issue du concours universel, il le provoque et le consolide, en le représentant”<sup>72</sup>. L'opinione pubblica è il processo nel quale le due componenti spirituali, intellettuale (i filosofi) e sentimentale (i proletari), si esercitano congiuntamente, istituendo un potere unico (il potere spirituale) che - “comme principal organe de la solidarité universelle, et surtout de la continuité humaine” - diventa il solo vero “régulateur des autotités pratique”<sup>73</sup>. Cinghia di trasmissione tra la teoria e la pratica, tra le leggi astratte e i comportamenti effettivi.

Una volta abbattuto definitivamente l'antico regime, la libertà di tutti non si istituisce più contro il potere, altrimenti si finisce con l'amplificare a dismisura gli strumenti costrittivi di cui esso deve servirsi per mantenere l'ordine: “come un nemico naturale, accampato in mezzo al sistema sociale contro cui la società deve fortificarsi con le garanzie che ha conquistato, mantenendosi di fronte ad esso in uno stato permanente di diffidenza e di ostilità difensiva pronta a scattare al primo sintomo d'attacco”<sup>74</sup>. Ma, tantomeno, si esercita al posto del potere, vagheggiando la sostituzione dei suoi detentori di fatto (gli accumulatori di ricchezza) con una sovranità di diritto buona solo a cronicizzare l'instabilità con cui si indeterminano stabilmente le responsabilità del governo.

Per obbligare il potere a svolgere la funzione direttiva da cui dipende il progresso sociale, bisogna delimitarne lo spazio di manovra attraverso l'esercizio concreto di una libertà esigente e relativa, partecipe e assertiva, inflessibile e limitata, allo stesso tempo, irremovibile e duttile, interiore e collettiva, reale e positiva. È alla organizzazione di questo lavoro di conversione della libertà di diritto in libertà di

<sup>69</sup> “Une admirable équivoque consacre, en effet, la même expression pour désigner à la fois la plus vaste extension habituelle de cette suprême affection et l'ensemble de la race où elle se développe mieux”, S1, p. 703.

<sup>70</sup> Sul punto vedi, Negri A., *Augusto Comte e l'umanesimo positivista*, Roma, Armando, 1971.

<sup>71</sup> Vedi S4, p. 30.

<sup>72</sup> Ivi, p. 41.

<sup>73</sup> Vedi S2, p. 321. Come messo opportunamente in rilievo: “c'est à cette condition qu'il y a 'subordination' des lois aux mœurs et à l'état de l'opinion, les premières venant toujours en conséquence : « L'autorité dérive du concours et non le concours de l'autorité » [cit. Comte]. L'opinion du peuple est ce 'consensus vivant' qui établit le corps social dans la durée, une forme de 'milieu interne' à la société, duquel émerge 'l'esprit d'ensemble', la philosophie positive comme élément hautement organisateur, système nerveux central, l'âme de ce corps”, vedi Grange J., *La philosophie d'Auguste Comte. Science, politique, religion*, Paris, Puf, 1996, p. 332.

<sup>74</sup> Vedi OFS, p. 72.

fatto che, i filosofi da una parte e i proletari dall'altra, sono invitati a cooperare attivamente, da una "teoria positiva dell'opinione pubblica" che li chiama definitivamente fuori dalla competizione per i posti di comando<sup>75</sup>. Configurando una posizione che consenta loro di governare "sans pouvoir jamais commander"<sup>76</sup>, grazie alla specializzazione esclusivamente spirituale su cui fondare il loro reciproco accordo. Accomunati come sono da una postura puramente morale preclusa alle altre classi sociali, più o meno coinvolte nella spartizione dovuta alla moderna suddivisione (tutta interna alla sola dimensione formale) del potere materiale. La riattivazione di una reale separazione tra potere spirituale e potere temporale - che sopravvanti il mero frazionamento di quest'ultimo - implica che la questione del governo sociale non si riduca più solo ai dettagli pratici di un ordine da impartire ai membri della società al presente<sup>77</sup>, ma si estenda fino a comprendere l'ordinamento di quella continuità senza la quale nessun lascito, dalle generazioni passate a quelle future, sarebbe possibile disciplinare<sup>78</sup>.

La cooperazione fine a se stessa, la produzione per la produzione, è il corrispettivo di una struttura della personalità dilaniata dall'egoismo. Perché dove questo, invece dell'altruismo, regola il funzionamento psichico individuale, il conflitto sociale si interiorizza, e i diversi centri pulsionali ("motori affettivi") si alternano al comando. Per canalizzare queste spinte, è allora necessario, alla vita psichica individuale, entrare in connessione con la vita psichica collettiva, più stabile e continua, per avviare un commercio sentimentale con l'Umanità e diventare protagonista attivo, tramite la famiglia, il linguaggio e il lavoro, del suo miglioramento nel tempo. L'altruismo non va scambiato con la generica propensione benevola che porta il soggetto a trovare soddisfazione nel migliorare la situazione di altri uomini come lui, non ha niente a che vedere con la beneficenza. Ma è piuttosto l'inflessibile assunzione del dovere di far vivere

<sup>75</sup> Sul punto vedi l'utile ricostruzione di Reynié D., *L'opinion publique organique*. Auguste Comte et la vraie théorie de l'opinion publique in "Archives de Philosophie", n. 70, 2007, pp. 95-114.

<sup>76</sup> Comte A., *Catéchisme*, cit., p. 259.

<sup>77</sup> "Le présent ne constitue jamais qu'une vague et rapide transition entre deux immensités de durée, directement liées l'une à l'autre. Sa considération exclusive, ou seulement prépondérante, ne serait pas moins irrationnelle qu'immorale, et ne pourrait aboutir qu'à des doutes indéfinis", S2, p. 364.

<sup>78</sup> "En qualifiant de spirituel le pouvoir théorique, on fait assez sentir que l'autre est purement matériel. Par là se trouve indirectement signalée leur meilleure comparaison sociale, consistant à le regarder comme disciplinant l'un les volontés et l'autre les actes. Réciproquement, qualifier de temporel le pouvoir pratique, c'est rappeler suffisamment l'éternité qui caractérise le pouvoir théorique. Dès lors, on définit assez leur domaines respectifs ; d'une part le présent, de l'autre le passé et l'avenir : l'un institue spécialement la solidarité, l'autre la continuité ; à l'un appartient surtout la vie objective, à l'autre la vie subjective. Or, ces deux attributs essentiels, simultanément indiqués par la discordance même des noms usités, concourent à rappeler aussi la dernière opposition des deux pouvoirs humains, quant à leur extension respective. Car, la puissance théorique, soit comme spirituelle ou comme éternelle, comporte spontanément une entière universalité ; tandis que l'autorité pratique, en tant que matérielle et temporelle, reste nécessairement locale", Comte A., *Catéchisme*, cit., p. 218.

attraverso noi ciò che di positivo altri (i morti) hanno fatto (pensando, lavorando, amando), in vista della possibilità che altri (i non ancora nati) possano proseguirne ancora oltre il cammino. Altruismo è vivere nella consapevolezza che la continuità soggettiva dipende da noi, che il Grande-Essere non ha altra vita che quella donatagli dalla nostra capacità di amarlo, e amandolo di servirlo, col pensiero e con l'azione. Questo carattere religioso dell'Umanità rinvia a un'ontologia per la quale l'Essere più che relazione in potenza è potenza della relazione: un tutto mai dato, virtuale, che vive della immanenza di un processo continuamente in atto (il consenso). La religione dell'Umanità è l'istituzione degli esercizi spirituali - intellettuali (dogma), sentimentali (culto), pratici (regime) - per educare al massimo questa capacità di farsi relazione del soggetto, di tirarsi fuori dal proprio egoismo spontaneo. Una capacità, le cui forti componenti emotive e creative, non possono originare da una imposizione esterna, ma solo dal divenire abituale di un movimento interiore, da un senso del dovere morale, continuamente bisognoso di una guida, ma liberamente assunto.

Come ha giustamente notato Roberto Esposito, l'Umanità della religione comtiana si costituisce in ciascuno come: "il limite della propria identità e la misura della propria alterazione"<sup>79</sup>. Un'alterazione dell'identità impossibile da educare, un altruismo impossibile da praticare, fino a quando il dovere resta appiccicato al diritto, e il diritto correlato a un'ontologia che riduce l'essere dell'uomo alla semplice presenza di un ente 'individuo': "il n'appartenait qu'à la religion relative d'éteindre les droits quelconques en instituant partout des devoirs, au nom de l'Humanité, quand notre maturité nous conduit à discipliner les forces surgies pendant notre préparation. Alors la morale positive prescrit à la fois le dévouement et la vénération chez tous les serviteurs du Grand-Être, soit dans leurs relations mutuelles, soit pour leurs communes obligations envers la postérité"<sup>80</sup>.

In questo modo l'uomo può uscire dal vicolo cieco "entre le besoin d'un digne guide et l'impossibilité de le trouver au dehors"<sup>81</sup>, per sovvertire l'ordine spontaneo e risolvere "le grand problème humain"<sup>82</sup>: subordinare sistematicamente la forza alla dignità, la politica alla morale, lo spirito di dettaglio allo spirito d'insieme, "la

<sup>79</sup> Vedi Esposito R., *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Torino, Einaudi, 2007, p. 40; dove la filosofia di Comte imprime una "ulteriore spinta al processo di desoggettivazione, o di depersonalizzazione, di cui si è ricostruita la genesi", attraverso una visione per la quale "ciò che ha condotto agli esiti, insieme anarchici e dispotici, degli anni della rivoluzione è stata l'idea illuministica che l'organizzazione della società potesse dipendere dalle libere volontà degli individui o dai principi normativi scaturiti dalla mente di un legislatore", quando invece "essere interno al mondo, per il soggetto, vuole dire essere in qualche modo esterno a se stesso, essere parte di qualcosa che nello stesso tempo lo include e lo trascende. Questo qualcosa è appunto la vita - non solo del singolo individuo, ma del grande organismo collettivo che lo comprende, eccedendolo, nella totalità del genere umano", p. 39.

<sup>80</sup> Vedi S4, 342.

<sup>81</sup> Ivi, p.41.

<sup>82</sup> Vedi Comte A., *Catéchisme*, cit., p. 59.

personnalité à la sociabilité”<sup>83</sup>, “l'égoïsme à l'altruisme”<sup>84</sup>, “la solidarité objective à la continuité subjective”<sup>85</sup>, “l'esprit au cœur”<sup>86</sup>.

I doveri istituiscono la vera relatività che i diritti nascondono dietro il relativismo. La relatività è il contrario del relativismo, l'una è sociale, l'altro individuale; la relatività è altruista, il relativismo egoista. Il relativismo è il travestimento metafisico dell'assoluto teologico. La relatività conduce alla sintesi nelle differenze, il relativismo alla dispersione nell'indifferenza, l'una produce ordine nel mutamento, l'altra il disordine nell'immobilismo. La relatività è dinamica, il relativismo paralizzante. La relatività è consensuale, il relativismo conflittuale. Il diritto sanziona il relativismo, il dovere la relatività: l'uno esonera dal tipo di relazionalità che l'altro abilita. Il diritto ob-liga, il dovere con-lega, uno ingiunge, l'altro congiunge. Il dovere può fare a meno del diritto, il diritto non può fare a meno del dovere. Il dovere senza diritto è puro, il diritto senza dovere è niente. Il dovere si esegue, il diritto si esige. Al cospetto dell'altro, il dovere protende, il diritto pretende; l'uno espone, l'altro impone<sup>87</sup>.

<sup>83</sup> Vedi S1, p. 507.

<sup>84</sup> Vedi S4, pp. 46 e 160.

<sup>85</sup> Vedi S2, 364.

<sup>86</sup> Ivi, p. 389.

<sup>87</sup> “Ciascuno ha dei doveri, e nei confronti di tutti; ma nessuno ha un diritto propriamente detto. Le giuste garanzie individuali risultano soltanto da questa universale reciprocità di obblighi, che riproduce l'equivalente morale dei diritti anteriori, senza presentare i gravi pericoli politici. In altri termini, nessuno possiede più altro diritto se non quello di fare sempre il suo dovere”, vedi OFS, pp. 751-2; “Le positivisme n'admet jamais que des devoirs, chez tous envers tous. Car son point de vue toujours social ne peut comporter aucune notion du droit, constamment fondée sur l'individualité. Nous naissons chargé d'obligation de toute espèce, envers nos prédécesseurs, nos successeurs, et nos contemporains. Elles ne font ensuite que se développer ou s'accumuler avant que nous puissions rendre aucune service. Sur quel fondement humain pourrait donc s'asseoir l'idée de droit, qui supposerait raisonnablement une efficacité préalable?”, Id, *Catéchisme*, cit. p. 254. Su questi e altri simili passi si è a suo tempo divisa l'interpretazione interna allo stesso rinnovamento sociologico della teoria giuridica di inizio Novecento, tra l'entusiastica accoglienza di chi scorgeva nelle affermazioni di Comte: “il fondamento della regola di diritto che si impone a tutti, grandi e piccoli, governanti e governati” e il conseguente abbandono di una concezione del diritto come “potere appartenente a una volontà”, vedi Duguít L., *Le trasformazioni dello Stato*. Antologia di scritti, tr. it. a cura di Barbera A., Faralli C., Panarari M., Torino, Giappichelli, 2003, pp. 121 e segg.; e chi invece vi leggeva una “hostilité implacable contre la sphère juridique”, tutta interna a una posizione fatta (superficialmente) coincidere con la “reazione tradizionalista”, vedi Gurvitch G., *L'idée du droit social*, Paris, Sirey, 1932, p. 249. Sulla stessa lezione, ma contro “il giudizio negativo e malevolo del Gurvitch”, dal momento che, in Comte, il diritto “scompare in termini di libertà individuale, ma per rivivere in termini di attività sociale”, vedi Solari G., *Positivismo giuridico e politico di A. Comte*, in Id. *Studi storici di filosofia del diritto*, Torino, Giappichelli, 1949, p. 393. Sul “dover-agire” come cifra di una visione ordinamentale del diritto del tutto peculiare al fondatore della sociologia, nonché sulla opinione pubblica come “pulsazione soggettiva del mondo positivista”, vedi anche Dezeuse G., *Il positivismo di Auguste Comte e il diritto*, in “*Rivista internazionale di filosofia del diritto*”, 1, 2005, pp. 101 e 103.

Per concludere, la religione positiva, nonostante la veste passatista che ne colora i diversi elementi ('dogma', 'culto', 'classe sacerdotale', 'potere spirituale', ecc.), muove una critica sempre più attuale alla nostra logica di costituzionalizzazione del potere. Cogliendola nel suo strutturale ritardo rispetto a un momento nel quale, la 'forza concentrata', andrebbe responsabilizzata abilitandola collettivamente a svolgere un'azione di governo necessariamente globale e fortemente condivisa. Una regolazione impossibile da istituire fino a quando l'ontologia presenzialista del diritto sottragga al 'Grande-Essere' il potere di farsi garante della prosecuzione della vita sulla terra. La vera unità, come si è detto, non è quella che cerca di integrare i diritti soggettivi e il diritto oggettivo: "la véritable unité consiste à lier le dedans et le relier au dehors. Telle est l'issue du grand dualisme positif entre l'organisme et le milieu, ou plutôt entre l'homme et le monde, ou, mieux encore, entre l'humanité et la terre"<sup>88</sup>.

<sup>88</sup> Vedi S2, p. 18. Sulla formula con la quale la recente riforma costituzionale ha introdotto il riferimento all'interesse delle generazioni future nella parte (art. 9, comma 3) riguardante la 'tutela ambientale', vedi Porena D., «Anche nell'interesse delle generazioni future». Il problema dei rapporti intergenerazionali all'indomani della revisione dell'art. 9 della Costituzione, in "Federalismi.it", 15/2022, pp. 121-143.





## INFORMATION ON THE JOURNAL

Etica & Politica/Ethics & Politics is an open access philosophical journal, being published only in an electronic format.

The journal aims at promoting research and reflection, both historically and theoretically, in the fields of moral, political and legal philosophy, with no preclusion or adhesion to any cultural current or philosophical tradition.

Contributions should be submitted in one of these languages: Italian, English, French, German, Portuguese, Spanish.

All essays should include an English abstract of max. 200 words.

The editorial staff especially welcomes interdisciplinary contributions with special attention to the main trends of the world of practice.

The journal has an anonymous double peer review referee system.

Three issues per year are expected.

The copyright of the published articles remain to the authors. We ask that in any future use of them Etica & Politica/Ethics & Politics be quoted as a source.

All products on this site are released with a Creative Commons license (CC BY-NC-SA 2.5 IT) <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/it/>

### ETICA & POLITICA/ETHICS & POLITICS POSITION ON PUBLISHING ETHICS.

The Editors of Etica & Politica/Ethics & Politics have taken every possible measure to ensure the quality of the material here published and, in particular, they guarantee that peer review at their journal is fair, unbiased and timely, and that all papers have been reviewed by unprejudiced and qualified reviewers. The publication of an article through a peer-review process is intended as an essential feature of any serious scientific community. The decision to accept or reject a paper for publication is based on the paper's relevance, originality and clarity, the study's validity and its relevance to the mission of the journal. In order to guarantee the quality of the published papers, the Editors encourage reviewers to provide detailed comments to motivate their decisions. The comments will help the Editorial Board to decide the outcome of the paper, and will help to justify this decision to the author. If the paper is accepted with the request of revision, the comments should guide the author in making the

revisions for the final manuscript. All material submitted to the journal remains confidential while under review.

Once the author receives a positive answer, he/she should send the final version of the article since proofs will not be sent to him/her. *Etica & Politica/Ethics & Politics* will publish the paper within twelve months from the moment of the acceptance, and the author will be informed of the publication.

The journal is committed to such standards as originality in research papers, precise references in discussing other scholars' positions, avoiding plagiarism. E&P takes these standards extremely seriously, because we think that they embody scientific method and are the mark of real scholarly communication.

Since *Etica & Politica/ Ethics & Politics* is devoted solely to scientific and academic quality, the journal neither has any submission charges nor any article processing charges.

The following guidelines are based on existing Elsevier policies and COPE's Best Practice Guidelines for Journal Editors

## 1. PUBLICATION AND AUTHORSHIP

EUT (Edizioni Università di Trieste), is the publisher of the peer reviewed international journal *Etica & Politica/ Ethics & Politics*.

The publication of an article in a peer-reviewed journal is an essential step of a coherent and respected network of knowledge. It is a direct reflection of the quality of the work of the authors and the institutions that support them. Peer-reviewed articles support and embody the scientific method. It is therefore important to agree upon standards of expected ethical behaviour for all parties involved in the act of publishing: the author, the journal editor, the peer reviewer, the publisher.

Authors need to ensure that the submitted article is the work of the submitting author(s) and is not plagiarized, wholly or in part. They must also make sure that the submitted article is original, is not wholly or in part a re-publication of the author's earlier work, and contains no fraudulent data.

It is also their responsibility to check that all copyrighted material within the article has permission for publication and that material for which the author does not personally hold copyright is not reproduced without permission.

Finally, authors should ensure that the manuscript submitted is not currently being considered for publication elsewhere.

## 2. AUTHOR'S RESPONSIBILITIES

*E t i c a & P o l i t i c a*/*E t h i c s & P o l i t i c s* is a peer-reviewed journal, and Authors are obliged to participate in our double blind peer review process.

Authors must make sure that all and only the contributors to the article are listed as authors. Authors should also ensure that all authors provide retractions or corrections of mistakes.

## 3. PEER REVIEW AND REVIEWERS' RESPONSIBILITIES

Both the Referee and the Author remain anonymous throughout the “double blind” review process. Referees are selected according to their expertise in their particular fields.

Referees have a responsibility to be objective in their judgments; to have no conflict of interest with respect to the research, with respect to the authors and/or with respect to the research funders; to point out relevant published work which is not yet cited by the author(s); and to treat the reviewed articles confidentially.

## 4. EDITORIAL RESPONSIBILITIES

Editors hold full authority to reject/accept an article; to accept a paper only when reasonably certain; to promote publication of corrections or retractions when errors are found; to preserve anonymity of reviewers; and to have no conflict of interest with respect to articles they reject/accept. If an Editor feels that there is likely to be a perception of a conflict of interest in relation to their handling of a submission, they will declare it to the other Editors. The other Editors will select referees and make all decisions on the paper.

## 5. PUBLISHING ETHICS ISSUES

Members of the Editorial Board ensure the monitoring and safeguarding of the publishing ethics. This comprises the strict policy on plagiarism and fraudulent data, the strong commitment to publish corrections, clarifications, retractions and apologies when needed, and the strict preclusion of business needs from compromising intellectual and ethical standards.

Whenever it is recognized that a published paper contains a significant inaccuracy, misleading statement or distorted report, it will be corrected promptly. If, after an appropriate investigation, an item proves to be fraudulent,

it will be retracted. The retraction will be clearly identifiable to readers and indexing systems.

## 6. POLICY ON EDITORIAL NORMS AND STYLE

In accordance with the pluralist principle and the breadth of interests that characterize the editorial line of *Etica & Politica/Ethics & Politics*, the review leaves the contributors free to choose which style of quotation to adopt in the composition of their article. Of course, this style must conform to one of the two internationally recognized models in the area of scientific publications in the humanities, namely the Chicago A (equivalent to APA) or the Chicago B, both defined by *The Chicago Manual of Style*, 17<sup>th</sup> edition. Moreover, the reference to the complete source must contain all the information required by the ISO 690 standard, both if it is provided only in the final bibliography (Chicago A) and if it is provided in a note (Chicago B).

## 7. PAST ISSUES AND STATISTICS

Past issues with download and visitors statistics for each article are provided by EUT publisher through its official repository.:

<http://www.openstarts.units.it/dspace/handle/10077/4673>

### EDITOR:

RICCARDO FANCIULLACCI (Bergamo) [riccardofanciullacci@libero.it](mailto:riccardofanciullacci@libero.it)

PIERPAOLO MARRONE (Trieste) [marrone@units.it](mailto:marrone@units.it)

FERDINANDO G. MENGA (Caserta) [ferdinandogiuseppe.menga@unicampania.it](mailto:ferdinandogiuseppe.menga@unicampania.it)

### EDITORIAL BOARD:

ELVIO BACCARINI (Rijeka) [ebaccarini@ffri.hr](mailto:ebaccarini@ffri.hr)

ROBERTO FESTA (Trieste) [festa@units.it](mailto:festa@units.it)

GIOVANNI GIORGINI (Bologna) [giovanni.giorgini@unibo.it](mailto:giovanni.giorgini@unibo.it)

EDOARDO GREBLO (Trieste) [edgreblo@tin.it](mailto:edgreblo@tin.it)

FABIO POLIDORI (Trieste) [polidori@units.it](mailto:polidori@units.it)

### WEBMASTER:

ENRICO MARCHETTO (Trieste) [enrico.marchetto@gmail.com](mailto:enrico.marchetto@gmail.com)

## ITALIAN ADVISORY AND SCIENTIFIC BOARD:

B. ACCARINO (Firenze), A. ALLEGRA (Perugia), G. ALLINEY (Macerata), S. AMATO (Catania), M. ANZALONE (Napoli), D. ARDILLI (Modena), F. ARONADIO (Roma), G. AZZONI (Pavia), F. BACCHINI (Sassari), E. BERTI (Padova), P. BETTINESCHI (Venezia), P. BIASETTI (Padova), G. BISTAGNINO (Milano) R. CAPORALI (Bologna), A.A. CASSI (Bergamo), G. CATAPANO (Padova), F. CIARAMELLI (Napoli), M. COSSUTTA (Trieste), L. COVA (Trieste), G. CEVOLANI (Lucca), S. CREMASCHI (Vercelli), R. CRISTIN (Trieste), C. CROSATO (Bergamo), U. CURI (Padova), A. DA RE (Padova), G. DE ANNA (Udine), B. DE MORI (Padova), C. DI MARTINO (Milano), P. DONATELLI (Roma), M. FARAGUNA (Milano), M. FERRARIS (Torino), S. FUSELLI (Padova), A. FUSSI (Pisa), C. GALLI (Bologna), R. GIOVAGNOLI (Roma), P. KOBAN (Torino), E. IRRERA (Bologna), E. LECALDANO (Roma), L.A. MACOR (Verona), E. MANGANARO (Trieste), G. MANIACI (Palermo), P. MARINO (Napoli), R. MORDACCI (Milano), V. MORFINO (Milano), M. PAGANO (Vercelli), G. PELLEGRINO (Roma), V. RASINI (Modena-Reggio Emilia), M. REICHLIN (Milano), P.A. ROVATTI (Trieste), S. SEMPLICI (Roma), A. SCHIAVELLO (Palermo), A. SCIUMÈ (Bergamo), F. TOTO (Roma), F. TRABATTONI (Milano), M.S. VACCAREZZA (Genova), C. VIGNA (Venezia), P. VIGNOLA (Guayaquil).

## INTERNATIONAL ADVISORY AND SCIENTIFIC BOARD:

J. ALLAN (Queensland, Brisbane/Australia), F.J. ANSUÁTEGUI ROIG (Madrid/Spain), T. BEDORF (Hagen/Germany), G. BETZ (Karlsruhe/Germany), W. BLOCK (New Orleans/USA), S. CHAMBERS (Irvine/USA), J. COLEMAN (London/UK), C. COWLEY (Dublin/Ireland), W. EDELGLASS (Marlboro VT/USA), L. FLORIDI (Oxford/UK), R. FREGA (Paris/France), MATTHIAS FRITSCH (Montreal/Canada), J.C. HERRERA RUIZ (Medellín/Colombia), A. KALYVAS (New York/USA), M.R. KAMMINGA (Groningen/Netherlands), J. KELEMEN (Opava/Czech Republic), F. KLAMPFER (Maribor/Slovenia), M. KNOLL (Istanbul/Turkey), C. ILLIES (Bamberg/Germany), D. INNERARITY (Bilbao/Spain), H. LINDAHL (Tilburg/Netherlands), D. MANDERSON (Canberra/Australia), M. MATULOVIC (Rijeka/Croatia), J. MCCORMICK (Chicago/USA), N. MISCEVIC (Zagreb/Croatia), A. MOLES (Budapest/Hungary), L. PAULSON (Paris/France), J. QUONG (Los Angeles/USA), V. RAKIC (Belgrade/Serbia), M. RENZO (London/UK), A. SCHAAP (Exeter/UK), B. SCHULTZ (Chicago/USA), N. TARCOV (Chicago/USA), D. WEBB (Staffordshire/UK), J.P. ZAMORA BONILLA (Madrid/Spain).

**REFEREE 2022**

Angelo Abignente (Università di Napoli “Federico II”); Alberto Andronico (Università di Catania); Francesco Antonelli (Università di Roma Tre); Maurizio Balistreri (Università di Torino); Giovanni Blando (Università di Napoli “Federico II”); Paolo Bodini (Università di Milano); Gianvito Brindisi (Università della Campania “Luigi Vanvitelli”); Dario Caroniti (Università di Messina); Rita Casale (Universität Wuppertal); Ivan Cerovac (University of Rijeka); Giusy Conza (Università di Napoli “Federico II”); Marco Antonio Coronel Ramos (Universitat de València); Carlo Crosato (Università di Bergamo); Agnese Di Riccio (New School of Social Research, New York); Luigi Di Santo (Università di Cassino); Salvatore D’Acunto (Università della Campania “Luigi Vanvitelli”); Francesco D’Urso (Università di Napoli Suor Orsola Benincasa); Flavio Felice (Università del Molise); Francesco Ferraro (Università di Milano); Matteo Galletti (Università di Firenze); Tommaso Gazzolo (Università di Sassari); Giulia Giusti (Universidad Pontificia Bolivariana; Colombia); Tommaso Greco (Università di Pisa); Roberto Gronda (Università di Pisa); Juan Carlos Herrera Ruiz (Universidad de Medellín); Jean-Vincent Holeindre (Université Paris II - Panthéon-Assas); Marina Lalatta Casterbosa (Università di Bologna); Alessio Lo Giudice (Università di Messina); Piero Marino (Università di Napoli “Federico II”); Claudia Maya Franco, PhD. (Universidad de Medellín); Roberta Adelaide Modugno (Università di Roma Tre); Rosaria Piroso (Università di Firenze); Fabio Polidori (Università di Trieste); Andrea Raciti (Università di Pisa); Marco Ridolfi (Scuola Normale Superiori di Pisa); Matteo Santarelli (Università di Bologna); Francesca Scamardella (Università di Napoli “Federico II”); Ernesto Sferrazza Papa (Università di Torino); Paolo Sorzio (Università di Trieste); Dimitris Vardoulakis (Western Sydney University); Oscar Vélez Rojas (Universidad de Caldas; Colombia); Vito Velluzzi (Università di Milano); Selnich Vivas Hurtado (Universidad de Antioquia, Colombia); Minka Woermann (University of Stellenbosch).