

# 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 duratura 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 divorci 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. Ciaramelli, 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 gradualisti 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, segnalo: 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 Philosophiche"*, 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.

donini – 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 aggior-

<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 «indagine 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>e</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. Prolétariat 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 appiattire 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 *constituë*. 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 obbiettivi 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 parsa 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[a] 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 ritirarsi 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. Ciarraelli, 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. Ciarraelli, *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-in-comune*, 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 imaginative. 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 *presupposta* 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.