



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA

**IL RUOLO DEL FILOSOFO
NEL PENSIERO
DI
CORNELIUS CASTORIADIS**

Relatore:

Ch.mo Prof. Pier Paolo Cesaroni

Laureando:

Francesco Medelin

Matricola n. 1232760

ANNO ACCADEMICO 2021 - 2022

INDICE

<i>INTRODUZIONE</i>	»	2
1 LA SPECIFICITÀ DEL MODO D'ESSERE DELLA STORIA E LO STATUTO DELLA FILOSOFIA	»	4
1.1 Il problema della storia in Hegel per Castoriadis	»	5
1.2 La critica di Marx alla soluzione di Hegel e lo sviluppo del marxismo	»	7
1.3 Le conclusioni di Castoriadis sulla storia del marxismo	»	9
2 L'ORDINE SOCIALE E LA FILOSOFIA COME DISCORSO		11
2.1 Dalla lingua come espressione al linguaggio come istituzione	»	11
2.2 La dimensione insiemistico-insiemizzante della società	»	15
2.3 Il linguaggio come codice, il <i>legein</i> e il <i>teuchein</i>	»	17
2.4 La pratica psicoanalitica come coimplicazione tra <i>legein</i> e <i>teuchein</i>	»	21
2.5 Dai limiti della psicoanalisi alla filosofia	»	22
3 IL RUOLO DEL FILOSOFO NELLA SOCIETÀ	»	26
ABBREVIAZIONI	»	31
BIBLIOGRAFIA ULTERIORE	»	35

Introduzione

Che ruolo deve assumere il filosofo nella nostra società?

Nella sua produzione, Castoriadis torna ripetutamente sul problema del ruolo del filosofo nella società. Egli ci insegna che non potremo mai dare una risposta esaustiva a questa domanda perché

Non esiste una teoria come “panorama” di ciò che è né come costituzione o costruzione sistematica ed esaustiva del pensabile, una volta per tutte, o gradualmente e progressivamente spiegata.

Ma anche che

C'è un fare teorico che emerge soltanto in un momento dato della storia. Un'attività, un'impresa umana, un *progetto* socio-storico: il progetto della teoria. Rendere conto e ragione, *logon didonai*, di tutto [...] e dire ciò significa ancora essere nella teoria, in questo progetto, e perseguirlo. È un puro fatto, non possiamo fare altrimenti¹.

Non possiamo fare altrimenti che cercare di rendere conto di questo stesso progetto socio-storico in cui ci siamo trovati a identificarci.

Noi non possiamo fare a meno della ragione, pur conoscendone la sua insufficienza, i suoi limiti. [...] Tuttavia non siamo né ciechi né perduti. Possiamo elucidare ciò che pensiamo, ciò che siamo. Dopo averlo creato, noi percorriamo un po' alla volta il nostro labirinto².

Si può dire, attraverso B&BD, che per Castoriadis la filosofia è "ontologia" ossia "una riflessione/elucidazione, che si occupa dell'essere/essente e che si chiede cosa gli appartiene verso se stesso e cosa gli appartiene in quanto lo è per noi - cioè, dal fatto che noi ci stiamo riflettendo"³.

Seguendo il percorso della filosofia ci si ritrova, quindi, a riflettere su quale sia il modo di essere di entità come la società, la storia e la psiche umana “accanto” al modo d'essere di entità come la natura e l'essere vivente. D'altra parte siamo messi di fronte alla questione dell'essere di queste entità e del modo di essere di questo essere per *il quale* esiste un mondo, una natura o una vita.

Ma la stessa ontologia di queste enigmatiche entità farebbe parte “dell'auto-riflessione della filosofia” non solo in quanto è solo in una società, nella storia e in

1 IdL, p. 16.

2 Ivi, p. 24.

3 D&BD, p 362.

una psiche che la filosofia esiste (d'altronde la filosofia esiste anche in una natura e come manifestazione di un essere biologico), ma anche perché “appare come una creazione specifica in e attraverso il dominio dell'essere, che il sociale-storico e lo psichico fanno essere”⁴.

Di seguito proveremo, quindi, a tracciare che cosa intenda Castoriadis per “filosofia” attraverso il suo incontro con questi tre elementi. Il confronto con la storia pervaderà l'intera tesi ma ho scelto di intitolare il primo capitolo *La specificità del modo d'essere della storia e lo statuto della filosofia* perché in esso è presente l'origine del problema che potremmo considerare introduttivo di tutto il pensiero di Castoriadis: come è stato possibile che Marx abbia fallito completamente nelle sue previsioni scaturenti dalle analisi dello sviluppo del capitalismo?

Giungeremo così alla domanda fondamentale per Castoriadis che lo attanaglia nell'intero suo percorso post critica di Marx: mi sto sbagliando anche io? Anche io credo di puntare alla rivoluzione e invece sto puntando alla costruzione di uno stato dispotico e cruento come è stato quello stalinista? Come faccio a mantenere lo spirito rivoluzionario che sento necessario senza incorrere in questo terribile errore?⁵

Percorreremo insieme al nostro autore le tappe con cui ha risposto a questa domanda: dalla sua analisi del linguaggio alla scoperta della dimensione insiemistico-insiemizzante della società, dall'elaborazione del discorso metapsicoanalitico a quello meta-filosofico attraverso cui saremo finalmente in grado di comprendere il motivo per cui Castoriadis definisce la filosofia a partire dalla domanda: “che cosa dovrei pensare?”.

Infine trarremo le nostre conclusioni sul ruolo del filosofo in Castoriadis e sulla sua difficoltà a distinguerlo esplicitamente da quello dello scienziato.

4 Ivi, p 363.

5 “Se si conosce la storia degli ultimi due secoli, e in particolare del XX, è impossibile leggermi senza vedere il filo conduttore che attraversa i miei scritti: la preoccupazione, l'ossessione per il rischio che un movimento collettivo possa 'degenerare', che possa dare vita a una nuova burocrazia - (totalitarista o meno).” Ivi, p 414.

1

La specificità del modo d'essere della storia e lo statuto della filosofia

I risultati dell'azione storica degli uomini ci si presentano sotto una certa “coerenza” che ci appare pregna di “significato” e retta da una logica peculiare:

Centinaia di borghesi, mossi o meno dallo spirito di Calvino e dall'idea di ascetismo mondano, si mettono ad accumulare ricchezze. Migliaia di artigiani in rovina e contadini affamati si rendono disponibili ad entrare nelle fabbriche. Qualcuno inventa un motore a vapore, qualcun altro un nuovo telaio. Filosofi e fisici tentano di concepire l'universo come una grande macchina e di scoprirne le leggi. I re tendono ad emarginare la nobiltà per sottometterla al proprio potere e creare istituzioni nazionali. Ciascuno degli individui e ciascuno dei gruppi in questione persegue i propri fini particolari, nessuno mira alla totalità sociale in quanto tale. Eppure il risultato è di un ordine completamente diverso; è il capitalismo.

Questo significato è ciò che conferisce una sorta di unità a tutte le manifestazioni della società e ci fa riconoscere immediatamente un dato fenomeno come fenomeno di questa cultura. Tutto ciò che accade all'interno di un determinato sistema sembrerebbe prodotto in conformità al suo "spirito" e contemporaneamente contribuire alla sua solidità.⁶ Inoltre questa unità appare come apertura a un insieme infinito di possibilità nonché come chiusura ad altre che prima apparivano possibili.

Ognuno di noi si ritrova ad operare in un quadro già dato che è sia una vita sociale già a prima vista coerente come totalità concreta (pur vivendo in luoghi distanti, parlando lingue diverse e non conoscendo neanche l'esistenza dell'altro

6 MBP, 45.

sembra che le fabbriche forniscano esattamente i mezzi di cui i contadini hanno bisogno per produrre il cibo di cui abbisognano a loro volta gli operai delle prime), sia un'organizzazione, una struttura che è allo stesso tempo un aspetto di questa totalità e qualcosa ad essa estraneo che la mantiene tale, come la burocrazia statale.

Di fronte a un tale incedere storico non si può presupporre un processo di "tentativi ed errori" attraverso il quale, per una sorta di selezione naturale, solo le società "vitali" sarebbero continuate ad esistere. La storia ci mostra società che nascono piuttosto attraverso un'interconnessione di cause che, pur non essendo direttamente correlate con il loro risultato, ne risultano legate inestricabilmente. Un evento di rottura radicale come la rivoluzione russa, ad esempio, deve essere mediato da processi specifici, deve essere incarnato in atti (o omissioni) e firmato da persone e gruppi definiti che si muovono tutti in una medesima direzione.⁷

1.1) Il problema della storia in Hegel per Castoriadis

Nella lettura di Castoriadis, per Hegel questo tipo di coincidenze sono la percezione ingenua dell'esistenza della provvidenza divina, che, se rigorosamente dedotta attraverso un procedimento "scientifico", ci apparirà nella sua intrinseca necessità. L'apparente contraddizione tra il senso che attribuiamo alle nostre azioni nella quotidianità e il loro effetto a livello storico-sociale viene sciolta qualora le si considerino come il concatenamento di cause ed effetti il cui dispiegamento è promosso necessariamente dagli stessi concetti che ci permettono di constatarne l'effetto implicito.⁸ Ciò che è reale non può che essere razionale, la nostra ragione non può che percepire come reale soltanto quello che può già essere compreso interamente secondo le proprie categorie a priori. Tuttavia, ciò implica che solo ciò che è razionale può essere reale e l'apparente irrazionalità non può che essere un momento essenziale del dispiegarsi della razionalità del reale⁹.

Come l'uomo, per realizzare il suo desiderio, deve disciplinarlo in vista del risultato delle sue azioni, così lo stesso agire dell'individuo è disciplinato dallo stato in vista del suo effetto sulla comunità. A sua volta, anche lo stato, nell'imperfezione

7 Ivi, 47-9.

8 LsFS, pp 12-6, p 33.

9 LdFD, pp 14-7.

del suo disciplinare, viene distrutto e ricostruito in forme di volta in volta differenti dagli "eroi" della storia, individui che, trasgredendone le leggi per soddisfare interessi personali, colgono un'esigenza interna a tutte le anime degli individui che lo compongono.

A loro volta questi stessi "eroi" sono privati degli onori o uccisi precocemente dal necessario dispiegarsi storico dell'idea di libertà.¹⁰ Quest'ultima, attraverso la lotta delle passioni, arriverà a provocare nell'animo del cittadino tedesco la nausea per la rappresentazione limitata del punto di vista individuale e lo spingerà ad ergersi a contemplare l'evoluzione necessaria dell'idea di libertà, attraverso la filosofia dello spirito finalmente compiuta¹¹.

Nel suo tempo la storia, da semplice conflitto di passioni, si sarebbe trasformata in "conflitto di pensieri deputati a legittimare le passioni" o in una "lotta delle passioni e interessi soggettivi [...] sotto il paravento di giustificazioni superiori". Il problema della storia nascerebbe dunque dall'insorgere moderno dell'esigenza di risolvere la contraddizione tra la percezione di "splendidi ideali" e il continuo fallimento dei tentativi di realizzarli. L'eroe moderno dovrà quindi risolvere questa contraddizione, dissolvendo questa lotta nel procedere incessante della realizzazione della ragione universale. Così facendo Hegel decreta la fine della figura dell'eroe e dunque la fine della storia¹².

Finché l'individuo agisce nella storia e si considera nella storia, non può che farsene una rappresentazione inadeguata. L'unico modo per comprenderla veramente è astrarsene, dichiararsi impotente e proclamarne la fine. Fine che è già avvenuta fin dall'inizio:

Il tempo storico diventa così semplice *medium* astratto della coesistenza successiva o semplice ricettacolo delle concatenazioni dialettiche; il tempo reale, tempo dell'alterità radicale, alterità non deducibile e non producibile, deve essere abolito, e nessuna ragione se non contingente può spiegare perché la totalità della storia passata e futura non sia *de iure* deducibile.¹³

10 LsFS, pp 25-32.

11 Ivi pp 369-70.

12 Ivi, pp 32-33.

13 IIS, p 10-1.

L' "astuzia della ragione" invece di affrontare il problema della storia, ne dimostra l'irrisolvibilità e dunque ne aborrisce l'esistenza¹⁴.

1.2) La critica di Marx alla soluzione di Hegel e lo sviluppo del marxismo

Constatando il carattere fittizio e occultante della filosofia hegeliana, Marx intravede la possibilità di rivolgere il metodo dialettico su se stesso. Secondo quest'ultimo, infatti, l'autocoscienza come sapere assoluto comprende se stessa nella sua essenza negativa di essere altro dall'oggetto, come essenzialmente estranea, come ciò che nel suo essere altro in quanto tale è presso di sé. In questa alienazione l'autocoscienza sa di poter porre soltanto la *cosalità*, cioè soltanto una cosa a sua volta astratta, una cosa dell'astrazione e non una cosa *reale*; questa *cosalità* non è assolutamente nulla di autonomo, così può essere riassorbita dall'autocoscienza alienata come sua stessa astrazione. Tuttavia, anche l'autocoscienza alienata non può porsi che come *cosalità*, dunque come assolutamente nulla di autonomo. Ciò implica l'esistenza di una realtà oggettiva nella quale l'uomo *reale* scopre che, per poterne avere una percezione assoluta, è necessario rinunciare totalmente alla propria caratteristica di essere vivente attivo, in un continuo lavoro di riduzione della propria *sofferenza* reale.

Tenendo ferma l'*estraniazione*, Hegel mostra la storia *oggettiva* dell'uomo, come essere naturale che in quanto tale è da un lato un essere naturale attivo, dotato di *forze naturali* e dall'altro un essere *sofferente*, condizionato e limitato dagli stessi *oggetti* delle sue pulsioni. Infatti questi ultimi non possono che esistere come *oggetti* a lui indipendenti, ma comunque *oggetti* del suo *bisogno*, *oggetti* indispensabili, essenziali all'attuazione e alla conferma delle sue forze essenziali. Tuttavia, allo stesso tempo, ricopre intenzionalmente questa stessa realtà attraverso l'alienazione dell'autocoscienza nell'idea dello spirito assoluto, proponendo agli esseri umani di rinunciare alla propria attività come fonte ultima di ogni significato.¹⁵

Secondo Castoriadis, per superare questo cortocircuito hegeliano, Marx propone di reintegrare il teorico nello storico, incorporare la relazione tra il pensatore e l'oggetto,

14 LsSF, p 370.

15 ME-F, pp 135-9.

rivolgere l'attenzione alla ricerca concreta del legame tra il senso delle azioni umane implicito e quello esplicito, svelandone le contraddizioni e andando oltre a ciò che è già dato.

Non appena venne formulata questa intenzione, secondo il filosofo greco-francese, si fuse con i bisogni e il significato più profondo del nascente movimento operaio. Tuttavia, essendo mescolata fin dall'inizio con concezioni mitiche o fantastiche di ispirazione opposta (un esempio è l'uomo comunista come “uomo totale” che ricorda il soggetto assoluto di Hegel), non si realizzò nell'indagine sulla relazione tra teoria e prassi, tra interpretazione e cambiamento. Il marxismo lasciò intendere che la teoria fosse *solo* ideologia, sublimazione, compensazione mentre la prassi rimase una parola il cui significato non era in alcun modo chiarito o addirittura delucidabile.¹⁶

Inoltre il contesto storico dell'ambiente intellettuale e filosofico della seconda metà dell'Ottocento, con l'accumulo delle scoperte scientifiche e la loro verifica sperimentale, e l'applicazione “razionale” della scienza all'industria sembravano “dimostrare” da una parte l'apparente grandezza della tecnica e dall'altra l'economia come essenza delle relazioni sociali e il problema economico come centrale nella società. Il contesto si prestava, sia nella sua sostanza che nel suo dispiegamento, ad essere descritto da una teoria “scientifica” della società e della storia.¹⁷

Si giunse così a sottintendere che ogni teoria della società e della storia debba essere dimostrata dalla sua effettiva capacità di incidere sulla realtà nella direzione voluta. Di conseguenza il marxismo postulò l'esistenza di un'unica e vera interpretazione del mondo, in grado di assicurare che quest'ultimo debba essere e sarà trasformato nel senso dedotto dalla teoria stessa. La necessità di affrontare l'irriducibilità della specificità del modo di essere della storia reale venne sostituita dall'attività di verifica della “sperimentazione industriale”, che appiattì ogni piano della realtà nella sua costituzione materiale e quest'ultima nelle “leggi della dialettica” stabilite una volta per tutte attraverso un'analisi dell'economia della seconda metà dell'Ottocento¹⁸.

Si recuperò, quindi, l'aspirazione a una teoria totale, trasformando quella che all'inizio doveva essere la descrizione critica dell'economia capitalista in un tentativo di

16 MBP, p 66-7.

17 Ivi, p 60.

18 Ivi, p 66-7.

spiegare quest'ultima nei termini del funzionamento di leggi indipendenti dall'azione di uomini, gruppi o classi. Così facendo risultò che solo chi era impregnato di questa conoscenza potesse avere un vero controllo sullo sviluppo storico.¹⁹ Ne conseguì che, per realizzare concretamente il concetto hegeliano di libertà, sembrava necessario dare potere assoluto ai “rivoluzionari di professione”²⁰. Quella che all'inizio doveva essere la realizzazione concreta della libertà umana, attraverso l'emancipazione del proletariato, diventò nei paesi “socialisti” l'ideologia che ha consentito di promuovere e mantenere gli apparati statali più oppressivi e rigidi mai conosciuti²¹ e nei paesi a “capitalismo avanzato” la causa dell'allontanamento della classe operaia dalla politica.²²

1.3) Le conclusioni di Castoriadis sulla storia del marxismo

Secondo Castoriadis il marxismo è giunto alla paradossale situazione in cui o si definisce falso perché ha dimostrato concretamente di non saper rispondere agli stessi requisiti che si è posto²³, oppure deve occultare la sua incapacità essenziale di trasformare la realtà nel senso voluto andando a tradire gli stessi principi per i quali era nato.²⁴

Questo paradosso sarebbe insito nelle stesse intenzioni del giovane Marx di rinunciare all'interrogazione filosofica, in quanto considerata compiuta nell'esposizione sistematica del pensiero hegeliano e quindi cimentarsi nella deduzione di una “scienza della storia” che avesse il superamento di questo pensiero come assioma di partenza. Il marxismo avrebbe fatto propria questa missione mettendola all'opera nella sua contraddizione essenziale: da una parte creare una scienza per mettere in discussione l'“ordine esistente” e dall'altra identificarsi negli assiomi di questa stessa scienza, così da reinserirsi in un nuovo “ordine esistente”, senza questa volta poterlo mettere in discussione. La privatizzazione delle lotte operaie e la burocratizzazione dei partiti comunisti e socialisti segna quindi agli occhi del filosofo greco la conclusione di questo

19 Ivi, p 67.

20 Ivi, p 59.

21 Ivi, p 11.

22 Per approfondire con un aspetto critico e contestualizzato di questa considerazione sul marxismo da parte di Castoriadis si veda P. Berman, *Cornelius e l'eresia permanente*, Micromega, n.4/1999: pp.256-62.

23 Mi riferisco qui al postulato che ho formulato all'inizio del secondo paragrafo precedente.

24 MBP, p 14.

movimento storico che, tuttavia, nel suo stesso svolgersi e concludersi, ha posto l'esigenza di una nuova interrogazione.²⁵

Come le continue rilevazioni da parte della comunità scientifica degli effetti disastrosi delle comunità antropiche sugli ecosistemi ambientali ci impongono di scegliere tra il perseguire nell'esacerbazione della crisi ambientale in atto o contribuire a modificarla verso altre direzioni; così il fallimento del marxismo ci impone di scegliere tra il contribuire al perpetuarsi dell'ordine sociale esistente o alla sua rivoluzione. È questo imperativo che porta Castoriadis a chiedersi se la propria stessa interrogazione filosofica promuova il primo o la seconda.²⁶

25 Ivi, p 61-3.

26 „Il lavoro di questo periodo consisteva dapprima nell'approfondire la critica allo stalinismo, al trotskismo, al leninismo e, infine, al marxismo e allo stesso Marx. Questa critica di Marx può essere trovata [nei] testi scritti a partire dal 1959 ma pubblicati in S. ou B. nel 1964-65 con il titolo "*Marxismo e teoria rivoluzionaria*" (ora prima parte di *L'Institution imaginaire de la société*, 1975; *L'istituzione immaginaria della società*, 1987). [Da allora] cerco di rimanere presente come voce critica, ma sono convinto che il fallimento delle concezioni ereditate (siano esse marxiste, liberali (nel senso continentale dei conservatori che credono nel "libero" funzionamento di un "mercato capitalista"), o visioni generali sulla società, sulla storia, ecc.) ha reso necessario riconsiderare l'intero orizzonte di pensiero entro il quale si è collocato per secoli il movimento politico per l'emancipazione. Ed è a questo lavoro che ho imbrigliato i miei sforzi da allora.“, RTI, p 126-7.

2

L'ordine sociale e la filosofia come discorso

2.1) Dalla lingua come espressione al linguaggio come istituzione

Per Castoriadis “ordine sociale”, “rivoluzione”, “filosofia” etc. sono, prima di tutto e in senso stretto, parole. Il pensiero stesso, in quanto astratto dal linguaggio, non è che una parola; non esiste *sinngebung*, un investire di senso nei confronti di segni che non ne hanno, prima di avere parole già significanti che ci permettano di compiere questa stessa astrazione. Ciò implica non solo la caduta della distinzione identitaria tra pensare e parlare, ma soprattutto l'impossibilità di distinguere il “corpo” dal nostro parlare, il gesto dalla sua intenzione. In Castoriadis l'espressione acquista centralità come appartenenza comune di un'intenzione e di un gesto, intenzione divenuta gesto o che diventa gesto. Ma per poter comprendere un'espressione di un essere vivente è necessario riferirsi al suo comportamento ossia a quell'insieme di gesti animati dall'intenzione. Di conseguenza la possibilità di proferir parola, di comprenderla, di pensarla, di partecipare a un linguaggio, implica un riferimento reciproco tra questo gesto particolare, immediatamente e evidentemente presente, e un'invisibile non ancora detto, un insieme di comportamenti subito riconosciuti come possibili per questo corpo e che ne definiscono lo stile. Per comprendere un qualcosa come il “linguaggio”, la partecipazione comune all’“ordine sociale esistente” o la coerenza delle sue rivoluzioni nella storia, occorre mettersi nuovamente in questo moto che il vivente non può impedirsi di avere, moto che non lo fa essere se non in quanto esce dalla sua presenza

immediata e diviene “progetto del mondo” illuminandosi come ciò che viene portato irresistibilmente fuori da sé.

Dall'altra parte ciò che caratterizza l'espressione è quello di dirci qualcosa *sul* mondo: ridipingere il mondo come un quadro sempre nuovo. Implica quindi un “mondo” pensato come un'unità che possa essere detta, un esser-così del mondo che manipoli dall'interno quell'organizzazione parzialmente arbitraria che è il linguaggio. È possibile operare divisioni “arbitrarie” dello spettro visibile grazie al suo carattere di continuità come è possibile *operare su di esso* delle divisioni grazie al suo carattere di unità extra-linguistica o non sarebbe possibile *definire diversi colori* senza una certa prossimità extra-linguistica di ogni frequenza visibile con le altre. Nello stesso modo esistono degli alberi, esiste una terra, vi sono delle stelle, e gli alberi attengono alla terra o le stelle attengono alla notte. L'espressione definisce così ogni visibile organizzazione della lingua attraverso il suo appoggiarsi all'invisibile organizzazione del mondo, ma definisce anche l'esser-*lingua* della lingua esprimendosi nel suo esser-così della nostra *lingua*.²⁷

Infatti è una proprietà essenziale del linguaggio [...] di non esser mai riducibile a una totalità chiusa di significati fissi, determinati, disponibili ma di contenere sempre un di più eminente e sempre imminente, di essere sempre sincronicamente aperto a una trasformazione dei significati.²⁸

Il modo in cui essa si orchestra entro e attraverso il patrimonio linguistico [...] deve essere esplorato e pensato per se stesso e in base a se stesso, è originale e senza modello o analogo altrove.²⁹

Al fine di identificare questo movimento nella sua peculiarità, Castoriadis inventa il concetto di “significazione immaginaria sociale”: “immaginaria”, perché non è che come intenzione trasformativa irriducibile a qualsiasi suo ipotetico stato “sincronico”³⁰, e “sociale”, perché “costituisce al tempo stesso una necessità assoluta per chi si colloca al suo interno e una contingenza radicale per chi le è esterno”³¹.

27 D&I, p 128-33.

28 IIS, p 68.

29 Ivi, p 70.

30 Ivi, pp 70-2.

31 IS&R, p 14.

Questa situazione è incomparabile, non può essere pensata se non in base a se stessa. Non possiamo qui separare, se non in modo del tutto estrinseco e costretti dalla linearità del discorso, uno «spazio», un «tempo» e «quello» che vi si dispiega.³²

Lo “spazio-tempo” R^4 in cui la “situiamo” è esso stesso comprensibile solo entro e attraverso una significazione immaginaria sociale.³³ Non possiamo parlare se non entro e attraverso delle significazioni immaginarie sociali e di conseguenza non possiamo nemmeno pensarle se non utilizzandole.

Il linguaggio non è solo strumento di comunicazione tra coscienze diverse, ma è fondamento della comunicazione della coscienza con se stessa, cioè semplicemente fondamento della coscienza.³⁴

Tuttavia

da “venticinque secoli il pensiero greco-occidentale si costituisce, si elabora, si amplifica e si affina basandosi su queste tesi: essere significa essere qualcosa di determinato (*enai ti*); dire significa dire qualcosa di determinato (*ti legein*); e, beninteso, dire il vero significa determinare il dire e quanto si dice attraverso le determinazioni dell'essere o determinare l'essere attraverso le determinazioni del dire, e infine constatare che le une e le altre sono la stessa cosa.³⁵

L'esempio più lampante di questo sviluppo del pensiero è l'elaborazione della matematica contemporanea e in particolare la capacità della teoria degli insiemi di fornire a tutti i settori di quest'ultima il loro linguaggio e i loro strumenti elementari. Castoriadis sostiene, infatti, che il “carattere indefinibile [...] dei termini primi della teoria degli insiemi”³⁶, esibito dalle circolarità e dalle ingenuità della prima definizione di insieme fornita da Cantor³⁷, è stato solamente occultato dai suoi sviluppi ulteriori. Tuttavia secondo il filosofo greco-francese, è proprio questo presupporre la propria posizione per essere posta, che mostra il radicamento della teoria degli insiemi nella nostra istituzione sociale. Quest'ultima, infatti funziona semplicemente perché è prevista in questo suo funzionamento dalla nostra società il che implica a sua volta che il modo di essere della società in generale sia già organizzato in modo tale che la logica insiemistico-identitaria possa funzionare.

32 IIS, p 71.

33 Ibid.

34 Ivi, p 228.

35 IIS, p 73.

36 Ivi, p 76.

37 “Un insieme è una unione in un tutto di oggetti definiti, e distinti, della nostra induzione o del nostro pensiero. Questi oggetti sono chiamati gli elementi dell'insieme”. IIS, p 75

In particolare per porre degli oggetti come definiti, nel senso di una definizione risolutiva e pratica, è necessario poter porre distinguendo e poter parlare come se “quello a cui si mira sia anche, grazie al dire, designato all'intento altrui in modo sufficiente e adeguato”³⁸. Dall'altra parte per poter parlare di insieme “è necessario poter parlare come se si potesse raccogliere in un tutto questa diversità di oggetti”³⁹;

presupporre che ognuno dei termini uniti in tal modo in un tutto sia stato già implicitamente posto come unito in questo tutto che esso stesso è, e che la diversità dei tratti che lo definiscono e lo individuano sia stata riunita per porre-formare-essere *questo* oggetto.⁴⁰

Una di queste caratteristiche è ad esempio che

la posizione dell'insieme come unità identica a sé non abolisce la differenza degli elementi che gli appartengono, ma coesiste con essa o vi si sovrappone, mentre le differenze interne dell'elemento sono provvisoriamente abolite nella posizione di quest'ultimo⁴¹

Elemento e insieme si implicano e si presuppongono reciprocamente e questa implicazione reciproca può essere estesa, ed è stato fatto, a tutta la matematica e la logica identitaria. È questa circolarità che fa sì che la costruzione di una nuova branca della matematica che possa svelare la necessità di un nuovo assioma nella teoria degli insiemi e che quest'ultima ci continui a dire qualcosa di più sul resto della matematica. Ma è proprio per questa circolarità che ogni “scoperta”, ogni nuovo oggetto matematico o scientifico posto non può esaurire il resto della matematica o della scienza già conosciute senza perdere di senso.

Ciò significa che, per quanto possiamo risalire dagli sviluppi della matematica e della scienza moderne a una dimensione insiemistico-insiemizzante corrispondente che pervada tutto il sociale-storico, non è possibile ridurre i primi all'ultima senza vedere il nostro discorso perdere di senso. A sua volta questo vale se si pretende che gli insiemi di elementi posti dalle società corrispondano a una organizzazione in sé del dato a un tempo indubitabile e pienamente posseduta da colui che parla.⁴² In altre parole nella

38 Ivi, p 77.

39 Ibid.

40 Ibid.

41 Ibid.

42 Non vedo come Profumi possa sostenere che per Castoriadis esista un ipotetico “spazio poietico” come “vera” dimensione dello spazio in cui quella “falsa” dello “spazio matematico” non sarebbe che “distinta e localizzabile” (E. Profumi, *L'autonomia possibile*, Mimesis ed, Milano-Udine 2010, pp 107-8). Quando Castoriadis mette in discussione la rappresentazione dello spazio odierna, non significa che sta mettendo in discussione lo spazio-tempo R^4 a cui si riferisce la matematica;

società occidentale è insensato eliminare il problema del “come e perché una società data distingue, sceglie, pone, raccoglie, conta e dice questi termini e non quegli altri, in questo modo e non in un altro”⁴³. Affrontare questo problema non significa quindi farne una teoria che debba rispondere al requisito dell'esaustività e nemmeno doversi ritrarre in uno scettico relativismo assoluto, ma delucidare le necessità del discorso corrente attraverso il confronto con le figure del mondo e delle cose poste dalla nostra società.

2.2) La dimensione insiemistico-insiemizzante della società

Partendo dalle scoperte della biologia, Castoriadis constata un certo tipo di relazione tra l'organizzazione dell'essere vivente e quella del resto del mondo: ad esempio il fatto che l'essere vivente sia composto in gran parte da carbonio è legato al fatto che sul pianeta terra ci sia una certa quantità di carbonio disponibile o al fatto che l'elemento carbonio possieda certe proprietà specifiche. A sua volta ciò comporta che la permanenza relativa (durata) dell'essere vivente presupponga da una parte la *stabilità* di certi tipi di relazione *nel mondo*,⁴⁴ dall'altra che l'essere vivente, in quanto tale, “formi” e “informi” una parte del mondo, che estrae e crea come estratta una “nuova (altra) manifestazione dell'Essere”⁴⁵. Quello che può esser rappresentato come una danza di particelle elementari o una serie di torsioni locali dello spazio-tempo, si instaura *per* il vivente come “cosa”, frutto delle sue “traduzioni” che “sono così come sono *anche* perché i filtri-trasformatori che le fanno essere sono quel che sono e così come sono”⁴⁶.

Inoltre creandosi come forma, l'essere vivente trae da sé il criterio della propria “sopravvivenza”. Il lupo sarà privilegiato o meno se avrà una costituzione fisica e psichica adatta o meno per cacciare nelle condizioni dettate dal modo specifico di cacciare della sua specie, ma il fatto che gli venga un'improbabile deformazione fisica per cui gli sbuchino delle pieghe intorno al collo non verrebbe semplicemente *vista*; al contrario la forma di quelle particolari pieghe sul collo del pesce che formano le branchie, sono fondamentali per determinare il suo privilegio o meno sugli altri pesci.

quest'ultima affermazione non ha senso perché il linguaggio della matematica non è che come riferito al *legein* e non alla rappresentazione sociale che se ne fa (si veda più avanti).

43 IIS, p 82.

44 OIHS, pp 349-50.

45 Così E. Profumi descrive il rapporto tra essente ed Essere, termini che Castoriadis trae da Heidegger unendoli polemicamente in “Essere/essente” per sottolineare la propria distanza da quest'ultimo. Profumi E., *Il labirinto creativo*, www.ilgiornaledifilosofia.net, 2007

46 IIS, p 89.

Ciò comporta quindi un'eterogeneità *ontologica essenziale* che fa l'emergere del vivente, l'emergere di un intero strato insiemistico-insiemizzante dell'Essere/essente.⁴⁷

Tuttavia vedere l'uomo come mero vivente ci obbligherebbe a inserirlo in “un «universo di discorso» stabilito e fisso” della cui malleabilità, invece, abbiamo numerose testimonianze grazie al lavoro di antropologi e storici.⁴⁸ Questi ultimi, infatti, ci insegnano che l'uomo vive in universi di discorso creati di volta in volta dalla propria società. Anche se possiamo riferirci metaforicamente alle diverse società come automi viventi di cui i membri partecipanti non sarebbero che organi,⁴⁹ tale metafora appare non solo artificiosa (d'altronde abbiamo detto che tutto il nostro discorso si potrebbe definire “artificiale”), ma anche insufficiente, dato che una società non estrae semplicemente dall'essere la propria realtà, ma crea in questa stessa realtà un certo numero di entità che non corrispondono al suo strato naturale (“spiriti, dei, miti etc.”⁵⁰), che pongono quest'ultimo come qualcosa che *deve* essere ricondotto a loro o, al limite, come ciò che *non-è*.

Se si vuole mantenere la metafora dell'automa, si può dire che l'*eidōs*, la forma dello strato dell'essere/essente che la società porta all'esistenza è l'esigenza di significato: il cogliere tutto entro e attraverso la possibilità d'essere investito di un significato.⁵¹ Per definire questa peculiarità, però, Castoriadis preferisce usare il concetto di “magma di significati”⁵². Per spiegare questa metafora possiamo solo ricorrere alla sua suggestione.⁵³ Il magma non è lava e non è nemmeno il materiale che compone il nucleo liquido della terra. Il magma è il sistema complesso di roccia fusa, acqua, altri fluidi e sostanze gassose che serve ad indicare, in vulcanologia, il contenuto di una camera magmatica che si scava canali nella roccia fino a fuoriuscire sotto forma di lava e delle altre manifestazioni proprie di un'eruzione vulcanica. Si può dire, quindi, che il magma non è *uno*, può esser definito in vari modi, ma ogni sua definizione lascia come residuo

47 OIHS, pp 349-53, per approfondire la creazione *ex nihilo* in Castoriadis si veda A. Mouzakitis, „*What is Knowledge? Castoriadis on Truth*“, *Signification and Symbolism*, in *Castoriadis et la question de la vérité*, a cura di P. Caumières, Presses de l'Université Saint-Louis, Bruxelles 2010.

48 “come dimostrano le interminabili difficoltà incontrate da etnologi e storici quando si trovano di fronte a società diverse dalla propria”. OIHS, p 355.

49 IIS, p 90.

50 Ivi, p 91.

51 Ivi, p 91-2.

52 Ivi, p 95.

53 Ivi, p 235-6.

il magma stesso, il magma come *questo* magma, in *questa* camera magmatica. Il magma non è definibile nel suo stato sincronico, anche se si può individuare la sua composizione. Esso è infatti composto oltre che di roccia liquida anche di bolle d'aria, di cristalli e di altri liquidi ben individuabili, ma ogni sua componente è in un continuo movimento, una bolla si sgonfia, un cristallo si forma e si ridiscioglie, vari elementi possono essere inglobati al suo interno o persi dalla e nella roccia circostante. Così l'istituzione sociale-storica è l'istituzione di un magma di significati sociali, il farsi strada del magma tra la roccia (il primo strato naturale⁵⁴) in una camera magmatica e nei suoi canali, nei quali le sue fasi, i suoi significati immaginari, emergono e svaniscono come bolle di gas, concentrazioni più o meno viscosi o cristalli in una conformazione evanescente ma allo stesso tempo ben identificabile.⁵⁵

Come possiamo descrivere il magma descrivendone le diverse componenti, le diverse manifestazioni o i diversi comportamenti, ossia trattandolo come insieme di elementi, così possiamo descrivere la società descrivendone la dimensione insiemistico-insiemizzante: insiemistico, in quanto trattiamo l'istituzione sociale come un insieme di significazioni; insiemizzante, in quanto abbiamo detto che la società può essere colta solo come esigenza di significato che nel nostro caso è esigenza di insiemizzare.

2.3) Il linguaggio come codice, il *legein* e il *teuchein*

Proseguendo nella metafora del magma possiamo dire che come le sue componenti traggono le loro caratteristiche anche dal materiale di cui sono fatte, così i significati immaginari sociali traggono le loro caratteristiche anche dal loro supporto rappresentativo partecipabile. Quest'ultimo consiste

54 È interessante notare come questa metafora sia piena di significato: effettivamente nel magma sono contenuti gli stessi elementi della roccia circostante ma si muove, si manifesta in modo completamente differente. Ridurre un magma alla roccia che lo circonda è paragonabile a ridurre la società alla natura, come ridurre la società alle dinamiche della natura è paragonabile a ridurre il magma alla danza di particelle che ha in comune con il resto della roccia. Inoltre grazie a questa metafora si può capire il termine usato da Castoriadis per descrivere il rapporto tra società e natura: *étayage* che significa letteralmente "puntellamento" e non appoggio come si traduce correntemente in italiano perdendone la connessione con questa metafora. Il magma in qualche modo è anche puntellamento delle stesse grotte che scava, la sua pressione permette che queste grotte non crollino su se stesse; d'altra parte la conformazione della roccia pone dei limiti allo scavare del magma al suo interno. Non è possibile quindi distinguere cosa sia causato dalla conformazione della roccia o cosa dal comportamento del magma. Appoggio, invece, dà l'idea di una struttura che si regge da se in una neutra aria e non nella dinamica dello scontro tra forze ctonie interne alla crosta terrestre.

55 Un'interpretazione meno metaforica della creazione sociale si può trovare in E. Profumi, *L'autonomia possibile*, Mimesis ed, Milano-Udine: 2010, pp 111-6.

in immagini o figure, nel senso più ampio del termine: fonemi, parole, banconote, spiriti benefici o malefici, statue, chiese, utensili, divise, tatuaggi, cifre, frontiere, centauri, abiti talari, littori, partizioni musicali. [Ma] anche nella totalità di ciò che è naturalmente percepito, nominato o nominabile dalla società considerata.⁵⁶

Qui è bene ricordare che secondo Castoriadis il discorso della società è qualcosa di più del linguaggio entro e attraverso cui si può manifestare.

L'insiemizzazione del mondo che la società istituisce non è semplicemente operata *attraverso* il linguaggio come codice, cioè [...] come strumento che agisce su ciò che gli è esterno. È anche e soprattutto incarnata e realizzata *entro* lo stesso linguaggio⁵⁷

È resa presente all'interno della dimensione insiemistico-insiemizzante del rappresentare/dire sociale che il filosofo greco-francese chiama *legein*. D'altronde se consideriamo il linguaggio come un riportare la realtà a una molteplicità di elementi che sono i suoi significati materializzati in fonemi, parole, frasi periodi etc., stiamo riducendo a nostra volta ciò che è il linguaggio a un sistema insiemistico/insiemizzante.⁵⁸

Per comprendere meglio questo concetto è opportuno sottolineare la sua affinità etimologica con “logos”.⁵⁹ Quest'ultimo si può tradurre come il discorso che è già in qualche modo insito nelle cose stesse, come la condizione di possibilità di rendere intelligibili le cose attraverso un discorso. Noi potremmo identificarlo in Castoriadis quindi, come il discorso della società, ossia identificarlo nella società intesa nel suo essere creazione delle condizioni di possibilità del significato, creazione del primo strato naturale come qualcosa diificante, qualcosa da ricondurre a un significato immaginario sociale. Come il discorso della società non è riducibile al suo linguaggio, pur essendone una delle dimensioni essenziali o come discorso *già* proferito o attualmente proferibile sulle cose, così il *legein* non è riducibile al linguaggio come codice anche se quest'ultimo ne è una dimensione essenziale. È necessario sottolineare che per Castoriadis, il linguaggio come codice non consiste solo nel suo esserci materiale-astratto, come supporto rappresentativo e gerarchico di insiemi di immagini-figure o come sistema di significati a vari livelli⁶⁰, ma si estende anche al suo aspetto

56 Ivi, p 95.

57 Ivi, p 96.

58 Ibid.

59 Il termine “logos” deriva dal verbo “lego” di cui “legein” è l'infinito. L. Rocci, *vocabolario greco italiano*, ed Dante Alighieri, Città di Castello 1976.

60 Ivi, p 97.

significativo, all'essere della significazione attraverso cui lo stiamo riconducendo per farlo essere come *tale*.

Infatti *questa* significazione deve essere *questo* fascio di rimandi e non un altro, e *questi* rimandi devono essere rimandi di... a..., relazioni transitoriamente poste come stabili fra termini transitoriamente posti come fissi.⁶¹

La significazione in generale però sfugge a questa sua determinazione particolare come linguaggio, anche se proprio per questo possiamo trattarla in quanto *tale* e quindi, nella sua dimensione insiemistico-insiemizzante, nel suo essere *legein* (distinguere-scegliere-porre-raccogliere-contare-dire).

Il nucleo dell'operazione del *legein* è la *designazione*. In essa vi è implicata la posizione di segni nonché di oggetti, unità definite di un che di indefinito, qualcosa di “liberamente separabile dal resto e integrabile nuovamente a questo resto” (per esempio, un armadio può essere spostato e riposto in una stanza). Ma anche la relazione signitiva, la relazione segno-oggetto che da una parte pone e prende di colpo questi due termini come co-appartenenti; dall'altra fa essere questi due termini immediatamente come universali cosicché per dire *questo* tavolo devo compiere un'astrazione ulteriore sul concetto già universalmente applicabile di tavolo, o per dire *questa* parola devo già inserirla in un discorso.

La relazione signitiva dunque mette in gioco fin da subito e circolarmente, da una parte il *quid pro quo*, il porre qualcosa per un'altra cosa, porre il tavolo per questo intreccio di pezzi di legno; dall'altra una figura materiale-sensibile (abituamente udibile o visibile), che però è segno solo in quanto esiste come *sensibile senza materia* per i membri della società considerata, dei *phantasmata* che in quanto tali pongono delle molteplicità come raggruppamenti di cose e che a loro volta sono tenuti insieme da quel *phantasma* sociale-storico che è *il* segno e *questo* segno per tutti in uno spazio sociale dato.

Il *phantasma* sociale in cui consiste il segno, quindi, necessita/richiede/crea al tempo stesso la possibilità della sua rappresentazione e riproduzione da parte d'una qualsiasi persona posta nell'area sociale considerata. Ciò significa che da una parte necessita/richiede/crea la possibilità della sua rappresentazione *per* gli individui

61 Ivi, p 104.

attraverso la formazione dell'individuo in quanto individuo di questa società; dall'altra che l'individuo possa parlare soltanto entro e attraverso la rappresentazione della propria società.⁶²

La dimensione insiemistico-insiemizzante del rappresentare/dire sociale presuppone quindi qualcosa di totalmente altro dalla semplice messa in opera da sue “categorie” o “concetti”: presuppone un “fascio di schemi-operatori” che esistono come “figure-raffigurazioni operanti” anche in una dimensione insiemistico-insiemizzante del fare sociale che Castoriadis chiama *teuchein* (compattare-adattare-fabbricare-costruire).⁶³

Il termine “teuchein” è usato dal filosofo greco-francese nel significato di “far essere come... partendo da... in modo appropriato a... e in vista di...”.⁶⁴ Ciò che rende irriducibile il *teuchein* e il *legein* l'uno all'altro, e che quindi fa sì che questi due schemi si richiedano/implichino/creino reciprocamente, è che nel *teuchein* la relazione signitiva non appare in senso stretto, infatti il suo schema operativo centrale è la relazione di *finalità* o di *strumentalità*, incomprensibile entro il *legein*. Nella relazione di finalità, infatti, il *quid pro quo* è assente: lo strumento non è definito tanto nel suo essere “cosa” quanto nella sua utilità, nel suo fine.⁶⁵ Le forbici non sono cancelleria in quanto forbici, ma in quanto possono essere utilizzate per la redazione di un documento; se le stesse forbici fossero usate per tagliare il pesce, sarebbero degli strumenti da cucina.

Come il “legein” richiede/implica/crea il “teuchein” nella formazione dell'individuo come tale, così il “teuchein” richiede/implica/crea il “legein” nell'essere come *tale*: non esisterebbe un fare sociale identitario se non ci fosse un tenere insieme attraverso il *phantasma* sociale questo fare nella sua identità di fare insiemistico-insiemizzante della società, se non fosse formato dalla società come *tale*.

Per comprendere la radicalità di questa coimplicazione tra *teuchein* e *legein* è opportuno studiare come Castoriadis lo applica alla terapia psicoanalitica.

62 Ivi, pp 104-8.

63 Ivi, p 110.

64 Ivi, p 125.

65 Ivi, p 128.

2.4) La pratica psicoanalitica come esempio di coimplicazione tra *legein* e *teuchein*

L'attività psicoanalitica è basata sull'atto interpretativo, si potrebbe dire che lo psicoanalista altro non fa che aiutare il paziente a interpretare i significati manifesti alla luce dei significati latenti del proprio flusso rappresentativo/affettivo/intenzionale⁶⁶ ossia come frutto della sublimazione di questo flusso o, che per Castoriadis è la stessa cosa, della sua socializzazione.⁶⁷ Ma questo interpretare non è semplicemente spiegare, è far emergere dei *logoi embioi*, dei “significati materializzati” nella vita dell'individuo, e quindi far emergere un *oggetto* che non è pienamente dato se non nella situazione analitica,⁶⁸ o nella sua dimensione identitario-insiemistica del dire sociale (l'interpretazione infatti mette in moto la *designazione*, il nucleo dell'operazione del *legein*).

Eppure questo *designare* è a sua volta un *teuxis* (una fabbricazione) che definisce quel particolare *teuchos* (utensile, strumento ben fabbricato) che è la situazione psicoanalitica, ma ancora quest'ultima è irriducibile ai *logoi embioi* che richiede/implica/crea.⁶⁹

Se infatti il soggetto fosse riducibile alla sua designazione di flusso rappresentativo/affettivo/intenzionale socializzato nella figura dell'individuo, verrebbe meno lo scarto tra ciò che il paziente è prima della cura psicoanalitica e la trasformazione a cui si mira, nonché lo scarto fondamentale tra analista e paziente. Se infatti analista e paziente fossero semplicemente modi diversi di emergere della psiche, cosa legittimerebbe l'analista a prendersi cura del paziente e non viceversa? Ma soprattutto, in cosa consisterebbe questa cura, se non fosse che una manifestazione del sociale-storico frutto dell'emergere della psiche in generale?⁷⁰

66 PS&L, p 335.

67 “la «sublimazione» non è nient'altro che l'aspetto psicogenetico o idiogenetico della socializzazione” (IIS, p 193). Il processo dell'istituzione dell'individuo per Castoriadis è costituito indissociabilmente da una psicogenesi e una sociogenesi che sono rispettivamente “la storia dell'alterazione della psiche e della sua apertura al mondo sociale-storico anche attraverso il suo lavoro e la sua creatività”; e la “storia dell'imposizione alla psiche da parte della società di un modo di essere che la psiche non potrebbe mai far emergere da se stessa e che fabbrica-crea l'individuo sociale” (IIS, p 178).

68 ETA, p 45

69 “Il *legein* è una *teuxis* («fabbricazione») e un *teuchos* o un *tykton* (utensile, strumento ben fabbricato); il *teuchein* è una *lexis* (un «dire» ben articolato) e un *lektion* (un risultato di questo «dire» e questo «dire» in quanto possibile)”. IIS, p 110.

70 ETA, p 43-5.

Il significato dei *logoi embioi* è quindi indissociabile dal fine che gli attribuisce la pratica psicoanalitica, ma a sua volta la pratica psicoanalitica trova il suo senso proprio nella possibilità di far emergere questi *logoi embioi* nella co-implicazione di mezzo e fine descritta sopra.

Eppure la pratica psicoanalitica non potrebbe essere *tale* senza la possibilità di farne un meta-discorso che la identifichi come *questa* pratica, che permetta all'analista di essere analista e a sua volta di educare come *tale* un altro analista. In quanto la psicoanalisi è solo come prassi, però, questo meta-discorso contiene una certa arbitrarietà, ossia non è definito solo nel suo essere mezzo, ma anche nel suo riferirsi a un fine, nel suo valere per *far essere* qualcosa che ancora *non è*.⁷¹

In altre parole la pratica psicoanalitica è solo come pratica trasformativa, il che rende il discorso non solo riflessivo dello psicoanalista, ma anche del paziente come *già* parte di questa trasformazione. Eppure ciò non ci esenta, anzi ci impone di rispondere alla domanda: qual è il fine della psicoanalisi?

La risposta che le diamo non è né arbitraria, né necessaria, ma auto-noma: consiste in un contributo all'istituzione della psicoanalisi come tale. In questo senso va letta la definizione di Castoriadis della psicoanalisi come quell'esercizio di auto-normazione del proprio flusso rappresentativo/affettivo/intenzionale che ha come protagonista l'analizzato e solo in modo derivato, in quanto implicato dall'analisi, l'analista.⁷² È proprio questo protagonismo del paziente a determinare l'intrinseca possibilità di fallimento o addirittura di impotenza della pratica analitica.

2.5) Dai limiti della psicoanalisi alla filosofia

La psicoanalisi non ha sempre successo e soprattutto ci sono fenomeni come la psicosi che si presentano ad essa come intrattabili. Ciò ci mostra che non solo gli umani creano il proprio mondo come mondo sociale, ma che in questa creazione di una cornice generica è implicata anche la creazione di un mondo proprio. Questo mondo non può che essere “auto-centrato” e quindi egocentrico, solipsista perché in quanto creazione,

71 La pratica psicoanalitica, infatti è uno strumento, implica quindi una “relazione di *finalità* o *strumentalità* [...]”. Questa relazione eccede di gran lunga il semplice *valere per...*; l'utensile, certo, *vale per...*, ma per *far essere* ciò che *non è*” (IIS, p 128).

72 “La psicoanalisi è un'auto-attività, il riflesso di se stessi su se stessi; è l'adesione all'autonomia attraverso l'esercizio effettivo dell'autonomia, assistita da un'altra persona”. PS&L, p 334.

ciò che è etico è allo stesso tempo epistemologico e quindi ontologico. Ci ritroviamo così ad affermare che la psiche è implicata nella società anche come a-morale, a-sociale e a-cosmica nei suoi strati più profondi.⁷³ Quest'ultima affermazione è solo apparentemente paradossale. Se ci riflettiamo attentamente, ci possiamo rendere conto che non stiamo facendo altro che constatare la circolarità propria della dimensione insiemistico-identitaria del fare/rappresentare sociale: due cose non si possono implicare vicendevolmente se non sono allo stesso tempo irriducibili l'una all'altra.⁷⁴

D'altronde la stessa messa in opera del *legein* esige positivamente che l'individuo sia un simile flusso rappresentativo monadico; se non lo fosse sarebbe una macchina parlante e il *legein* svanirebbe.⁷⁵ Infatti solo impropriamente si può parlare di un linguaggio dei computer, perché è impossibile separare in esso l'impulso elettrico dalla sua elaborazione. L'istruzione qui è identificabile solo a partire da un investimento di senso dell'ingegnere informatico, del programmatore o da chi ci giocherà a scacchi: un programma informatico sarà anche in grado di battere il miglior giocatore di scacchi al mondo ma non potrà mai provare la soddisfazione della vittoria o lo sconforto della sconfitta.⁷⁶

73 Ivi, p 350-1

74 Quando Profumi pone come identiche la monade psichica e la psiche per poi lamentare una separazione netta insostenibile dal punto di vista pratico tra le abilità di quest'ultima e la società, si dimentica non solo il circolo della creazione che Castoriadis pone alla base della propria ontologia, ma anche l'irriducibilità della prassi a qualsiasi discorso sulla prassi e viceversa (E. Profumi (2014), *Oltre le impasse dell'autonomia: Castoriadis tra politica e psicoanalisi*, *consecutio rerum*, 10, 1/2021, Ed. Efestò, Roma).

75 IIS, p 118-9.

76 “Segno e oggetto devono evidentemente essere separati da tutto il resto, e l'uno dall'altro. Quest'ultima separazione è sufficiente a distinguere subito e radicalmente il *legein* dal presunto «linguaggio genetico» o dal «linguaggio dei calcolatori»”, Ivi p 109-10: non sono d'accordo tuttavia con E. Profumi riguardo al fatto che il fantasma vada pensato come “un'astrazione [...] separata dalla materia e dalla forma dell'oggetto” (E. Profumi, *L'autonomia possibile*, Mimesis ed, Milano-Udine 2010, p 104). Castoriadis dichiara esplicitamente e a più riprese che segno e oggetto sono indissociabili e si implicano circolarmente nella relazione signitativa (“Il segno può essere segno di «qualcosa» solo se si è riusciti a delimitare e «identificare» sufficientemente un «qualcosa», un «questo»; e parallelamente, un «questo» non è mai sufficientemente delimitato e «identificato» fino a che un segno, o un gruppo di segni, non gli è stato associato”, IIS, p 108, ne è solo un esempio). Per comprendere il significato di *phantasma* più che ad Aristotele considero meglio rivolgersi a Wittgenstein. Rimane comunque un enigma il fatto che Profumi non abbia applicato la sua conoscenza di quest'ultimo filosofo di cui ha rilevato l'influsso nella riflessione circa il simbolico (E. Profumi, *L'autonomia possibile*, p 45) a quella parte di IIS più simile alla forma espositiva delle *Ricerche filosofiche* (L. Wittgenstein, *Philosophische InterRicerche filosofiche*, Basil Blackwell, Oxford 1953, trad. it. di M. Tricheco, *Ricerche filosofiche*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino 2014) e all'oggetto del *Tractatus logico-philosophicus* (L. Wittgenstein (1921), *Tractatus logico-philosophicus*, Routledge and Kegan Paul, 1961, trad. di A. G. Conte, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Giulio Einaudi ed., Torino 1964) ossia nel suo mostrare la logica esembleistico-identitaria della società attraverso

Per Castoriadis l'uomo non sogna solo di notte, ma anche e soprattutto durante la veglia e la società non è altro che il modo di funzionare di questo altro sogno che chiamiamo veglia. In questo modo il filosofo greco-francese recupera e unisce la spiegazione dell'uniformità della storia di Hegel con quella di Marx. Il fare/rappresentare insiemistico-insiemizzante della società, il *legein-teuchein*, richiede/implica/crea l'individuo, non solo in quanto *vale come* individuo, ha la funzione dell'essere individuo, ma anche in quanto *vale per* collaborare insieme agli altri individui alla messa in opera del *legein* e del *teuchein*.⁷⁷ Ciò che a noi appare nel nostro particolare flusso rappresentativo/affettivo/intenzionale è *già* stato socializzato, richiede/implica/crea *già* una società che è un tutto ben organizzato.⁷⁸ Come in Hegel quindi, la filosofia, in quanto si rappresenta questo discorso sociale, opera una scelta ontologica in questa direzione, fa emergere il discorso sociale come posto dalla società. D'altra parte, come per Marx, la filosofia non può che essere prassi socio-storica e, in quanto tale, non può che essere definita nel suo mirare a rappresentarsi e ridurre il discorso sociale a un immaginario che ancora *non è*. Si tratta quindi di mettere all'opera

[...] un progetto, necessario ma incerto sulla sua origine, sulla sua importanza e sul suo destino; non proprio un'avventura, forse, ma nemmeno una partita a scacchi, e non certo la realizzazione della totale trasparenza del mondo per un soggetto e del soggetto per se stesso.⁷⁹

Se entro e attraverso il discorso della meta-psicoanalisi possiamo affermare che la psicoanalisi consista nell'esercizio del paziente finalizzato alla propria autonomia psichica, possiamo affermare che entro e attraverso il discorso filosofico, la filosofia consista nell'esercizio dell'individuo finalizzato ad auto-educarsi nel contribuire a normare la rappresentazione sociale del “collettivo-anonimo” di cui è partecipe. Nel filosofo la questione dell'essere viene posta solo in quanto derivata da un'interrogazione

l'accostamento degli operatori irriducibili del *legein* e del *teuchein* (IIS, pp 95-125).

77 Ivi, p 118-21.

78 “La combinazione – combinazione di segni – implica in effetti che il valore di un termine dipenda dal suo «posto» all'interno di un gruppo nel quale l'ordine sia pertinente; essa è dunque possibile solo in virtù dello schema dell'ordine, ed esattamente del *buon* ordine”, ivi, p 120: qui si sta riferendo ai termini nella loro coimplicazione di segno e oggetto e in particolare a quei curiosi termini che sono gli individui sociali (si contestualizzi questa frase nelle pagine precedenti e successive ossia ivi, p 119-121).

79 TPR, p 74.

ancora più radicale: “che cos'è che dovrei pensare (riguardo all'essere, alla *physis*, alla *polis*, alla giustizia etc. - e al mio stesso pensare)?”⁸⁰

80 FE?, p 21.

3

Il ruolo del filosofo nella società

Siamo partiti dalla domanda sul ruolo del filosofo nella società, per poi approfondirla, attraverso il percorso storico tracciato da Castoriadis, nel quesito "La filosofia che sto facendo contribuisce all'ordine sociale esistente o alla sua rivoluzione?" e infine attraverso il confronto con il discorso della nostra tradizione greco-occidentale, l'abbiamo trasformata in "Cosa c'è nella mia esigenza di porre la filosofia come tale che fa sì che il mio fare filosofia non sia mero delirio psichico e quindi mera reiterazione di un bisogno sociale istituito?"

La risposta che Castoriadis dà a questa domanda non è esauriente. Nel tentativo di confrontarsi con la storia della scienza il filosofo greco-francese afferma solo che "pensare" sia "scuotere l'istituzione percettiva nella quale ogni luogo ha il suo posto e ogni momento la sua ora"⁸¹, ma ciò definisce la scienza, mentre è applicabile solo metaforicamente alla filosofia. È infatti la scienza che ci permette di esplorare nuovi essenti attraverso l'esperimento, o la costruzione teorico-operazionale (operazioni riducibili alla matematica) e quindi di far emergere nuovi aspetti materiali dell'Essere. Non saremmo mai arrivati a percepire il cielo stellato come l'immagine distorta di un universo in espansione, nel quale quei puntini bianchi manifestano l'esistenza di enormi ammassi di gas incandescente attraverso l'esercizio della pura riflessione.

Al contrario lo scuotere i significati immaginari che l'istituzione veicola⁸² è proprio della filosofia, che pone nuove figure parzialmente arbitrarie come "la società", "la storia" o "la significazione immaginaria sociale". Lo scienziato, infatti, è coinvolto solo

81 IdL, p 21-2.

82 Ibid.

indirettamente nella scienza, attraverso le teorie e gli esperimenti che produce, ma non deve mettere in discussione il proprio immaginario per collaborare a una rivoluzione scientifica: Einstein non è mai stato in grado di abbandonare il paradigma di una realtà oggettiva che si staglia sullo sfondo come pienamente determinabile, eppure le sue scoperte portano inevitabilmente alla realtà come onda probabilistica propria della fisica quantistica.

Il filosofo invece è coinvolto direttamente con la sua individualità nella propria partecipazione al discorso filosofico⁸³: la divisione tra teoria prodotta e individuo che la produce qui è insostenibile. Non basta constatare che il pensare implichi la creazione di “schemi/figure/significati” che superano “il loro oggetto di partenza, lo stimolo, l'occasione, la spinta, foss'anche sorda e incosciente, per cui essi erano stati posti/creati”⁸⁴; è necessario affermare che il filosofo stesso ricerchi attivamente questo superamento. È quindi definito anche dal suo contribuire esplicitamente a mantenere e ad allargare “ un'agorà transtorica di riflessione” come uno spazio in cui ognuno può essere discusso, criticato e spesso anche confutato, nonché “ha diritto, a proprio rischio e pericolo, di esprimere disaccordo”⁸⁵. Il filosofo richiede/implica/crea esplicitamente la comunità intra-temporale, senza la quale non potrebbe percepirsi come tale: richiede, nel mirare a mettersi e a essere messo in discussione; implica, come comunità di individui autonomi in grado di “rendere conto e ragione, *logon didonai*, di tutto: delle nostre istituzioni politiche, degli oggetti che ci circondano, di noi stessi e anche di questa stessa attività”⁸⁶; crea, interrogando sinceramente i suoi predecessori, vivendo sotto l'imperativo di pensare liberamente⁸⁷ e collaborando all'apertura di nuovi orizzonti per coloro che verranno.⁸⁸

Tuttavia è importante non confondere il perseguire l'autonomia del rappresentare/dire del collettivo anonimo, proprio della filosofia, con il perseguire l'autonomia del fare, proprio della politica. Non siamo d'accordo con F. Callegaro, quando sostiene che la

83 “Ciò che, nel pensiero, è durevole, è in rapporto con *ciò che* ogni volta è pensato. Ma anche con il *come* è pensato”. Ivi, p 24.

84 Ivi, p 20.

85 EF?, p 17.

86 IdL, p 16.

87 EF?, p 19.

88 “Il nostro rapporto vero con un certo pensiero può solamente mirare a ritrovare quel momento di lacerazione creatrice, quell'alba diversa e ricominciata dove improvvisamente le cose assumono un nuovo aspetto, un paesaggio sconosciuto”. IdL, p 22.

filosofia implichi la politica perché rinvierebbe “implicitamente a un insieme di virtù che solo delle società autenticamente democratiche sono in grado di coltivare”⁸⁹. Sicuramente è impossibile che un regime totalitario possa creare individui filosofici, ma ciò non toglie che un ottimo filosofo possa essere anche un pessimo politico, anzi è proprio questa la condizione tragica a cui l'ha sottoposto il progetto platonico della filosofia politica. Platone, mirando a un regime basato sulla figura del filosofo-re, è stato il primo a “mostrare quell'inefficienza di base che, da allora, ha così spesso caratterizzato filosofi e intellettuali di fronte alla realtà politica”⁹⁰.

Vuole essere il consigliere del principe, anzi un tiranno – non ha mai smesso di esserlo - e fallisce miseramente perché lui, il sottile psicologo e ammirevole ritrattista, non sa distinguere le mele buone da quelle marce e prende Dionisio il Giovane, tiranno di Siracusa, per un potenziale filosofo-re - come, ventitré secoli dopo, Heidegger prenderà Hitler e il nazismo per le incarnazioni dello spirito del popolo tedesco e della resistenza storica contro il regno della tecnica⁹¹

Eppure per Castoriadis, Platone rimane il più grande filosofo di tutti i tempi⁹² e Heidegger uno dei filosofi più importanti del XX secolo⁹³.

D'altronde “il pensiero *deve* mirare alla propria indipendenza – paradossale e alla fine impossibile – nei riguardi del suo radicamento storico-sociale”⁹⁴. La democrazia non è da considerare il sostrato della filosofia ma la sua condizione di possibilità.

Ci possono forse essere dei filosofi che riflettono al caldo d'una stufa; ma l'esistenza stessa di questi filosofi in quello spazio storico è stata resa possibile, perché ci sono già state, prima di loro, delle collettività autonome che hanno creato, insieme, la filosofia e la democrazia. Cartesio può ben dirsi che preferisce cambiar se stesso piuttosto che l'ordine del mondo. Per poterselo dire, gli è necessaria la tradizione filosofica. E questa tradizione filosofica *non* è stata fondata da chi pensava che sia preferibile cambiare se stesso piuttosto che l'ordine del mondo. È stata fondata da gente che ha cominciato col cambiare l'ordine del mondo, rendendo possibile proprio con questo l'esistenza dei filosofi in quel mondo cambiato.⁹⁵

89 F. Callegaro, *La verità della politica. Filosofia e democrazia in Cornelius Castoriadis*, Rivista di Politica, Rubbettino editore, Catanzaro: 3/2014. p 47.

90 H&I, p 9.

91 Ibid.

92 “[...] sarebbe sciocco negare che Platone [...] rimanga fino ad oggi il più grande filosofo di tutti”. EF?, p 18.

93 “come sarebbe sciocco negare che Heidegger sia stato uno dei filosofi più importanti del XX secolo”. *ibid.*

94 N&VU, p 228.

95 Ivi, p 237

L'incapacità di distinguere una democrazia da una teocrazia o da uno stato totalitario è solo un problema di Callegaro⁹⁶. Per noi e per Castoriadis questa distinzione diviene evidente non appena si mette in discussione il potere istituito: si provi a criticare le mosse militari di Hitler nella Germania nazista, o quelle di Putin in Russia. L'affermazione di Callegaro, secondo cui esisterebbe una verità della politica in grado di far emergere “il pensiero politico, estrema e paradossale forma di filosofia politica”⁹⁷ appare quindi vuota di significato. Quale verità dovremmo trarre dalla democrazia? La necessità di sterminare gli abitanti dell'isola di Melo o quella di appoggiare in massa la nascita del regime Nazista il proprio voto?⁹⁸ L'unica verità che fa emergere la democrazia è che non può sussistere senza un discorso filosofico in grado di mettere in discussione i modi in cui di volta in volta si manifesta. E viceversa:

[...] la creazione della filosofia [...] è possibile proprio perché l'universo non è totalmente ordinato. Se lo fosse, non vi sarebbe alcuna filosofia, ma solo una forma di sapere unico e definitivo.⁹⁹

La politica implica l'esistenza della filosofia non perché gli fornisce una verità, ma al contrario proprio perché in quanto creazione irriducibile ad ogni sua rappresentazione, apre continuamente il collettivo-anonimo all'Abisso, al Senza Fondo che esso stesso porta all'essere.¹⁰⁰ In altre parole

il *logos* può essere effettivamente creato solo nella misura in cui il movimento del *démos* instaura in atto uno *spazio pubblico comune*, l'uguaglianza senza la quale questa discussione non ha senso.¹⁰¹

A sua volta la filosofia mantiene aperta la questione della giustizia senza la quale la democrazia si trasformerebbe velocemente in totalitarismo.¹⁰² La *ybris di Socrate* non

96 Callegaro, *Filosofia e democrazia in Cornelius Castoriadis*, p 60

97 F. Callegare, *La verità della politica*, p 62

98 “Ma questa tradizione è anche tale da non permetterci di aver tregua. Infatti, se è vero che ha generato la democrazia e la filosofia, le rivoluzioni americana e francese, la Comune di Parigi e i Consigli operai ungheresi, il Partenone e *Macbet*, è però altrettanto vero che ha anche prodotto il massacro degli abitanti dell'isola di Melo da parte degli ateniesi, l'Inquisizione, Auschwitz, il Gulag e la bomba H.” PG&CD, pp 187-8

99 Ivi, p 203.

100IS&R.

101CTF&D, p 68.

102“Una simile impostazione conduce all'interrogativo, nato a sua volta in Grecia, che invece di limitarsi a chiedere se *questa legge particolare* sia buona o cattiva, si domanda: «che cosa è, per una legge, l'esser buona o cattiva?». In altri termini: «che cos'è la giustizia?». Questa domanda è immediatamente legata alla creazione della filosofia”. Ivi. p 201.

consiste nel suo tentativo di stabilire un *episteme*, senza il quale tra l'altro la filosofia non sarebbe tale, ma nell'aver messo in discussione la *doxa* in quanto tale che, invece si è rilevata uno dei principi cardine della democrazia.¹⁰³ Il filosofo può e deve mettere in discussione le “decisioni della maggioranza”¹⁰⁴, ma non può e non deve mettere in discussione la democrazia nemmeno in uno qualsiasi dei suoi principi cardine e, come nel caso di Socrate, l'ignorare l'esistenza di questi principi non lo esenta dal dover rispondere delle conseguenze nefaste di questa sua eventuale presa di posizione.

103 H&I, pp 7-8.

104 Ivi, p 12.

Abbreviazioni

CTF&D: C.C. (1979), trad. e estratto da un saggio in appendice al primo volume dei seminari tenuti da Castoriadis all'Ercole des Hautes Etudes en Sciences Sociales intitolato *Ce qui fait la Grèce I. D'Homère à Héraclite*, ed Seuil, Parigi 2004, trad. it. di F. Callegaro, “il conflitto tragico tra filosofia e democrazia”, *Rivista di politica: trimestrale di studi, analisi e commenti*, (3/2014)

D&BD: C.C. (1989), *The Castoriadis Reader*, Done and to be Done, trad. David Ames Curtis di *Faire et a faire in Autonomie et autotransformation de la société*, ristampa in forma di libro di *Revue Européenne des Sciences Sociales*, 86, Blackwell Publishers, Oxford: 1997

D&I: C.C. (1971), *Il dicibile e l'indicibile*, IdL

EF?: C.C.(1986), *The “End of Philosophy?”*, trascrizione della conferenza tenuta al Skidmore College nel 1988 in cui C. ha ripresentato un conferenza tenuta due anni prima all'università di Goethe a Francoforte, Oxford University Press, New York 1991

ETA: C.C. (1968), *Epilegomeni a una teoria dell'anima che è stato possibile presentare come scienza*, pubblicato per la prima volta in *l'Incoscient*, n.8, IdL

I&H: C.C. (1987), “Les Intellectuels et l'histoire”, *Le Monde Morcelé. Les Carrefours du labyrinthe III*, Seuil, Parigi 1990, trad. eng. di D. A. Curtis, *Intellectuals and History, Philosophy, Politics, Autonomy*, Oxford University Press, New York 1991, trascrizione del discorso tenuto al dibattito alla *Conferenza internazionale degli intellettuali e degli*

artisti a Valencia in commemorazione del cinquantesimo anniversario del Congresso degli scrittori antifascisti di Valencia

IdL: C.C., *Gli incroci del labirinto*, Trad. Maria Gloria Bicocchi e Fortunato Lepore di *Les Carrefours du labyrinthe*, Parigi, Éditions du Seuil, 1978, Firenze, Hopeful Monster, introduzione, 1988

IIS: C. C. (1975), *L'istituzione immaginaria della società*, 1995, Traduzione di Fabio Ciaramelli (1979), Bollati Boringhieri Editore, Torino

IS&R: C.C. (1982), *Istituzione della società e religione*, trad. *Institution de la société et religion* apparso per la prima volta nel 1982 e ripreso da C.C. in *Domaines de l'homme. Les carrefours du Labyrinthe II*, ed Seuil, Parigi: 1986, F. Ciaramelli, *L'enigma del soggetto*, ed Dedalo, Bari: 1998

LdFD: G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. G. Marini, Laterza, Urbino: 2020

LsFS: G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, trad. di G. Bonaccina e L. Sichirolo, Laterza, Milano: 2003

MBP: C.C. (1964), *The Imaginary Institution of Society, Marxism: A Provisional Assessment*, trad. Brian Singer di *L'institution imaginaire de la société*, Editions du Seuil, Parigi: 1975, Polity Press, Cambridge: 1987

ME-F: K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, trad. di E. Donaggio, Laterza, Milano: 2018

N&VU: C.C. (1982), *natura e valore dell'uguaglianza*, trad. *Nature et valeur de l'égalité* in *Domaines de l'homme. Les carrefours du Labyrinthe II*, ed Seuil, Parigi: 1986, F. Ciaramelli, *L'enigma del soggetto*, ed Dedalo, Bari: 1998

OIA: E. Profumi, *Oltre l'impasse dell'autonomia: Castoriadis tra politica e psicanalisi*, Consecutio rerum. Rivista critica della postmodernità, 2014, <http://www.consecutio.org/2014/05/oltre-le-impasse-dellautonomia-castoriadis-tra-politica-e-psicanalisi/>

OIHS: C.C. (1985), *The Ontological Import of the History of Science*, trad. *Portée ontologique de l'histoire de la science in Domaines de l'homme*, pp 419-55, ed. Seuil, D. A. Curtis, *World in fragments*, Stanford University Press, Stanford (USA): 1997

P&P: C.C. (1989), *Psicoanalisi e politica*, trad. *Psychanalyse et politique in Le monde morcelé. Les Carrefours du labyrinthe III*, Seuil, Parigi: 1990, Grazia Regoli, Eulethera, Vignate: 2001

P&SR: C.C. (1996), *Psyche and Society Revisited*, trad. *À nouveau sur la psyché et la société* trascrizione in *Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe VI*, ed Seuil, Parigi: 1999 dell'intervista da parte di F. Urribarri pubblicata per la prima volta nella rivista psicoanalitica di Buenos Aires *Zona Erogena revista abierta de psicoanálisis y pensamiento contemporáneo*, *Figures of the thinkable*, T/E: 2005

PA: C.C. (1964), *Il progetto dell'Autonomia*, trad *Autonomie et aliénation* apparso originariamente in *Socialisme ou Barbarie* e ripubblicato nel capitolo *Théorie et projet révolutionnaire in L'istitution imaginaire de la société*, ed Du Seuil, Parigi: 1975, pp 138-57, F. Caramelli e C. Nicolini, *L'enigma del soggetto*, ed Dedalo, Bari: 1998

PG&CD: C.C. (1982), *la polis greca e la creazione della democrazia*, trad *La "polis" grecque et la création de la démocratie in Domaines de l'homme. Les carrefours du Labyrinthe II*, ed Seuil, Parigi: 1986 trascrizione di un intervento a New York in occasione d'un convegno in memoria di H. Arendt, F. Ciaramelli, *L'enigma del soggetto*, ed Dedalo, Bari: 1998

PS&L: C.C. (1997), *Psychoanalysis: Situation and Limits*, scritto in inglese da C. per la conferenza organizzata all'istituto William Alanson White di New York e letto nella stessa da J. Whitebook, T/E

PS&L: C.C. (1997), *Psychoanalysis: Situation and Limits*, scritto in inglese da C. per la conferenza organizzata all'istituto William Alanson White di New York e letto nella stessa da J. Whitebook, T/E

RI: C. C. (1994), *The Rising Tide of Insignificancy*, intervista condotta da Olivier Morel e trasmessa per la prima volta da *Radio Pluriel* in francese, tradotto in modo anonimo in inglese e apparso nella rivista anarchica americana *Drunken Boat* nel 2003

RTI: C.C. (1994), *The Rising Tide of Insignificancy*, trad. *La République Internationale des Lettres*, 4 (June 1994): 4-5, trascrizione di una precedente intervista alla Radio Pluriel, T/E: 2003

SSO: C.C. (1986), Lo stato del soggetto oggi, trad *L'état du sujet aujourd'hui* in *Le monde morcelé. Les carrefours du Labyrinthe III*, ed Seuil, Parigi: 1990, F. Ciaramelli, *L'enigma del soggetto*, ed Dedalo, Bari: 1998

Bibliografia ulteriore

Aulagnier P. (1975), *La violenza dell'interpretazione*, trad. A. Luchetti, ed Borla, Roma: 2005

Baccianini M., Tartarini A., *Soucialisme ou Barbarie*, 1969, Guandia, Parma

Bodei R., *Hegel*, in *La filosofia e le sue storie* a cura di U. Eco e R. Fedriga, Laterza, Milano: 2015, pp 43-49

C. C. (1983), la parte principale venne presentata per la prima volta in un seminario all'università di Parigi nel 1981, poi a un colloquio sull'auto-organizzazione trascritto in *Auto-organization. De la physique au politique*, Seuil, Parigi, 1983, trad. it. di V. Brocca, "Logica dei magmi", *Il pensiero acentrico*, Elèuthera, 2015

C.C., Castoriadis. *Fine della filosofia?*, raccolta di testi tradotti da F. Bellusci, Asterios ed, UE: 2012

C.C., *L'institution imaginaire de la société*, ed Seuil, Parigi: 1975

C.C.(1992), *Passion and Knowledge*, trascrizione di una conferenza tenuta al festival di Spoleto, Figures of the Thinkable, T/E

C.C.(1997), "La «rationalité» du capitalisme", apparso postumo in *Figures du pensable. Les Carrefours du labyrinthe VI*, ed Seuil, Parigi: 1999, trad. it. di G. Regoli, a cura di

F. Ciaramelli, “La «razionalità» del capitalismo”, *La rivoluzione democratica*, Elèuthera, Milano: 2001

Callegaro F., *La verità della politica. Filosofia e democrazia in Cornelius Castoriadis*. In Rivista di Politica, 3/2014. Rubbettino editore. Catanzaro, Italia.

Curtis D. A. , *Cornelius Castoriadis: An Obituary*, Salmagundi, no. 118/119, 1998, pp. 52–61

Dosse F., *Castoriadis, une vie*, La découverte, Parigi, 2018

Ferrarin A., *La prassi, l'istituzione e l'immaginario*, Discipline filosofiche, 2/2019

Galimberti U., *Dizionario di Psicologia*, Utet, Torino: 1992

Garner J. V., *Cornelio Castoriadis (1922-1997)*, internet encyclopedia of philosophy

Hegel G. W. F., *La scienza della logica*, trad. di V. Verra, in *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, vol 1, Utet, Torino: 1981

Kant E., *Critica del Giudizio*, Trad. A. Bosi, Utet, Torino, 1993

Kant E., *Critica della Ragion Pratica*, Trad. V. Mathieu, Bompiani, Milano, 2004

Kant E., *Critica della Ragion Pura*, Trad. C. Esposito, Bompiani, Milano, 2014

Kant E., *Kritik der Urteilskraft*, E/T

Lukàcs G. (1923), *Storia e coscienza di classe*, trad. G. Piana, SugarCo Ed., Milano, 1978

Mouzakitis A., „*What is Knowledge? Castoriadis on Truth*“, *Signification and Symbolism*, in *Castoriadis et la question de la vérité*, a cura di P. Caumières, Presses de l'Université Saint-Louis, Bruxelles 2010

Platone, *Apologia di socrate*, Introduzione traduzione e note di M. M. Sassi, Bur, Milano: 2009

Profumi E. (2014), *Oltre le impasse dell'autonomia: Castoriadis tra politica e psicoanalisi*, *consecutio rerum*, 10, 1/2021, Ed. Efestò, Roma

Profumi E., *Il labirinto creativo*, www.ilgiornaledifilosofia.net, 2007

Profumi E., *L'autonomia possibile*, Mimesis ed, Milano-Udine: 2010

Profumi E., *Quando l'imperatore è nudo: Castoriadis e l'immaginario capitalista*, *Im@go. A Journal of the Social Imaginary*, Mimesis Edizioni, (16 - IX/dicembre 2020), pp 81-100

Veca S., *Karl Marx*, in *La filosofia e le sue storie* a cura di U. Eco e R. Fedriga, Laterza, Milano: 2015, pp 73-82

Whitebook J., *Intersubjectivity and the Monadic Core of the Psyche: Habermas and Castoriadis on the Unconscious*, *Revue européenne des sciences sociales*, 1989, T. 27, No. 86, *Pour une philosophie militante de la démocratie* (1989), pp. 225-244

Wittgenstein L., *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford 1953, trad. it. di M. Tricheco, *Ricerche filosofiche*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino 2014