

La politica come rivoluzione antropologica

EMANUELE PROFUMI*

ABSTRACT: *Politics as Anthropological Revolution.* To analytically refute the thesis of Axel Honneth on the Cornelius Castoriadis' concept of revolution allows to identify different ideas of revolution that mark his philosophical–political horizon. After the publication of his main book, “The Imaginary Institution of Society” (1975), Castoriadis distinguishes the ideas of Social–historical and human autonomy to prevent building a political ontology. On this basis, he affirms a new idea of revolution at the beginning of the decade of 80: revolution is a general and instituting political practice. At the base of the “Project of Autonomy” there is Politics, understood as a social–historical creation that establishes autonomy on a collective level. Through a precise analysis of his thesis, we can affirm that this idea can be expressed by the concept of “political creation”, and we can highlight it is based on the philosophical category of anthropological transformation. Despite its validity, the idea of “political creation” must be rethought.

KEYWORDS: Castoriadis, Revolution, Politics, Autonomy, Political Creation.

1. Introduzione

Se ci soffermiamo su alcuni pensatori considerati minori nel secolo scorso, si può concludere che la riflessione sulla rivoluzione non ha smesso di rappresentare l'oggetto di un dibattito prolifico. È il caso di Cornelius Castoriadis, filosofo politico che ha dedicato tutta la sua esistenza, e non solo l'impegno intellettuale, a elaborare a una nuova visione della rivoluzione. L'obiettivo del presente saggio critico è triplice: 1) superare l'interpretazione del concetto castoriadisiano di rivoluzione avanzata da Axel Honneth; 2) ricostruire le diverse idee di rivoluzione che il filosofo greco–francese assume nel tempo; 3) capire in che misura si possa assumere e usare l'idea di rivoluzione dedotta dal “Castoriadis maturo” (la *creazione politica*), per metterla a disposizione della discussione attuale.

* Università di Pisa/Università San Francisco di Quito; proemaci@gmail.com/eprofumi@asig.com.

1.1. *La praxis rivoluzionaria e l'interpretazione di Axel Honneth*

Negli anni '80, ormai riconosciuto da più parti il valore delle tesi di Castoriadis, e spinto anche dal suo inserimento nel pantheon dei più importanti filosofi contemporanei da parte di Habermas (Habermas 2015), Axel Honneth decide di muovere una critica all'intero impianto concettuale castoriadisiano soffermandosi su un concetto di rivoluzione usato dal greco-francese nel periodo della sua militanza politica (Honneth 1989).

L'incontro con Castoriadis avviene quando Honneth è impegnato nella revisione genealogica del percorso filosofico che ha portato alla nascita della Teoria critica, intesa come teoria della società (Honneth 2002). Il filosofo tedesco s'approccia al pensiero di Castoriadis con la stessa posizione che lo porta a sottolineare i deficit delle proposte filosofiche di Horkheimer e Adorno, lette alla luce della trasformazione habermasiana della filosofia critica in Teoria critica, soprattutto sulla base delle aporie che, in questo senso, la "Dialettica dell'Illuminismo" lascia sul tappeto (Honneth 2002: 53-158). Rivendicando Foucault in questo percorso, avvicinato all'Habermas della "Teoria dell'agire comunicativo", Honneth è convinto che la strada per rinnovare la Teoria critica passi per la riformulazione di una teoria della trasformazione sociale capace di rendere conto della centralità del conflitto come paradigma del cambiamento, ed è ormai proiettato verso l'elaborazione della successiva teoria della lotta per il riconoscimento (Honneth 2002b, Profumi 2011).

Come era successo anche ad Habermas in precedenza, però, l'interpretazione critica della proposta di Castoriadis non ne coglie l'articolazione né il portato. Honneth, infatti, fa del concetto di *praxis rivoluzionaria*, usato dal greco-francese quando si muove ancora in una prospettiva marxiana, la chiave per rendere conto dell'intera costellazione concettuale originatasi con la scrittura de *L'istituzione immaginaria della società* ('65-'97) (IIS), generando, come vedremo, un inconsapevole ribaltamento concettuale. Tuttavia tale malinteso ha un effetto positivo, perché permette di vedere come il concetto di rivoluzione usato da Castoriadis sia un'idea ponte tra il fondatore neo-marxista della rivista "*Socialisme ou Barbarie*" ('49-'67) (SouB) e il filosofo della creazione umana affermata con l'IIS (Castoriadis 1975; Poirier 2004), così come di affermare, di conseguenza, che tale concetto è la principale chiave di volta per capire la filosofia politica di Castoriadis (Profumi 2010).

In sostanza, sulla base delle tesi presenti nell'IIS, Honneth contesta a Castoriadis di non aver saputo sviluppare una coerente teoria sociale in grado di spiegare il conflitto di classe a partire dalle premesse sociologiche che aveva elaborato nel periodo socialbarbarico, preferendo difendere il concetto marxiano di *praxis* attraverso una sua supposta trasposizione sia sul piano ontologico sia su quello della teoria dell'azione. Rimprove-

randogli di non aver fatto ciò che lui stesso si stava accingendo a fare, il principale allievo di Habermas afferma che il nuovo concetto di *praxis* subirebbe un'influenza diretta delle tesi di Aristotele, trasformandosi nell'idea di un processo continuo dell'emergere di nuove figure dell'essere, contemporaneamente proprie alla generale struttura ontologica della realtà, all'autonomia individuale e all'azione. Secondo Honneth, se in un primo momento era la comprensione creatrice dei gruppi rivoluzionari a creare l'evoluzione storica, nel Castoriadis dell'IIS tale ruolo è giocato dagli atti di creazione di senso che la società, nel suo complesso, fa esistere attraverso nuove figure dell'immaginario. L'evoluzione sociale, in entrambi i casi, ha la stessa fonte: l'immaginazione e la creazione produttrice di senso. Mentre in un primo caso essa è inquadrata in una intelaiatura concettuale di tipo marxiano, nel secondo è ormai espressione di un processo anonimo che risente dell'influenza delle tesi strutturaliste: l'uomo non sarebbe più un autore consapevole delle sue scelte, ma il supporto delle sue creazioni (Honneth 1989: 200/206). Insomma, con le tesi dell'IIS Castoriadis muterebbe il concetto marxista di *praxis rivoluzionaria* nell'azione auto-costitutiva della realtà sociale come tale. Ciò significa, esattamente, che Castoriadis:

Espunge dalla prassi rivoluzionaria il proprio carattere di eccezione temporale e sociale, e l'ontologizza come fatto creativo indipendente dalle persone che lo realizzano. [...] In tali, rari, istanti storici di creazione innovatrice di nuovi orizzonti delle significazioni, di fondazione di nuove strutture istituzionali, ciò che, implicitamente, è ordinario in tutta la vita sociale si realizzerebbe come forma cosciente di praxis collettiva. [...] siccome ormai ogni suo sforzo poggia su un'ontologia generale, considera gli argomenti sviluppati solo come delle tappe preparatrici per una teoria dell'essere creatore come tale. (Honneth 1989: 197)¹.

Per Honneth, insomma, la teoria sociale di Castoriadis sfocia inevitabilmente in una specie di cosmologia, dato che la società è un demiurgo che impedisce ai soggetti di avere coscienza delle proprie creazioni, sino a rendere impossibile qualsiasi argomentazione in merito (Honneth 1989: 206-7).

Come è stato ampiamente dimostrato, in realtà, la filosofia di Castoriadis dopo l'IIS è una filosofia dell'autonomia umana, opposta e alternativa allo strutturalismo e tutta tesa a ridare strumenti di comprensione per liberarsi dall'alienazione relativa alle nostre creazioni (Profumi 2010: 53-119). Com'è possibile, allora, che Honneth arrivi a questa conclusione? La causa principale di questo fraintendimento si trova nel misconoscimento honnetthiano dell'abbandono della prospettiva marxiana a cui Castoriadis lavora per decenni, e, in particolare, della tesi che i concetti marxisti, come quello di

1. Questa e altre traduzioni all'italiano sono le mie.

praxis rivoluzionaria, siano il frutto di un duplice problema ereditato dalla filosofia di Hegel: 1) L'approccio determinista e razionalista della riflessione critica; 2) L'illusione di poter sviluppare una teoria del sociale (Castoriadis 1975: 13–170 / 270–76). Quando il greco-francese formula questo duplice problema pone le basi per la filosofia della creazione antropologica e per una nuova visione dell'autonomia umana. Quindi, benché Castoriadis consideri ancora rilevante il portato di alcune riflessioni di Marx (Profumi 2010: 49–52), ciò che Honneth non considera, e che invece dovrebbe discutere per difendere la legittimità di rinnovare la Teoria critica, sono le premesse filosofiche che portano il greco-francese ad abbandonare la prospettiva marxiana sulla *praxis*. Per questa ragione, l'idea che la filosofia di Castoriadis sia una “difesa ontologica della rivoluzione” (Honneth 1989: 191) è fuorviante e non coglie le ragioni che portano il greco-francese a continuare ad utilizzare il concetto di rivoluzione come un'idea fertile per spiegare la realizzazione dell'autonomia umana nel tempo. Per rendersi conto di tutto questo, va chiarito analiticamente il significato che Castoriadis attribuisce progressivamente alle idee di *praxis rivoluzionaria* e rivoluzione.

1.2. *Diverse idee di trasformazione sociale*

Sino alla fine degli anni '50, Castoriadis sovrappone le idee di *praxis* e rivoluzione: la *praxis* ha un primato sulla teoria proprio perché è *praxis rivoluzionaria*. Nei suoi interventi su SouB si può vedere come quest'idea conservi in sé, contemporaneamente, una valenza normativa e ontologica, oltre che una prospettiva storica. L'idea di *praxis* è la risultante di una peculiare assunzione della dialettica della lotta di classe, dove il proletariato si oppone alla burocrazia (considerata come la nuova classe sfruttatrice), e di un'originale interpretazione del materialismo storico in cui il conflitto proletario è una creazione storica nata in ambito lavorativo attraverso diverse forme di autonomia collettiva che esprimono il contenuto positivo del socialismo. Grazie anche all'apporto teorico prodotto da un'analisi dialettica del conflitto di classe emerso negli ultimi 200 anni, Castoriadis può affermare che tale conflitto produce forme di autonomia operaia nell'organizzazione del lavoro e mira a superare il dominio generato dall'alienazione capitalista. Perciò esso è espressione del processo rivoluzionario (Castoriadis 1974a: 151–4 / 241 / 336, Castoriadis 1974b: 50, Castoriadis 1979: 47–222 / 74 / 97). Reinterpretando l'idea di coscienza di classe, quindi, la rivoluzione viene legata al riconoscimento della creatività umana e dell'autonomia che vi sono implicate (di nuove forme di vita emancipatesi dall'alienazione capitalista), come coglie a ragione anche Honneth. In questo momento, a differenza di quanto riterrà in seguito, Castoriadis consegna un primato al processo rivoluzionario, considerandolo come il motore della storia. In altre parole,

per lui la *praxis rivoluzionaria* è l'azione in grado di cambiare il sistema degli assiomi sociali che organizzano la vita collettiva, mettendolo a distanza coscientemente (Castoriadis 2009: 133–40).

Se Castoriadis avesse conservato le idee principali che definiscono questo tipo di *praxis* e ne avesse fatto la base per rendere conto del concetto di *Sociale–storico*, che domina la nuova proposta filosofica dopo l'IIS, l'interpretazione di Honneth sarebbe legittima. Tuttavia, Castoriadis decide di separare le dimensioni normativa, ontologica e storica, racchiuse nel concetto di *praxis rivoluzionaria*, esattamente per evitare di confondere la trasformazione sociale–storica relativa alla società nel suo complesso con la rivoluzione portata dalla prassi di autonomia, che costituisce solo una delle possibili trasformazioni sociali–storiche. Inoltre Castoriadis abbandona definitivamente l'impostazione che lo aveva portato a parlare di “assiomi sociali” e di “motore della storia”.

Con l'importante saggio “Il movimento rivoluzionario sotto il capitalismo moderno” (1959–61), infatti, il fondatore di SouB inaugura una nuova fase dell'idea di *praxis*, che lo porta a forgiare il concetto di *Sociale–storico* e a distinguere la *praxis* dalla rivoluzione. Dopo un'attenta analisi, egli pensa che il sistema capitalista rappresenti un tipo di società in cui la cultura istituita svanisce dall'interno senza che un'altra, nuova, si prepari per sostituirla, come era stato invece teorizzato da Marx. Perciò si riapre davanti ai suoi occhi il problema pratico–teorico di come rendere conto della prassi di emancipazione dal dominio e dall'alienazione di cui l'umanità si è cercata di liberare negli ultimi secoli. Più in generale, egli rimette mano alle categorie marxiane che gli avevano permesso di pensare la trasformazione umana nel tempo, per comprendere ancora una volta la società e la storia.

Un primo tentativo analitico che va in questa direzione lo troviamo nel saggio “Teoria e progetto rivoluzionario” (Castoriadis 1975: 105–70), dove emergono per la prima volta le parole chiave della sua nuova filosofia: il *Sociale–storico*, appunto, ma anche la coppia *istituito–istituente*, l'*autonomia individuale* e la *politica*. L'intento esplicito di questo scritto è quello di elucidare le condizioni di possibilità e il senso della trasformazione rivoluzionaria (il primato della ragione pratica sulla speculazione e l'analisi sociale incentrata sulla coppia autonomia–eteronomia). Come avverrà in seguito, l'autonomia non s'intende più solo come il frutto della lotta proletaria, ma come la più generale capacità umana di non essere dominati dalle proprie istituzioni, a livello collettivo, e dall'inconscio, a livello individuale. L'idea di *praxis* è invece concepita, ambiguamente, perché esprime contemporaneamente il movimento creatore della storia e l'*autonomia umana* grazie a cui chiarire l'insieme dell'esperienza d'emancipazione. Tuttavia quest'idea non è più in grado, da sola, di spiegare il fenomeno storico come tale, né equivale solamente al contenuto della rivoluzione socialista. Ciò significa che la sto-

ria come creazione sociale non viene più intesa solamente come l'effetto dell'autonomia del movimento rivoluzionario, né la rivoluzione è pensata come pietra angolare che lo guida, esattamente perché Castoriadis conia il concetto di *Sociale-storico* che subordina la dimensione rivoluzionaria alla più generale creazione umana, e non viceversa, come afferma Honneth (Castoriadis 1975: 160–61). Il *Sociale-storico* non è espressione di un atto rivoluzionario permanente, ancor meno una garanzia per la rivoluzione socialista, o per qualsiasi altra forma rivoluzionaria, bensì unità inscindibile di società e storia nel movimento della creazione collettiva. In altre parole, questo concetto serve per rendere conto della trasformazione continua delle società, ossia dell'attività istituente permanente che fa sì che esse si auto-producano in modi sempre nuovi, ma non necessariamente rivoluzionari (Castoriadis 2009: 124–28).

È con l'elaborazione della seconda parte dell'IIS, e con la riflessione successiva (dalla fine degli anni '60 in poi), che Castoriadis abbandona definitivamente il concetto di *praxis*, ancora legato al portato marxiano che lo rendeva un sinonimo di rivoluzione, e afferma chiaramente la separazione tra due concezioni della trasformazione umana: da un lato, la categoria del *Sociale-storico*, e, dall'altro, quella dell'*autonomia umana*.

Se con l'idea di *praxis rivoluzionaria* era la lotta di classe a portare la creatività nelle sfere dell'interrelazione della vita sociale, e ad essere così orientata all'emancipazione, con il *Sociale-storico* viene sottolineata prima di tutto una realtà antropologica che renda evidente la creatività alla base di ogni forma di vita organizzata (tanto della società capitalista quanto di una possibile società socialista). Fino a quando il filosofo greco-francese aveva usato il concetto di *praxis*, il movimento della storia era considerato marxianamente il prodotto di una dialettica creatrice incentrata sulla lotta di classe e finalizzata alla rivoluzione socialista, mentre con l'elaborazione della sua filosofia della creazione umana tale movimento è affermazione dell'alterità sociale attraverso l'emergere dell'immaginario radicale. È solo grazie a quest'ultimo che possiamo continuare a pensare la rivoluzione come possibilità, senza, per altro che l'immaginario radicale possa garantirle uno statuto ontologico. Per Castoriadis, infatti, non è il paradigma rivoluzionario implicito nella nozione di *praxis* a dover essere ontologizzato e generalizzato, ma è la problematizzazione filosofica dell'alterità sociale che ci permette di considerare la rivoluzione ancora una creazione possibile, e non un destino prodotto dalla razionalità interna al conflitto sociale, come nella *praxis* hegel-marxista a cui Honneth è sensibile.

Insomma, l'interpretazione di Honneth nega la ragione per la quale il greco-francese non vuole formulare nessun tipo di teoria sociale che chiarisca o legittimi il conflitto di classe: il *Sociale-storico*, così concepito, impedisce qualsiasi spiegazione ontologica delle forme di creazione sociale che

di volta in volta emergono nella storia, dato che esso serve per sottolineare che queste sono il prodotto di una trasformazione creativa, imprevedibile e complessa (non necessariamente inconsciente e incontrollabile) (Castoriadis 1990: 104, Castoriadis 2005: 234).

Tutto questo rende visibile che esistono tre idee di trasformazione umana a cui Castoriadis fa continuamente riferimento, dopo l'IIS: 1) a livello antropologico–ontologico: il movimento sociale–storico generale (la *creazione ex nihilo* che pervade società ed individui); 2) a livello etico–politico: la prassi d'autonomia (una realtà emersa nel movimento sociale–storico, contemporaneamente individuale e collettiva); 3) ad entrambi i livelli: il cambiamento rivoluzionario (quando, e se, i primi due livelli coincidono) (Castoriadis 1975, Castoriadis 1997).

2. La rivoluzione e la politica

Una volta chiarito il destino del concetto di *praxis* d'origine marxiana, possiamo osservare con precisione in cosa consista l'idea di rivoluzione dopo l'IIS, e, in ultima istanza, perché vada intesa come *creazione politica*. Per superare definitivamente l'interpretazione honnetthiana e cogliere in modo cogente questo concetto, continua ad essere necessaria un'analisi esegetica che chiarisca in modo analitico il senso delle tre idee di trasformazione appena evidenziate.

2.1. L'immaginario radicale al cuore del Sociale–storico

Come stava avvenendo in ambito antropologico e sociologico sin dagli anni '50 (Caillois, Balandier, Morin, Durand), quando sulla scia di Reich, Fromm e Marcuse, Castoriadis scopre il decisivo portato dell'antropologia freudiana per rielaborare una filosofia dell'emancipazione umana, egli estende l'idea lacaniana di immaginario oltre la dimensione squisitamente psichica.

L'immaginario castoriadisiano, infatti, è una realtà sociale che agisce come centro pulsante del fenomeno simbolico: l'immaginario inventa il senso, o genera il suo semplice spostamento e slittamento, perché è la capacità elementare di porre in forma di rappresentazione una cosa o una relazione. Di conseguenza, per capire il simbolismo di una data società vanno colte le significazioni immaginarie che contiene. Non il sistema più o meno rigido dei simboli, ma, appunto, la genesi di una creazione collettiva che ritroviamo nelle significazioni che permeano il tessuto sociale. Questa creatività collettiva ha un proprio sostegno in un'operazione nucleare interna al linguaggio, che Castoriadis chiama la *relazione o coappartenza signitiva* (Castoriadis 1975: 361–79). Ciò significa che l'attività del rappresentare, come

tale, arbitraria ed ogni volta istituita, è veicolata da significazioni che rimandano continuamente tra loro in modo indefinito e aperto. La significazione di una parola, per esempio, è tutto ciò che, partendo da essa o riferendovisi, può essere socialmente detto, pensato, rappresentato e fatto con essa. Ma le significazioni immaginarie sociali non si possono afferrare come tali, né ridurre a idee definite, sono inseparabili dal loro supporto materiale, e non pura idealità, anche quando sono queste a costituire la fonte grazie a cui si può riorganizzare la società. Insomma, le significazioni costituiscono il tessuto dell'*immaginario sociale* e il linguaggio è il suo veicolo principale.

Questa dimensione dell'*immaginario* trova un suo corrispettivo nella psiche inconscia, a cui si lega intimamente, per fare in modo che la psiche individuale sia attiva nella costruzione del senso sociale. A differenza di quanto sostenuto da Lacan quando ritiene possibile logicizzare l'inconscio e il suo modo d'essere (Lacan 2004), Castoriadis è convinto che ciò sia reso impossibile dalla natura specifica della rappresentazione inconscia, scoperta inconsapevolmente da Freud quando si riferisce all'esistenza de "l'ombellico del sogno" (Freud 2003: 479–80). Per questo la rappresentazione inconscia viene considerata dal greco-francese come il centro dell'*immaginazione radicale*, emergenza continua di nuove rappresentazioni (legate in modo arbitrario ad intenzioni ed affetti), o meglio, "fascio interminabile, indefinito e indeterminato di sempre nuove rappresentazioni" (Castoriadis 1975: 402). In altre parole, l'inconscio è un *magma di rappresentazioni*, non segue una logica identitaria e nessuna determinatezza ontologica può coglierne la natura.

L'insieme di *immaginario sociale* e di *immaginazione radicale* costituisce l'*immaginario radicale*, *vis formandi* che porta le società a cambiare continuamente ed è alla base del fenomeno sociale-storico dell'istituzione. Quando le significazioni immaginarie sociali si istituiscono diventando norme di orientamento e organizzazione collettiva si genera la loro forza normativa (la capacità di conservare o modificare il senso e le regole socialmente condivise). Alla base di questo processo c'è il movimento istituyente portato dalla creazione del *collettivo anonimo*, ma ciò non significa che gli individui e i gruppi sociali non possano giocarvi un ruolo decisivo e cosciente. Tuttavia, ciò può accadere, secondo Castoriadis, solo quando si riconosce nell'*immaginario radicale* l'inevitabile orizzonte in cui avanzare le nostre creazioni specifiche, superando qualsiasi illusione determinista (in cui si sostiene che ad un fenomeno ne segue necessariamente un altro) e razionalista (quando si ritiene di poter chiarire qualsiasi trasformazione sociale riferendosi a ragioni immanenti all'evoluzione sociale). Perciò è impossibile avanzare una teoria che renda conto della strana dialettica tra il movimento istituyente (processo di creazione sociale) e la realtà istituita (portato delle creazioni considerate come "realtà sociale").

Anche se l'autotrasformazione immaginaria della società avviene costantemente è solo quando si dà un cambiamento nella realtà delle istituzioni e delle significazioni centrali attorno a cui si organizza il tessuto normativo che, per Castoriadis, si può parlare di alterità sociale–storica. Benché questo processo possa ricordare l'idea di *praxis rivoluzionaria* (dove gli assiomi organizzatori della società vengono sostituiti nell'atto rivoluzionario), la trasformazione sociale–storica non si genera necessariamente dalla rivoluzione socialista, non rende l'autonomia una realtà ontologica, ma la conseguenza di una specifica creazione umana, e, come tale, questa trasformazione non è necessariamente rivoluzionaria. In sostanza, l'auto–istituzione sociale non è sovrapponibile all'idea di rivoluzione: l'auto–istituzione sociale è la matrice di ogni trasformazione sociale e del passaggio da una società ad un'altra, mentre la vera rivoluzione si dà esclusivamente attraverso l'affermazione del movimento istituente portatore dell'immaginario e delle pratiche di autonomia. Essa ha una peculiare natura normativa. Mentre, in generale, la creazione di una nuova società si basa sul fatto che:

le significazioni centrali non sono significazioni “di” qualcosa, neppure se intese in un senso secondo, come significazioni “connesse” o “riferite” a qualcosa. Sono ciò che fa essere, per una società data, la coappartenenza degli oggetti, degli atti, degli individui apparentemente più eteroclitici. Essi non hanno un “referente”, ma istituiscono un modo di essere delle cose e degli individui come modo di essere riferito ad essi. Sono resi presenti e raffigurati mediante la totalità delle istituzioni esplicite della società e mediante l'organizzazione del mondo in generale, e del mondo sociale che essi orchestrano. (Castoriadis 1975: 526)

Ecco perché il *Sociale–storico* non può essere considerato “un'ontologia generale”, come fa Honneth, essendo a tutti gli effetti il frutto di una logica diversa da quella che, per esempio, nutre l'ontologia classica (Aristotele): per Castoriadis non si può affermare che ogni regione degli Enti svela un altro aspetto del senso dell'Essere, ma, invece, si deve assumere che ad ogni nuovo Ente creato, l'Essere muta a sua volta. Il che significa sostenere che ad ogni scoperta di un nuovo Ente (così viene concepito il *Sociale–storico*, come anche, per esempio, le particelle elementari della materia), dobbiamo ripensare l'Essere stesso, nel suo complesso (Castoriadis 1975: 272–3/493–4/498–9). Questa logica è espressione del primato della *creazione ex nihilo* sul piano ontologico, che, come dovrebbe risultare ormai chiaro, non può essere pensata come trasposizione della categoria di rivoluzione su un piano ontologico. Tale logica viene riproposta da Castoriadis nell'ambito antropologico del *Sociale–storico* esattamente per impedire l'affermazione di qualsiasi tipo di ontologia sul piano sociale. In altre parole, volendo prendere il *Sociale–storico* come l'Essere, ossia trasformandolo erroneamente in una “ontologia generale”, si dovrebbe ignorare che per Castoriadis l'Essere

è *Creazione ex nihilo–Caos* (Profumi 2013: 40–57). Se, invece, lo considerassimo come Ente, sempre per avallare l'interpretazione honnetthiana che lo trasformerebbe in un nuovo concetto di *praxis*, il *Sociale–storico* continuerebbe ad essere inafferrabile, perché sempre relativo alla specifica creazione immaginaria che l'attraversa. In entrambi i casi, ciò pone seri problemi alla classica distinzione tra Essere ed Enti che segna l'ontologia in quanto tale, e impedisce che il *Sociale–storico* possa ritenersi la base di una "ontologia generale".

2.2. *La politica al centro del progetto d'autonomia*

Per cogliere l'idea di rivoluzione dopo l'IIS, tra l'altro, non è sufficiente aver compreso il senso della categoria filosofica di *Sociale–storico*, ma bisogna rendere conto anche del significato che viene attribuito all'*autonomia umana* dopo la fine dell'esperienza socialbarbarica, raffinato e ampliato dalla convinzione che essa sia un nuovo tipo di pratica umana di cui dobbiamo rintracciare le diverse creazioni storiche, dalla sua nascita in Grecia nel IV–V secolo a.C., alla possibile dissoluzione nella società contemporanea, passando per una sua rinascita in Europa a partire dall'alto medioevo (XII secolo). Nascita–morte–rinascita segnano il percorso storico della tendenza a fare delle istituzioni e delle credenze consolidatesi ogni volta nella società l'oggetto di una possibile trasformazione cosciente. Insomma, in ultima istanza l'autonomia è un progetto sociale e storico che mira a rompere il processo di naturalizzazione delle istituzioni che colpisce ogni società, per restituire all'individuo e alla collettività la capacità di decidere del tessuto normativo che serve a governare e ad essere governati, a decidere e a creare coscientemente (Castoriadis 2008: 91):

L'autonomia sorge come un germe, da quando esplose l'interrogazione esplicita e illimitata, sostenendosi non su dei "fatti" ma sulle significazioni immaginarie sociali e sul loro fondamento possibile. Momento di creazione che inaugura sia un altro tipo di società sia un altro tipo di individuo. Parlo proprio di germe, poiché l'autonomia, sia sociale sia individuale, è un progetto. Il sorgere della domanda illimitata crea un eidos storico nuovo — la riflessività in senso pieno, o autoriflessività, come l'individuo che l'incarna e le istituzioni in cui essa si strumenta. Ciò che a livello sociale viene domandato è: sono buone le nostre leggi? Sono giuste? Che leggi dobbiamo darci? E, a livello individuale: è vero ciò che penso? Posso sapere se è vero, e come? (Castoriadis 1990: 130)

Il "germe" di tale progetto sono le diverse pratiche sociali–storiche che ci consentono di sviluppare l'*autonomia umana*, come la politica, a livello collettivo, la psicanalisi, a livello individuale, o la filosofia, a livello del pensiero. L'emergere di queste attività è imprevedibile, perché legato all'orientamento

oscuo dell'*immaginario radicale*, e rappresenta il tentativo di rendere esplicito il processo di decisione individuale e collettivo, grazie al rafforzamento dell'istanza riflessiva ad entrambi i livelli. Il compito di queste pratiche è di consentire a tutti di accedere alle potenzialità della *soggettività riflessiva e deliberante* che si oppone alla forte tendenza all'organizzazione eteronoma già ricordata (Castoriadis 1986: 267/370-73).

Ma non tutto si risolve a livello della creazione sociale-storica. L'autonomia, infatti, trova una base d'appoggio in alcune condizioni antropologiche.

In modo diverso da quanto afferma Pierre Clastres, con cui il greco-francese condivide l'impresa editoriale della rivista "Libre" e per il quale la sfera del politico conserva la reciprocità che si trova alla radice della società (Clastres 1974: 20/21/38/136/176), Castoriadis considera che la sfera del politico condensi in se stesso la doppia dinamica dell'istituzione (istituito-istituente) e solo quando in questa sfera si riconosce il primato dell'istituente possiamo parlare di rivoluzione. Innanzitutto quando la capacità creativa dell'essere umano di rompere la chiusura del senso su cui si reggono le società eteronome (cognitiva-informativa-affettiva) viene istituita a norma di organizzazione sociale.

A livello psichico, invece, l'autonomia si regge su alcune condizioni imprescindibili: la capacità di spostare l'investimento psichico, che permette l'autonomizzazione dell'immaginazione e dell'affetto in base al carattere non funzionale della prima; la possibilità di sublimare e di mutare l'investimento anche a livello cosciente; la realtà psichica di un flusso creativo immaginativo che non si sottomette mai completamente all'ordine sociale (l'irrecuperabile distanza tra Psiche e Società). Sul versante sociale ci sono altre virtualità d'autonomia: potersi fare delle domande sulla validità della società, la *quasi-riflessività del linguaggio* (la possibilità di riferirsi allo stesso linguaggio) e la capacità di mettere in discussione gli oggetti sociali sino ad allora investiti di senso. L'*autonomia umana* non può fare a meno di tali virtualità antropologiche, ma si realizza solo dopo la creazione sociale-storica della *soggettività riflessiva e deliberante*. Il passaggio dalle virtualità al progetto sociale-storico non va compreso tramite la coppia concettuale aristotelica di potenza e atto, perché dipende da una scelta etico-politica che si realizza nelle condizioni specifiche che consentono l'emergere del giudizio e della scelta davanti a ciò che è considerato vero e giusto. Ossia, circolarmente e ancora una volta, esso dipende da una determinata creazione sociale-storica (Profumi 2010: 121-25).

Per definire tutto ciò, Castoriadis usa il termine di *progetto d'autonomia*. Non si tratta di un'utopia ma della tendenza a fare dell'autonomia il cuore dell'organizzazione collettiva che incontriamo in diverse società nella storia. Una volta chiarito questo concetto, per il greco-francese il progetto rivoluzionario che tende al socialismo non è più solo il frutto della lotta contro la

società capitalista, ma anche una delle ultime forme dell'autonomia collettiva di questo più ampio progetto. Quest'ultimo ha una costante decisiva: assume sempre un contenuto democratico. Innanzitutto nella *polis* d'Atene, quando le istituzioni e l'immaginario che l'accompagnano generalizzano la convinzione che tutti devono e possono fare le proprie leggi e che non si deve imporre a nessuno cosa pensare, ossia quando la libertà e l'eguaglianza diventano i principi attorno ai quali organizzare il potere collettivo e le relazioni sociali. Successivamente ciò avviene anche durante la modernità (soprattutto tra il 1750 e il 1950), quando la ricerca dell'autonomia si radicalizza a tutti i livelli, e diverse rivoluzioni (inglese, americana e francese) sanciscono il tentativo di riorganizzare l'intera società su queste nuove basi.

In sostanza, all'autonomia intesa come superamento delle istituzioni che incarnano la dominazione sociale da parte di apparati rigidi di ripetizione sociale, grazie all'autogestione dei lavoratori incarnata nella dimensione politica degli organi proletari (il consiglio, il soviet o l'assemblea), Castoriadis aggiunge il portato dell'esperienza antica e moderna di altre e diverse forme di autonomia (dall'autonomia intellettuale a quella artistica). Prima di tutto la creazione della filosofia, della politica e della democrazia nell'antica Grecia, e, in secondo luogo, il superamento di società segnate dal dominio religioso nell'Europa rinascimentale, e la nuova visione della politica portata con le rivoluzioni, sino alla messa in discussione della diseguaglianza sociale nella società capitalista.

Ciò che risulta decisivo in questa sede, però, è che Castoriadis intenda tale progetto come l'emergere continuo di società segnate dalla tendenza a instaurare la politica a livello collettivo, e il fatto di considerarla come la principale pratica in grado di prendere distanza dal dominio istituito, cristallizzatosi a causa della naturalizzazione dell'immaginario e delle istituzioni che organizzano il senso, i valori, le norme e le relazioni dell'insieme della vita collettiva (Profumi 2013: 20).

Ciò risulta evidente sin dalla sua prima formulazione:

Il problema politico è il problema dell'istituzione globale della società. [...] Ciò che sta nascendo, dolorosamente, frammentariamente e contraddittoriamente, da oltre due secoli, è il progetto d'una nuova società, il progetto d'autonomia sociale e individuale. Progetto che è creazione politica nel senso più profondo, e i cui tentativi di realizzazione, deviati o abortiti, hanno già innervato la storia moderna. (Castoriadis 1979: 414-15)

Non è un caso che Castoriadis consideri la politica, intesa aristotelicamente come la più architettonica delle virtù d'autonomia (Castoriadis 1978: 325-413), come la principale attività in grado di continuare e realizzare il *progetto d'autonomia*, dato che aiuta a sviluppare la riflessione e la decisione pubblica permettendoci di riprendere coscientemente l'organizzazione nor-

mativa sociale e le significazioni immaginarie ereditate che vi si incarnano. In altre parole, la politica mira a far partecipare tutti alla formazione delle leggi, dell'opinione pubblica e delle istituzioni, rendendo in questo modo esplicito il potere istituzionale, con l'obiettivo dichiarato di ricreare l'istituzione della società nel suo insieme (Castoriadis 1990: 122–27, Castoriadis 1997: 65). Proprio tale primato viene chiarito dopo l'IIS, e costituisce il cuore della seconda idea di rivoluzione a cui il greco-francese arriva negli anni '80.

2.3. Tre idee di rivoluzione e una costante

Benché l'idea di rivoluzione in Castoriadis cambi al mutare del quadro concettuale generale, sulla base della problematizzazione delle idee di *autonomia umana* e *Sociale-storico*, si possono ricavare di fatto tre distinte concezioni della rivoluzione e una costante centralità che la pratica politica riveste in questo quadro e per la trasformazione radicale della società.

Come già chiarito, durante gli anni socialbarbarici rivoluzione significa realizzare il contenuto del socialismo sorto dopo il 1789 grazie alle lotte politiche proletarie, il cui emblema va rintracciato nel tentativo rivoluzionario ungherese mosso contro l'Urss (Castoriadis 1979: 388–94). L'intento pratico-teorico è di indicare una visione della rivoluzione diametralmente opposta a quella leninista, incapace di prendere una vera distanza dallo stalinismo e rea di sostenere le tesi e le pratiche antidemocratiche del partito come avanguardia rivoluzionaria. La visione leninista non solo è incapace di riconoscere la vera fonte rivoluzionaria del movimento socialista, ma è complice del nuovo regime di sfruttamento perché non comprende la vera natura di classe della burocrazia di partito e di Stato (la nuova classe sfruttatrice), giustificando così l'alienazione radicale del potere proletario resa coerentemente palese dalla brutalità del regime stalinista. In questo momento, quindi, l'idea di rivoluzione si lega alla genealogia fenomenologica della lotta di classe che rivela il suo contenuto nel presente, proiettandosi nel futuro come un destino inaggirabile. Come il greco-francese continuerà ad affermare sino alla fine degli anni '70, insomma, rivoluzione vuol dire dissolvere politicamente la burocrazia e la gerarchia di Stato e di partito, massime espressioni dell'alienazione capitalista contemporanea (Castoriadis 1979: 349–50).

Proprio in quegli anni, estendendo l'idea di autonomia al resto della storia dell'umanità, egli relaziona l'idea di rivoluzione con quella del *progetto di autonomia*, giungendo a una seconda idea di rivoluzione in grado di sussumere, e non di superare o misconoscere, la prima.

Come abbiamo visto, la creazione della *polis* d'Atene e le rivoluzioni moderne, soprattutto la francese, sono considerati gli esempi emblematici della possibilità rivoluzionaria (Castoriadis 1996: 235, Castoriadis 1990:

156–65). Rivoluzione, perciò, diventa contemporaneamente l'esempio di quanto è già avvenuto nel *progetto di autonomia* (seguendo la stessa logica del "contenuto del socialismo"), e una possibilità che si apre per il futuro, nonostante viviamo in una società capitalista che sta estinguendo le risorse generatesi in epoca moderna (Castoriadis 1996: 22–3).

In altre parole, la rivoluzione è sia l'instaurazione di ciò che lui chiama *la sfera pubblica/pubblica*, realtà nucleare per il funzionamento regolare di una vera società democratica, sia un sommovimento generale che investe qualsiasi società e che ne permette di riconsiderare in modo esplicito l'organizzazione, a partire dal potere collettivo (Castoriadis 1996: 229, Castoriadis 1997: 63). Essa è, allo stesso tempo, il progetto politico esplicito di instaurazione di una vera democrazia, relativo alla pratica di realizzazione di un vero spazio pubblico, e una delle possibilità di trasformazione sociale–storica in cui l'autoalterazione importante e rapida dell'intera società può assumere contenuti anche radicalmente diversi. In questo senso, il concetto di rivoluzione del Castoriadis maturo è duplice e fa i conti con l'approccio olistico alla base della filosofia della creazione umana (quando la pensa come autoalterazione complessiva e rapida della società), continuando a risentire anche del concetto di rivoluzione precedente, veicolato dal contenuto del socialismo (quando la pensa come realizzazione dell'esplicita pratica politica dell'autonomia). L'autotrasformazione complessiva della società portata dalla politica dell'autonomia è ormai sinonimo di quanto abbiamo visto essere la *creazione politica*, nel passato come nel futuro.

Dato che al mutare del *Sociale–storico* (quando finisce una società e se ne afferma un'altra) si genera un nuovo tipo antropologico di essere umano, Castoriadis sostiene che per individuare la creazione di una nuova società incentrata sulla pratica politica e su istituzioni che veicolano l'immaginario dell'autonomia nei diversi ambiti del potere collettivo, dobbiamo considerarla come una profonda trasformazione della condizione umana. La riflessione filosofico–critica, perciò, si trova davanti al problema di capirne la natura, base necessaria per verificarne la validità pratico–teorica. Ciò lo porta, per esempio, a interrogarsi sulla nascita dell'*autonomia umana* come progetto collettivo nell'antica Grecia (Castoriadis 2004).

Davanti a questa consapevolezza e all'emergere della controrivoluzione neoliberista, il vecchio problema rivoluzionario si ripropone in maniera ancora più accentuata a metà degli anni '80. Non si tratta più solamente di indicare, contro Marx, che la rivoluzione ha un contenuto positivo, e che esso è opposto alla visione rivoluzionaria trotskista–leninista, di affermare che essa sia portata avanti da nuovi e diversi soggetti sociali, o di denunciare l'assenza di un movimento rivoluzionario che la società capitalista contemporanea ha fatto sparire. Secondo Castoriadis la vittoria dell'eteronomia veicolata dall'immaginario capitalista e dalle sue principali istituzioni sociali,

ci obbliga ormai a trattare principalmente la possibilità della rivoluzione, intesa come affermazione dell'autogoverno permanente della società, solo grazie alla rinascita futura di una potente critica collettiva al sistema di potere sociale ampiamente inteso, e alla reinvenzione collettiva delle forme di democrazia diretta lungo tutto il tessuto sociale (Castoriadis 1990: 166–71).

In generale, l'idea di rivoluzione della società capitalista ha un valore squisitamente politico, perché è volta a orientare la nostra azione nel presente e corrisponde alla ripresa del *progetto di autonomia* in un contesto di crescente eteronomia sociale, economica e politica. Lungi dal costruire una teoria della rivoluzione, il greco-francese fa appello alla nostra saggezza pratica, alla nostra capacità riflessiva e critica, al nostro desiderio di libertà ed eguaglianza, per indicare gli strumenti più adatti a farci realizzare questa nuova creazione comune. Non si tratta solo di prendere il potere dello Stato, di abolirlo, oppure di trasformare il sistema economico, ma di avviare un mutamento antropologico profondo in grado di cambiare la natura del potere collettivo e della sua organizzazione, superando l'immaginario sociale che impedisce all'autonomia di divenire norma centrale per i comportamenti, le leggi e le relazioni sociali.

Ecco perché il greco-francese fa riferimento al cambiamento della nostra auto-rappresentazione sociale e alla capacità collettiva di creare una nuova società (Castoriadis 1990: 163). Quest'idea di rivoluzione, in particolare, dovrà nutrirsi contemporaneamente dell'elaborazione dell'eredità dell'immaginario greco antico e di quello europeo moderno (Castoriadis 1990: 193–219), e prendere la forma di un'inedita creazione sociale-storica portata dalla pratica politica che ne veicoli il nuovo immaginario, così da sancire una nuova società democratica. In altre parole, nel caso riuscirà a svilupparsi, essa sarà una nuova *creazione politica*.

Rivoluzione non significa solamente un tentativo di re-istituzione esplicita della società. La rivoluzione è questa re-istituzione attraverso l'attività collettiva e autonoma del popolo, o d'una grande parte della società. Ora, quando questa attività si sviluppa, nei tempi moderni, essa ha presentato sempre un carattere democratico. [. . .]. Se tale è l'immaginario dominante dell'umanità occidentale contemporanea, la rinascita del progetto d'autonomia richiede dei cambiamenti immensi, un vero sommovimento della terra, non in termini di violenza fisica ma in termini di credenze e di comportamenti umani. Si tratta di un cambiamento radicale della rappresentazione del mondo e del posto degli esseri umani in esso. (Castoriadis 1990: 163, Castoriadis 1999: 178–9)

3. La rivoluzione come creazione politica

Quest'ultima idea di rivoluzione, usata per indicare il superamento della società capitalista, è la più rilevante per l'attuale dibattito filosofico, dato che introduce una nuova categoria per pensarla: la trasformazione antropologica.

Il ragionamento del filosofo greco-francese ci consegna, insomma, un concetto di rivoluzione coerente dal punto di vista filosofico, e rilevante, se considerato alla luce dei movimenti democratici di trasformazione radicale che hanno effettivamente attraversato le società occidentali (e non solo) nel tempo. Perciò vale la pena confrontarsi con questo orizzonte filosofico-politico originale e assumere come valida quest'idea, così da sottoporla subito al tribunale della riflessione critica, a partire da alcune questioni: nell'ottica del *progetto d'autonomia*, come pensare la trasformazione antropologica della società? In che modo rintracciare i fenomeni sociali che più vi si avvicinano?

Ovviamente tali domande poggiano su altre ancora più radicali e inseriscono la riflessione di Castoriadis a pieno titolo nel recente dibattito sulla distinzione tra *il politico* e *la politica* che ha influenzato soprattutto la cultura francese, e che sta attraversando diversi contesti culturali ed istituzionali (Ranciere 1995, Badiou 2001, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo 2015). Ci si potrebbe domandare, per esempio: siamo davvero sicuri che la rivoluzione si realizzi tramite la politica come la intende Castoriadis? Ancora più radicalmente: come ripensare la politica in un'ottica rivoluzionaria? Cos'è la politica?

Lungi dal poter rispondere a questo tipo di domande in questa sede, è possibile però mettere alla prova la coerenza interna del discorso di Castoriadis sulla base delle sue stesse categorie, anche per giustificare la validità di queste domande radicali.

3.1. *La creazione politica, rivista*

Come abbiamo chiarito, la seconda idea di rivoluzione di Castoriadis costituisce la base essenziale per pensare la terza, ed entrambe si legano a doppio vincolo alla realtà della *creazione politica*. Ma proprio quest'ultimo concetto sembra risentire di un problema rilevante.

Se la politica è un'azione creativa collettiva che corrisponde al movimento della società che si autoistituisce in maniera esplicita, e che si vuole altra, per potersi trasformare profondamente e ritornare ad essere origine della sua organizzazione, allora la pratica politica corrisponde a un momento di autopoiesi sociale. Poiché, però, la democrazia è pensata come il risultato più evidente di questo movimento di riconoscimento della dimensione istituyente come fonte dell'istituzione, ed è concepita per questo come *paideia democratica*, ossia come auto-educazione generalizzata attraverso la

prassi dell'autogoverno che mette al centro dell'interesse comune la collettività come tale, le sue leggi e le sue regole, siamo in presenza di una sovrapposizione delle idee di politica e democrazia (Castoriadis 1986: 295).

La creazione della politica ha luogo quando l'istituzione data della società è messa in causa come tale e nei differenti aspetti e dimensioni (ciò che ne fa rapidamente scoprire, esplicitare, ma anche articolare in altro modo, la solidarietà), dunque, quando un altro rapporto, inedito sino ad allora, è creato tra l'istituente e l'istituito. (Castoriadis 1990: 127)

Non è un caso che, in base a questa prima sovrapposizione, Castoriadis porti avanti l'equazione tra politica e rivoluzione. Basti considerare la distinzione castoriadisiana tra *il politico* e *la politica* che serve ad affermare il primato della politica sulle altre pratiche d'autonomia: il primo è la dimensione del potere esplicito (riguarda le istanze che emettono delle ingiunzioni sanzionabili, come, per esempio, il potere giudiziario o quello governativo), la seconda, invece, "assorbe il politico", dato che lo rende partecipabile e condivisibile, permettendo a tutti di accedervi (Castoriadis 1990: 122-35). In sintesi: *la politica* democratizza *il politico*, agendo su tre piani del potere sociale: 1) sull'attività istituente, che rende esplicita e assume coscientemente; 2) sulla partecipazione al potere collettivo diffuso, anch'esso esplicitato; 3) sul potere già riconosciuto, che genera la legge e le norme nei diversi contesti collettivi. L'uso della distinzione schmittiana tra *il politico* e *la politica*, che Castoriadis usa probabilmente per confrontarsi indirettamente con le proposte sulla democrazia moderna di Claude Lefort (Lefort 1986), serve per chiarire come *la politica* riprenda il portato pre-politico della società, come avvenuto con la *polis* d'Atene e con la rivoluzione francese (Castoriadis 1979: 393-4, Castoriadis 1990: 156-7, Castoriadis 2004: 295, Castoriadis 2008: 101-04/III). Tale democratizzazione del tessuto pre-politico, così come de *il politico*, significa che l'eguaglianza nell'ambito del potere, così come la libertà di riflessione e di decisione alla base di questa pratica d'emancipazione, sono garantite esclusivamente nel momento della partecipazione diretta da parte di tutti a tutti gli ambiti del potere sociale (da quello dell'opinione pubblica, a quello della creazione della legge, passando per le credenze e le istituzioni che organizzano il senso comune).

Intesa in questi termini, *la politica* risulta sinonimo di rivoluzione, in quanto processo che realizza la democrazia intesa come società autonoma, ma, allo stesso tempo, come democrazia *tout court*, in quanto centro immaginario, pratico, istituzionale che la sorregge.

Eppure, stando alle stesse considerazioni di Castoriadis, questa duplice sinonimia è solo parzialmente possibile. Ce ne rendiamo conto già a partire da alcune sue posizioni, dove si ammette che la politica è necessaria ma non sufficiente per arrivare a comprendere la fonte e il frutto della rivoluzione in cui consiste la società democratica (Castoriadis 2004: 297, Castoriadis 1997:

64–65), o dove si distingue la democrazia come regime sociale (Castoriadis 1996: 235) dalla pratica politica (Castoriadis 1990: 149, Castoriadis 1997: 55): «La politica non dà né può dare una risposta a tutto — ma non può esserci una trasformazione essenziale della società che non riguardi la dimensione essenziale del potere» (Castoriadis 2005: 182).

Su questa base è ragionevole domandarci se il cambiamento della natura del potere collettivo può, da solo, assicurare che le istituzioni sociali incarnino l'immaginario dell'autonomia e lo veicolino ovunque. La risposta sembra negativa, visto che la politica, per quanto necessaria, e benché pensata da Castoriadis foucaultianamente, ossia come pratica relativa ad un potere diffuso e non come semplice governo, non potrà mai coprire né orientare gran parte del tessuto delle istituzioni e dell'immaginario esistente, che è "l'oggetto" del cambiamento rivoluzionario dell'intera società e non solo della trasformazione della natura del potere collettivo operato dalla politica. Ciò implica, insomma, anche un intervento complesso di altre pratiche dell'autonomia a diversi livelli, come evidenziato altrove (Profumi 2013: 57–69). Insomma, la sovrapposizione tra politica e democrazia è sempre solo parziale. La politica è l'espressione dell'autonomia collettiva che si pone come proprio oggetto (indefinito) la società stessa, mentre la democrazia, come regime sociale, è riflessività e autolimitazione collettiva a tutti i livelli del sociale, e, per questo, è il risultato di un cambiamento generato da una pluralità di pratiche che non si riducono all'emancipazione dal dominio istituito nell'ambito del potere collettivo.

Così, anche continuando a considerare la politica come la principale condizione per arrivare alla rivoluzione antropologica, espressione della società democratica, la realtà sociale–storica dell'immaginario e delle istituzioni in cui si incarna implica, allo stesso tempo, che si sviluppino anche altre pratiche dell'autonomia capaci di intervenire su piani diversi da quello del potere collettivo, per fare della riflessività e della libera capacità di decisione le abitudini prevalenti nelle relazioni umane, come indicato dallo stesso Castoriadis (Castoriadis 1986: 267). Ecco perché, se vogliamo usare il concetto di *creazione politica* per rendere conto della rivoluzione antropologica, dobbiamo estenderlo oltre l'ambito della politica che democratizza il potere. In questo modo la *creazione politica* non sarebbe più solo il portato della principale *praxis d'autonomia*, ma un cambiamento olistico complesso (in ambito artistico, pedagogico, psicanalitico, giornalistico, medico, etico, etc) guidato dalla politica, e sempre in relazione con essa.

Anche se può apparire marginale, questo sottile spostamento concettuale apre la strada a conseguenze filosofiche e politiche importanti. Prima di tutto, infatti, siamo costretti a rintracciare i presupposti generali della rivoluzione anche oltre la pratica politica, per rendere conto di come questa si leghi a forme plurali della trasformazione sociale. Solo una volta evidenziati

tali presupposti generali (Profumi 2013: 69–86) possiamo porci il problema di come trattare i fenomeni sociali e politici che più li condividono, oltre, ovviamente, a criticare la società contemporanea.

Intesa in questo modo, la *creazione politica* ci consente di valorizzare quei movimenti sociali e politici che hanno messo in discussione non solo l'impianto del potere delle società contemporanee, ma che hanno cercato di creare un nuovo immaginario capace di delegittimare alcuni pilastri istituzionali e immaginari della società capitalista attuale. In particolare, ci permette di leggere il movimento altermondialista (2001) e quello degli indignados (2011) come parti del *progetto d'autonomia*. In questo senso risulta importante anche comprendere i processi sociali–storici che, a diverso livello e grado, diventano dei precedenti grazie ai quali pensare la possibilità concreta della *creazione politica* (come è avvenuto e sta avvenendo in Sud America) (Profumi 2012, Profumi 2016). In questi casi, infatti, il movimento generale di trasformazione sociale non si regge solo sull'affermazione della pratica politica istituyente, ma anche sulla condivisione di un nuovo immaginario e di nuove istituzioni sociali che veicolano il senso dell'autonomia al di là delle pratiche di democrazia diretta.

Grazie all'estensione del concetto di *creazione politica*, ormai intesa più precisamente come attività collettiva complessa, guidata dalla politica democratica e radicata in alcuni presupposti generali, ci si può chiedere quale sia la relazione tra la politica e le altre pratiche dell'autonomia, aprendo così nuovamente una questione filosofica abissale, a cui Castoriadis pensava di aver risposto esaustivamente, e che risulta, invece, ancora una volta decisiva per contribuire allo stesso processo rivoluzionario: come ripensare la politica?

Riferimenti bibliografici

- BADIOU, A., 2001, *Metapolitica* [1998], trad. It. Marina Bruzzese, Napoli, Cronopio.
- CASTORIADIS, C., 1974a, *L'Expérience du mouvement ouvrier. Tome 1: Comment lutter*, Paris, Union Générale d'Éditions.
- , 1974b, *L'Expérience du mouvement ouvrier. Tome 2: Proletariat et organisation*, Paris, Union Générale d'Éditions.
- , 1975, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Éd. du Seuil.
- , 1978, *Les carrefours du labyrinthe 1*, Paris, Éd. du Seuil.
- , 1979, *Le contenu du socialismo*, Paris, Union Générale d'Éditions.
- , 1986, *Les domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II*, Paris, Éd. du Seuil.
- , 1990, *La monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe III*, Paris, Éd. du Seuil.

- , 1996, *La Montée de l'insigni[FB01?]ance. Les carrefours du labyrinthe IV*, Paris, Éd. du Seuil.
- , 1997, *Fait et à faire. Les carrefours du labyrinthe V*, Paris, Éd. du Seuil.
- , 1999, *Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe VI*, Paris, Éd. du Seuil.
- , 2004, *Ce qui fait la Grèce 1. D'Homère à Héraclite*, Paris, Éd. du Seuil.
- , 2005, *Une société à la derive*, Paris, Éd. Du Seuil.
- , 2008, *La Cité et les lois. Ce qui fait la Grèce 2*, Paris, Éd. du Seuil.
- , 2009, *Histoire et création. Textes philosophiques inédits (1945–1967)*, Paris, Éd. du Seuil.
- CLASTRES, P., 1974, *La société contre l'État*, Les éditions de minuit.
- FREUD, S., 2003, *L'interpretazione dei sogni* in Freud S., *Opere 3. L'interpretazione dei sogni 1899*, Torino, Bollati Boringhieri.
- HABERMAS, J., 1987, *Il discorso filosofico della modernità [1985]*, trad. It. Emilio Agazzi, Elena Agazzi, Roma–Bari, Laterza.
- HONNETH, A., 1989, *Une sauvegarde ontologique de la révolution*, in AA.Vv., *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Genève, E. Droz, pp. 191–208.
- , 2002, *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, Bari, Dedalo.
- , 2002b, *La lotta per il riconoscimento*, Milano, Il Saggiatore.
- LACAN, J., 2004, *Jacques Lacan, il seminario. Libro V. Le formazioni dell'inconscio 1957–1958 [1988]*, trad. Ita. Antonio Di Caccia, Torino, Einaudi.
- LEFORT, C., 1986, *Essais sur le politique*, Paris, Éd. du Seuil.
- POIRIER, N., 2004, *Castoriadis. L'imaginaire radical*, Paris, Puf.
- PROFUMI, E., 2010, *L'autonomia possibile*, Milano, Mimesis.
- , 2011, *Per una comprensione del riconoscimento in politica: critica ad Axel Honneth*, Consecutio Temporum n.1, Ass. Culturale Thesis, pp. 1–25.
- , 2012, *Il passo del gigante. Viaggio per comprendere il Brasile di Lula*, Roma, Aracne.
- , 2013, *Sulla creazione politica. Critica filosofica e rivoluzione*, Roma, Editori Riuniti internazionali.
- , 2016, *Colombia, la pace è nostra*, Roma, Exorma.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 2015, *Desarrollo humano en Chile. Los tiempos de la politizacion 2015*, Santiago de Chile.
- RANCIÈRE, J., 1995, *La Méésentente. Politique et philosophie*, Paris, Ed. Galilée.