



La dialettica è il costante ripensamento critico dei nostri concetti, che per questo vanno esposti nella loro genesi e nel loro uso. La collana *Dialectica* ospita testi e opere originali su temi classici della filosofia: il pensiero critico e la filosofia classica tedesca, la definizione del moderno e il rapporto con l'antico, la fenomenologia, l'immaginazione e il simbolico, l'affettività, il tempo.



Collana diretta da
Alfredo Ferrarin

Comitato scientifico

†Massimo Barale

†Remo Bodei

Nicolas de Warren

Stephen Houlgate

Luca Illetterati

David Roochnik

Dialectica is a double-blind peer-reviewed series.
La collana è sottoposta a referaggio “doppio cieco”.

Cornelius Castoriadis

L'IMMAGINARIO GRECO

Da Omero a Eraclito

Seminari 1982-1983

Testo preparato, presentato e annotato da
Enrique Escobar, Myrto Gondicas e Pascal Vernay

Edizione italiana a cura di
Marco Ridolfi

Postfazione di Pierre Vidal-Naquet
"Castoriadis e l'antica Grecia"



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

*Questa traduzione è stata finanziata con il contributo del
Centre National du Livre (CNL), 2024*



*e con il contributo del MIUR, ottenuto dalla Scuola Normale Superiore,
per le attività di ricerca dottorali, ciclo XXXVII*



Traduzione di Marco Ridolfi

Titolo originale:

Cornelius Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce.*

1. *D'Homère à Héraclite - Séminaires 1982-1983, La création humaine*, 2

©Éditions du Seuil, 2004

© Copyright 2024

Edizioni ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

info@edizioniets.com

www.edizioniets.com

Distribuzione

Messaggerie Libri SPA

Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

Promozione

PDE PROMOZIONE SRL

via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884677045-5

ISSN 2532-3806

Cornelius Castoriadis

L'immaginario greco

Introduzione all'edizione italiana

1. Pierre Vidal-Naquet ricorda in più occasioni che il suo incontro con Cornelius Castoriadis avvenne nell'inverno del 1963, durante le riunioni del «Cercle Saint-Just»¹. In quell'anno, il circolo aveva dedicato le sue discussioni alla democrazia ateniese e fra i partecipanti vi erano anche Claude Lefort, Edgar Morin, François Châtelet e Jean-Pierre Vernant. Questa testimonianza non ha solo un valore aneddotico, ma racconta di un clima diffuso in campi diversi (storico, filosofico e strettamente politico) che vede rinascere in Francia l'interesse per la Grecia in relazione ad una attività pubblica e pratica, all'indomani della fine della guerra d'Algeria. Come infatti ammette Vidal-Naquet nelle sue *Mémoires*, egli ha continuato a lavorare sulla Grecia «per evitare di cadere nella trappola dell'immediatezza», ma «non è affatto per caso» se la sua prima monografia sull'antico, del 1964, scritta insieme a Pierre Lévêque, viene dedicata a Clistene, il fondatore della democrazia². Lo studio della Grecia, indagata attraverso «domande operative» specifiche, diventa un modo per guardare l'attualità con una distanza critica, attraverso un «cannocchiale rovesciato» per citare Carlo Ginzburg³. È quindi in questo clima che inizia a prendere forma lo sguardo di Castoriadis sul mondo antico, nello stesso momento in cui si stava esaurendo l'esperienza del gruppo militante e della rivista *Socialisme ou barbarie* (*SouB*, 1948-1967), che egli aveva fondato inizialmente assieme a Lefort⁴. Negli anni successivi, tale interesse si lega strettamente con le ricerche filosofiche e politiche di Castoriadis, la cui opera più nota ed importante, *L'istituzione immaginaria della società* (*IIS*), può essere già

¹ Cfr. P. VIDAL-NAQUET, *Castoriadis e l'antica Grecia*, *infra*, p. 280 e ID., *Souvenirs à Bâtons Rompus sur Cornelius Castoriadis et "Socialisme ou Barbarie"*, in G. BUSINO (éd.), *Autonomie et autotransformation de la Société: La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Librairie Droz, Genève 1989. Sul «Cercle Saint-Just» si veda P. GOTTRAUX, *Socialisme ou Barbarie. Un engagement politique et intellectuel dans la France de l'après-guerre*, Payot, Lousanne 1997, pp. 309-312.

² P. VIDAL-NAQUET, *Mémoires*, vol. II, Seuil, Paris 1998, p. 239 (traduzione mia); ID., P. LÉVÊQUE, *Clisthène l'Athénien*, Les Belles Lettres, Paris 1964 (trad. it. di M. Chiarappa, *Clistene l'Ateniese*, Castelvocchi, Roma 2020).

³ C. GINZBURG, *Paura, reverenza, terrore. Rileggere Hobbes oggi*, Monte Università Parma, Parma 2008, p. 15.

⁴ Nel 1991 Castoriadis ricorda che il primo a suggerirgli un accostamento fra problemi contemporanei e democrazia antica fu C.L.R. JAMES, il quale scrisse a tal proposito l'articolo «Every Cook Can Govern», *Correspondence*, 2, 12, 1956: cfr. C. CASTORIADIS, *C.L.R. James and the Fate of Marxism*, in S. R. CUDJOE, W. E. CAIN (eds.), *C.L.R. James: His Intellectual Legacies*, University of Massachusetts Press, Amherst 1995, p. 277.

considerata il primo risultato di una rilettura dei testi antichi⁵.

Il riferimento al mondo greco viene quindi coltivato da Castoriadis nel corso degli anni e si intreccia con i suoi studi sociologici e con quelli psicoanalitici. In particolare, dopo la fine di *SouB*, egli articola in modo sempre più definito la propria riflessione ontologica attraverso un confronto serrato con la tradizione del pensiero antico, opponendosi a Platone e recuperando alcune intuizioni dei presocratici. È tuttavia solo a partire dagli anni Ottanta che la Grecia diventa oggetto di un'indagine specifica, la quale mira a fornire un'interpretazione complessiva della società antica, rintracciando le condizioni della nascita della filosofia e della democrazia. A questa analisi Castoriadis dedica alcuni saggi, conferenze e, soprattutto, una serie di seminari all'*École des hautes études en sciences sociales* dal 1982 al 1986: il presente volume raccoglie, per la prima volta in traduzione italiana, le trascrizioni degli incontri della prima parte dell'anno accademico 1982-1983. Come ha rilevato Nicolas Poirier⁶, nell'antica Grecia Castoriadis ritrova infatti il luogo dell'istituzione politica del conflitto, dove non si osserva un superamento degli antagonismi, ma piuttosto una loro espressione attraverso la creazione dello spazio civico. In questo senso, egli condivide un'immagine della grecità affine a quella di Arendt, Vernant e Vidal-Naquet e le sue analisi contribuiscono a scardinare una visione idealizzata e armoniosa del popolo greco. Esse guardano, in particolare, all'emergere di quei nuovi significati, di quelle nuove forme di senso, alla base della filosofia e della politica nella *polis*, rintracciando in uno specifico modo di cogliere il mondo e la vita la peculiarità dell'esperienza greca. Secondo Castoriadis, ciò che caratterizza la Grecia antica è la scoperta della mancanza di senso nell'ordine del mondo, che libera la possibilità per gli esseri umani di creare un proprio *kosmos*, interamente umano, in questa vita. Le creazioni della Grecia si originano quindi a partire dalle questioni del non-senso e del non-essere e dalla volontà di affrontarle attraverso la parola e l'azione: democrazia e filosofia sono così interpretate come il tentativo umano di dare ordine al *chaos* da cui deriva ed in cui consiste il mondo⁷.

Nel presente volume, questa lettura, dopo due incontri che introducono la ri-

⁵ C. CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris 1975, rééd. 1999 (trad. it. a cura di E. Profumi, *L'istituzione immaginaria della società*, Mimesis, Milano-Udine 2022). Si veda, ad esempio, la discussione sul tempo sviluppata a partire dal *Timeo* di Platone e la *Fisica* di Aristotele: *ivi*, pp. 259-279, rééd. pp. 279-301 (trad. it., pp. 300-322). La prima parte dell'opera, *Marxismo e teoria rivoluzionaria*, è stata pubblicata originariamente su *SouB* fra l'aprile del 1964 e il giugno del 1965: cfr. *ivi*, pp. 5-10 (trad. it. pp. 31-36). La seconda parte fu per la prima volta pubblicata in italiano nel 1995 per Bollati-Boringhieri con la traduzione di Ciaramelli.

⁶ N. POIRIER, «Châtelet, Castoriadis, Vernant: les germes grecs de l'historicité», *Cahiers critiques de philosophie*, vol. 8, no. 2, 2009, pp. 69-83. Di POIRIER si veda anche: *L'ontologie politique de Castoriadis. Création et institution*, Payot & Rivages, Paris 2011.

⁷ All'origine di questo sguardo si trova certamente Friedrich Nietzsche, ma in maniera piuttosto sorprendente Castoriadis non lo cita mai nei seminari o nel dattiloscritto del 1979. Sulla relazione con Nietzsche e con Heidegger si veda J.-M. VAYSSE, *La Grèce: modèles, nostalgies, germes*, in P. CAUMIÈRES, ET AL. (éds.) *Castoriadis et les Grecs*, Presses Universitaires Saint-Louis, Bruxelles 2010, pp. 131-149.

cerca e ne definiscono la metodologia (seminari I e II), è sviluppata attraverso tre momenti: l'analisi dei poemi omerici e della religione classica (III-VII), il legame tracciato fra l'immagine del *chaos* di Esiodo e l'*apeiron* di Anassimandro (VIII e X), la «sintesi» operata da Eraclito e alcuni sviluppi della filosofia presocratica (XI-XIII). Sebbene Castoriadis si confronti con problemi come la questione omerica, la natura dell'uomo omerico e il passaggio dal *muthos* al *logos*, non bisogna tuttavia credere che egli voglia cimentarsi nel campo delle ricerche filologiche o degli studi eruditi. La sua ricerca non assume la forma di una storia antiquaria, ma piuttosto quella di un'indagine filosofica sull'emergere del progetto di autonomia nella storia, la quale si contrappone alla tradizione delle società eteronome. Mentre in queste ultime il valore delle istituzioni è garantito da una fonte extra-sociale indiscutibile (Dio, gli antenati o la Natura), la prima inaugura un autentico pensiero democratico, dove gli esseri umani si riconoscono all'origine delle proprie leggi e si assumono la responsabilità delle loro creazioni collettive. Il vettore sul quale si muove la ricerca di Castoriadis è quindi l'analisi dei processi che portano all'*autoistituzione esplicita di una società* e ha come sfondo la discussione sulla possibilità effettiva di un radicale cambiamento sociale. Ciò spiega perché la Grecia che interessa l'autore è quella «che va dal secolo VIII al V»⁸, cioè quella della nascita delle *poleis* e della democrazia.

A differenza di altri saggi, questi seminari si concentrano soprattutto sui *processi storici* che hanno portato alla nascita delle istituzioni democratiche e della filosofia. Per tale motivo, essi non presentano semplicemente in forma più estesa una riflessione che si svolge in altre sedi, ma possiedono il pregio di illustrare le diverse direzioni della riflessione di Castoriadis, il consolidamento dei suoi risultati e lo sviluppo di nuove prospettive ontologiche e politiche⁹. Non si tratta tuttavia di materiali utili soltanto a chi è interessato a comprendere meglio il pensiero filosofico-politico di questo autore, ma di un'analisi originale della Grecia che merita di essere discussa anche da studiosi del mondo antico, per i quali il nome di Castoriadis rimane spesso sconosciuto. La scelta di pubblicare questo volume dipende quindi dal fatto che esso fornisce la struttura di questi studi e gli elementi necessari per una comprensione approfondita.

2. L'originalità dei metodi e dei contenuti è uno dei principali motivi di interesse di quest'opera. Se infatti Castoriadis incrocia il percorso dell'antropologia storica francese e si serve, fra gli altri, anche degli studi di Moses I. Finley e di Olof

⁸ C. CASTORIADIS, *Imaginaire politique grec et moderne* (1991), in ID., *La montée de l'insignifiance. Les Carrefours du labyrinthe IV*, Seuil, Paris 1996, p. 163, rééd. «Points Essais», 2007, p. 196 (trad. it., *Immaginario politico greco e moderno*, in ID., *L'elemento immaginario*, a cura di A. Ferrarin, ETS, Pisa 2021, p. 170).

⁹ Come mostrano i testi inediti raccolti da N. Poirier, fra il periodo in cui Castoriadis scrive su *SouB* e quello successivo non si assiste infatti ad una cesura netta, ma fin dall'inizio è presente un intreccio di temi filosofici e politici che vengono poi riconfigurati negli anni successivi: cfr. C. CASTORIADIS, *Histoire et création. Textes philosophiques inédits (1945-1967)*, a cura di N. Poirier, Seuil, Paris 2009.

Gigon, le sue posizioni non sono ad essi riducibili (si veda, a titolo di esempio, la discussione della tesi di Vernant sulla «ragione figlia della città»: pp. 42 e 224). Rimando alla *Prefazione* dei curatori francesi Enrique Escobar, Myrto Gondikas e Pascal Vernay, a cui si devono anche le preziose note riprodotte in appendice, per le informazioni sulla natura del testo, il modo in cui è stato formato il volume e le precisazioni sul pensiero di Castoriadis. Il saggio di Pierre Vidal-Naquet presenta invece gli assi su cui si articola questa visione della Grecia: la politica, la storia e la poesia (pp. 279-291)¹⁰. In questa introduzione, mi limito a sottolineare che, a differenza del 1975, l'attenzione di Castoriadis si rivolge alla Grecia antica *in quanto società*, mentre la filosofia propriamente detta assume un'importanza derivata, perché ciò che interessa all'autore è soprattutto il pensiero politico e sociale implicito, incarnato nelle istituzioni democratiche della città, nella storiografia e nella poesia, prima di ogni tematizzazione filosofica. Questa dimensione di confronto con l'antico, che nell'IIS non trova uno spazio proprio, consente infatti di mettere alla prova, esplicitare e chiarire come l'emergere di una società che pone in discussione le proprie istituzioni sia una creazione ontologica di un tipo nuovo, un *eidos* che si modifica in quanto *eidos* (p. 212). È quindi anzitutto il problema di definire il significato dell'autonomia ed un quadro ontologico coerente con essa che caratterizza in positivo la ricerca di Castoriadis. Non potendo discutere nel dettaglio questa prospettiva¹¹, credo sia tuttavia utile fornire al lettore un breve glossario, in modo da evitare fraintendimenti e da giustificare alcune scelte di traduzione.

Immaginario e significazione. Nell'IIS, Castoriadis indaga la storia e la società come un'unica regione dell'essere, il sociale-storico, che deve essere compreso nei termini di una *creazione* ad opera dell'*immaginario sociale istituyente*. L'immaginario è quindi tutt'altro che un insieme di rappresentazioni condivise da un gruppo, bensì è la *vis formandi* di un collettivo-anonimo che pone nuovi *eide*, nuove forme e immagini, che non possono essere derivate da ciò che le precede. L'immaginario non si contrappone così al reale, ma è ciò che rende possibile il mondo sociale e la soggettività individuale; in questo modo, la sua attività istituyente non può mai essere ridotta alle sue creazioni, alle forme oggettivate

¹⁰ Nell'edizione francese, il testo di Vidal-Naquet segue la *Prefazione* dei curatori.

¹¹ Per una introduzione generale al pensiero di Castoriadis si veda: N. POIRIER, *Castoriadis: l'imaginaire radical*, PUF, Paris 2004; in italiano, E. PROFUMI, *L'autonomia possibile*, Mimesis, Milano-Udine 2010. Si vedano anche gli studi di: F. CIARAMELLI, *Le cercle de la création*, in G. BUSINO (éd.), *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Librairie Droz, Genève 1989; ID., «The Knight's Move: Introductory Remarks on Castoriadis' Idea of Human Creation. Guest Editor's Preface», *Etica & Politica/Ethics & Politics*, XXIV, 3, 2022, pp. 9-17; ID., *Castoriadis e le potenzialità della democrazia*, in C. CASTORIADIS, *La rivoluzione democratica*, a cura di F. Ciaramelli, Elèuthera, Milano 2022, pp. 7-30; A. FERRARIN, «La prassi, l'istituzione, l'immaginario in Castoriadis», *Discipline filosofiche*, XXIX, 2, 2019, pp. 121-150; S. KLIMIS, *Le penser en travail. Castoriadis et le labyrinthe de la création humaine*, Polis, Presses Universitaires de Paris Nanterre, Paris 2020 e la rivista *Les Nouveaux Cahiers Castoriadis*.

dell'immaginario istituito. Alla base della società si trovano infatti le *significations imaginaires*, come Dio, il denaro, la giustizia: matrici di senso che non hanno un referente, ma che strutturano il mondo sociale e plasmano la psiche socializzandola, prendendo corpo nelle istituzioni particolari e fornendo ad esse la loro ragion d'essere. La scelta di rendere con "significazioni" il sostantivo "*significations*" non deve indurre a pensare che Castoriadis si riferisca con questa espressione ad un'azione, ma serve piuttosto a sottolineare e a distinguere tale dimensione immaginaria da quella strettamente identitaria compresa nel termine "significato". In quest'ottica, infatti, per comprendere una società è necessario ricostruire il suo immaginario e la sua «prima presa di coscienza immaginaria» del mondo. Ciò spiega perché Castoriadis parli di «*ce qui fait la Grèce*», che è anche il titolo originale di questo volume e della serie che raccoglie i seminari sul mondo antico. Per questa edizione, tuttavia, data la stretta relazione concettuale ed essendo più naturale in italiano, ho preferito come titolo *L'immaginario greco*, che è del resto un'espressione impiegata da Castoriadis stesso.

Magma e logica insiemistico-identitaria. La prospettiva sopra delineata si contrappone ai numerosi modi di pensare il sociale che hanno sempre ridotto la sua organizzazione ad un insieme determinabile di elementi distinti e definiti. Queste operazioni definiscono per Castoriadis la logica insiemistico-identitaria o *ensidique*, un neologismo da lui stesso coniato attraverso l'unione delle parole "*ensembliste*" e "*identitaire*", il quale, vista anche la sua contenuta ricorrenza nel testo, è stato lasciato in francese. Tale logica, pur essendo presente nel sociale come dimensione funzionale-strumentale, non è tuttavia sufficiente per spiegare il suo modo di essere e nemmeno la specificità di ogni società. Le significazioni immaginarie sociali mostrano infatti un senso di "essere" che non è riducibile alla determinatezza ma che è indeterminato e, da questo specifico punto di vista, più vicino alle forme che assume l'inconscio. Per caratterizzare tale modo di organizzazione, Castoriadis parla quindi di una logica "magmatica", laddove il magma è ciò che può essere organizzato indefinitamente in sottoinsiemi, ma che non può mai essere ricostruito attraverso la loro ricomposizione: in questo senso, esso presenta i caratteri dell'inesauribilità e dell'indeterminatezza¹².

Germe. Analizzare e riflettere sull'antichità greca non assume tuttavia lo stesso valore che potrebbe avere lo studio di qualunque altra società. La metafora biologica del "germe"¹³ è il modo con cui Castoriadis descrive il rapporto con la Grecia e con la democrazia antica, in contrapposizione all'idea di "modello". In altri termini, l'esperienza di Atene non deve essere intesa come un fondamento

¹² C. CASTORIADIS, *La logique du magma* (1983), in *Domaines de l'homme*, Seuil, Paris 1986, rééd. 1999, p. 492 (trad. it. di D. Zazzi, *La logica del magma*, in L. GUZZARDI (a cura di), *Il pensiero acentrico. L'irruzione del caos nell'impresa conoscitiva*, Elèuthera, Milano 2015, p. 50).

¹³ ID., *La polis grecque et la création de la démocratie*, in *Domaine de l'homme*, op. cit., rééd., p. 328 (trad. it. *La polis greca e la creazione della democrazia*, in ID., *L'enigma del soggetto*, a cura di e con postfazione di F. Ciaramelli, Dedalo, Bari 1998, p. 183).

o un paradigma ideale da riprodurre e imitare, bensì come una testimonianza dell'istanza di autonomia nella storia, che deve essere riattivata e concretizzata attraverso forme contemporanee. Sebbene apparentemente simile all'immagine del "seme", che contiene in sé virtualmente tutti i suoi futuri sviluppi, è opportuno tenere le due espressioni distinte: il "germe" deve essere piuttosto inteso come una cornice, all'interno della quale sono definiti il perimetro ed i limiti entro cui si muove lo sviluppo di un organismo, cioè il processo istituyente, che non è predeterminato fin dall'inizio. In differenti contesti geografici e temporali, il germe si realizza infatti attraverso istituzioni diverse, come per Castoriadis accade con la Comune di Parigi nel 1871 o i Soviet russi del 1917. Atene è quindi solo una configurazione dell'autonomia, che fornisce però meglio di altre gli elementi entro cui pensarla perché all'origine di quella tradizione. In questa prospettiva, la Grecia è allora un *controfattuale* ed un *oggetto-laboratorio*, che serve primariamente a ridefinire il pensiero politico e ad articolare una critica filosofica.

3. Concludo con alcune note di traduzione. Anzitutto, per restituire il carattere orale del testo dei seminari, ho mantenuto la costruzione della frase e le espressioni tipiche del discorso parlato. Al contrario, per i testi del volume che nascono in forma scritta, ho adottato una struttura maggiormente formale. Le traslitterazioni dei termini greci rendono η con $\bar{e}$, ω con $\bar{o}$, υ con u . Un ulteriore segno diacritico è utilizzato nel caso di *biòs* (arco), in un'unica occasione, per distinguerlo da *bios* (vita) (p. 185). Le citazioni dei testi antichi riportate da Castoriadis sono tradotte dal francese; tuttavia, un'edizione italiana di riferimento è sempre segnalata per permettere al lettore di operare un confronto. Analogamente, anche le citazioni dei curatori francesi sono tradotte dal francese, a meno che non fosse disponibile in italiano il testo a cui esse si riferiscono. Le note dei curatori hanno quindi subito degli aggiornamenti: dove disponibili, sono stati riportati i riferimenti alle edizioni italiane; inoltre, sono stati segnalati nuovi studi, più recenti o pensati specificamente per il lettore italiano. Queste nuove aggiunte, presenti sia nella sezione delle *Note aggiuntive* sia a piè di pagina, sono inserite fra parentesi quadre e segnalate con la sigla "(NdT)".

Desidero ringraziare Alfredo Ferrarin, che ha sostenuto e seguito gli sviluppi di questo progetto di traduzione fin dalle sue fasi iniziali, mi ha fornito consigli preziosi e lo ha accolto nella collana "Dialectica". Sono inoltre debitore a Simona Forti, che ha supportato ed incoraggiato questo lavoro, e a Fabio Ciaramelli, le cui indicazioni e suggerimenti hanno permesso di arricchire il volume. Ringrazio infine Piero Avitabile, Filippo Barsi, Margherita Bozzoli, Matteo Marcheschi e Valerio Tanteri per aver letto queste pagine e per l'aiuto che mi hanno fornito. A tutti loro si deve la possibilità di questa edizione italiana.

Marco Ridolfi

Prefazione all'edizione francese (2004)

di Enrique Escobar, Myrto Gondicas, Pascal Vernay

L'immaginario greco. Da Omero a Eraclito riprende i primi cinque mesi di insegnamento di Castoriadis durante l'anno accademico 1982-1983 all'*École des hautes études en sciences sociales* (EHESS); l'unità di tono e di argomento ci sembrano giustificare una pubblicazione separata. Raggrupperemo in seguito, in un secondo volume, *La Cité et les lois*, i seminari del resto dell'anno accademico e quelli del 1983-1984, che vertono sulle istituzioni della *polis* democratica, in particolare sull'autolimitazione della democrazia, così come essa appare, per esempio, nella dimensione politica della tragedia. Il presente volume è il primo, in ordine cronologico, della pubblicazione integrale dei seminari di Castoriadis (1980-1995). Non esiste, infatti, nessuna trascrizione degli anni 1980-1982 e le poche registrazioni ritrovate sono inutilizzabili. Solo la relazione che Castoriadis stesso ha redatto per l'*Annuaire* dell'*École* (che riproduciamo in appendice) permette di farsi un'idea relativamente precisa del loro contenuto.

Ecco il piano di insieme della pubblicazione dei seminari, sotto il titolo *La Création humaine*^a, fermo restando che l'ordine di pubblicazione dei volumi non rispetterà necessariamente la cronologia e che i titoli non sono in alcun modo definitivi^b.

Ce qui fait la Grèce, 1. D'Homère à Héraclite (1982-1983) [questo volume (NdT)]

Ce qui fait la Grèce, 2. La Cité et les lois (1983-1984) [pubblicato in francese nel 2008 (NdT)]

Thucydide: la force et le droit (1984-1985) [pubblicato in francese nel 2011 (NdT)]

Imaginaire politique grec et moderne, seguito da *Sur Le Politique de Platon* (1985-1986) (pubblicato parzialmente nel 1999)

Sujet et vérité dans le monde social-historique (1986-1987) (apparso nel 2002)

Temps et création (1987-1988)

Validité de fait et validité de droit (1988-1989)

Ontologie et modes d'être (1989-1990)

Sens et significations philosophiques (1990-1991)

Les Différents Modes du faire théorique (1991-1992)

Psyché et représentation, 1 (1992-1993)

Psyché et représentation, 2 (1993-1995)

Nel 1980-1982, Castoriadis approfondisce l'idea, che era stata al centro del suo lavoro a partire da *L'istituzione immaginaria della società* (1964-1975), del sociale-storico come campo di creazione che «si fa essere facendo essere l'isti-

tuzione e le significazioni immaginarie sociali che vi si incarnano»¹. I seminari dei due anni accademici 1982-1984 studiano «la comparsa di società che mettono in causa e in discussione la loro stessa istituzione, anche solo parzialmente» utilizzando l'esempio concreto della creazione della democrazia e della filosofia in Grecia antica, inseparabili per lui tanto nella loro genesi quanto sul piano del significato. Ne *L'immaginario greco*, Castoriadis prova a mostrare che si possono distinguere «anche prima dell'emergere della polis» i germi della doppia creazione della democrazia e della filosofia «nella prima presa di coscienza immaginaria del mondo e della vita da parte dei Greci così come essa si esprime nella religione e nei miti»², o nell'*Iliade* e nell'*Odissea* o nella *Teogonia* di Esiodo: il sorgere di ciò che è a partire dal Caos, il carattere arbitrario e transitorio di ogni potere, anche divino, la definizione del mostruoso come assenza di assemblee e di leggi, il rifiuto dell'illusione della salvezza nell'Aldilà (la lettura dei seminari VI, VII e VIII permetterà al lettore di giudicare da solo se è vero che Castoriadis, come talvolta è stato detto, ha trascurato la parte degli dèi nell'istituzione dello spazio pubblico in Grecia). Nella fase inaugurale della filosofia, il seminario privilegia Anassimandro ed Eraclito, «a lungo discussi sia perché i più vicini al nucleo immaginario della presa di coscienza greca del mondo – genesi e distruzione soggette ad una legge che è al di là del senso e del non-senso umano – sia perché manifestano, a partire dal VI secolo, la libertà raggiunta dalla mente»³. Ecco, quindi, l'argomento di questi primi cinque mesi di insegnamento, come è stato riassunto nel resoconto dell'*Annuaire* dell'EHESS. Tuttavia, il filo conduttore di questa riflessione si trova anche in alcune pagine di un testo elaborato fra il 1979 e il 1982, *La polis greca e la creazione della democrazia* (ripubblicato in *Domaine de l'homme*, 1986), le cui idee principali, come dice l'autore stesso, sono state al centro del suo lavoro all'EHESS a partire dal 1980. Rimandiamo il lettore a queste pagine, dove l'argomentazione di Castoriadis è perfettamente condensata⁴.

*

L'inedito del 1979 che riproduciamo in appendice, *Il pensiero politico*, annuncia e riprende su più di un punto quello sarà il contenuto dei seminari del 1982-1986. In una nota di un'intervista rilasciata nell'ottobre del 1979 alla rivista *Esprit* (*Un interrogation sans fin*, ripubblicata nel 1986 in *Domaines de l'homme*), Castoriadis segnalava: «Riassumo qui e in ciò che segue (cioè alle pp. 253-259, rééd. pp. 317-324 di *Domaines*) un'opera sulla politica in corso di stesura. Il lettore

¹ <In questo volume, p. 211 (NdT).>

² <In questo volume, p. 213 (NdT).>

³ <Ibidem. (NdT).>

⁴ C. CASTORIADIS, *La polis grecque et la création de la démocratie*, in *Domaine de l'homme*, Seuil, Paris 1986, pp. 283-286, rééd. 1999, pp. 354-357 (trad. it. di R. Currado, in Id., *L'enigma del soggetto*, a cura di F. Ciaramelli, Dedalo, Roma-Bari 1998, pp. 202-204).

interessato troverà ulteriori indicazioni sull'argomento nella nuova *Introduction* a *Le Contenu du Socialisme* ("Socialisme et société autonome", *Le Contenu du Socialisme*, Union Générale d'Éditions, Paris 1979, pp. 11-45)». L'opera non ha mai visto la luce. Abbiamo tutte le ragioni di credere che il testo che pubblichiamo ne formasse un capitolo. Si può avanzare più di una ragione per cui Castoriadis non l'abbia pubblicato; il fatto di includerlo nell'appendice dice chiaramente che per noi si tratta di un testo in qualche misura "incompleto" – e certamente si troveranno arricchimenti, ma anche cambiamenti o correzioni nei seminari. Resta il fatto che, sia per quanto riguarda il contenuto delle idee sia per le formulazioni stesse, molto è stato ripreso successivamente in ciò che l'autore ha pubblicato durante la sua vita. In ogni caso, quello che conta è il movimento stesso delle idee e, a questo proposito, il testo del 1979 è ancor più interessante, perché vediamo due fili che si intrecciano: l'approfondimento della riflessione politica alimentato dal lavoro di ripubblicazione dei suoi testi di *Socialisme ou Barbarie* durante gli anni Settanta e l'interesse propriamente filosofico per la Grecia. I due fili si riuniscono anche, naturalmente, in *La polis greca e la creazione della democrazia*, la cui prima formulazione è appunto esattamente contemporanea all'intervista dell'ottobre del 1979. È vero che non è molto utile, soprattutto quando si ha a che fare con una ricerca che si estende su dei decenni, tentare di stabilire una cronologia troppo rigorosa, determinare quando tale elemento è stato per la prima volta pensato, messo su carta, pubblicato – aspetti che costituiscono per l'autore tre ordini di realtà distinti... Quanto alla riflessione propriamente filosofica, è certo che Castoriadis non ha atteso il 1970 per interessarsi alla Grecia, ma è a partire da questa data, circa, che inizia una rilettura sistematica dei grandi testi greci, nel quadro della stesura della seconda parte de *L'istituzione immaginaria della società*. Questo inedito viene quindi dopo una decina d'anni di lavoro serrato.

*

Alcuni punti meritano un commento, anzitutto l'importanza riservata all'argomento stesso – che si estende per più anni di insegnamento: quello che alcuni uomini hanno potuto fare o pensare in Grecia, più di venticinque secoli fa (per facilitare la comprensione di ciò che segue, ricordiamo che, per Castoriadis, "la Grecia" era in generale solo un'abbreviazione per la Grecia dal secolo VIII al V a.C., quella che ha visto la creazione della *polis* e, in alcuni casi, l'istituzione delle *poleis* democratiche). Questa scelta in un pensatore la cui riflessione è stata orientata dall'inizio alla fine dall'idea della necessità della trasformazione dell'umanità contemporanea potrebbe sorprendere. Che noi abbiamo qualcosa da imparare dai Greci è, ai giorni nostri, tutto eccetto che evidente. Certo, in questi ultimi vent'anni abbiamo visto moltiplicarsi (soprattutto in Francia) le opere sul tema "la Grecia e noi", ma si tratta essenzialmente di lavori di ellenisti, che sembrano del resto talvolta colti da un dubbio sulla legittimità storica, sociale e politica del

proprio stesso campo. A livello globale, in questo inizio di secolo, ciò che sembra essere dato per scontato – eccezion fatta per le schiere sempre più sparute di tradizionalisti che difendono, e per ragioni sbagliate, una qualsiasi versione della Grecia sognata – è che ci sono mille ragioni fondate per dubitare dell'interesse e dell'esistenza stessa dell'eredità greca. E per una buona parte del pubblico, anche colto, accettare come un'evidenza che i Greci hanno saccheggiato tutto ciò la cui scoperta veniva ingenuamente attribuita loro sembra essere una condizione indispensabile per far parte del campo "buono" (antimperialista, multiculturalista, decostruzionista, eccetera). I Greci, inoltre, praticavano la schiavitù e, in questo popolo decisamente così poco singolare, le donne non partecipavano alla vita politica: ecco ciò che impedirebbe molto semplicemente di parlare di "democrazia" greca, per quanto a livello embrionale. Da questo dovremmo concludere che parlare di "democrazia" in Francia nella prima parte del xx secolo è assurdo, dal momento che la maggioranza della popolazione adulta – le donne, per la precisione – era esclusa dal corpo elettorale o che a partire dall'aprile del 1944 la Francia è *effettivamente* diventata una democrazia? Ma bisogna lasciare questa discussione al secondo volume de *L'immaginario greco*, dove essa è affrontata di petto.

Alcune parole a proposito del presunto "ellenocentrismo" di Castoriadis. Per un'incapacità di sbarazzarsi di un eurocentrismo forse ereditato dal suo passato marxista ma anche, perché no, a causa di un semplice accecamento di ordine sentimentale, Castoriadis sarebbe stato vittima di un doppio miraggio: quello dell'"origine greca" di ciò che noi (Occidentali) siamo e quello di un falso "universalismo" occidentale. Sul primo punto, attribuirgli delle motivazioni di ordine puramente affettivo (Castoriadis era greco, quindi...) non ci sembra molto convincente. Quanto è stato detto sopra avrà sufficientemente mostrato che la sua ricerca non è un turismo intellettuale nel paese degli antenati e che le sole radici qui in discussione sono quelle del mondo stesso, oltre il «Tartaro brumoso» di cui parla Esiodo. Quale che sia il grande attaccamento che l'uomo abbia potuto avere per il suo paese natale, tutto sommato abbastanza banale su questo piano, bisogna dire chiaramente che Castoriadis, filosofo francese del xx secolo di origine greca, è stato portato ad interessarsi alla Grecia antica dalle esigenze proprie allo sviluppo della sua riflessione, filosofica e politica; sarebbe stato senza alcun dubbio lo stesso se si fosse chiamato Dupont. «Quelli che credono che io mi ispiri esclusivamente o essenzialmente alla storia antica, molto semplicemente, non mi hanno letto. La mia riflessione non è iniziata con la democrazia antica (sulla quale ho lavorato veramente solo a partire dal 1978), ma con il movimento operaio contemporaneo. Citare i testi che, a partire dal 1946, raccolgono questa riflessione significherebbe citare gli indici degli otto volumi dei miei scritti di *Socialisme ou barbarie*. In queste tremila pagine, c'è in tutto e per tutto un'allusione a Tucidide e un'altra a Platone»⁵.

⁵ C. CASTORIADIS, *Fait et à faire* (1989), ripubblicato nel volume dal titolo omonimo, Seuil, Paris 1997, p. 73.

Per di più, Castoriadis sarebbe scoppiato a ridere se qualcuno gli avesse detto che era dalla parte degli “Antichi” nelle differenti riedizioni recenti di una disputa molto vecchia. Un testo quasi contemporaneo al periodo di incubazione di temi sviluppati nei seminari (*Trasformazione sociale e creazione culturale*, 1978⁶) è perfettamente illuminante a questo proposito: Castoriadis *non era* un nostalgico di una qualunque gloria passata e non credeva soprattutto che attraverso la creazione culturale si dovesse intendere esclusivamente la creazione “colta”. “Elleno-centrico”? Ciò che essenzialmente lo interessava era questa sorta di lavoro critico permanente della società su sé stessa, che conosciamo sotto il duplice nome di filosofia e democrazia, di cui egli vedeva una prima nascita in Grecia. Tuttavia, questo non era meno evidente ai suoi occhi di altri fenomeni storici: il lungo “rinascimento” dei secoli XI-XVI, l’eredità (ambigua) della grande tradizione razionalista e, soprattutto, il movimento operaio – che Castoriadis non ha mai cessato di vedere come ciò che effettivamente fu, malgrado i suoi fallimenti: uno dei più prodigiosi tentativi di umanizzazione della società che la storia abbia conosciuto. Infine, il movimento delle donne, che ha rappresentato un approfondimento innegabile del progetto di autonomia sociale e individuale e che ha segnato, se vogliamo, la relativa “superiorità” dei Tempi moderni rispetto all’esperienza greca. Questi fenomeni storici, in effetti, rappresentano in rapporto alla Grecia un’affermazione dell’attività istituyente esplicita che va ben oltre la sfera propriamente politica, una sorta di enorme allargamento della base – umana, istituzionale – di questo progetto. Ebbene, questa doppia rottura, “greca” e “moderna”, per delle ragioni in verità contingenti, non ha avuto effettivamente equivalenti al di fuori dell’area culturale occidentale. “Eurocentrismo”, quindi?

Castoriadis non ha cessato di ripetere che nella nostra stessa tradizione si oppongono possibilità estreme e contraddittorie dell’essere umano e che la nostra storia non è solamente percorsa dallo sviluppo del progetto di autonomia sociale e individuale, ma anche dal dispiegamento di quest’altra significazione immaginaria: l’espansione illimitata del “dominio razionale”, che provoca le sue devastazioni su scala planetaria. Inoltre, egli non ha mai cessato di ripetere che questa storia è anche un mostruoso tentativo di asservimento che ha distrutto, e continua a distruggere, numerose culture. (Che queste culture non debbano nemmeno essere valutate in blocco positivamente, o messe al riparo da ogni giudizio critico, è un’altra questione che egli ha affrontato, senza trattarla con i guanti, in *Riflessioni sul razzismo*⁶, 1987). Citiamo anche quanto scriveva a proposito dei tentativi di “etnologizzazione” dello studio della Grecia nel secolo scorso: «[s]u di un piano formale, questo secondo atteggiamento [il primo era stato, per secoli, il presentare la Grecia come “paradigma eterno”] è senza dubbio corretto. Non soltanto – e la cosa va da sé – *non c’è e non potrebbe esserci la più piccola differenza*

⁶ C. CASTORIADIS, *Réflexions sur le racisme* (1987), in *Le Monde morcelé*, Seuil, Paris 1990, pp. 25-38, rééd. 2000, pp. 29-46 (trad. it. *Riflessioni sul razzismo* in *L’enigma del soggetto*, op. cit., pp. 245-258).

in “valore umano”, in “merito” o in “dignità”, tra popoli e culture differenti, ma non si potrebbe opporre la benché minima obiezione all'impiego, per il mondo greco, dei metodi – ammesso che ne esistano – applicati allo studio degli arunta o dei babilonesi» (corsivo nostro). Ma Castoriadis aggiungeva: «[l']interrogativo ragionato sulle altre culture, la riflessione su di esse, non sono affatto cominciate né con gli arunta né con i babilonesi. [...] L'interesse autentico per gli altri è nato con i Greci, e questo interesse non è che uno degli aspetti dello sguardo critico e indagatore che essi portavano sulle loro stesse istituzioni. In altri termini, l'attenzione ragionata per gli altri è iscritta nel movimento democratico e filosofico creato dai Greci». E citiamo anche quanto segue, che fornisce in qualche modo la giustificazione e il programma dei quattro anni di insegnamento (1982-1986) dedicati alla Grecia: «[...] dato che sappiamo che questo atteggiamento non è affatto universale, anzi è del tutto eccezionale nella storia delle società umane, dobbiamo chiederci in che modo, in quali condizioni, per quali vie, la società umana s'è mostrata capace, in un caso particolare, di infrangere la chiusura attraverso cui, in via generale, essa esiste»⁷.

Evitiamo qui ogni equivoco. Sì, c'è stato e c'è più che mai su scala mondiale un processo di acculturazione che è anche (perché non è solo questo) distruzione di ciò che costituisce l'originalità di innumerevoli culture. È quindi legittimo, anzi indispensabile riconoscere, e non solo a parole, l'interesse ed il valore di tutto ciò che tanti popoli hanno saputo inventare, in numerosi momenti della loro storia, senza trascurare naturalmente le forme politiche e, soprattutto, le loro differenze pratiche per dibattere degli affari comuni – un aspetto che era di primario interesse per Castoriadis. La democrazia, come è stato fatto osservare molto opportunamente, non era caduta dal cielo su Atene; perciò è sempre bene operare un confronto. Si vedrà, con la lettura dei seminari, che difficilmente si può accusare Castoriadis di ignorare che alcune forme “democratiche”, a livello del villaggio o della tribù, sono sorte a partire dagli albori delle società, che sopravvivono ancora ai giorni nostri e che esse sono state talvolta presenti nelle prime civiltà urbane (benché egli sia stato anche interessato al paradosso, a cui erano stati sensibili anche grandi pensatori del passato, della coesistenza di queste forme di democrazia “locale” con i poteri più dispotici a livello della società intera). Egli non è stato nemmeno cieco di fronte al fatto che ragione o riflessione non sono una prerogativa esclusiva della Grecia antica e che, come questo è stato detto e ripetuto da secoli (in modo in verità sempre più documentato), i Greci sono debitori in mille modi delle civiltà che li circondano. Bisogna certamente rallegrarsi del fatto che un sempre maggior numero di studi ci faccia conoscere la portata esatta di questo debito. Tuttavia, non bisogna perdere di vista l'essenziale. Ciò che Castoriadis affermava ostinatamente è che in questa comparazione c'è un punto oltre il quale

⁷ Id., *La polis grecque et la création de la démocratie*, op. cit., pp. 261-263, rééd. pp. 326-328 (trad. it. *La polis greca e la creazione della democrazia*, in *L'enigma del soggetto*, op. cit., pp. 181-183).

difficilmente si può andare, cioè che non c'è stata in altri luoghi, prima della Grecia – e nonostante tutte le limitazioni che si vorranno (schiavitù, condizione delle donne, eccetera) e che nessuno contesta – una critica attraverso gli atti, esplicita, dei fondamenti dell'ordine istituito. Sembra piuttosto che oggi, come vent'anni fa, si attendano sempre le prove. Che senso ha credere, come fanno alcuni, che ogni particella dell'eredità greca di cui possiamo attribuire l'origine, anche con un briciolo di verosimiglianza, all'Egitto, alla Fenicia, ad Akkad, a Sumer o agli extraterrestri rappresenti una vittoria dei popoli oppressi del Terzo Mondo sull'"arroganza europea"? L'arroganza europea, in forme molto più temibili, ha purtroppo ottenuto molte altre vittorie su questi popoli, e da molto tempo. Se essi vogliono condurre altre battaglie, con qualche possibilità di vittoria, presto o tardi si rivolgeranno a ciò che è nato in Grecia.

A meno che il motivo della discussione non sia affatto questo. Nella polemica condotta in questi ultimi decenni, in particolare negli Stati Uniti, contro quelli che Bernard Knox ha definito, non senza ironia, *the oldest dead white european males*, l'obiettivo polemico è veramente un "modello" greco, una Grecia sognata, fatta di innumerevoli proiezioni e che più nessuno difende sul serio? Senza voler semplificare eccessivamente un dibattito complesso, non possiamo fare a meno di pensare che ciò che genera spesso problema non sia tanto l'idea che alcune cose abbiano effettivamente un'origine storicamente e geograficamente *localizzabile* – non è in effetti molto importante che esse siano nate alla confluenza del Tigri e dell'Eufrate, nel delta dell'Indo, del Nilo o del Mekong, e non in Grecia. Più o meno oscuramente, e alla fine dei conti, si tratta di qualcosa di diverso, che si riferisce alla *definizione* di ciò che così nasce: si tratta dell'idea, che probabilmente sembra scandalosa oggi come venticinque secoli fa, anche nei paesi cosiddetti "democratici", di un autentico *potere istituyente* del *dēmos*, di un intervento diretto della collettività dei cittadini negli affari comuni; ma si tratta anche dell'idea di una interrogazione critica illimitata che non rifiuta di vedere che in alcuni momenti c'è da *giudicare* e da *scegliere* – lontano dagli appiattimenti relativisti per i quali ogni autentica comparazione, ed ogni scelta, è impossibile. In poche parole, si tratta della democrazia e della filosofia nel senso in cui esse sono intese in queste pagine. Ma su tutti questi punti i seminari sono sufficientemente espliciti.

C'è una questione di ordine meno generale, ma che non dovrebbe interessare solo gli specialisti, in riferimento alla quale Castoriadis – come mostrano alcuni lavori che citiamo in nota – avrebbe potuto sentirsi con qualche ragione meno isolato rispetto agli inizi degli anni Ottanta: quella dell'uomo omerico. Castoriadis stesso aveva a lungo criticato l'idea dell'essere umano singolare come «*individuo-sostanza*», «*individuo di diritto divino, o di diritto naturale o di diritto razionale*», e la «*confusione sulla categoria dell'individuo*»⁸, avendo cura

⁸ ID., *Nature et valeur de l'égalité* (1981), in *Domaines de l'homme*, op. cit., pp. 310 e 315-318, rééd. pp. 387 e 394-399 (trad. it. *Natura e valore dell'uguaglianza*, in *L'enigma del soggetto*, op. cit., pp. 228 e 234-238).

di distinguere fra l'individuo come istituzione e il soggetto come progetto⁹. Egli era nella posizione migliore per criticare la concezione "primitivista" che si era gradualmente imposta nello studio del mondo omerico in seguito ai lavori di Bruno Snell (ma le cui origini risalgono a più lontano nel tempo). È oggi sempre più comunemente ammesso che l'autentico iato che alcuni avevano creduto di vedere fra ciò che noi intendiamo per responsabilità o volontà e le nozioni che i Greci potevano averne, a dire il vero, non esiste – anche nel periodo arcaico, per il quale l'esistenza stessa di queste nozioni era stata messa in dubbio. Non era così vent'anni fa: bisogna riconoscere che, dall'inizio del xx secolo, l'*Iliade* «vicina e lontana» (Vernant)^d era diventata straordinariamente lontana. Allo stesso modo, le relazioni fra problemi che implica la scelta degli autori studiati – Omero, Esiodo, Anassimandro, Eraclito – sembrano ai giorni nostri più evidenti che all'epoca; e coloro che, fra i migliori specialisti, sarebbero pronti a sottoscrivere questa scelta sono probabilmente più numerosi di prima.

*

Qual è la specie di "verità" sulla Grecia che Castoriadis si sforzava di raggiungere, fermo restando che, se non ha mai in alcun momento voluto fare un'opera da storico, egli ha sempre cercato di attenersi il più vicino possibile ai "fatti"? Ciò che egli ha detto a proposito dell'idea di Burckhardt e di Arendt sull'importanza dell'elemento agonistico in Grecia può metterci sulla strada giusta: questa idea «è vera, ma non nello stesso senso di $E = mc^2$. Ma allora che cosa vuol dire "vero" in questo caso? Che tale idea raccoglie una classe indefinita di fenomeni storici e sociali dell'antica Grecia che altrimenti resterebbero senza nesso e li mette insieme non necessariamente in una relazione "causale" o "strutturale", ma nella loro *significazione*, e che la sua pretesa di possedere un *referente* "reale" o "effettivo" (che non sia cioè semplicemente immaginato, che non sia una comoda finzione, e nemmeno un *Idealtypus*, una costruzione-limite razionale dell'*osservatore*) può essere oggetto d'una discussione feconda, benché accada che tale discussione possa (e, nei casi decisivi, *debba*) essere interminabile. In sintesi, quella idea *delucida* e inizia un processo di delucidazione»¹⁰. D'altra parte, per tutto ciò che riguarda la filologia o la pura erudizione – bisogna ricordare che, per così dire, non c'è verso di Omero al quale non si siano dedicate biblioteche – Castoriadis applicava la regola formulata una volta da Paul Mazon nella sua *Introduction à l'Iliade* (Les Belles Lettres, Paris 1959): in presenza di fatti, agisci come se fossi il

⁹ Cfr. ID., *Pouvoir, politique, autonomie* (1988), in *Le Monde morcelé*, op. cit., pp. 113-115, rééd. pp. 137 ss. (trad. it. *Potere, politica, autonomia*, in ID., *La rivoluzione democratica*, a cura di F. Ciaramelli, Elèuthera, Milano 2022², pp. 55 ss.).

¹⁰ ID., *La polis grecque et la création de la démocratie*, in *Domaines de l'homme*, op. cit., pp. 266, rééd. pp. 331-332 (trad. it. *La polis greca e la creazione della democrazia*, in *L'enigma del soggetto*, op. cit., pp. 185-186).

primo ad osservarli e discuti solo con te stesso, sapendo che su alcuni argomenti le idee nuove sono poche, che è vano risalire alla loro prima formulazione ed è bene soprattutto cercare di presentare delle idee giuste. È inutile dire che talvolta è difficile, per mille ragioni, attenersi a questa regola in maniera troppo rigorosa e Castoriadis, da parte sua, non rinunciava a dare la parola di tanto in tanto a qualche testimone o interlocutore privilegiato.

Il lavoro dei curatori, per sua stessa natura, obbedisce naturalmente ad altre regole. Le “Note aggiuntive” raccolte in appendice hanno il solo scopo di confrontare, completare o sfumare ciò che Castoriadis dice su questo o quel punto e di segnalare anche occasionalmente che eccellenti autori hanno potuto avere delle opinioni assolutamente differenti. La loro unica ambizione è quindi fornire al lettore delle integrazioni bibliografiche ed esse non insegneranno certamente niente agli specialisti. Per quanto riguarda la traduzione delle citazioni, abbiamo supposto, un poco oziosamente forse, che a differenza del greco antico o del tedesco, l'inglese sia al giorno d'oggi una lingua universalmente conosciuta¹¹. Come è ora consuetudine, abbiamo traslitterato il greco solo quando si trattava di una o di alcune parole, seguendo delle norme quanto più possibile semplici e trasparenti, vicine alle abitudini di Castoriadis, e riprendendo le scelte operate per la pubblicazione di *Sujet et Vérité*. In questo modo, le iota “sottoscritte” non sono traslitterate; salvo un'eccezione, la cui giustificazione è evidente, non indichiamo gli accenti; le quantità appaiono solo nel caso delle vocali *e* ed *o* ($e = \varepsilon / \tilde{e} = \eta$; $o = \circ / \tilde{o} = \omega$). Abbiamo utilizzato i caratteri greci solo per le citazioni di una certa lunghezza, che compaiono fuori dal corpo del testo; questi passaggi sono sempre tradotti e commentati da Castoriadis.

Il nostro testo è stato stabilito a partire dalle trascrizioni che Zoé Castoriadis effettuava nel corso dell'anno, settimana dopo settimana. In altre parole, senza di lei, questo libro non avrebbe mai visto la luce, poiché, con una sola eccezione (seminario XII), non è stato possibile ritrovare le registrazioni dell'anno 1982-1983. Il seminario IX (che, secondo alcune annotazioni di Castoriadis, è stato dedicato essenzialmente ad Esiodo) è purtroppo perduto. Le trascrizioni sono state rilette, o piuttosto scorse abbastanza rapidamente, in un secondo momento (probabilmente all'inizio degli anni Novanta), da Castoriadis stesso, che si è limitato ad introdurre a penna alcune correzioni o annotazioni a margine. Le abbiamo riportate in note a piè di pagina, indicate con cifre arabe, fra *parantesi quadre*. Esse sono sempre precedute dalla dicitura “Annotazione a margine”, in modo da evitare ogni confusione con i nostri stessi interventi (integrazioni bibliografiche, eccetera...), che si trovano sempre racchiusi dai segni: <, >. Per quanto riguarda le altre convenzioni, esse sono essenzialmente quelle che abbiamo seguito in *Sujet et Vérité*: in particolare, abbiamo utilizzato i segni “<” e “>” per indicare i nostri interventi nel testo solo dove essi presupponevano un'interpretazione o delle opzioni di lettura.

¹¹ <In questa edizione italiana, sono invece state tradotte anche le citazioni in inglese (NdT).>

Oltre alle note aggiuntive, le appendici comprendono quindi le relazioni didattiche redatte da Castoriadis per l'*Annuario* dell'EHESS (anni 1980-1982 e 1982-1984), nonché l'inedito del 1979, *Il pensiero politico*. Come in *Sujet et Vérité*, ci è sembrato utile includere un indice analitico. Michel Casevitz, Alice Pechriggl, Mats Rosengren e Pierre Vidal-Nauquet sono stati così gentili da rileggere il nostro lavoro e hanno contribuito a renderlo meno imperfetto di quanto avrebbe potuto essere. Quest'ultimo ci ha permesso di riprodurre, come esergo all'insieme dei seminari sulla Grecia¹², il suo intervento, un misto di analisi e di ricordi, che egli ha tenuto alle «Journées Castoriadis» nel giugno del 1999. Lo ringraziamo per questo, assieme alla rivista *Esprit*, dove questo testo è stato pubblicato per la prima volta.

E.E., M. G. e P. V.

¹² <In questa edizione come postfazione (NdT).>

Indice

Introduzione all'edizione italiana 7

Prefazione all'edizione francese (2004) 13

Cornelius Castoriadis **L'immaginario greco**

I. Seminario del 10 novembre 1982 23

L'interesse per noi del mondo greco: riassunto dei temi del seminario (23); Il pensiero politico e sociale greco si legge di più nello spirito delle istituzioni, negli storici o nei poeti, piuttosto che nei grandi testi filosofici (26); Come possiamo comprendere altre forme di vita sociale? (27); La possibilità stessa di giudicare e di scegliere non è presente in tutte le culture (28); Giudizio e scelta nel dominio dell'arte (30); Istituzione della società, opera d'arte e opera di pensiero (31)

II. Seminario del 17 novembre 1982 33

Quale rapporto, se non passivo, possiamo avere con il passato? (33); Ogni restituzione storica non è necessariamente arbitraria: può esserci una discussione pertinente e feconda sulle significazioni di una società del passato (35); Su Gadamer e la prospettiva ermeneutica (36); Per cogliere la specificità dell'oggetto storico, bisogna porre degli schemi immaginari (38); Esempio: il significato della *graphē paranomōn* (39); Perché interrogarsi sull'origine della democrazia e della filosofia? (40); Nascita della filosofia e della politica in Grecia: il loro carattere indissociabile e la loro originalità in rapporto ad altre esperienze storiche (41); *Domande*. Sulla cornice storica dell'indagine: dai poemi omerici al IV secolo a.C. (44); Possibilità e volontà di comprendere altre società (45); Falsificabilità popperiana; teoria degli epicicli (46)

III. Seminario del 24 novembre 1982 47

Omero e la Grecia antica: un corpus immenso e delle interpretazioni innumerevoli (47); Alcuni punti di riferimento cronologici (49); Il mondo in cui sono definitivamente composti i poemi omerici è un mondo che conosce già la *polis* (52); Le "influenze": l'antico può essere ripreso nel nuovo solo con il significato che il nuovo gli dà (54); Selettività di ciò che una cultura "prende in prestito" da un'altra (55); Le nuove forme: l'esempio della dimostrazione matematica (57); Spazio ideale e idealità dei numeri (58); *Domande*. La virtualità di effettuazione è equivalente all'effettuazione (61)

IV. Seminario del 1° dicembre 1982 63

Due ingenuità simmetriche nello studio dei poemi omerici (63); Analisti e unitari (64); Specificità della funzione dei poemi nella cultura greca (65); Il loro modo di composizione (67); Epoca alla quale essi rimandano (68); La comparsa di alcune significazioni nucleari che giocheranno in seguito un ruolo centrale (70); Il testo "sacro" della Grecia

non è un testo sacro (71); Immaginazione creatrice e memoria (71-72); Al centro delle significazioni dei poemi si trova l'essenziale dell'immaginario greco: la presa di coscienza tragica del mondo (72); Destino e trasgressione (74); Al cuore dell'*Iliade*, si trova l'esperienza di questo dato inevitabile che è la morte (75); Morte subita e morte scelta (77); La presa di coscienza tragica: niente vale la vita, ma se niente vale più della vita, la vita non vale niente (77); *Domande*. Il testo classico si presta indefinitamente alla riscoperta (78); Hegel, l'Astuzia della Ragione e la tragedia (79)

V. Seminario del 15 dicembre 1982

81

Ciò che noi cerchiamo nei poemi sono le radici della presa di coscienza greca del mondo: noi teniamo quindi conto inevitabilmente di ciò che è venuto dopo (81); Importanza della concezione omerica della *moira* (82); La *moira* e i limiti (84); La scelta di Ulisse (86); La coesistenza di una legge impersonale e della libera decisione dell'uomo (87); Individualità, decisione e volontà (88); La "nascita" dell'imparzialità (90); *Domande*. Volontà e scelta (92); L'enigma di Sparta (92)

VI. Seminario del 5 gennaio 1983

95

Sulla difficoltà di comprendere la religione greca (95); Il ruolo dell'affetto (97); Polifonia e unità profonda dell'universo greco (99); Di nuovo sulle influenze ed i prestiti (100); Il culto delle divinità della corrente dominante della religione greca è un culto civico (100); Immortalità dell'anima e crisi della democrazia (101); Ciò che significano gli dèi greci: le interpretazioni di Otto e di Finley (101); L'idea di antropomorfismo è allo stesso tempo vera e falsa (102); Non esiste nessun legame essenziale fra ogni Olimpico ed il suo dominio (103); Gli dèi sono delle figure del senza-fondo, tanto fuori dall'uomo quanto all'interno dell'uomo stesso (105); Nella religione omerica, troviamo degli strati differenti di significazioni religiose, piuttosto che delle autentiche incoerenze (105); Gli dèi e gli uomini (107)

VII. Seminario del 12 gennaio 1983

111

L'assenza di rivelazione nella religione greca (111); Essa permette la ricreazione del mito nella tragedia (112); Non c'è nella religione greca né privilegio dell'antropogonia né distanza infinita fra l'umano e il non-umano (112); Digressione sull'idolatria e la "presenza" divina (114); Una religione senza promessa né speranza (116); In quale senso gli dèi greci sono "universali" (117); L'essere della società e il mostruoso nell'episodio dei Ciclopi (118); I valori del mondo eroico: ciò che scomparire, ciò che resterà e si trasmuterà (122); La questione della giustizia (123-124); La tensione fra elemento agonistico e solidarietà nella storia greca (125); *Domande*. "Mostri" e "Barbari" (126); Credenti e filosofi (127)

VIII. Seminario del 26 gennaio 1983

129

Il mito è figurazione per mezzo di un racconto del senso di cui una società investe il mondo (129); A differenza della fiaba, il mito è portatore di un senso essenziale per la società (130); L'essenziale e l'universale dei miti greci lo è anche per noi e non solamente in quanto nati da questa tradizione (132); Questi miti disvelano una significazione del mondo che presenta costantemente il senso sul fondo dell'a-sensato... (133); ... e dove non c'è posto per la speranza in una corrispondenza fra i nostri desideri o le nostre decisioni e la natura dell'essere (134); Questa visione condiziona tanto la nascita della filosofia quanto quella della democrazia (134); Il Caos in Esiodo (135); I suoi due significati (136); *Peras* e *apeiron*: Anassimandro, Platone e Aristotele (138); *Domande*. Sulla dimensione filosofica della mitologia (142); Il senso del sacro nella religione omerica (143); In quale senso la mitologia greca è "vera" (144)

IX. Seminario del 2 febbraio 1983
(Seminario perduto)

X. Seminario del 16 febbraio 1983

147

Le due coppie di significati *chaos/kosmos* e *hubris/dikē* (147); Il principio che ricercano i Milesi si differenzia da ogni concezione mitica perché è irraggiungibile (148); Questo principio è per Anassimandro l'*apeiron* (149); La traduzione di Heidegger del frammento di Anassimandro (149); Il verbo "*einai*" nel frammento (151); Gli esseri si danno giustizia e castigo per la loro *hubris* (153); L'esistere stesso è *adikia* o *hubris*, trasgressione (156); Storia del tiranno Policrate di Samo, che morì crocefisso (157); Domande. *Chreôn* e *apeiron* (158)

XI. Seminario del 23 febbraio 1983

161

Una scissione che si ricrea costantemente al cuore dell'interrogazione filosofica (162); Le prime formulazioni dei principi della logica insiemistico-identitaria... (162); ... e il cominciamento di un pensiero che va molto al di là di questa logica (164); La ricerca dell'elemento minimo che rende conto del massimo degli osservabili (165); La rottura che compie Anassimandro (167); Il pensiero si crea come interesse di sé stesso e crea nello stesso momento la verità come interrogazione illimitata (167); Senofane e la critica della rappresentazione istituita (169-170); Eraclito: l'apparire e l'essere non sono separati (171); Frammenti critici e frammenti positivi (173); L'uguale partecipazione di tutti al *logos* (174); Domande. Il linguaggio e i filosofi (175); *Chreôn* e creatività (176); La non-univocità e il fondamento dell'istituzione (177)

XII. Seminario del 2 marzo 1983

179

La sintesi di Eraclito (179); Il problema testuale (179-180); Bisogna diffidare dalle gare interpretative al rialzo (181); La doppia critica della tradizione (183); Critica dell'*idia phronēsis*, il pensiero privato (184); Relatività di ogni predicazione (184); Una guerra che è anche armonia (186); L'essere allo stesso tempo svela ed indica ciò che è (188); I dormienti e il *logos xunos* (189); L'unità del tutto, il *logos* ed il fuoco (191); Domande. Sul frammento 108 (192); Come comprendere esattamente la contrarietà (194); La storia della filosofia è una deviazione permanente (195)

XIII. Seminario del 9 marzo 1983

197

Dal particolare al tutto: Eraclito e il lavoro costante del pensiero (198); L'argomentazione parmenidea contro il molteplice ed i germi della filosofia teologica (200); La critica di quest'ultima: il rifiuto del privilegio ontologico accordato al puramente pensabile (201); La doppia nascita della filosofia e l'opposizione *phusis/nomos* (201); Democrito e gli argomenti contro la naturalità del linguaggio (203); Se le sensazioni sono *nomō* (206); Il *nomos* come auto-istituzione dell'umanità (207); Domande. Heidegger e la Grecia (208-209); Di nuovo sulle "influenze" (209)

APPENDICE

A. Relazioni didattiche 1980-1982 e 1982-1984

211

B. Il pensiero politico (1979)

215

C. Note aggiuntive

247

POSTFAZIONE. *Castoriadis e l'antica Grecia* di Pierre Vidal-Naquet

279

Indice dei nomi

293

L'elenco completo delle pubblicazioni
è consultabile sul sito

www.edizioniets.com

alla pagina

<http://www.edizioniets.com/view-Collana.asp?col=Dialectica.%20Figure%20del%20pensiero%20filosofico>



Pubblicazioni recenti

17. Cornelius Castoriadis, *L'immaginario greco. Da Omero a Eraclito. Seminari 1982-1983*, edizione italiana a cura di Marco Ridolfi, 2025, pp. 304.
16. Danilo Manca e Filippo Nobili (a cura di), *Le Ricerche Logiche di Husserl. Un commentario*, 2024, pp. 268.
15. Edmund Husserl, Jakob Klein, *Fenomenologia e metodo storico*, traduzioni e saggi introduttivi a cura di Daniele De Santis e Danilo Manca, 2023, pp. 100.
14. Alfredo Ferrarin, *Un mondo non di questo mondo. La realtà delle immagini e l'immaginazione*, 2023, pp. 388.
13. Theodor W. Adorno, *Problemi di filosofia morale*, a cura di Thomas Schröder per il Theodor W. Adorno Archiv, traduzione e note all'edizione italiana di Emiliano Zanelli, 2022, pp. 208.
12. Alfredo Ferrarin, *I poteri della ragion pura. Kant e l'idea di una filosofia cosmica*, traduzione di Luigi Filieri, rivista dall'autore, 2022, pp. 312.
11. Cornelius Castoriadis, *L'elemento immaginario*, a cura di Alfredo Ferrarin, traduzione di Marco Ridolfi, 2021, pp. 192.
10. Leo Strauss, *Sul Simposio di Platone*, a cura di Alessandra Fussi, traduzione italiana di Guido Frilli, 2021, pp. 284.
9. Giovanni Zanotti, *Il problema filosofico in Wittgenstein. Dialettica nel positivismo*, 2020, pp. 224.
8. Iacopo Chiaravalli, *L'oggetto puro. Matematica e filosofia in Descartes*, 2020, pp. 280.
7. Theodor W. Adorno, *Introduzione alla dialettica*, a cura di Christoph Ziermann per il Theodor W. Adorno Archiv, traduzione e note all'edizione italiana di Giovanni Zanotti, 2020, pp. 240.
6. Agnese Di Riccio, *I modi del conoscere. Intelletto, metodo e rappresentazione in Hegel*, 2018, pp. 204.

Edizioni ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

info@edizioniets.com - www.edizioniets.com

Finito di stampare nel mese di ottobre 2025