

Quando l'imperatore è nudo: Castoriadis e l'immaginario capitalista

Authors Emanuele Profumi

emanuele.profumi@unitus.it
Università di Pisa

Abstract *When the Emperor is naked: Castoriadis and the capitalist imaginary.* In his original elaboration of a "Philosophy of human creation", the concept of "Social Imaginary" assumes a decisive theoretical meaning for Cornelius Castoriadis. His critical perspective on the Contemporary society, for this reason, is deeply linked to a specific idea of what he called "Capitalist Imaginary". In order to understand it, it is necessary to underline what he considers at the same time its most dangerous and disturbing aspect and its most apparently invisible one: its intimate totalitarian tendency.

Keywords Cornelius Castoriadis | Social Imaginary | Capitalism | Totalitarianism | Creation of Politics



BY

www.imagojournal.it





L'umanità, come unità, non è un'idea regolatrice della ragione, ma una significazione immaginaria politica che anima un progetto politico.

Cornelius Castoriadis (2016)

“Immaginazione”, “Creazione”, “Sociale-storico”, “Psiche”, “Società”, “Significazione”, “Istituzione”, costituiscono le principali parole chiave per arrivare ad una comprensione dell'antropologia umana di cui l'immaginario costituisce, per Castoriadis, contemporaneamente il centro vitale e la sua profonda verità. Dopo aver fondato il concetto ne “L'Istituzione immaginaria della società” (Castoriadis, 1975), per lui si tratta di mobilitarlo non solo a un livello teoretico, ma di usarlo anche per la critica alla società capitalista. Per capire il campo semantico e l'uso politico di questo concetto teoretico, quindi, va ricollocato non solo nella sua costellazione ideale, ma bisogna ricostruirne sinteticamente anche la genesi.

1. Nascita e uso del termine “Immaginario”

Ormai distante da una riflessione filosofico-politica che aveva caratterizzato le sue riflessioni giovanili e l'impegno politico, segnata dalle figure di Marx, Hegel e Kant e dalla militanza rivoluzionaria, Castoriadis si rivolge alla psicanalisi, e non più principalmente alla filosofia, per rispondere ad importanti domande: cos'è e come si trasforma una società? Esiste una natura umana? Cos'è l'emancipazione, e cosa la rende possibile?

Quando Castoriadis, grazie a Lacan di cui segue i seminari, rilegge Freud, si avvicina alle tesi di quella che diventerà la sua prima moglie, Piera Aulagnier (Aulagnier, 1975: 25-216). Negli anni '60 la teoria psicanalitica si trasforma progressivamente nell'ambito teoretico capace di rendere conto dell'autonomia umana e della sua impossibilità. Ciò avviene in un quadro in cui Castoriadis vuole ripensare in senso autocritico la filosofia e il pensiero occidentale, che ha privilegiato il razionalismo e il determinismo a livello teoretico.

L'idea di immaginario viene forgiata a partire dal problema dell'alienazione sociale, quando ormai essa non serve più per spiegare solo i rapporti di produzione, ma viene intesa come eteronomia istituita in tutte le società esistite ed esistenti (non solo sotto il capitalismo), come “autonomizzazione del momento immaginario all'interno dell'istituzione”, ossia quel fenomeno in cui l'immaginario portato dalle istituzioni si rende autonomo, obbligando di conseguenza le stesse istituzioni a isolarsi nei confronti della società che le ha forgiate, che, per questo, è obbligata a porsi al loro servizio (Castoriadis, 1975: 150-248).



Alla metà degli anni '60, il filosofo greco-francese allarga l'idea lacaniana di immaginario, ancora espressione di una dimensione squisitamente mentale e psichica (Lacan, 1979)¹, come anche in Sartre (Sartre, 2007), alla condizione sociale e collettiva, come avevano fatto antropologi e sociologi a lui contemporanei (Caillois, Balandier, Durand, Morin). Distingue immaginario da immaginazione sulla base dell'alterità ontologica tra Psiche e Società sin da quando considera l'istituzione un reticolo simbolico dotato di una capacità di fissare il senso e di sanzionarlo socialmente (Castoriadis, 1975: 171-248). Reso evidente dai fenomeni di sovra-simbolizzazione del senso (lo stesso significato è veicolato da diversi significanti) e di sovra-determinazione dei simboli (vari significati attribuiti allo stesso significante), il carattere profondo del simbolico istituzionalizzato è l'indeterminazione portata dalla componente "immaginario-effettiva" che lo attraversa e che permette di spiegare entrambi i fenomeni. In sostanza, "l'immaginario radicale" è il centro pulsante del fenomeno simbolico, perché ad esso va attribuita la capacità di invenzione del senso, o anche il suo semplice spostamento e slittamento: la capacità elementare di porre in forma di rappresentazione una cosa e una relazione (Fressard 2006). Ogni cultura istituisce un immaginario centrale e un immaginario periferico che acquisiscono una specie di funzionalità alla base dell'esistenza della società. Così come avviene a livello individuale, anche a livello sociale, perciò, esiste un "fantasma fondamentale" che corrisponde alle articolazioni ultime riunite intorno ad uno schema organizzatore-organizzato che funge da condizione di rappresentabilità di tutto ciò che siamo e che esiste a livello umano.

A un livello antropologico ciò significa che l'immaginario radicale rende conto della genesi del significato e della costituzione della storia, dato che il senso non è reale, né razionale o irrazionale, ma piuttosto una creazione immaginaria collettiva. Per cogliere il simbolismo di una data società, in altri termini, vanno colte prima di tutto le significazioni che contiene, e non il sistema più o meno rigido dei simboli che l'attraversano. In definitiva, il cemento invisibile che tiene insieme la dimensione reale-razionale-simbolica di ogni società, che seleziona quello che è reale e quello che non lo è, gli schemi organizzatori che fungono da condizione di rappresentabilità di tutto ciò che la società può darsi, è costituito dalle "significazioni immaginarie sociali". Tessuto con cui, in ultima istanza, la società si organizza, imponendo a se stessa il proprio mondo (prima di tutto i propri bisogni e desideri), e segnando l'inconscio di ognuno, dove la realtà psichica di ognuno di noi trova dei punti di appoggio fondamentali. Ecco perché l'immaginario è la vera condizione d'esistenza della società.

¹ Seguendo quanto ha sottolineato lo psicanalista Gerassimos Stephanatos, si può affermare che Castoriadis, come fa anche Piera Aulagnier da una prospettiva diversa ma complementare, radicalizza l'importanza che "l'alterità" ha per Lacan sulla scena psichica e nella pratica psicanalitica, riferendosi in modo determinante alla dimensione sociale per rendere conto di come s'intreccia con la Psiche, e trasformando, così, in modo sostanziale, l'approccio metapsicologico lacaniano (Stephanatos, 2007: 133-4).



Qual è il suo ruolo? Quello di rispondere alle domande fondamentali che si trovano alla base della società, per evitare il Caos indifferenziato che, in caso contrario, dominerebbe l'esistenza umana. Le attività sociali si sviluppano, infatti, sulla base di domande ineludibili (per esempio: chi siamo? Cosa siamo gli uni per gli altri? Che cosa vogliamo, desideriamo, ci manca?) e, in base anche alle relative risposte, ogni società condivide e istituisce il mondo di significati che diamo all'esistenza e al nostro situarci nel mondo.

1.1 Le fonti della creazione umana

Dopo questo primo tentativo di chiarire come cambia una società, a partire dalla stesura della seconda parte dell'*Istituzione immaginaria della società*, e sulla base della divisione ontologica tra Psiche e Società già ricordata, Castoriadis abbandona il riferimento a Lacan e alla separazione tra reale/funzionale/immaginario, raffinando e radicalizzando la sua riflessione filosofica su quanto va considerato immaginario e istituzione².

Per capire, quindi, cosa egli intenda per "immaginario" dagli anni '70 in poi, dobbiamo chiarire le idee di "immaginario sociale" da un lato, e di "immaginazione radicale" dall'altro, perché vengono considerate le fonti principali della creazione umana. L'insieme dei due fenomeni costituisce, infatti, la categoria filosofica castoriadisiana centrale: "l'immaginario radicale" e in particolare "l'immaginario sociale istituyente". Senza di essa è impossibile capire come Castoriadis renda conto del cambiamento sociale-storico, dell'alienazione e dell'autonomia.

Attraverso un'importante interpretazione critica del lavoro psicanalitico freudiano che risente anche delle indicazioni degli psicanalisti francesi Laplanche e Pontalis (Laplanche&Pontalis, 1964: 45-70), Castoriadis pensa che sia proprio Freud ad aver scoperto la fonte creativa psichica primaria riferendosi, nella Metapsicologia, alla "delegazione della pulsione mediante rappresentazione", ossia affermando nei fatti che la psiche medesima possa esistere solo nel modo della rappresentazione (Castoriadis 1975)³. Tuttavia, Freud prima, e Lacan poi, hanno dato una priorità al pensiero inconscio per poterne dedurre delle leggi capaci di spiegare l'insorgenza e la messa in

² Castoriadis si oppone chiaramente, e in moltissime circostanze, alla tripartizione lacaniana tra reale/immaginario/simbolico perché, secondo lui, risentirebbe della convinzione di Lacan di individuare nell'essere umano un'alienazione originaria e insuperabile. In particolare ritiene che le tesi lacaniane sul portato eteronomo del simbolico, sull'alienazione costituente dell'immaginario, e sul dominio del significante sul cogito, impediscano, di fatto, di cogliere le potenzialità della psicanalisi come pratica d'emancipazione e frantendano la natura della Psiche e dell'immaginario. A questo proposito, mi permetto di rimandare alla riflessione critica su psicanalisi e politica presente in "Oltre le impasse dell'autonomia. Castoriadis tra psicanalisi e politica" (Profumi, 2014: 125-28). Da ora in poi le parole tra virgolette appartengono al vocabolario usato da Castoriadis nell'*Istituzione immaginaria della società*.

³ Sull'importanza che Freud ha per l'elaborazione filosofica e psicanalitica di Castoriadis, ma anche sui limiti della sua interpretazione, rimando all'insieme della ricostruzione analitica e delle riflessioni critiche presenti in "Oltre le impasse dell'autonomia. Castoriadis tra psicanalisi e politica" (Profumi, 2014).



rapporto delle rappresentazioni, senza tematizzare la sua dimensione originaria, che è, invece, il “luogo” dove non esiste ordine né distinzione tra le rappresentazioni e non si produce una relazione con ciò che è vero e ciò che non lo è. Per questo l'inconscio non si può spiegare usando leggi algebriche o i tropi del linguaggio vigile (metafora e metonimia), come si può evincere quando Lacan logicizza il modo d'essere e di organizzazione dell'inconscio (Lacan, 2004). Va considerato piuttosto come un'altra regione dell'essere, che si chiarisce solo facendo riferimento alla realtà del sogno, come insegna Freud, quando afferma l'esistenza de “l'ombelico del sogno” riferendosi al punto in cui si crea un “groviglio di pensieri onirici che non si lascia sbrogliare” (Freud, 2003).

Il senso del sogno, così come ce lo propone l'interpretazione, è quello che completa, determina e porta a compimento dei “pensieri” che da soli non potrebbero avere una conclusione. L'interpretazione formula e traduce questi pensieri nel linguaggio dei giudizi e delle intenzioni; ma essi sono indissociabilmente rappresentazioni/intenzioni/affetti. (...). (...) il senso del sogno, se si segue fedelmente Freud, non può essere pienamente stabilito (ohne Abschluss): interminabile, indeterminato, apeiron, indefinito (non infinito: l'infinito è definito e determinato). (Castoriadis, 1975: 409-10).

L'emergere continuo di nuove rappresentazioni (legate in modo arbitrario ad intenzioni e affetti) è ciò che segna l'inconscio e quanto Castoriadis chiama anche il “non cosciente”, ossia la parte della vita vigile di cui non abbiamo consapevolezza. La rappresentazione inconscia, inoltre, è una “molteplicità inconsistente”, ossia un tipo d'essere che è allo stesso tempo uno e molteplice, perché il suo rimando ad altre rappresentazioni è indefinito ed indeterminato e, di conseguenza, non ha frontiere: “l'essere della rappresentazione non è null'altro che questa fuga perpetua e onnidirezionale -temporale e spaziale- al di fuori di sé” (Castoriadis, 1975: 475). Coerentemente con questa definizione, il greco-francese postula una fantasmaticizzazione originaria che preesiste e presiede ad ogni organizzazione della pulsione (come permette di vedere la stessa freudiana “delegazione per rappresentazione”), che impone di pensare che esista un processo di emergenza inarrestabile delle immagini psichiche. Questo emergere continuo è l'immaginazione radicale, condizione di accesso all'esistenza psichica da parte della pulsione, da cui “prende in prestito”, appunto, la propria “delegazione per rappresentazione”.

Insomma, se riconosciamo che il nucleo della Psiche è questa immaginazione radicale, allora possiamo capire perché Castoriadis sia convinto che essa (la *phantasia*) non sia vincolata ad alcun fine, ma, al contrario, sia creatrice del senso e dei suoi stessi fini (è “genesì di rappresentazione”).

Anche in base alla sensibilità e alla prospettiva di Freud (Castoriadis, 1990: 173-190), per il greco-francese risulta determinante indagare quindi la relazione tra psiche e società, proprio grazie al concetto chiave di “immaginario sociale”, andando oltre l'indagine sulla relazione tra immaginario e simbolico su cui si era soffermato in precedenza. In altre parole, secondo Castoriadis il significato, e la sua creazione



continua ed imprevedibile, viene portato dalla dimensione dell'immaginario, o meglio, dalle *significazioni immaginarie sociali* che lo costituiscono, solidificandosi e cristallizzandosi in istituzioni ogni volta diverse: strumenti, maniere di fare, particolarità espressive, linguaggi verbali e non verbali, norme, valori, procedure e tecniche del fare, espressione artistica, simboli, individui, etc.

Per Castoriadis esistono due nuclei decisivi attorno a cui si realizzano le istituzioni e si costituisce la realtà umana: il "legein" (distinguere-scegliere-porre-raccogliere-contare-dire), veicolato soprattutto dal linguaggio, e il "teukhein" (compattare-adattare-fabbricare-costruire), incarnato principalmente dalle "forme del fare". Il primo si regge sulla "relazione signitiva", mentre il secondo sulla "relazione di finalità".

È soprattutto la prima relazione a costituire la fonte sociale della creazione continua del senso socializzato. Grazie a questa operazione nucleare, infatti, possiamo distinguere le identità sociali come "oggetti a parte": l'oggetto designato appare come "unità definita di un che d'indefinito". Se, infatti, nella realtà non esistono né il segno né l'oggetto atomici, questi si danno solo tramite la relazione segno-oggetto che prende entrambi come coappartenenti senza che vi sia effettivamente un qualsiasi rapporto reale o logico tra loro. Si stabilisce così un'equivalenza e una norma di senso, frutto, appunto, della *relazione signitiva*⁴.

A livello sociale, ciò significa che "il rappresentare" come tale è arbitrario ed ogni volta istituito, e che viene veicolato da significazioni che rimandano continuamente tra loro in modo indefinito e aperto: il senso di una parola, per esempio, è tutto ciò che, partendo da essa o riferendovisi, può essere socialmente detto, pensato, rappresentato e fatto con questa. Le significazioni costituiscono il tessuto dell'immaginario sociale e vengono veicolate attraverso il linguaggio: in una società si dà una creazione quotidiana, numerosa e condensata, di nuove espressioni a cui tutti partecipano e che mantiene una lingua viva proprio grazie ad una trasformazione costante. Tra l'altro, è proprio nel linguaggio che si vede chiaramente il fenomeno alla base della *relazione signitiva*: la coappartenenza tra un termine e ciò a cui ci si riferisce in modo diretto o indiretto, il fascio di rimandi che partono da un termine per "circondarlo"⁵.

⁴ Tale relazione costituisce un singolare nodo universalizzabile e mette in gioco il *quid pro quo* in cui qualcosa è preso per un'altra attraverso la rappresentazione sociale della parola nella sua esistenza materiale-astratta (come il *phantasma* aristotelico). Ecco perché il flusso rappresentativo individuale è il supporto necessario di ogni linguaggio, ma non ne può rendere conto: "Questo *phantasma* (...) è creazione, posizione (istituzione) attraverso l'immaginario sociale d'una figura (gruppo di figure) non reale, che fa essere delle figure concrete (...) come ciò che esse sono: figure di parole, segni (e non più rumori o tracce). Immaginario: creazione immotivata, che è solamente e attraverso la posizione d'immagini. Sociale: inconcepibile come opera o prodotto d'un individuo o d'una folla di individui (...), impossibile da far derivare dalla psiche come tale e in se stessa (...). La coappartenenza signitiva è di certo strumentata nel e attraverso le rappresentazioni individuali, ma in nessuna maniera si può negare che essa vi sia come tale: ciò che vi è ogni volta, è, per ogni individuo, il susseguirsi interminabile delle relazioni particolari dell'oggetto, del segno e della loro relazione ("associazione")." (Castoriadis, 1975: 364-370).

⁵ Come avveniva a livello inconscio, questo fascio di rimandi è sempre aperto: ogni termine rimanda ai suoi referenti, che si riferiscono ad altro, ovvero è legato all'oceano interminabile di ciò che esso è o



Ciò vuol dire che la società pone l'esigenza universale e totale del senso costituendo un proprio mondo di significati che la tiene insieme, ossia realizzando ogni volta il proprio *immaginario sociale istituito*, e partecipato da un "collettivo impersonale e anonimo" (il *Sociale-storico*). Coerentemente a quanto aveva già affermato, il nostro filosofo è convinto, a questo proposito, che esistano significazioni e istituzioni centrali attorno a cui si organizza una determinata società.

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. (...). Ciò che tiene una società insieme è evidentemente la sua istituzione, il complesso delle sue istituzioni particolari, ciò che chiamo "l'istituzione della società come un tutto" (Castoriadis, 1975: 526; 1986: 223).

Le significazioni e le istituzioni sociali, tipo la famiglia o l'impresa capitalista, seconde a livello ontologico ma affatto secondarie a livello storico, sono le condizioni del rappresentabile e del fattibile, del possibile e dell'impossibile, del pensabile e dell'impensabile. L'immaginazione e l'immaginario umano riprendono "il primo strato naturale", la dimensione fisico-biologica (Castoriadis, 1975: 329-30, 338-50) e lo ricreano attraverso un nuovo senso collettivo: l'umanità forma e trasforma il "mondo sensibile", affermando una propria peculiare istituzione sociale. La realtà umana è segnata dalla cadenza dell'emergere di movimenti istituenti e di inedite forme sociali che ricreano la società in modo sempre imprevedibile, rivelando che essa è, in realtà, sociale-storico (temporalità sociale di questa continua ed inedita creazione d'alterità umana)⁶.

significa. Non possiamo cogliere nessun senso specifico di un termine perché è impossibile racchiudere un senso nella proprietà o nella realtà che gli riconosciamo. Le significazioni non si possono afferrare come tali né ridurre, anche se non siamo di fronte ad una realtà immaginaria separabile dal suo supporto materiale (della pura idealità). Esse esistono solo se "incarnate" nelle istituzioni e nell'uso che ve ne si fa. Castoriadis, in sostanza, si avvicina senza volerlo al "secondo Wittgenstein" (il linguaggio è l'uso che ne facciamo) ma da una posizione molto diversa.

⁶ "la società istituita non si oppone alla società istituyente come prodotto morto all'attività che l'ha fatta essere: essa rappresenta la fissità/stabilità relativa e transitoria delle forme-figure istituite nel e attraverso le quali solamente l'immaginario radicale può essere e farsi essere come sociale-storico. L'autoalterazione perpetua della società è il suo stesso essere, che si manifesta attraverso la posizione di forme-figure relativamente fisse e stabili, e attraverso l'esplosione di queste forme-figure che può sempre e soltanto essere posizione-creazione di altre forme-figure." (Castoriadis, 1975: 536).



2. L'immaginario capitalista

Castoriadis dedica tutta la sua esistenza politica e intellettuale ad analizzare e criticare la società capitalista da una prospettiva che considera rivoluzionaria. Riassumere in poche righe la sua vasta produzione su questo tema rischia di essere estremamente riduttivo, ma è possibile tracciare una sintetica genealogia delle sue idee principali circa l'immaginario capitalista, per cogliere la visione che elabora nel corso del tempo sui diversi aspetti che lo caratterizzano.

Fino alla metà degli anni '70, più o meno sino a quando non finisce di scrivere la seconda parte dell'Istituzione immaginaria della società, Castoriadis considera il capitalismo come un fenomeno sociale necessariamente legato all'emergere della burocrazia come classe dominante il processo produttivo, sia nei Paesi dell'est sia in quelli dell'ovest. Anche se in misure diverse, il "capitalismo burocratico frammentato" e il "capitalismo burocratico totale" condividono la stessa logica e le stesse conseguenze sulla società. In sostanza, le significazioni immaginarie portate dalla nuova classe borghese della burocrazia (privata o di partito, dello Stato o dell'esercito) sono co-estensive con il processo storico effettivo che ha permeato in modo onnipervasivo tutte le società dove si sono imposte. In altre parole, la burocratizzazione della società è l'ultima fase dello sviluppo capitalista (Castoriadis, 1964: 21).

L'organizzazione per l'organizzazione, la produzione per la produzione, il consumo per il consumo, sono le finalità generali a cui si dedica la società burocratica guidata dall'immaginario capitalista, per questo profondamente irrazionale. L'attività collettiva viene organizzata secondo il principio gerarchico a tutti i livelli della società, a partire dal lavoro e dalla produzione sino ad arrivare ad attraversare anche la cultura e la sessualità. L'alienazione, la reificazione e il dominio sono conseguenze inevitabili di questo principio gerarchico ad ogni livello dell'esistenza. La gerarchia salariale e la divisione tra chi prende le decisioni e chi esegue i compiti (i decisori e gli esecutori), è talmente pervasiva, soprattutto nei Paesi totalitari dell'est, che Castoriadis si riferisce a due classi sociali distinte. Questa separazione è la fonte principale dell'irrazionalità e della contraddittorietà quasi schizofrenica che segna il processo produttivo e organizzativo capitalista: la distruzione della solidarietà di classe e della socializzazione positiva tra gli operai, è la conseguenza della gerarchia salariale e della disumanizzazione a cui sono sottoposti i lavoratori nel processo produttivo. Allo stesso tempo l'enorme apparato di organizzazione del lavoro ha bisogno delle capacità umane dell'operaio per poter funzionare, e chiede al lavoratore-esecutore di operare al meglio, nonostante gli impedisca di dare senso e valore all'attività produttiva al di fuori del salario (Cardan, 1961-62: 64-82).

Più in generale, questa situazione porta a una privatizzazione degli individui (atomizzazione) e una burocratizzazione generale delle forme collettive che distruggono la responsabilità e l'iniziativa individuale, dissolvono valori e significati



collettivi ereditati e, come ricordato, fanno scomparire la socialità positiva, facendo emergere e interiorizzare una mentalità acquisitiva e un'alienazione politica generalizzate. Allo stesso tempo, la gerarchizzazione burocratica è una realtà sempre più centrale che porta alla frammentazione della società, contemporaneamente risultato e causa di un conflitto che la lacera, portando all'agonia le istituzioni sociali e politiche (Profumi, 2010: 16-32).

È su queste basi che, una volta pubblicata *l'Institution Imaginaire de la société*, Castoriadis comincia chiaramente a parlare e a scrivere di "Immaginario capitalista", e a riferirsi a ciò che individua come il cuore di tale immaginario: la supremazia dell'economico sul resto della società, e l'idea che esso persegua dei fini illimitati, sono i punti di partenza per produrre opere, sancire istituzioni, e per riorganizzare la società. Possiamo considerare tre saggi di Castoriadis, in particolare, come il nucleo di una vera e propria elaborazione dell'idea di immaginario capitalista (Castoriadis, 1979: 413-39; 1986: 131-175): l'economia si lega ad una logica quantitativa (matematica) che a sua volta è legata all'onnipotenza della tecnica che aiuta il processo produttivo, e che, infine, è espressione del fantasma del controllo totale, prima di tutto della volontà e del desiderio (Castoriadis, 1975: 260-61).

E' l'idea del dominio totale che forma il motore nascosto dello sviluppo tecnologico moderno. L'assurdità diretta dell'idea di dominio totale è camuffata dietro l'assurdità meno brutale del "progresso asintomatico". L'umanità occidentale ha vissuto durante dei secoli sul postulato implicito che è sempre possibile e realizzabile aspettarsi maggiore potenza (Castoriadis, 1986: 149).

In sostanza, il funzionamento sociale è asservito alla significazione immaginaria de "l'espansione illimitata del dominio razionale" (tecnica, scienza, produzione, organizzazione, come fini in sé), che costituisce il nodo magmatico dell'immaginario capitalista. Questa espansione è, in ultima istanza, vana, vuota e intrinsecamente contraddittoria perché assurge il consumo, il potere, lo status, il prestigio e l'espansione illimitata del dominio considerato razionale, a valori centrali della cultura contemporanea. Quest'ultima perde la funzione critica ereditata dalla modernità, diventando così vuota e poco creatrice. Il modello burocratico (partito, esercito e Stati) impone un dominio assoluto sulla società e la lotta tra le cricche e i clans diviene un fattore sociologico che domina l'apparato del potere esplicito.

E' questa significazione immaginaria che costituisce il punto di congiunzione centrale delle idee che divengono delle forze e dei processi effettivi che dominano il funzionamento e l'evoluzione del capitalismo: l'espansione illimitata delle forze produttive; la preoccupazione ossessiva dello "sviluppo", il "progresso tecnico pseudo-razionale, la produzione, "l'economia"; la "razionalizzazione" e il controllo di tutte le attività; la divisione sempre più spinta dei compiti; la quantificazione universale, il calcolo, la "pianificazione"; l'organizzazione come fine in sé, etc. (Castoriadis, 1986: 197)



A partire dagli anni '80 Castoriadis si concentra soprattutto sulle conseguenze nefaste della vittoria dell'immaginario capitalista rispetto a quello legato al progetto d'autonomia, che pure lo aveva contrastato sin dalla sua prima affermazione al momento della nascita dell'epoca moderna.

Ciò che ha segnato il mondo produttivo è ormai diventato la condizione generale dell'Occidente. Perciò il greco-francese denuncia il paradosso che segna la società contemporanea: l'iper socializzazione della vita e delle attività umane (fattuale ed esterna) e, contemporaneamente, il rifiuto della vita sociale, degli altri, della necessità dell'istituzione. Ma anche l'effetto della distruzione delle comunità umane e la riduzione della solidarietà a dispositivi amministrativi che porta l'intera società a investire in denaro, notorietà mediatica, merci e potere, e a impedire qualsiasi progetto di trasformazione sociale. Per lui, infatti, il movimento di de-politicizzazione e di privatizzazione della vita operaia è ormai una condizione comune a tutti i livelli della società, che viene rifiutata come tale (Castoriadis, 1996).

L'immaginario capitalista, in sostanza, domina integralmente la società: l'espansione illimitata di un dominio che si vuole razionale si orienta all'espansione del consumo per il consumo e della produzione per la produzione, grazie soprattutto alla diffusione di una tecnoscienza automatizzata (che elimina il ruolo umano nella produzione) e all'assurdità della pianificazione capitalista. Non esiste nessun controllo della vita pubblica, e si assiste ad una evaporazione del conflitto e dell'attività sociale e politica. Tutto ciò lo porta a ritenere che siamo in presenza di una vera e propria decomposizione della società, di una "società alla deriva" (Castoriadis, 2005), anche perché non vengono più investiti come tali né la socialità né la storicità, e si impone un diffuso oblio della nostra mortalità in cui scompare sia il senso del passato sia una visione dell'avvenire. Con la distruzione del significato del lavoro, l'evoluzione del capitalismo e la sua vittoria sul "progetto di autonomia", vero volto dell'emancipazione umana ereditata dalla modernità (Profumi, 2010: 134-62)⁷, viene meno l'investimento dell'attività istituyente, possibilità collettiva che crea, in qualsiasi società, una nuova organizzazione sociale. Si avvia un vero e proprio processo di de-socializzazione: nessuna identità collettiva è fortemente investita e la società viene vissuta come qualcosa di imposto dall'alto.

La vera novità, sempre più potente, è la trasformazione dell'economia in casinò finanziario e l'espansione della folle controrivoluzione neoliberista in tutti i Paesi occidentali. Alla fine della sua vita Castoriadis torna, per questo, a chiarire e denunciare l'irrazionalità effettiva dell'immaginario capitalista e la sua ideologia (Castoriadis, 1999: 65-92).

Questo immaginario ha trasformato la Ragione in una computazione meccanica e uniformante, in un sistema universale con pretese di esaustività, sulla base di un

⁷ Tale progetto è l'espressione sociale-storica d'una tendenza all'autonomia che nasce e rinasce in forme diverse attraverso processi complessi che attraversano diversi contesti e livelli della società, primo tra i quali, la dimensione del politico.



fantasma dell'onnipotenza. Il conformismo è presente in tutti gli aspetti della società e la ragione produttiva è diventata l'unica da rispettare: guai ad ostacolare il processo di massimizzazione dei prodotti/minimizzazione dei costi! L'homo oeconomicus (unicamente e perfettamente calcolatore) e la matematizzazione (razionalizzazione solo quantitativa), sono i "postulati" alla base della nuova tendenza generale e permettono a Castoriadis di denunciare l'irrazionalità profonda del sistema (Castoriadis, 1999: 85-6)⁸. Il cosiddetto mercato capitalista continua ad essere caratterizzato da quanto si vuole ignorare: interventi dello Stato, coalizioni tra capitalisti, controllo dell'informazione, manipolazioni dei consumatori, violenza aperta o malcelata contro i lavoratori, oligopoli, allocazioni irrazionali delle risorse. Ciò che egli sottolinea, insomma, è che il carattere autodistruttivo di questo nuovo tipo di capitalismo, che è il neoliberismo, in cui è più evidente la sua logica e la significazione immaginaria centrale che lo guida, porta alla distruzione ambientale su scala planetaria e al dominio di lobbies criminali più o meno dichiarate⁹. È in questo senso che nessuna politica può resistere all'evoluzione dell'economia.

2.1 *L'imperatore è nudo*

All'interno di questo percorso c'è un filo rosso, anzi nero, nerissimo, che lega le analisi e le critiche di Castoriadis al capitalismo. Questo filo è la denuncia della sua natura totalitaria. Il corpo nudo di un dominio che prende forma nella restrizione radicale degli spazi e delle pratiche di autonomia la cui cruda realtà è difficile da accettare, e che Castoriadis si permette di indicare pubblicamente. È a quella che potremmo chiamare "l'evidenza malcelata dell'imperatore" che Castoriadis ha sempre contrapposto il progetto rivoluzionario prima, e il *progetto d'autonomia* poi.

Sin dagli anni social-barbarici sottolinea, infatti, come l'ambito della produzione capitalista e la gerarchia che vi è consustanziale sono il cuore del processo di burocratizzazione che sta trasformando l'intera società occidentale, attraversata da una lotta interna tra questa tendenza e quella all'autonomia umana e politica. Il sistema, in sostanza, tende a generare una società basata sulla schiavitù industriale (Castoriadis, 1969: 126-170). In questo senso, come ricordato, il capitalismo totalitario dell'est è la punta di lancia di un processo che ha trovato in Occidente maggiori resistenze, pur avendo la stessa natura. I tre fattori del totalitarismo russo, infatti, sono: 1) il

⁸ Per Castoriadis, per esempio, la produzione contemporanea è piena di rendite di posizione, la forza lavoro non può essere intesa come una merce come le altre, e il rendimento effettivo del lavoro è ampiamente indeterminato.

⁹ "Si assiste al trionfo non mitigato dell'immaginario capitalista nelle sue forme più grossolane. Questo si è materializzato essenzialmente con lo smantellamento del ruolo dello Stato in campo economico (...). Il regime ha allontanato da sé i pochi mezzi di controllo che centocinquanta anni di lotte politiche, sociali e ideologiche erano riusciti a imporre. (...). Le multinazionali, la speculazione finanziaria e anche le mafie nel senso stretto del termine, saccheggiano il pianeta, guidate unicamente dalla visione a breve termine dei loro profitti." (Castoriadis, 1999: 91-2).



capitalismo (strumenti, metodi, organizzazione e rapporti di produzione, significazione dell'espansione illimitata del "dominio razionale"); 2) la creazione del totalitarismo in senso stretto (Partito e Partito-Stato); 3) le forti influenze del passato zarista. È sulla base della classe dominante (la burocrazia), incaricata di dirigere il processo di produzione e di estrazione del profitto, che si genera il progetto mostruoso di dominazione totale e di totale assimilazione del mondo da parte dell'immaginario capitalista. Su questa stessa base si creerà il passaggio, ad est, alla Stratocrazia, sottosocietà guidata dalla connessione tra burocrazia militare e industrie (Castoriadis, 1980; Castoriadis 1986: 201-18; Castoriadis, 2016) e, più in generale, nel mondo, alla controrivoluzione neoliberista e al dominio della speculazione finanziaria.

Con la dissoluzione dell'Urss, Castoriadis sottolinea come il progetto demenziale dell'espansione illimitata del dominio razionale (pseudo dominio pseudo razionale) non si concentri più sulle forze produttive, perché l'economia è diventata un progetto globale di dominio totale su tutti gli aspetti dell'umanità (fisici, biologici, psichici, sociali, culturali). Non a caso scrive chiaramente:

Il totalitarismo è solo il punto più estremo di questo progetto di dominazione – che, del resto, si inverte nella sua stessa contraddizione, poiché la stessa razionalità ristretta, strumentale, del capitalismo classico diviene in esso irrazionalità e assurdità, come hanno mostrato lo stalinismo e il nazismo (Castoriadis, 1996: 90).

Se il significato immaginario sociale nucleare del capitalismo è la spinta verso l'estensione illimitata del "dominio razionale" significa che la tendenza verso il dominio spinge questo immaginario a conquistare altre società e a divenire l'unica visione del mondo e della vita. Inoltre, il fenomeno parallelo della tecnoscienza (Castoriadis, 1998: 191-97, 281-324)¹⁰ e il principio di massimizzazione/minimizzazione produttiva, si muovono nella stessa direzione: non solo la distruzione di qualsiasi significato che non si adatta a questo principio, ma anche l'eliminazione dell'essere umano dalla produzione (in quanto è l'unico fattore difficile da controllare), e la sua estrema reificazione. Come già ricordato, come tutti i progetti totalitari, anche il capitalismo mette al centro un tipo di fantasma specifico, quello dell'onnipotenza. Non è un caso che quando nasce esso si radica in un processo di burocratizzazione che trova nello Stato e nell'esercito i modelli a cui le imprese si devono rifare, e che cozza contro la dimensione politica e democratica delle lotte operaie e dei movimenti sociali.

bisogna sottolineare che lo sviluppo capitalista non prende la tangente dell'evoluzione verso una società d'eteronomia totale, come si "sarebbe detto" e come ci si sarebbe potuti aspettare, di una pura e semplice schiavitù industriale o servitù industriale – il che sarebbe la logica immanente al capitalismo, (...) perché questo regime nasce in società dove già c'è un conflitto politico e sociale (Castoriadis, 2002: 293).

¹⁰ La tecnoscienza è la trasformazione della scienza contemporanea in un continuo processo che mira fondamentalmente al rinnovamento tecnico, e viene sostenuta dallo sviluppo capitalista della società, che diventa così una società tecnicizzata.



A questo immaginario, come già ricordato, si associa la convinzione che la tecnoscienza possa realizzare sempre maggiore potenza e dominio totale, e si adegua anche il portato politico specifico dei regimi “rappresentativi”.

Le oligarchie liberali contemporanee condividono con i regimi totalitari, il dispotismo asiatico e le monarchie assolute, questo tratto decisivo: la sfera pubblica/pubblica è, nei fatti, in gran parte privata. Non lo è certo giuridicamente, il Paese non è il dominio del monarca, né lo Stato l'insieme dei servi della sua “casa”. Ma, nei fatti, l'essenziale degli affari pubblici è sempre affare privato dei diversi gruppi e clans che si condividono il potere effettivo, le decisioni sono prese dietro la tenda, il poco che viene portato sulla scena pubblica è frutto di maquillage, precompresso e tardivo fino all'irrelevanza (Castoriadis, 1997: 64).

In sostanza, Castoriadis ritiene che l'immaginario capitalista, e quindi le società contemporanee che ne sono dominate, tendano inconsapevolmente e profondamente a realizzare un peculiare progetto totalitario. La spinta capitalista che le segna, conduce alla creazione di aziende che sono delle vere e proprie “microsocietà letteralmente micrototalitarie”¹¹, che funzionano da modello generale su cui riorganizzare le istituzioni sociali. Questa tendenza mostruosa è stata impedita dalla storia opposta già ricordata del *progetto di autonomia* nato nella modernità. Il risultato paradossale per Castoriadis è quello che ha portato la società capitalista a funzionare proprio grazie alle limitazioni che gli sono state imposte dal conflitto generato dai movimenti per l'autonomia sociale e politica, e dal portato democratico della società nel suo complesso. Anche per questo, il nostro filosofo ribadisce che la speculazione finanziaria mondiale è incompatibile con la vera democrazia (Castoriadis, 2005: 278-9).

Ecco perché, come nella fiaba di Andersen, il nostro imperatore, l'immaginario capitalista, grazie al gesto impertinente di Castoriadis, è ormai nudo: il suo aspetto totalitario è stato chiaramente scoperto e segnato a dito. Seguendo questo gesto di lesa maestà, così difficile ma vitale, c'è chi ha voluto mettere a tema alcuni suoi principi teorici e politici, per osservare con più precisione questa nudità, o anche solo per continuare a riflettere su come far finire il dominio imperiale in cui ancora viviamo.

3. Chiavi di (s)volta

Sono soprattutto due i filosofi contemporanei che hanno sviluppato la critica di Castoriadis. Prima di tutto Serge Latouche, che lo interpreta come uno dei più importanti padri nobili della decrescita (Latouche, 2008), e sposta la critica al fantasma

¹¹ “Microsocietà letteralmente micrototalitarie, regolate in tutto – anche la vita privata degli operai al di fuori dell'industria – dalla direzione, e abbiamo qua una delle tendenze immanenti alla società capitalista (...)” (Castoriadis, 1996: 130).



occidentale del dominio razionale e della tecnica subordinata alla crescita per la crescita su un piano economico e culturale.

Per evitare la probabile catastrofe ecologica portata dallo sviluppo produttivo, infatti, egli ritiene necessaria una “decolonizzazione dell’immaginario capitalista”: bisogna dare al paradigma economico nuovi valori e un orientamento che realizzi il principio di una inversione della tendenza economica, per abbandonare la folle crescita del consumo e della produzione, l’efficienza come legge suprema per organizzare le società, la mercificazione di ogni aspetto del vivente come linea guida economica, e la centralità di questi aspetti per l’economia attuale. Tale tendenza ci spinge così a lottare contro la natura e trasforma gli stessi esseri umani in merci.

Per Latouche, però, lo sfruttamento illimitato che è alla base della mondializzazione capitalista ha le sue radici nell’anteriore processo storico di colonizzazione, e opera seguendo una logica contemporaneamente militare ed economica. In altre parole, l’imperialismo, un totalitarismo “dolce”, prima militare e politico, e poi sempre più culturale, si impone attraverso un’economia attraversata da una logica quantitativa e da pratiche immaginarie totalmente legate alla razionalità strumentale di francofortese memoria (Latouche, 1995; Latouche, 2005: 28, 85, 107; Latouche, 2014: 32; Latouche, 2015).

Rimettere radicalmente in questione il concetto di sviluppo, vuol dire avviare un sovvertimento cognitivo, che è, allo stesso tempo, presupposto e condizione di necessari cambiamenti politici, sociali e culturali. (...). Ciò significa che il mondo intero diviene una merce. Questa mondializzazione senza precedenti dei mercati non realizza ancora il Mercato integrale. Si designa così il grande meccanismo autoregolatore, che si prende in carico della totalità del legame sociale, dalla nascita alla morte degli atomi individuali. (...). In altri termini, la mercificazione deve penetrare tutti gli angoli della vita(...). E poi la corsa verso il progresso nella quale ci siamo imbarcati è propriamente delirante. L’accumulazione illimitata del capitale, la produzione per la produzione, la tecnica per la tecnica, questo sempre più non si può perseguire indefinitivamente: cozza contro i limiti del mondo (Latouche, 2005: 26, 67-8).

Se Latouche sostiene che la chiave di volta per sovvertire la nuova condizione totalitaria imposta dall’immaginario capitalista sia il superamento della logica alla base dell’economia mondiale, Alain Supiot, importante filosofo del diritto, si sofferma sull’importanza del momento istituzionale che accompagna tale immaginario per organizzare la società, denunciando come la centralità della logica della calcolabilità e del profitto che lo veicolano mettano radicalmente in discussione la “natura dogmatica del diritto” per come l’abbiamo conosciuta sino ad oggi.

Come i costumi, la religione, il rituale e il linguaggio, anche il diritto è una norma centrale per la società, perché permette di fissare le nostre credenze costitutive. Riferendosi all’idea castoriadisiana che l’istituzione impone alla Psiche le significazioni sociali, Supiot afferma non solo che il sistema giuridico si appoggia al sistema delle rappresentazioni sociali, ma che è la risposta a una necessità vitale della società, quella di condividere uno stesso “dover-essere” (necessario per arrivare ad aver una rappresentazione comune). La “logica della proibizione” è basilare per “fare società”.



Nessuna organizzazione collettiva può sopravvivere senza regole stabilite e rituali. Per Supiot, se si vuole istituire la ragione, inoltre, gli esseri umani devono considerare il senso dei nostri limiti materiali e mentali (la nascita, il sesso e la morte vanno riconosciuti perciò come limiti invalicabili), ed è il Diritto ad essere lo strumento antropologico principale per farlo. Detto altrimenti: senza il diritto non siamo in grado di avere un senso comune, fondamentale per l'azione individuale e collettiva. Esso ha la "funzione istituyente" di fissare il senso sociale e di permettere che ogni istituzione incontri la sua forma stabile. Il "Mercato totale", ossia il "totalitarismo della massimizzazione dell'utilità", si afferma grazie alla "rivoluzione numerica" e all'immaginario cibernetico che l'accompagna. Il mercato diventa la nuova "grund norme globale" e il calcolo di utilità si trasforma nel fondamento di legittimità della norma come tale. "Pacta sunt servanda", in altre parole, non è più la massima che orienta il sistema giuridico, che invece si muove seguendo la norma della "massimizzazione dell'utilità" (Supiot, 2005). Riferendosi a questa situazione Supiot afferma senza mezze misure: "Negare la funzione antropologica del Diritto appoggiandosi su un supposto realismo biologico, politico o economico, è il punto in comune di tutte le esperienze totalitarie." (Supiot, 2005: 11).

L'attuale sistema giuridico è assorbito da una nuova ideologia, che considera la legge stessa come un obbligo da eliminare. Ormai, la giustizia è espressione dell'efficienza economica, e la legge è, perciò, subordinata a una logica esterna alla sua funzione antropologica. In sostanza, il calcolo di utilità diventa una nuova "legge del più forte", che si afferma eliminando la legge stessa. Secondo questo filosofo, ciò si produce su due piani: a livello della forma giuridica, subordinando la sua ragione a una finalità esterna, e a livello dell'ordinamento giuridico, con la scomparsa del "Governo delle leggi" e l'affermazione del "Governo dei numeri" (Supiot, 2015).

Sia Supiot sia Latouche, quindi, non raccolgono solo la denuncia impertinente di Castoriadis circa la tendenza della società capitalista, ma ritengono che l'immaginario capitalista abbia già prodotto una nuova società totalitaria.

Tuttavia, entrambi non colgono la critica essenziale alla base della sua denuncia, il che rischia di rendere poco efficaci anche le loro critiche alla società attuale.

3.1 Un'altra natura del potere collettivo

A differenza delle loro interpretazioni, infatti, quando Castoriadis denuncia la reale brutalità dell'imperatore (questo è il vero simbolo della sua nudità), si sta riferendo alla sfera del "politico" che mortifica la dimensione sociale e blocca sul nascere ogni possibile rivoluzione, e non solo alla sua dimensione economica o giuridica. La critica è rivolta alla brutalità di un dominio che sembra in grado di eliminare qualsiasi forma di potere autonomo.

Come è ben noto, Aristotele considerava l'essere umano un animale sociale, e solo sulla base di questo presupposto era possibile pensare che fosse un animale politico.



Come anche Hannah Arendt da un'altra prospettiva, Castoriadis non solo è d'accordo con lui ma ritiene che la dimensione politica sia una sorta di valorizzazione del portato antropologico della socialità e della storicità (Profumi, 2013: 7-114). Il vero dramma della società contemporanea è che l'immaginario capitalista non solo non riconosce questo portato, ma lo attacca, gettando l'intera società in una crisi profonda e instaurando una nuova forma di eteronomia che tende a dissolvere il portato moderno del progetto d'autonomia. In questo senso Castoriadis radicalizza l'analisi di Polanyi, anch'egli convinto che il capitalismo sia una novità storica che metta radicalmente in discussione la nostra base antropologica (Polanyi, 2010: 60, 74, 202-05, 294, 312).

Se l'immaginario capitalista tende a creare una società totalitaria che rifiuta di riconoscere la nostra realtà sociale-storica, perché viola un'imprescindibile base dell'esistenza umana cercando di estendere contemporaneamente il controllo sociale e di rendere impossibile la politica come pratica di autonomia, allora il problema va affrontato guardando alla capacità collettiva di riorganizzare in maniera consapevole la società nel suo complesso. Non a caso, come per la Arendt (Arendt, 1998: 127-153; Arendt, 2004A; Arendt, 2004B; Arendt, 2006: 26-99), anche per Castoriadis il totalitarismo è il momento in cui si realizza un progetto mostruoso di disumanizzazione che rende impossibile il fare politico e ogni espressione dell'autonomia umana.

L'uomo contemporaneo si comporta come se l'esistenza in società fosse un odioso compito che solo una sfortunata fatalità impedisce di evitare (che questa sia la più mostruosamente infantile delle illusioni non cambia evidentemente nulla ai fatti). L'uomo contemporaneo tipico fa come se **subisse** la società a cui, del resto (sotto forma dello Stato e degli altri), è sempre pronto a imputare tutti i mali e a presentare - allo stesso tempo - delle domande di assistenza o di "soluzione ai suoi problemi". Non nutre più un progetto relativo alla società - né quello della sua trasformazione, e neanche quella della sua conservazione/riproduzione. Non accetta più i rapporti sociali in cui si sente preso e che riproduce solo quando non può farne diversamente (Castoriadis, 1996: 22).

Perciò, se vogliamo raccogliere davvero la critica di Castoriadis, dobbiamo metterci nell'ottica di capire come si possa cambiare natura alla sfera del politico, ricreando la politica (Profumi&Iacono, 2019). Per avviare una vera svolta rispetto alla tendenza totalitaria contemporanea, quindi, bisogna fare un ulteriore sforzo di comprensione circa il potere collettivo. Arrivare a comprendere l'esistenza di un'altra natura del potere collettivo. In questa direzione, possiamo abbozzare almeno un paio di piste da seguire.

Innanzitutto, poiché Castoriadis condivide con la Arendt diverse premesse e prospettive critiche (Castoriadis, 1986: 201-18; Profumi, 2008: 164-176), prima di tutto che la politica è una forma del potere collettivo riflessiva e plurale (premessa imprescindibile alla base della distinzione arendtiana tra violenza e potere), perché non considerare i fattori di disumanizzazione del capitalismo anche dalla prospettiva della Arendt? Questa filosofa ci lascia in eredità un'importante indicazione sul terreno della



violenza politica: la violenza è opposta ad un potere inteso come affermazione della pluralità umana.

Per pensare ad un'altra natura del potere, inoltre, è decisivo anche cogliere la politica come prassi di autonomia, e affrontare il paradosso che ciò comporta: come possiamo passare da una "società in sé", che nega se stessa, a una "società per sé", che si valorizza? Come sviluppare la capacità che noi, come collettività, abbiamo di ricreare la politica come pratica comune di autotrasformazione basata sull'autonomia solidale, in una società che la impedisce per potersi conservare? Come riattivare il portato antropologico, sociale-storico, dell'autocreazione consapevole (Klimis, 2006: 40-44)? Come stimolare, rafforzare, avviare una vera e propria "rivoluzione antropologica" (Profumi, 2018: 11-30)?

Queste due piste, un'indicazione e delle domande, sono preziose e decisive, perché potrebbero permetterci di arrivare a delle risposte, altrettanto centrali e preziose, per uscire dalla favola spettacolare dei vestiti dell'imperatore che ancora oggi domina l'immaginario collettivo, visto che è ben difesa anche a livello mediatico, e così entrare finalmente nel percorso vitale e imprevedibile di una nuova creazione sociale-storica. Quello di un'inedita creazione politica (Profumi, 2013).

Bibliografia

- Arendt H. (1998), *Vita activa. La condizione umana*, Milano, Bompiani.
- Arendt H. (2004A), *Le origini del totalitarismo*, Torino, Einaudi.
- Arendt H. (2004B), *Sulla violenza*, Parma, Guanda.
- Arendt H. (2006), *Cos'è politica?*, Torino, Einaudi.
- Aulagnier P. (1975), *La violence de l'interprétation*, Paris, Ed. Puf.
- Cardan P. (1961-62), *Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne*, SouB n. 33.
- Castoriadis C. (1964), *Recommencer la révolution*, SouB n. 35.
- Castoriadis C. (1969), *Socialismo o Barbarie. Antologia degli scritti*, Modena, Guanda.
- Castoriadis C. (1975), *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Ed. du Seuil.
- Castoriadis C. (1979), *Le contenu du socialisme*, Paris, Union Générale d'Éditions.



- Castoriadis C. (1980), *Devant la guerre. Les réalités*, Paris, Fayard.
- Castoriadis C. (1986), *Domaines de l'homme: Les carrefours du labyrinthe II*, Paris, Ed. du Seuil.
- Castoriadis C. (1990), *Le monde morcelé*, Paris, Ed du Seuil.
- Castoriadis C. (1996), *La montée de l'insignifiance*, Paris, Ed. du Seuil.
- Castoriadis C. (1997), *Fait et à faire*, Paris, Ed. du Seuil.
- Castoriadis C. (1998), *Les Carrefours du labytinthe 1*, 2^a ed, Paris, Ed. du Seuil.
- Castoriadis C. (1999), *Figures du pensable*, Paris, Ed. du Seuil.
- Castoriadis C. (2002), *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, Paris, Ed. du Seuil.
- Castoriadis C. (2005), *Une société à la dérive. Entretiens et débats 1974-1997*, Paris, Ed. du Seuil.
- Castoriadis C. (2016A), *Guerre et théories de la guerre. Écrits politiques, 1945-1997*, VI, Paris, Ed. du Sandre.
- Castoriadis C. & Ricoeur P. (2016B), *Dialogue sur l'histoire et l'imaginaire social*, Paris, Ed. Ehes.
- Fressard O. (2006), Castoriadis, le symbolique et l'imaginaire, in Klimis S. e Van Eynde L. (eds.), *Cahiers Castoriadis n.1 L'imaginaire selon Castoriadis. Thèmes et enjeux*, 119-150, Bruxelles, Ed. Saint Louis.
- Freud S. (2003), *Opere 3. L'interpretazione dei sogni 1899*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Klimis S. (2006), Les sources grecques de l'auto-crédation humaine selon Castoriadis, in Klimis S. e Van Eynde L. (eds.), *Cahiers Castoriadis n.1 L'imaginaire selon Castoriadis. Thèmes et enjeux*, 9-44, Bruxelles, Ed. Saint Louis.
- Lacan J. (1979), *Il seminario Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicanalisi 1964*, Torino, Einaudi.
- Lacan J. (2004), *Il seminario. Libro V. Le formazioni dell'inconscio 1957-1958*, Torino, Einaudi.



Laplanche J. e Pontalis J.-B. (1964), *Fantasme originaire, fantasmes des origines, origine du fantasme*, in *Les Temps modernes*, n. 215.

Latouche S. (1995), *La megamacchina. Ragione tecnoscientifica, ragione economica e mito del progresso*, Torino, Bollati Boringhieri.

Latouche S. (2005), *Décoloniser l'imaginaire. La Pensée créative contre l'économie de l'absurde*, Lyon, Parangon.

Latouche S. (2008), Castoriadis, pensur de la décroissance: Mégamachine, développement et société autonome, in Bachofen B., Elbaz S., Poirier N. eds, *Cornelius Castoriadis. Réinventer l'autonomie*, 73-90, Paris, Edition du Sandre.

Latouche S. (2014), *Castoriadis. L'autonomia radicale*, Milano, Jaca Book.

Latouche S. (2015), *Bon pour la casse. Les déraisons de l'obsolescence programmée*, Paris, LLL.

Polanyi K. (2010), *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*, Torino, Einaudi.

Profumi E. (2008), *Cornelius Castoriadis e la creazione politica*, tesi di dottorato XX ciclo.

Profumi E. (2010), *L'autonomia possibile. Introduzione a Castoriadis*, Milano, Mimesis.

Profumi E. (2013), *Sulla creazione politica. Critica filosofica e rivoluzione*, Roma, Editori Internazionali Riuniti.

Profumi E. (2014), Oltre le impasse dell'autonomia: Castoriadis tra politica e psicanalisi, *Consecutio Temporum*, n.6: 116-52.

Profumi E. (2018), La rivoluzione antropologica, *Tròpos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica*, Anno XI n.2: 11-30.

Profumi E. & Iacono A.M. (eds.) (2019), *Ripensare la politica. Immagini del possibile e dell'alterità*, Pisa, Ets.

Sartre J.-P. (2007), *L'immaginario. Psicologia fenomenologica dell'immaginazione*, Torino, Einaudi.

Stephanatos G. (2007), Repenser la psyché et la subjectivité avec Castoriadis, in



Klimis S. e Van Eynde L. (eds)., *Cahiers Castoriadis n. 3 Psyché, de la monade psychique au sujet autonome*, 115-140, Bruxelles, Ed. Saint Louis.

Supiot A. (2005), *Homo juridicus. Essai sur la fonction anthropologique du droit*, Paris, Ed. du Seuil.

Supiot A. (2015), *La gouvernance par le nombre*, Paris, Fayard.