

Cornelius Castoriadis  
Relativismo e democrazia  
Dibattito con il MAUSS

a cura di Enrique Escobar, Myrto Gondicas  
e Pascal Vernay

introduzione di Jean-Louis Prat



elèuthera

titolo originale: *Démocratie et relativisme. Débat avec le MAUSS*  
traduzione dal francese di Carlo Milani

© 2010 Mille et une nuits  
département des Éditions Fayard  
© 2010 elèuthera

nuova edizione 2025

progetto grafico di Riccardo Falcinelli

**[www.eleuthera.it](http://www.eleuthera.it)**  
[eleuthera@eleuthera.it](mailto:eleuthera@eleuthera.it)

# Indice

Introduzione di <i>Jean-Louis Prat</i>	7
---	---

## DIBATTITO CON IL MAUSS

La relatività del relativismo	37
Il politico e la politica	45
Indeterminazione e creazione	53
La condizione per l'universalizzazione dei valori occidentali	59
La democrazia	85
Bibliografia essenziale dei partecipanti al dibattito	135

### *Nota dei curatori*

Una trascrizione di questa conversazione, a cura di Nicos Iliopoulos, era già stata pubblicata sui numeri 13 e 14 de «La Revue du MAUSS» nel 1999. Noi abbiamo ripreso una versione di quella trascrizione corretta e completata da Jean-Louis Prat e abbiamo apportato ulteriori correzioni formali, seguendo la prassi stabilita per la pubblicazione dei seminari di Cornelius Castoriadis. Abbiamo infine ripreso, rivedendolo, l'apparato di note originale.

# Introduzione

di *Jean-Louis Prat*

L'incontro fra Cornelius Castoriadis e il MAUSS (Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales) può sembrare, al tempo stesso, necessario e casuale. Necessario se si guarda alle tematiche affrontate tanto dai ricercatori del MAUSS quanto dal fondatore della rivista «Socialisme ou Barbarie». Eppure casuale, come l'incontro evocato da Diderot fra Jacques il Fatalista e il suo maestro, nel senso che questo incontro tardivo – un sabato di dicembre del 1994 – non ha le caratteristiche proprie di un convegno universitario, anche perché Castoriadis, prima di prendere posto in quello che Pierre Bourdieu ha chiamato «campo intellettuale», è a lungo rimasto nell'universo dei militanti di estrema sinistra, microcosmo molto lontano dagli ambienti universitari cui il MAUSS si è ancorato fin dalla sua creazione.

Come racconta il suo cofondatore Alain Caillé,

il MAUSS si è costituito nel 1981 dopo un convegno sul tema del dono nel corso del quale aveva notato, insieme a Gérald Berthoud<sup>1</sup>, che molti dei presenti erano d'accordo nel ridurre il dono a una strategia utilitarista e addirittura ne traevano la conclusione che «il dono non esiste». Come se ignorassero il pensiero di Marcel Mauss e il suo celebre *Saggio*, che presenta il dono come un «fatto sociale totale», nel quale si dispiega la dinamica di una società dove si impone il triplo obbligo di donare, di ricevere il dono «a buon rendere» e di superarlo con un contro-dono che esprime il desiderio di «salvare la faccia»: un sistema *agonistico* in cui il prestigio conta infinitamente più dell'interesse mercantile.

Anche se l'occasione è servita da pretesto, e anche se possiamo immaginare che qualcosa di simile al MAUSS sarebbe nato comunque, a prescindere dalle circostanze, l'aneddoto giustifica il fatto che l'acronimo MAUSS convochi la memoria di Marcel Mauss in questo progetto di critica dell'utilitarismo nelle scienze sociali. *Nelle scienze sociali*, dal momento che questo progetto di critica era comune ad antropologi, sociologi ed economisti, ma doveva ispirare anche *filosofi* come Jean-Luc Boilleau o Jean-Louis Cheronneix, lettori di Alexandre Kojève e di Georges Bataille, che nelle loro opere hanno messo in relazione il dono agonistico, la critica nicciana del platonismo e il desiderio di riconoscimento<sup>2</sup>.

I lettori di Castoriadis ritroveranno qui questo tema familiare, che aveva giocato e ancora giocava all'inizio degli anni Novanta un ruolo nella sua critica del marxismo. Nel suo saggio *L'istituzione immaginaria della società*, Castoriadis citava gli indiani Kwakiutl «che ammassano ricchezze per poterle distruggere» (si tratta del famoso *potlatch* studiato da Franz Boas, poi servito di base alle ricerche di Marcel Mauss): «Certi 'marxisti' miopi sghignazzano quando vengono loro citati questi esempi, che considerano alla stregua di curiosità etnologiche. Ma l'unica curiosità etnologica in questa faccenda sono proprio quei 'rivoluzionari' che hanno eretto la mentalità capitalista a contenuto eterno di una natura umana ovunque identica»<sup>3</sup>. Ebbene, questo testo di Castoriadis risale agli anni Sessanta, a un'epoca in cui il marxismo era, per un maestro riconosciuto come Jean-Paul Sartre, un «orizzonte insuperabile». Quanto al MAUSS, abbiamo visto che entra in scena all'inizio degli anni Ottanta, cioè dopo il «crollo del marxismo» che gli autori de *Il 68 pensiero*<sup>4</sup> hanno collocato a metà degli anni Settanta.

Tuttavia, i maussiani non hanno ignorato Marx, come Alain Caillé sottolinea in uno scritto del 1997 intitolato *De Marx à Mauss sans passer par Maurras*. Ricorda lì che tutti coloro che «sono stati fin dall'inizio e fino a oggi i principali pilastri e animatori [del MAUSS] hanno avuto un passato marxista. Un mar-

xismo non gruppuscolare, spesso più accademico che propriamente militante, insomma un marxismo cattedratico, ma comunque un passato marxista. E, in un certo senso, la loro adesione a un movimento che si rifà a Mauss, se consumava la rottura definitiva con il marxismo istituzionale, significava anche una sorta di fedeltà a quegli ideali marxisti che erano stati i loro»<sup>5</sup>. Notiamo invece che Castoriadis, quando incontra il MAUSS, ha rotto da molto tempo e in maniera molto radicale con ogni forma di marxismo, per quanto eterodossa sia. Non è questo il caso del MAUSS, poiché, sempre secondo Caillé, «anche se Marx non è mai molto citato, né particolarmente commentato nelle colonne [di questa rivista], quello che caratterizza l'esperienza del MAUSS, in opposizione alla maggioranza degli autori sopracitati<sup>6</sup>, è proprio la reticenza a tagliare del tutto i ponti con le aspirazioni marxiane di base, il rifiuto di gettare il bambino della speranza radicale – o meglio della speranza di una certa radicalità – con l'acqua sporca del totalitarismo». Questo segna una distanza, anche se poi si aggiunge che «per precisare la filiazione, il marxismo ispiratore del MAUSS era un marxismo seriamente rivisto e corretto alla luce sia della tradizione di pensiero sviluppata, attraverso Claude Lefort e Cornelius Castoriadis, a partire da 'Socialisme ou Barbarie'<sup>7</sup> fino a 'Textures'<sup>8</sup> e poi 'Libre'<sup>9</sup>, con Marcel Gauchet e Pierre Clastres, sia delle folgorazioni dell'Internazionale Situazionista



e di Jean Baudrillard, sia del socialismo umanista e dell'eterodossia storica di Karl Polanyi». All'epoca di «Socialisme ou Barbarie», Lefort e Castoriadis rappresentavano senz'altro un «marxismo seriamente rivisto e corretto», ma sia l'uno sia l'altro, ciascuno seguendo la propria via, hanno rotto con i postulati razionalisti e deterministi del materialismo storico, elaborando pensieri che non si situavano più nell'orizzonte del marxismo.

La filiazione marxista del MAUSS potrebbe tuttavia passare inosservata, poiché le critiche che il gruppo ha formulato contro l'«utilitarismo», l'«assiomatica dell'interesse», o ancora la «spiegazione della pratica sociale attraverso gli interessi (economici) razionali che la facevano da padrone ovunque nelle scienze sociali degli anni Settanta-Ottanta», non potevano fare altro che gettare «un profondo dubbio su tutto ciò che rimane di utilitarista in seno al marxismo e, più specificamente, sull'interpretazione della storia attraverso i soli interessi materiali ed economici. Agli occhi dei marxisti e dei materialisti ortodossi, nulla può apparire più radicalmente anti-marxista di questa confutazione dell'«assiomatica dell'interesse», sia dal punto di vista della capacità di spiegare positivamente l'azione sociale, sia da quello della sua pretesa di giudicarla in maniera normativa»<sup>10</sup>.

Alain Caillé presenta questo antagonismo, tra la vulgata marxista e gli eretici che la rimettono in

discussione, come una «esacerbazione della tensione che attraversa il marxismo fra due modalità di leggere la storia in generale e la storia economica in particolare»<sup>11</sup>. Questa critica del marxismo «ortodosso», contestuale al suo voler restare fedele all'ispirazione originale del marxismo, richiama per molti aspetti la critica che Castoriadis sviluppava nel 1964 in *Marxismo e teoria rivoluzionaria*<sup>12</sup>, testo in cui mostrava che, malgrado belle formule come «l'emancipazione dei lavoratori sarà opera dei lavoratori stessi», il marxismo aveva fatto propria la concezione borghese della storia e della società. La sua rappresentazione della storia poteva essere applicata solamente a «quello che è successo per alcuni secoli su una piccola striscia di terra intorno all'Atlantico settentrionale». In effetti, una teoria che pretende di spiegare la storia delle società umane attraverso lo sviluppo delle forze produttive «non parla della storia in generale, parla solamente della storia del capitalismo»<sup>13</sup>.

Queste citazioni sembrano attestare, se non una perfetta identità di vedute, almeno una vicinanza molto stretta nella percezione dei problemi fra Castoriadis e i ricercatori maussiani, che siano antropologi, economisti o sociologi. Tuttavia, questa vicinanza non esclude l'esistenza di seri disaccordi, che si manifesteranno nel testo che stiamo per leggere, trascrizione di un dibattito fra Castoriadis e i membri del MAUSS. D'altra parte,

questi disaccordi attraversano il MAUSS stesso, che – come ricordava Boilleau in occasione di un altro dibattito in cui rappresentava il MAUSS – non è affatto un «gruppo monolitico». Anzi, Boilleau si divertiva allora ad attribuire due papi alla chiesa del MAUSS, il papa Alain Caillé e l'antipapa Serge Latouche, senza escludere la possibilità che comparisse un eresiarca... E infatti, l'incontro che avrà luogo tre anni più tardi, nel dicembre 1994, li vedrà contrapporsi sui temi dell'universalismo e del relativismo, della democrazia diretta e del sistema rappresentativo, e sull'idea stessa di «società autonoma» raffrontata alla «società contro lo Stato», come viene definita nell'opera di Clastres. Notiamo che, su questi temi, il papa Alain Caillé si ritrova molto vicino a Lefort e a Clastres, mentre l'antipapa Serge Latouche è più sensibile alle posizioni di Castoriadis. Chantal Mouffe, invece, mi sembra difendere l'ortodossia delle «scienze politiche» contro la deriva totalitaria che vede affacciarsi nella democrazia diretta. Per quanto riguarda Jacques Dewitte, che ha frequentato Castoriadis all'epoca in cui collaboravano entrambi alla rivista «Textures», la sua evoluzione personale, sotto l'influenza di Leszek Kołakowski e di Emmanuel Lévinas, lo ha talmente allontanato dalle tesi di Castoriadis che non riesce nemmeno più a concepire l'idea di autonomia, come conferma in un testo che dedica al pensiero di

Lévinas. Lì descrive l'autonomia come una «forma di libertà svincolata da ogni responsabilità, [...] una tentazione costante dell'Occidente, propria della sua concezione di libertà come pura autonomia, staccata da ogni legame, slegata da ogni responsabilità». Essa è incarnata dalla figura mitica di Gige, personaggio che descrive «come oggetto di diffidenza e riprovazione: è l'incarnazione stessa di una pura libertà staccata da ogni legame, di un'attitudine a fuggire di fronte alle proprie responsabilità»<sup>14</sup>. Al pari di Luc Ferry e Alain Renaut nel libro che hanno dedicato a Castoriadis, 68-86, *Itinéraires de l'individu*<sup>15</sup>, Dewitte riduce l'autonomia a un «processo di emancipazione dell'individuo nei confronti delle tradizioni», e non la vede più come l'autonomia collettiva di una comunità che istituisce il suo *nomos*, la sua legge, invece di riceverla da un'autorità trascendente.

Ma soffermiamoci su un dibattito anteriore a quello che ci occuperà in queste pagine, in cui era presente Castoriadis, ma non i papi del MAUSS. Siamo nel maggio 1991: l'associazione degli amici della libreria Sauramps, la grande libreria universitaria di Montpellier, organizzava in città un convegno su tre grandi temi: *La democrazia come violenza? La fine della storia? A Est, un'altra Europa?* La scelta di questi tre temi era ovviamente legata, dopo la caduta del muro di Berlino, al futuro di un regime – «il più duro e il più fragile dei regimi», diceva Castoriadis nel

1982 – che Michail Gorbačëv cercava ancora di salvare procedendo a riforme di cui non era più in grado di controllare la dinamica. Queste domande si erano già cristallizzate attorno alla pubblicazione di un testo di Francis Fukuyama<sup>16</sup> che abbozzava la sua famosa tesi: «Le trasformazioni che si verificano attualmente nei paesi dell'Est, questa apparente evaporazione dei regimi comunisti, non significherà semplicemente la fine del comunismo, ma essenzialmente la fine della storia stessa; queste trasformazioni implicheranno la presa di coscienza da parte dell'umanità del fatto che non c'è nulla al di là della società presente. La società attuale è la società industriale, capitalista e di mercato, che costituisce la nostra modernità». Cito qui il riassunto che ne faceva Jean-Claude Michéa in occasione del convegno di Montpellier, introducendo il dibattito *La fine della storia?* a cui partecipavano Castoriadis, Boilleau ed Edgar Morin<sup>17</sup>.

Dopo avere ricordato che per Fukuyama, «constatare che siamo entrati nella fine della storia, [...] a prescindere dal fatto che la cosa ci rallegri o ci rattristi, significa comprendere che, dissipate le ultime illusioni, forti di questo nuovo sapere, l'unica cosa da fare è gestire l'esistente», Michéa iniziava la discussione di questa tesi e poneva tre problemi:

I. «Primo problema: la società moderna, a differenza delle società dette tradizionali che mirano (a pre-

scindere dalla diversità delle loro forme) a mantenere un equilibrio, postula come proprio ideale e principio uno sviluppo infinito [...]. Ebbene, questo disincanto del mondo, questa crescente sottomissione della vita alle leggi dell'economia, può continuare all'infinito senza incontrare dei limiti nelle risorse della natura, da una parte, o nella pazienza degli individui, dall'altra?».

2. «Se ciò non fosse possibile, se dunque, contrariamente a quello che pensa Fukuyama, la critica e il superamento di questo mondo continueranno a essere necessità pratiche, questo significa – ed ecco il secondo problema – che sarebbe sufficiente dare una spolverata alla critica marxista (che rimane il fondamento consapevole o implicito dell'approccio comunista e socialista) affinché la storia ritrovi il suo vero ritmo? Detto altrimenti, si dovrebbe ritenere che il comunismo non è stato una parentesi in un processo secolare, ma semplicemente una falsa partenza: non era dunque l'essenza del progetto a essere aberrante, ma solo le forme storicamente determinate della sua attuazione. Tuttavia, suggerire tutto questo non significa forse trascurare di evidenziare quanto sussiste di *fondamentalmente comune* – a partire da Saint-Simon – fra l'immaginario del comunismo, del socialismo e del capitalismo, ovvero la credenza quasi religiosa nella necessità, e nella possibilità, di uno sviluppo infinito della grande industria?».

3. «Infine – ed è l'ultimo problema – è evidente che tali questioni presuppongono una filosofia della storia.

E quest'ultima è forse, come volevano Hegel e Marx, il luogo di uno sviluppo dialettico, logico e necessario? L'espansione del capitalismo e l'occidentalizzazione del mondo sono dormienti – in potenza – nella rivoluzione neolitica o nelle pratiche degli *indios* della foresta amazzonica? O al contrario dobbiamo, con Rousseau, riabilitare la parte del contingente, dell'accidentale, ovvero di tutto ciò che rende la storia un'avventura imprevedibile che mette in gioco la libertà degli esseri umani, cioè la loro attitudine a inventare cose nuove?»<sup>18</sup>.

Jean-Claude Michéa è molto vicino al MAUSS, e benché anch'egli sia passato dal marxismo, si può constatare che non si accontenta di «rispolverare la critica marxista», né di riabilitarne una versione «eterodossa», perché si rifiuta di chiudere gli occhi su «quanto sussiste di *fondamentalmente comune* – a partire da Saint-Simon – fra l'immaginario del comunismo, del socialismo e del capitalismo, ovvero la credenza quasi religiosa nella necessità, e nella possibilità, di uno sviluppo infinito della grande industria».

Quanto all'intervento di Castoriadis a Montpellier, vorrei citarne le ultime frasi, perché ci conducono alle questioni che saranno dibattute in occasione dell'incontro con il MAUSS, e che vertono sia sulla democrazia, sia sul privilegio storico delle società nelle quali essa è comparsa:

Tutte le culture hanno creato, al di fuori dell'insiemistico-identitario, opere magnifiche, ma per quanto riguarda la libertà umana, ci sono state solamente due culture, come due grandi fiori spuntati in questo campo di battaglia insanguinato, nelle quali è stato creato qualcosa di decisivo: la Grecia antica e l'Europa occidentale. Questo secondo fiore si sta forse appassendo, e magari dipende da noi far sì che non appassisca definitivamente; ma in fin dei conti non c'è alcuna certezza che, nel caso appassisca, non spunti più tardi un terzo fiore dai colori ancora più belli<sup>19</sup>.

Già ne *L'istituzione immaginaria della società*, Castoriadis scriveva che «gli Ateniesi non hanno trovato la democrazia in mezzo agli altri fiori selvatici che crescevano sulla Pnyx [collina di Atene, N.d.T.]». La democrazia non è data dalla natura e neppure dallo sviluppo dialettico dei rapporti sociali, ma è una creazione storica e, in quanto tale, aleatoria. Nulla è più estraneo di questo al pensiero marxista.

In Marx, a partire da *La questione ebraica* fino a *Il Capitale* e alla *Critica del programma di Gotha*, le idee fondanti della democrazia moderna sono costantemente ridotte al ruolo di fraseologia giuridica: esse costituiscono semplicemente le condizioni formali che rendono possibile la generalizzazione dello scambio mercantile. Una merce può



essere venduta e acquistata solo se il suo attuale detentore, così come l'acquirente al quale sarà trasmessa, sono soggetti giuridici liberi che dispongono di un medesimo *jus utendi, fruendi et abutendi* sulla cosa che si trasmettono. Fino a quando il settore mercantile rimane all'interno di una società feudale o «asiatica», la libertà e l'uguaglianza formale degli attori economici non vengono ancora erette a principi «naturali», eterni e universali, dell'organizzazione sociale. Ma nella società capitalista moderna, dove tutti i prodotti del lavoro umano, e il lavoro stesso, diventano merci, le condizioni giuridiche dello scambio generalizzato definiscono «i diritti naturali, imprescrittibili e inalienabili» dell'uomo. L'ideologia democratica è dunque solamente l'espressione consapevole, apparentemente razionale, della necessità storica che si realizza nei rapporti sociali di produzione, ma essa dissimula il carattere storico e contingente della società capitalista, conferendole l'apparenza di un'organizzazione «naturale» fondata sulla «natura umana» e sulle leggi «naturali» dell'economia. Per riprendere la celebre formula presente in *Miseria della filosofia*<sup>20</sup>, «c'è stata storia, ma ormai non ce n'è più».

Non sottovalutiamo la potenza critica di un'argomentazione che può essere utilizzata di fronte ai discorsi ideologici delle oligarchie liberali, le quali continuano a occultare i rapporti di sfrutta-

mento e di dominio sotto il mantello dei «valori democratici» e dello «Stato di diritto». Si tratta in effetti dello stesso percorso che aveva condotto il giovane Castoriadis, alla fine degli anni Quaranta, a rifiutare la *finzione giuridica* che, sotto la maschera del marxismo, presentava l'URSS come uno Stato socialista dal momento che aveva instaurato la proprietà «collettiva» dei mezzi di produzione. Per le stesse ragioni che avevano portato Marx a negare l'uguaglianza fittizia stabilita dal diritto borghese fra datore di lavoro e salariato, Castoriadis negava l'appropriazione fittizia delle ricchezze sociali da parte della «classe operaia», la cui rappresentazione era stata accaparrata da un partito unico. Il medesimo sfruttamento, benché sotto veli differenti, persisteva a Est esattamente come a Ovest. Anzi si rinforzava per il fatto che privava i lavoratori dei mezzi di lotta che erano riusciti a creare nelle loro battaglie precedenti (sindacati, diritto di sciopero, consigli operai). Bisogna inoltre precisare che lo sfruttamento stesso non può nemmeno essere pensato nel quadro di una pretesa scienza *economica*<sup>21</sup>.

E comunque, questa riduzione dei principi democratici all'ideologia della classe borghese disconosce la realtà delle libertà fondamentali, che non hanno nulla a che vedere con la libertà di commercio, come per esempio la libertà di esprimere le proprie opinioni, libertà di cui è possibile godere solamente

se tutti gli altri ne godono. Se la libertà dell'individuo egoista e utilitarista «*si ferma* là dove comincia la libertà degli altri», la libertà del cittadino «*comincia* là dove comincia la libertà degli altri»<sup>22</sup>.

Sui punti essenziali di tutto ciò, Castoriadis e il MAUSS sembrano trovarsi d'accordo. Ma nella discussione, Caillé ritorce contro Castoriadis l'argomento che quest'ultimo aveva opposto al marxismo: proprio come Marx ha ridotto la storia universale a uno schema tratto dalla storia recente del capitalismo occidentale, non è che Castoriadis, nel presentare la democrazia come una creazione greco-occidentale, rimane intrappolato in una visione ellenocentrica, cioè eurocentrica? Non è che magari disconosce (malgrado le preziose osservazioni di Pierre Clastres e quelle, più inattese, di Jean Baechler) il carattere democratico delle società arcaiche, che avevano saputo rifiutare l'emergere di un potere separato, così come la scissione della società in classi sociali antagoniste?

Questa obiezione presuppone che la democrazia venga definita esclusivamente tramite le procedure, come l'elezione o l'estrazione a sorte, cui si fa ricorso in maniera del tutto naturale nelle società in cui il luogo del potere rimane indeterminato, in cui resta un luogo vuoto, come l'*agorà* greca, dove ciascuno, a turno, può prendere la parola. Come ha mostrato Jean-Pierre Vernant, la

democrazia si è costituita in Grecia grazie a queste condizioni, cioè quando «al centro» della città e della vita sociale non c'è più il palazzo di un re, come a Cnosso, ma la piazza pubblica. Erano condizioni «necessarie e sufficienti»? Era sufficiente che fossero date perché la democrazia sbocciasse naturalmente, come un fiore primaverile? Ricordiamo che, presso i Greci, l'istituzione più democratica, l'estrazione a sorte, era stata inizialmente percepita come un mezzo per lasciare le decisioni nelle mani degli dèi, quando ancora gli uomini non osavano decidere da soli. Ma se, a ragion veduta, riteniamo che i Greci abbiano inventato la democrazia, è perché essi presero su di sé la responsabilità di darsi delle leggi che non erano state dettate né dagli dèi, né dal destino, né dalla natura.

Cosa che, beninteso, non è possibile trovare nelle società primitive, che restano dominate da tradizioni immemori<sup>23</sup>. La democrazia non può quindi ridursi all'indeterminazione del luogo in cui si stabilisce il potere legittimo – e la legittimità del potere – poiché una simile indeterminazione definisce solamente la «società aperta», nel senso di Karl Popper, ovvero la società liberale, che noi preferiamo senz'altro al fascismo e allo stalinismo, ma che è tutt'altra cosa rispetto alla democrazia. Nel dibattito con il MAUSS, Castoriadis rifiuta di definire la democrazia come indeterminazione, parola che

lascia a Lefort, e ricorda che, da parte sua, parla di creazione: «A partire dal momento in cui parliamo di immaginazione radicale presso gli individui e di immaginario istituyente radicale nella storia – che è ciò che ci interessa qui – siamo obbligati ad ammettere che tutte le società discendono allo stesso titolo da un movimento di creazione di istituzioni e significazioni. [...] Ora, a partire dal momento in cui non ci si limita più a prendere in considerazione la storia, [...] ma ci si dà il diritto di assumere posizioni politiche (e questo significa non solo uscire dalla riflessione filosofica ma anche dalla semplice constatazione di un'equivalenza *prima facie* di tutte le società), ebbene, questo diritto non va da sé».

È per questa ragione, va ribadito, che la democrazia è propriamente una creazione storica del mondo greco-occidentale, il che non significa affatto che gli appartenga come fosse un bene di suo appannaggio esclusivo. Al contrario, dal momento in cui adottiamo i valori democratici, quelli di una società in cui, come dice Rousseau, «l'obbedienza alla legge che ci si è prescritta è la libertà», li poniamo come valori universali, vogliamo che reggano tutte le società, ma non possiamo più crederli «naturali» nel senso in cui è naturale la legge di gravità. E visto che non sono naturali, sarebbe falso dire che *sono* universali, se intendessimo con questo che lo sono per natura, da sempre e per sempre: essi *diventano* universali, ven-

gono creati dall'immaginario istituyente. Gli uomini – *anthropoi*, *homines*, *Menschen*, esseri umani dei due sessi, e non *andres*, *virii*, *Männer*, uomini di sesso maschile – non sono liberi e uguali per diritto; siamo noi che vogliamo che lo siano, e consideriamo disumane le società che li trattano come diseguali, giudizio che si applica alle *nostre* società. Creando questi valori, l'uomo greco-occidentale legifera per tutti gli uomini, ma non si tratta dell'etnocentrismo imperialista attraverso cui si è preteso di imporre la «civiltà» ai popoli «barbari».

Innanzitutto perché i Greci, in epoca classica, non hanno mai creduto di essere più civili dei Persiani o degli Egizi. Li chiamavano sicuramente «barbari», ma questa parola, che compare in Erodoto, era a tal punto lontana dall'aver un senso peggiorativo che Plutarco, molto tempo dopo, scriverà un saggio «sulla malignità di Erodoto», che accusa di parzialità proprio a favore dei barbari. Solo in epoca romana il termine «barbaro», attribuito ai popoli che vivevano al di là del *limes* dell'impero romano, assume il senso che, a partire dal XVI secolo, fornirà un pretesto all'espansione coloniale del mondo occidentale (quello che l'intelligenza progressista ritiene di denunciare quando ripete, con le parole di Claude Lévi-Strauss, che «il barbaro è innanzitutto l'uomo che crede alla barbarie»). Ma lo stesso Lévi-Strauss, in

una nota aggiunta alla riedizione di *Razza e storia* nella sua raccolta *Antropologia strutturale due*, riconosce l'incoerenza logica di questa frase a effetto, nella quale «l'uomo che crede alla barbarie» viene definito «barbaro» da qualcuno che pretende che non si debba credere alla barbarie. Assurdità che invece Montaigne aveva saputo evitare nel testo in cui denunciava l'etnocentrismo europeo, senza cadere nella trappola del relativismo culturale. Scrive infatti nel suo saggio *Dei Cannibali*: «Penso che vi sia più barbarie nel mangiare un uomo vivo che nel mangiarlo morto, nel dilaniare con tormenti e geenne un corpo ancora pienamente capace di sentire, cuocendolo a fuoco lento, facendolo mordere e straziare da cani e maiali, [...] piuttosto che nell'arrostirlo e mangiarlo dopo che è trapassato». Montaigne non mette in discussione l'esistenza della barbarie, si accontenta di osservare che la condotta degli europei è ancora più barbara di quella dei cannibali, che sono senz'altro barbari «nei riguardi delle regole della ragione, ma non nei nostri riguardi, che li superiamo in ogni sorta di barbarie»; il che rimanda ai valori universali in nome dei quali un europeo può condannare la barbarie dei propri compatrioti e rendere giustizia ai popoli colonizzati, perché il termine «barbaro» non deve più qualificare un popolo in quanto tale, ma un modo di agire aggressivo e crudele.

Questi valori universali non si confondono con i valori della nostra cultura, anzi sono universali proprio perché non ci appartengono, e *per il fatto che ogni uomo, in ogni cultura, ha il diritto di farli propri*. Sono «europei» o «greco-occidentali» solo nella misura in cui l'Europa non designa più, come spiega Castoriadis in un testo del 1983, «né un'entità geografica, né un'identità etnica. Uno dei momenti più forti della creazione europea si colloca nel New England alla fine del XVIII secolo, e i suoi effetti sono tuttora vitali. E questo si dà ormai da due secoli. Il Giappone, i dissidenti cinesi e milioni di persone sparse in tutto il pianeta appartengono all'Europa. L'Africa del Sud bianca, no»<sup>24</sup>.

In questo senso, l'Europa è la società che si vuole autonoma e che non intende imporre la propria autonomia a uomini e popoli soddisfatti dall'eteronomia. I popoli non amano i missionari armati, e qui non si tratta di «regolare con le armi le controversie con quei popoli che continuano a dire: 'Bisogna lapidare gli adulteri', 'Bisogna tagliare le mani ai ladri' ecc.»<sup>25</sup>. L'autonomia, dichiara Castoriadis in un altro testo, si propaga «come un virus o un veleno», esercita una «contaminazione liberatrice», che potrà «corrodere» le significazioni «essenzialmente religiose» che dominano, fra le altre, le culture islamiche<sup>26</sup>. La «superiorità» delle società laiche e democratiche può essere rivendica-



ta solamente come la superiorità delle società nelle quali possiamo domandarci se le nostre leggi sono giuste, o se dobbiamo cambiarle, mentre una simile domanda non ha alcun senso in una società in cui ci si immagina che le leggi siano state dettate da un dio.

D'altra parte, questa capacità di interrogarci potrebbe scomparire in un universo postmoderno nel quale le leggi divine vengono rilanciate sotto forma di leggi «naturali», quelle dell'economia, della bioetica, o persino quelle di un credo liberale che accorda ai «diritti dell'uomo» lo statuto transculturale di una verità eterna, occultando in tal modo la straordinaria creazione storica che è stata la loro invenzione. Castoriadis resta più che mai attuale per combattere questa ricaduta nel pensiero eteronomo.

Per concludere, vorrei esprimere la mia gratitudine a Rafael Miranda, Jordi Torrent e Juan Manuel Vera, che sono stati all'origine di questo mio lavoro preparato per l'edizione spagnola<sup>27</sup>, per la quale ho rivisto il testo del dibattito, pubblicato inizialmente in due numeri della «Revue du MAUSS» nel 1999. Così come sono grato, *last but not least*, a Juvénal Quillet, che mi ha messo a disposizione la sua registrazione grazie alla quale ho potuto completare questo testo e correggere qualche errore.

## Note all'Introduzione

1. Alain Caillé rievoca nel suo libro *Critique de la raison utilitaire* (Maspero-La Découverte, Paris, 1989) la creazione del MAUSS. Berthoud, menzionato in questo aneddoto, è uno degli interlocutori ai quali Castoriadis risponde in *Fait et à faire (Les Carrefours du labyrinthe v*, Seuil, Paris, 1997); il che attesta in ogni caso l'esistenza di rapporti fra Castoriadis e i membri del MAUSS molto prima dell'incontro del dicembre 1994.
2. Jean-Luc Boilleau, *Conflit et lien social*, La Découverte, Paris, 1992, con una prefazione di Alain Caillé; Luc Marie Nodier [pseudonimo di Jean-Louis Cherlonneix], *Anatomie du Bien*, La Découverte, Paris, 1996; si veda la mia recensione di quest'ultimo saggio, *Anatomie d'un mirage*, «La Revue du MAUSS», n. 8, II semestre 1996, pp. 360-366.
3. Cornelius Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris, 1975, pp. 35-36; nuova edizione Seuil, Paris, 1999 [trad. it.: *L'istituzione immaginaria della società*, Mimesis, Milano, 2022].
4. Luc Ferry e Alain Renaut, *La Pensée 68*, Gallimard, Paris, 1985, sottotitolata *Essai sur l'anti-humanisme contemporain* [trad. it.: *Il 68 pensiero, saggio sull'antiumanismo contemporaneo*, Rizzoli, Milano, 1987].
5. Come tutte le altre citazioni di Alain Caillé che seguiranno, anche questa è tratta dall'articolo *De Marx à Mauss sans passer par Maurras*, pubblicato in *Marx après les marxismes*, vol. 1, a cura di Michel Vakaloulis e Jean-Marie Vincent, L'Harmattan, Paris, 1997. Una versione più estesa di questo

testo, scritta con Sylvain Dzimira, è stata pubblicata con il titolo *Que faire, que penser de Marx aujourd'hui?*, «La Revue du MAUSS», n. 34, II semestre 2009, pp. 66-69.

6. *Ibidem*, p. 67. Nella citazione di Caillé si trovano gli autori «sopracitati»: si tratta di Cornelius Castoriadis, Claude Lefort, Marcel Gauchet, Pierre Clastres, Guy Debord, Jean Baudrillard e Karl Polanyi.

7. Retrospectivamente, «Socialisme ou Barbarie» può sembrare una rivista anti-totalitaria, ma all'epoca nessuno avrebbe utilizzato questo termine. Il termine «totalitario» era utilizzato, benché piuttosto di rado, per qualificare il regime staliniano, ma si accordava male con l'approccio marxista che segnava questa «rivista critica e di orientamento rivoluzionario» (come appunto si presentava). Il gruppo è esistito dal 1949 al 1967; la pubblicazione dell'omonima rivista è cessata nel 1965.

8. La rivista «Textures» ha cessato le pubblicazioni nel 1976. Mi pare di ricordare che gli abbonati, tra i quali c'ero anch'io, fossero stati «rifusi» di questa interruzione con l'invio di un libro di Leszek Kołakowski, *L'Ésprit révolutionnaire*, tradotto (dal tedesco) da Jacques Dewitte e pubblicato dalle edizioni Complexe nel 1978.

9. «Libre» è uscita dal 1976 al 1980, con scadenza semestrale, nella collana «La Petite Bibliothèque Payot». La sua chiusura è il risultato di un conflitto fra Lefort e Castoriadis a proposito dell'opera di quest'ultimo *Devant la guerre* (Fayard, Paris, 1981). Si veda Jean-Louis Prat, *Introduction à Castoriadis*, La Découverte, Paris, 2007.

10. Caillé, «La Revue du MAUSS», n. 34, cit.

11. «La prima, che costituisce l'ossatura del materialismo storico canonico, rimanda a un evolucionismo grossolano e lineare che fa succedere i modi di produzione in un ordine rigoroso per giungere necessariamente al capitalismo, posto come momento in cui si rivela la realtà degli interessi materiali egoisti e quindi come verità della storia. In questa ottica, se il socialismo appare come un 'modo di produzione superiore', è unicamente a causa della superiore capacità strumentale, a causa della razionalità che si ritiene acquisisca accordando la priorità all'interesse pubblico rispetto all'interesse privato, grazie alla statalizzazione dell'economia. La seconda modalità di lettura – quella che il MAUSS ha senz'altro privilegiato, anche contro il marxismo rampante dell'École des Annales, appoggiandosi soprattutto a Karl Polanyi – è quella che al contrario sottolinea l'inedita singolarità storica dell'economia capitalista rispetto alla storia universale e la dimensione relativamente recente ed effimera non solo del capitale ma anche delle 'categorie mercantili'. In questa ottica, Marx si ritrova in fondo piuttosto vicino a Max Weber»; «La Revue du MAUSS», n. 34, cit., p. 69.
12. *Marxisme et théorie révolutionnaire*, già pubblicato in «Socialisme ou Barbarie», costituisce la prima parte de *L'Institution imaginaire de la société*, cit.
13. «In effetti, dire che gli uomini hanno sempre perseguito il maggior sviluppo possibile delle forze produttive e che hanno incontrato come solo ostacolo il livello della tecnica, o che le società sono sempre state 'oggettivamente' dominate da questa tendenza e ordinate in funzione di essa, significa estrapolare abusivamente dall'insieme della storia le motivazioni e i valori,

il movimento e l'organizzazione della società attuale; o, più esattamente, della metà capitalista della società attuale. L'idea che il senso della vita consista nell'accumulo e nella conservazione di ricchezze sarebbe una follia per gli indiani Kwakiutl, che ammassano ricchezze per poterle distruggere; l'idea di ricercare il potere e il comando sarebbe una follia per gli indiani Zuni, presso i quali, per rendere qualcuno capo della tribù, è necessario picchiarlo finché non accetta. Certi 'marxisti' miopi sghignazzano quando vengono loro citati questi esempi, che considerano alla stregua di curiosità etnologiche. Ma l'unica curiosità etnologica in questa faccenda sono proprio quei 'rivoluzionari' che hanno eretto la mentalità capitalista a contenuto eterno di una natura umana ovunque identica»; in *L'Institution imaginaire de la société*, cit., 1975, pp. 35-36; 1999, p. 38.

14. Jacques Dewitte, «Cahiers d'Études Lévinassiennes», n. 2, 2003, pp. 110, 112.

15. Luc Ferry e Alain Renaut, 68-86, *Itinéraires de l'individu*, Gallimard, Paris, 1987.

16. Francis Fukuyama pubblica nell'estate 1989 un articolo intitolato *The End of History?* sulla rivista americana «The National Interest»; l'articolo è ripreso nel n. 47 della rivista francese «Commentaire» nell'autunno 1989. Fukuyama pubblica tre anni dopo *La fine della storia e l'ultimo uomo* [Rizzoli, Milano, 1992], l'opera in cui sviluppa le sue tesi controverse.

17. Gli interventi sono poi stati ripresi nell'opera collettiva *De la fin de l'histoire*, Éditions du Félin, Paris, 1992.

18. *Ibidem*, pp. 59-61.

19. *Ibidem*, p. 71.

20. Karl Marx, *Misère de la Philosophie*, 1847 [trad. it.: *Miseria della filosofia*, Editori Riuniti, Roma, 2019].
21. «Lo sfruttamento è un'idea *politica*: essa presuppone che un'altra società sia possibile, e afferma che la società attuale è ingiusta. Se si accetta la società così com'è, tutte le spese (le *catégorie* di spesa) che si verificano sono necessariamente determinate dalla sua struttura e necessarie alla sua continuazione: il cibo degli operai tanto quanto la polizia, le prigioni ecc. Se la società deve esistere e funzionare come società capitalista, la legge e l'ordine sono input necessari alla fabbricazione del prodotto complessivo almeno quanto la forza lavoro, se non di più. Non esiste economia egizia senza sacerdoti e senza faraone. Se un contadino o uno schiavo egizi avessero concepito l'idea che i sacerdoti e il faraone li stessero sfruttando, questo avrebbe voluto dire che sarebbero stati in grado di concepire la possibilità di un'altra istituzione della società e di giudicarla preferibile»; Castoriadis, *Devant la guerre*, cit., pp. 211-212. Castoriadis aveva già sostenuto questa tesi in un articolo inedito che avrebbe dovuto far parte di *Marxisme et théorie révolutionnaire* e che ora si può leggere nella raccolta di scritti postumi curata da Nicolas Poirier, *Histoire et création*, Seuil, Paris, 2009, p. 175.
22. Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, cit., 1999, p. 137.
23. «Si trova l'eteronomia nelle società primitive, di fatto in tutte le società primitive, mentre non si può parlare realmente di una divisione fra strati dominanti e strati dominati in questo tipo di società. Cos'è dunque l'eteronomia in una

società primitiva? È il fatto che le persone credono fermamente (e non possono fare a meno di credere) che la legge, le istituzioni della loro società, sono state loro date una volta per tutte da qualcun altro: gli spiriti, gli antenati, gli dèi o non importa chi altri, e che tali leggi e istituzioni non sono (e non potrebbero essere) opera loro»; Castoriadis, *Domaines de l'homme, Les Carrefours du labyrinthe II*, Seuil, Paris, 1986; nuova edizione collana «Points», Seuil, 1999, p. 43.

24. *Ibidem*, 1986, p. 107. All'epoca in cui questo testo viene scritto, i «dissidenti del Muro di Pechino» sono coloro ai quali il sinologo Victor Sidane ha dato la parola in un dossier pubblicato da Gallimard-Julliard nella collana «Archives»: *Le Printemps de Pékin, novembre 1978-mars 1980*. Il più noto di loro, Wei Jingsheng, imprigionato per lungo tempo prima di essere mandato in esilio nel 1997, reclamava allora, contro gli eredi di Mao, compreso Deng Xiaoping, la «quinta modernizzazione», cioè la democrazia.

25. Cornelius Castoriadis con Daniel Cohn-Bendit, *De l'écologie à l'autonomie*, trascrizione della conferenza tenuta a Louvain-la-Neuve il 27 febbraio 1980, Seuil, Paris, 1981, p. 106.

26. Cornelius Castoriadis, *La Montée de l'insignifiance, Les Carrefours du labyrinthe IV*, Seuil, Paris, 1996, p. 178.

27. *Democracia y relativismo*, Trotta, Madrid, 2007.