

## Cornelius Castoriadis / **Il caso Atene**

*La democrazia moderna non trova la sua fondazione in quella atenese. Però nell'esperienza degli ateniesi si trovano alcuni elementi fondamentali che possono essere rielaborati per costruire l'autoistituzione della società moderna. Che risponde a logiche diverse, ma che comunque deve fare i conti con l'autonomia del soggetto. Da queste considerazioni parte l'analisi di Cornelius Castoriadis, psicoanalista, filosofo ed economista. Tra i suoi libri: L'institution imaginaire de la société (1975), Domaines de l'homme (1986), L'immaginario capovolto (a cura di Eduardo Colombo, 1987), Gli incroci del labirinto (1988); Questo articolo è stato pubblicato su Esprit numero 179/1993.*

**Q**uesta storia comincia ad Atene e non più tardi del quarto secolo avanti Cristo. È Platone, è la visione della democrazia come potere del *vulgum pecus*, degli illetterati che credono di saperne di più di chi sa veramente, che ammazzano i generali, che assassinano Socrate. Sorvolerò sui ventidue secoli che seguono; voglio semplicemente far notare il quasi completo rovesciamento che si verifica al momento della rivoluzione francese e il bel libro di Pierre Vidal-Naquet, *Athènes bourgeoise* (in *La formation*

*de Athènes bourgeoise*, in *La démocratie grecque vue d'ailleurs*, Flammarion, Parigi, 1990); ricordo soltanto la grande inversione di tendenza che avviene in Inghilterra verso il 1860, con l'opera di George Grote, cui fanno seguito le pastorali guglielminiane in Germania con Ulrich Wilamowitz, le correnti analoghe in Francia e altrove (senza dimenticare i tentativi di appropriazione di una Grecia dorica da parte dei nazisti). È senza dubbio il tema più ricco a disposizione (solo la storia del cristianesimo è altrettanto ricca, da questo punto di vista) per una ricerca sull'immaginario storico-sociale come fonte non solo di reinterpretazione, ma di *ricreazione* di un'epoca di fondazione da parte delle epoche successive, ognuna secondo il proprio immaginario. Del resto la contrapposizione Atene-Roma continua ad avere una sua funzione in Francia. Da piccolo leggevo la grande *Histoire romaine* di Victor Duruy, la cui prefazione si conclude con un appello ai francesi a studiare la storia romana, perché (è l'ultima frase della prefazione e dopo sessant'anni me la ricordo ancora) «ancor più che di Atene, è di Roma che noi siamo gli eredi». Poco tempo fa Claude Nicolet ha di nuovo ripreso questa idea. Le resta ancora un grano di verità? Comincerò da quel poco che ho da dire con una battuta, che ci riporta alle *Lettres de la montagne*. Se io fossi Jean-Jacques Rousseau e voi foste ginevrini, direi a voi, come a tutti i popoli occidentali: voi non siete ateniesi, non siete nemmeno romani. Sì, Roma non è mai stata una democrazia, è sempre stata un'oligarchia. Ma almeno fin verso il 150 avanti Cristo esisteva una certa devozione alla *res publica*, che oggi scompare del tutto sotto i colpi del «liberalismo».

Il mio intervento si baserà prima di tutto su un certo numero di punti che non cercherò di sistematizzare, ma di cui penso si intuisca l'intima connessione.

Anzitutto, a monte della creazione della *polis* c'è un'enorme eredità mitologica, che sarà certamente rielaborata, ma che pure esiste nella creazione democratica greca.

Il primo sorteggio *politico* che si conosca è quello che si svolge tra Zeus, Poseidone e Ade, dopo la loro vittoria sui Titani, per la divisione del potere. E se Zeus è il signore dell'universo, lo è *per caso*: perché gli è uscito in sorte il cielo. Allo stesso modo, resta viva tutta la concezione mitologica sui rapporti tra forza e diritto, come si vedrà altrettanto bene nel *Prometeo* di Eschilo come nel dialogo tra ateniesi e meliesi in Tucidide.

Poi, se si passa a Omero, vi si trova già l'*agorà*. Ancor più rilevanti sono i versi sui Ciclopi nell'*Odissea*: i Ciclopi che non hanno *agorà* e non hanno legge. Non voglio entrare nelle questioni di datazione e di contenuto dei poemi omerici. Moses Finley ci ha scritto sopra un libro stupendo (*The World of Odysseus*, Chatto and Windus, Londra, 1978), e Vidal-Naquet, in una sua prefazione all'*Iliade* (*L'Iliade sans travesti*, Gallimard, Parigi, 1975) ricorda che Omero era prima di tutto un poeta e non un corrispondente di guerra o un reporter al seguito della spedizione di Ulisse. Ma io attribuisco una grande importanza a queste frasi di Omero: con le datazioni attuali non si può far risalire il poema a prima del 750 avanti Cristo. Ora, sappiamo per certo che la colonizzazione, la grande colonizzazione, non quella delle coste dell'Asia minore (molto più antica), comincia già verso quel periodo: Pithecusa (Ischia) e Cuma, in Italia, lo attestano. Bisogna capire che cos'è questa colonizzazione e che cosa presuppone. Presuppone prima di tutto una certa storia già precedente della *polis*: sarebbe assurdo pensare che una *polis* fondata nel 752 invii una spedizione per fondare una colonia nel 750, e per giunta in Italia centrale! In sé, poi, è molto diversa dalle altre colonizzazioni dell'antichità o anche dei tempi moderni. La colonia non è un possedimento o un avamposto della metropoli: in sostanza essa si *auto-istituisce*. Resta sì un rapporto di venerazione nei confronti della metropoli e quest'ultima fornisce nella maggioranza dei casi i modelli per le istituzioni della colonia, ma altrettanto spesso le leggi della

colonia sono nuove, diverse. Io credo che nelle colonie, come se non più che nella Grecia propriamente detta, si debbano ricercare i germi storico-politici di quella che poi diventerà la democrazia. Nella colonia c'è senza dubbio l'*oikistès*, il «fondatore», il capo della spedizione, ma è caratteristico il fatto che tra gli *oikistai* non si trovi nessun re o autocrate.

Vidal-Naquet ha detto molto giustamente che nella storia della Grecia ci sono due momenti di rottura, che io chiamerei due creazioni. C'è la creazione della *polis*, come *polis* che potrà poi essere oligarchica o tirannica, e quella della democrazia propriamente detta, più tardi, soprattutto ad Atene (per non addentrarci a discutere di Chio). Bisogna, però, sottolineare un aspetto della storia di Sparta, che è stato trascurato. Per quel poco che se ne possa dire, e lasciando da parte la questione degli iloti e della loro condizione, Sparta comincia come città nella quale il potere appartiene al *dèmos* (il popolo) e i cittadini sono degli *omoioi*. Vidal-Naquet traduce questo termine con «pari», si potrebbe anche proporre quello di «simili» o di «verosimili», che rimanda meglio al significato letterale. Questo tra il 650 e il 600 avanti Cristo, cioè un secolo prima di Clistene. Ma c'è anche una *storia*: la dinamica della società spartiana, per ragioni che ci restano assai oscure, è una dinamica oligarchica, che trova il suo culmine nel sesto secolo. Una dinamica completamente opposta a quella che si verifica ad Atene e probabilmente anche in un gran numero di altre città per le quali, purtroppo, non possediamo nessuna documentazione. Delle oltre centocinquanta *politeiai* di Aristotele e dei suoi allievi non ce ne rimane che una; delle altre non rimangono che frasi frammentarie dalle quali si può ricavare ben poco. Forse la nostra immagine del mondo greco sarebbe molto diversa, se noi avessimo tutti questi trattati sulle costituzioni-istituzioni delle diverse città.

Pertanto, bisogna che ci limitiamo ad Atene: è qui che le testimonianze ci mostrano un'autentica *storia*, una sto-

ria *creatrice*. Non è soltanto il fatto che «le cose cambiano», sono le istituzioni che vengono create e rinnovate quasi continuamente, attraverso quelle che Aristotele chiama le tredici *metabolai*, le trasformazioni di regime. Tra queste, alcune sono importanti, altre lo sono meno. Non ci sono solo loro (basti pensare alla storia delle arti o della tragedia), ma bisogna insistere su di loro e bisogna ribaltare completamente la questione e chiamare bianco quello che fino a oggi la tradizione definiva nero. Gli ateniesi e il loro regime sono stati continuamente accusati di instabilità, e i riflessi di questa mentalità conservatrice si ritrovano perfino in Hannah Arendt e nei suoi elogi dell'*auctoritas* e della *traditio* romane, contrapposte alla volubilità degli ateniesi. Ma quello che è appunto caratteristico di Atene e nel contempo prezioso per ciò che ci fa vedere, è questa continua ed esplicita auto-istituzione, anzi creazione, per la prima volta nella storia scritta, di una storicità forte. La storia *tout court* esiste ovunque, è vero, e mai un Tupi Guaranì sarà simile al se stesso di un attimo prima. Ma riguardo alle istituzioni questo cambiamento rimane impercettibile e nelle società selvagge o tradizionali questi «attimi» durano secoli o millenni. Ad Atene, lo si può vedere nel sesto secolo, come nel quinto e perfino nel quarto, questo cambiamento si verifica nel passaggio di due generazioni o addirittura nell'ambito di una sola. Non solo Sofocle è tutt'altra cosa da Eschilo, ma il Sofocle vecchio non scrive più come quello giovane. E non si tratta di un fenomeno individuale: la forma della tragedia cambia, cambia lo stile architettonico, cambiano gli uomini, le istituzioni. Se si vogliono la *traditio* e l'*auctoritas*, bisogna volere Ennio per sempre, e non la storia della tragedia. E poi, a partire da un certo momento, gli uomini cominciano a cambiare in peggio: è la guerra del Peloponneso, sono le terribili descrizioni di Tucidide che si basano sulla corruzione generale indotta dalla guerra. Tucidide usa la lingua quasi fossilizzata della propaganda politica, dice che la guerra ha fatto sì che le parole

prendessero il significato contrario a quello che avevano. Ora non è più lo stesso *démos*, è quel *démos* che condannerà i generali delle Arginuse, che condannerà Socrate.

### L'autoistituzione

Questo ci porta a una conclusione importante: la democrazia non è un *modello* istituzionale, non è neanche un regime nel senso tradizionale del termine. La democrazia è l'autoistituzione della collettività a opera della collettività, e lo è come movimento. È vero: questo movimento si basa su determinate istituzioni ed è favorito da queste, ma anche dal sapere, diffuso nella collettività, che le nostre leggi sono fatte da noi e che noi le possiamo cambiare.

È possibile chiarire un aspetto importante della specificità della storia ateniese come storia democratica, ritornando sulla concezione (che rivelerebbe un «materialismo militarista») che fa dell'invenzione della falange una condizione della democrazia. È una concezione che vorrebbe che l'invenzione della falange, come organizzazione guerriera dei membri di una città abbia portato, per «estensione» della pari condizione dei soldati al suo interno, alla democrazia. È un'idea che fa acqua da tutte e due le parti. Prima di tutto, la falange stessa non avrebbe potuto essere stata «inventata» se l'immaginario dell'uguaglianza tra i cittadini non fosse già stato ben presente. Leggendo l'*Iliade* certe volte uno si domanda che ci stanno a fare, a che cosa servono sul campo di battaglia questi «sciami», queste «greggi» di guerrieri anonimi, achei o troiani, se non forse a testimoniare il valore, il *kleos* e il *kudos*, degli eroi dei quali soltanto si cantano continuamente i duelli. È più che evidente che Omero descrive qui l'incarnazione sul piano militare dell'ideale aristocratico (e almeno sotto questo aspetto si riferisce a un mondo che senza dubbio non c'è ormai più ai suoi tempi). Ma nella falange si realizzano l'uguaglianza e la solidarietà dei combattenti. Ad Achille non sarebbe mai venuto in mente

di mettersi gomito a gomito con Tersite e di proteggerlo col suo scudo. Perché la falange sia concepibile, i combattenti devono pensarsi come uguali, come dei pari, pronti a difendersi a vicenda. La falange è un risultato, non una causa, dell'immaginario dell'uguaglianza. Secondo aspetto: da sola non basta a fare di una comunità uno stato democratico. Esiste anche a Sparta. E, sotto un'altra forma, la legione romana è assimilabile alla falange: le diversità della sua organizzazione portano ad altre considerazioni. Eppure Roma non è mai stata una democrazia nel senso in cui lo è stata Atene.

Arrivo alla questione della schiavitù e alla famosa frase di Finley ripresa da Vidal-Naquet: «Nel mondo antico la libertà avanza di pari passo con la schiavitù». Non discuterò la questione su un piano teorico, astratto. Porrò semplicemente qualche domanda sul piano dei fatti.

Prima di tutto, quanti schiavi c'erano ad Atene verso il 510 avanti Cristo? La cifra che conosciamo, o meglio che supponiamo, che calcoliamo appena, per Atene, non si riferisce all'epoca dell'instaurazione della democrazia, alle sue condizioni iniziali, potremmo dire, e ancor meno a tutta la storia ateniese precedente, nella quale si assiste alla moltiplicazione dei germi della democrazia. Inoltre questo numero è molto gonfiato dalla presenza di schiavi pubblici, che lavorano nelle miniere del Laurio, e si sa che queste sono state scoperte o almeno sfruttate poco prima della seconda guerra persiana, quando Temistocle convinse il *démos* a utilizzarne il materiale per la costruzione della flotta.

Su questo punto concordo con due personaggi molto diversi, Thomas Jefferson e Karl Marx. Marx sosteneva che la vera condizione socio-economica della democrazia antica era l'esistenza di una massa di piccoli produttori indipendenti. E quando si conosce l'atteggiamento di Jefferson, contrario allo sviluppo di una grande industria (e quindi di un proletariato) negli Stati Uniti dei suoi tempi, si può comprendere come dietro questa concezione

ci sia l'idea di fondare la democrazia sulla piccola proprietà fondiaria, la cui estensione è stata effettivamente possibile negli Stati Uniti fino alla «chiusura della frontiera» del West all'inizio del ventesimo secolo.

La schiavitù è presente dovunque nel mondo antico, ma la democrazia esiste solo in poche città. Ci sono schiavi a Sparta, anche se sotto un'altra forma, ma non si vede come il fatto che si tratti di iloti e non di schiavi-merce metta in discussione il legame ipotizzato. Nelle città aristocratiche greche si tratta sempre di schiavi-merce, chiaramente come a Roma, dove anzi si vede come il progredire della schiavitù marci di pari passo con il potere dell'oligarchia. A mio modo di vedere, ci sono qui due fatti decisivi: la schiavitù presente al momento della creazione della democrazia è senza dubbio assai limitata, e in quasi tutte le città antiche si trova la schiavitù ma non la democrazia.

Lo sviluppo della schiavitù ad Atene procede parallelamente, per come la vedo io, a un altro aspetto estremamente importante, quello dell'imperialismo. Non posso dilungarmi su questo punto, ma a me pare chiaro che la sconfitta di Atene, sotto ogni punto di vista, sia dovuto alla combinazione di questo imperialismo con il mantenimento di una concezione secondo la quale solo i cittadini ateniesi potevano essere soggetti politici. Se Roma ha conquistato il mondo antico, se noi oggi parliamo una lingua che, come diceva Marcel Proust, è un modo sbagliato di pronunciare il latino, questo non è a causa delle virtù guerriere dei romani, o della loro frugalità, ma della fantastica politica di assimilazione graduale che Roma ha inventato o è stata costretta a inventare, cominciando già, senza dubbio, dalla plebe. Questa, che all'inizio era composta da stranieri, immigranti, meteci, entra in lotta, si ritira sull'Aventino... e dopo uno, due secoli Roma è costretta a digerirla, e questa digestione delle popolazioni conquistate si estende gradualmente, grazie a un gran numero di istituzioni: le colonie romane, le colonie latine,

la *civitas romana* concessa a frazioni di popoli sconfitti, cosa che permette di dividerli, alle popolazioni italiche dopo la Guerra sociale (90 avanti Cristo) e infine a tutti gli abitanti liberi dell'impero con l'editto di Caracalla (212 dopo Cristo), mentre l'emancipazione e l'assimilazione degli schiavi assumeva dimensioni sempre più ampie.

Gli ateniesi, invece, non prendono mai in considerazione un'estensione della cittadinanza in tempi normali (quelle che si verificano a favore dei plateesi e dei samesi arriveranno tardi, al momento della catastrofe). Si hanno pochissime notizie sulla naturalizzazione e anche sull'emancipazione di schiavi. L'impero resta sempre un insieme di città sottomesse alla *polis* per eccellenza, ad Atene. L'impresa dell'ampiamiento e perfino del mantenimento dell'impero diventa perciò ben presto assurda, come lo è stata quella delle nazioni europee moderne che hanno cercato di dominare le colonie senza nemmeno tentare di assimilarle, cosa che, in ogni modo, non avrebbero potuto realizzare concretamente.

### **Platone contro la democrazia**

Arrivo adesso a un grande paradosso apparente: il massimo filosofo ateniese è Platone, e Platone è un nemico giurato della democrazia. Più in generale non si trova nei filosofi greci, a parte Aristotele, un pensiero sulla democrazia. L'unica eccezione è Protagora, sul quale ritornerò. Ma si sa anche che Democrito, il suo allievo, era democratico. Ora Democrito è oggetto, da parte di Platone, di una *damnatio memoriae*, al contrario di Protagora, e niente ci vieta di pensare che questo derivi da una volontà di offrire il minimo di risonanza alle sue opinioni in generale e alle sue opinioni politiche in particolare. Che Platone conoscesse l'opera di Democrito lo si vede dalla lettura del *Timeo*; e Aristotele, che ne parla in continuazione, deve aver conosciuto quest'opera durante i suoi anni all'accademia. Ci si imbatte continuamente in autori che parlano del «pensiero politico greco» e con questo intendo-

no Platone. È una cosa ridicola, come voler trovare il pensiero politico della rivoluzione francese in Joseph de Maistre. La creazione politica greca è sostanzialmente la democrazia, che è anche l'oggetto dell'odio inestinguibile di Platone. Egli accumula su di lei le calunnie che del resto è riuscito a imporre su una gran parte dell'opinione colta o profana per oltre duemila anni. I grandi politici di Atene, Temistocle, Pericle, sono presentati come demagoghi che hanno riempito la città di cose superflue, come le mura, i cantieri navali e così via. I pensatori critici, Protagora, Gorgia sono sofisti nel senso che Platone è riuscito a imporre a questa parola. I poeti sono corruttori che presentano false immagini. Eschilo e Sofocle sono anch'essi produttori di false immagini e corruttori: Platone è giudicato dai suoi giudizi.

Lo spirito della democrazia va ricercato (e lo si trova) nei poeti tragici, negli storici, nella discussione che troviamo in Erodoto tra i tre satrapi sui tre regimi, in Tucidide (e non solo nell'*Epitaffio* di Pericle) e chiaramente, soprattutto e prima di tutto, nelle istituzioni e nella pratica della democrazia.

Dalla tragedia prenderei brevemente l'esempio di *Antigone*. Secondo me *Antigone* è, più di qualsiasi altra, la tragedia della democrazia. È nota l'importanza che ha per il pensiero greco, chiaramente nel quinto secolo e probabilmente già prima, l'idea del *nomos* inteso non solo come legge, ma come legge umana, posta dagli umani, più o meno quella che io ho definito l'autoistituzione della società. Nel celebre *stasimon* dell'*Antigone* «numerosi sono i terribili e nessuno è più terribile dell'uomo», Sofocle parla del fatto che l'uomo ha «insegnato a se stesso» (e *didaxato*) la lingua, il pensiero e le *astunomous orgas*, le passioni che donano le leggi alle città (che le istituiscono). *Orgé* è la collera, l'affetto, la passione, è la parola da cui viene orgasmo. Gli umani sono determinati, come chi ha insegnato a se stesso a istituire le città. Spunta qui l'idea della democrazia come regime che si

istituisce con cognizione di causa. Riguardo a Protagora, basta riferirsi al celebre discorso da lui tenuto nel dialogo di Platone che porta il suo nome. Questo discorso contiene senza dubbio i *topoi*, i luoghi comuni della riflessione democratica dell'epoca ad Atene, come del resto il discorso di Socrate (la «prosopopea delle leggi») nel *Critone*. Protagora dice esattamente il contrario di quello che Platone passerà la vita a cercare di dimostrare: che non esiste *épistémé*, di sapere certo e assicurato, in politica, che non esiste una *techné* politica che appartiene a specialisti. Non c'è, in politica, che la *doxa*, l'opinione, la quale è ripartita in modo uguale ed equo tra tutti. È qui anche, diciamolo per inciso, l'unica giustificazione possibile, non procedurale, della regola maggioritaria.

Occorre però rivolgersi verso le istituzioni concrete per comprendere lo spirito della democrazia. C'è prima di tutto la democrazia diretta, ovvero l'idea della partecipazione politica di tutti alle decisioni che riguardano gli affari comuni. C'è l'invenzione del principio elettivo per le cariche che esigono una competenza pratica specifica, ma anche la rotazione e il sorteggio per le altre. C'è l'idea, che compare per la prima volta nella storia, della responsabilità dei magistrati davanti al popolo, *euthuné*. C'è la revocabilità di fatto di tutti i magistrati e quella istituzione straordinaria che si chiama *graphé paranomôn*, mediante la quale si può portare in tribunale qualcuno che abbia fatto votare all'assemblea del popolo una legge illegittima: appello del popolo contro se stesso e davanti a se stesso, cosa che spalanca un abisso di riflessioni. C'è la separazione del giuridico dal legislativo e dall'esecutivo. C'è la comprensione dell'importanza delle condizioni economiche per la democrazia, per la partecipazione. C'è infine la clausola fantastica, attestata da Aristotele nella *Politica*, che vieta agli abitanti di una regione di confine di partecipare al voto quando si tratta di votare per o contro la guerra con una città vicina. Perché farli decidere su questo vorrebbe dire metterli in un disumano *double*

*blind*: o votano come cittadini ateniesi, magari per la guerra, trascurando il fatto che le proprie case rischiano di essere distrutte, i propri campi devastati, oppure votano in quanto esseri umani particolari che non possono dimenticare i propri cari, la famiglia, gli olivi, e voteranno contro la guerra non perché questo sarebbe l'interesse della *polis*, ma per il loro interesse particolare. Per vedere il baratro che separa l'immaginario politico greco da quello moderno, cerchiamo di immaginare per un attimo che cosa succederebbe oggi se a qualcuno venisse la bislacca idea (con ogni evidenza *politicamente corretta*) di proporre che nelle votazioni all'assemblea nazionale che riguardano la viticoltura, ai deputati dei dipartimenti viticoli sia interdetto il voto.

### Quali radici

Come ho già ripetuto un migliaio di volte, la questione non è di farne un modello, un paradigma, ma di capire che abbiamo qui i germi profondi di ogni pensiero che progetti un'autonomia, una società autonoma.

E sia chiaro che bisogna anche comprenderne i limiti, che sono evidentemente la schiavitù, la condizione della donna, tutto quanto si è detto e ridetto, ma ancor più di questo, sono i limiti di questa autoistituzione, che sono prima di tutto quelli della *polis*, in altre parole l'impossibilità di far passare sul piano politico il senso dell'universalità, che è per contro presente nella filosofia greca fin dall'inizio, dai primi scritti presocratici. La filosofia nasce consustanzialmente all'idea di un *logon didonai* universale, di una ricerca della verità e di una messa in discussione di ciò che è presente come rappresentazione, che non conosce limiti geografici, di razza, di lingua, di comunità politica e così via. Quest'idea non riesce a penetrare il campo della politica. L'universalità politica, anche se resta semplice idea, è una creazione dell'Europa moderna, non della Grecia. L'universalità del pensiero è una creazione greca, le forme della democrazia sono una crea-

zione greca, ma non lo è l'universalità politica. Ci sono cose che non vanno toccate. L'importante per la schiavitù non è il fatto che ci siano schiavi, ma che la questione non può e non deve essere sollevata. Come ha detto Vidal-Naquet, si può immaginare in una commedia di Aristofane una ginecrazia per riderne, ma non viene neanche in mente che si possa concepire una *dulocrazia* da ridere. C'è un limite di visuale invalicabile (e il suo travalicamento post-classico da parte dei cinici e degli stoici resterà puramente teorico). E c'è anche, malgrado le rivendicazioni per la spartizione delle terre e la famosa esperienza comunista di Lipari, della quale non si sa niente se non che è fallita, quest'altro limite: la proprietà privata non è rimessa in discussione (se non per ridere, nelle *Donne a parlamento*). Nell'Europa moderna abbiamo appunto la messa in discussione tanto della disuguaglianza politica quanto di quella economica. Quale sia la risposta finale, è un'altra storia: la storia. Ma nessuno oserà più dire che la proprietà privata, per esempio, sia il risultato di un decreto divino. I suoi fautori metteranno in campo vari argomenti, si appelleranno a diverse autorità, evocheranno il fallimento del «comunismo» in Russia, ma saranno costretti a discuterne.

È qui la grande novità della creazione moderna, la sua alterità rispetto alla creazione greca. Ma questo non deve impedirci, anzi, di riflettere sui primi germi di quell'autonomia che andiamo cercando.

*traduzione di Guido Lagomarsino*