

## Fine delle ideologie? Una domanda ideologica

Il tempo delle ideologie è finito. Non ci sono più né destra né sinistra. Questi luoghi comuni, infinitamente ripetuti, presuppongono il superamento del secolo breve con le sue feroci contrapposizioni ideologiche e il passaggio a una nuova epoca finalmente esente da questi pericolosi focolai di disordini e tragedie.

Con la caduta del muro di Berlino e la sconfitta del socialismo reale Francis Fukuyama aveva persino sostenuto l'idea della fine della storia<sup>1</sup>. Certo, è bastato un decennio perché, con l'11 settembre 2001, lo stesso Fukuyama dovesse rivedere la propria teoria, eppure la diagnosi sulla fine delle ideologie si ripropone. La storia si sarà anche rimessa in moto – magari ci siamo sbagliati e non si è mai fermata, neppure per un attimo –, ma il paradigma fondamentale non cambia: il modello capitalista liberaldemocratico ha sconfitto uno alla volta tutti i suoi nemici, si è dimostrato il migliore, anche perché ulteriormente perfettibile, e non vede in prospettiva alcuna ulteriore evoluzione se non la sua progressiva estensione a tutto il pianeta. La globalizzazione del paradigma ha sostituito il conflitto dei paradigmi, e la contrapposizione ideologica è un ricordo del passato. È solo questione di tempo, poi anche nostalgici, ostinati e recalcitranti capiranno<sup>2</sup>.

Ma che cosa sono queste ideologie che ci saremmo lasciati alle spalle?

---

<sup>1</sup> Cfr. F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, New York, Macmillan, 1992, tr. it. di D. Ceni, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Milano, Rizzoli, 1992.

<sup>2</sup> «La storia, in effetti, non è più la stessa dopo l'11 settembre 2001. Quel nuovo inizio, però, non invalida e non deve invalidare agli occhi di chi l'ha concepito il tema della fine della storia, proprio perché il nuovo conflitto prende senso nel nuovo mondo globalizzato, nel quale rappresenta una perversione momentanea e locale. In questa prospettiva, non c'è contraddizione tra il tema della fine della storia e quello dello scontro di civiltà. Questo non contraddice quello: è uno dei sintomi della sua attuazione»: M. Augé, *Où est passé l'avenir?*, Paris, Seuil, 2008, tr. it. di G. Lagomarsino, *Che fine ha fatto il futuro? Dai nonluoghi al nontempo*, Milano, Elèuthera, 2009, p. 91.

## 1 ORIGINE E SIGNIFICATI DEL CONCETTO DI IDEOLOGIA

Il concetto di «ideologia» ha un'origine relativamente recente, e il suo successo è stato rapido nonostante la sua breve storia si presenti come un groviglio inestricabile di paradossi, polemiche, contrapposte interpretazioni, insolubili contraddizioni e scivolose ambiguità; una materia intricata, dunque, che chiede un preliminare chiarimento.

Il neologismo «ideologia» risale alle opere di Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy<sup>3</sup> e indica la scienza dell'origine, della formazione e delle caratteristiche delle idee. La corrente di pensiero scaturita da questo progetto costituisce l'ultima fiammata dell'illuminismo francese, ma, trattandosi di un circolo di autori che non fanno mancare le loro critiche alla politica e al governo napoleonici, gli *idéologues* finiscono per essere liquidati dall'imperatore come intellettuali persi nel mondo astratto delle idee e incapaci di una qualunque riflessione utile. Il disprezzo di Napoleone Bonaparte (indicato in quel circolo intellettuale come l'*idéophobe*) nei confronti dell'*idéologie* risulta decisivo nell'attribuzione di una *connotazione negativa* al termine fin dalla sua nascita. Il significato spregiativo viene ulteriormente potenziato e definitivamente consacrato dalla ripresa che ne faranno pochi decenni più tardi Friedrich Engels e Karl Marx<sup>4</sup>.

Ma è subentrato almeno un altro significato fondamentale del termine, perché con «ideologie», per lo più utilizzato al plurale, le scienze umane indicano in modo *neutro* insiemi diversi di valori e riferimenti ideali (e relative prassi) di tipo politico, sociale, culturale, religioso che caratterizzano differenti visioni del mondo. È il senso *debole* di «ideologia» indicato da Norberto Bobbio:

Nel linguaggio corrente, e anche nel linguaggio scientifico, il termine «ideologia» viene usato ormai sempre più diffusamente anche in senso neutrale. In questo secondo senso «ideologia» significa più genericamente sistema di credenze o di valori, che viene utilizzato nella lotta politica per influire sul comportamento delle masse, per orientarle in una direzione piuttosto che in un'altra, per ottenerne il consenso, infine per fondare la legittimità del potere: tutto ciò senza alcun riferimento alla sua funzione mistificante. In questo senso di ideologia una qualsiasi teoria politica può

---

<sup>3</sup> Cfr. A.-L.-C. Destutt de Tracy, *Mémoire sur la faculté de penser*, Paris, 1798; Id., *Projet d'éléments d'idéologie à l'usage des écoles centrales de la République française*, Paris, 1801, e, in seconda edizione, con il titolo *Éléments d'idéologie I: Idéologie proprement dite*, Paris, 1804.

<sup>4</sup> Cfr. F. Engels - K. Marx, *Die deutsche Ideologie*, (1845-1846), 1932, in F. Engels - K. Marx, *Werke*, Berlin, Dietz, 1990 (MEW 3), tr. it. e cura di F. Codino, *L'ideologia tedesca*, in F. Engels - K. Marx, *Opere V. 1845-1846*, Roma, Editori Riuniti, 1972 (MEO 5).

diventare ideologia nel momento in cui viene assunta come programma di azione da un movimento politico. Si potrebbe parlare anche di un significato *debole* di «ideologia» in contrasto col significato *forte* che viene dalla tradizione marxistica<sup>5</sup>.

Al fine di dipanare il groviglio di significati ricorrenti nell'uso del termine ideologia, Bobbio aggiunge un'altra importante osservazione quando rileva: il senso forte «è più frequente nella letteratura europea continentale, il senso debole è quello quasi esclusivamente accolto nella letteratura anglosassone»<sup>6</sup>. Ovviamente non si tratta di una distinzione universalmente valida, ma essa rispecchia anche la duplice prospettiva con cui ci si può accostare al tema dell'ideologia, ovvero prevalentemente filosofica o socio-politologica.

## 2 LE IDEOLOGIE IN SENSO DEBOLE

Il Novecento è stato battezzato dagli storici «secolo delle ideologie»<sup>7</sup> facendo riferimento al senso debole e neutro del termine. Osservando però i luoghi e i momenti in cui è stata decretata «la fine delle ideologie», sembra opportuno distinguerle ulteriormente in base al loro grado di debolezza. Neppure i più radicali e i più ingenui tra i critici delle ideologie, infatti, sarebbero disposti a sostenere la plausibilità di un'analisi storica che decretasse il venir meno di prospettive valoriali con cui individui e gruppi umani interpretano la vita e giudicano il mondo. In questo senso – molto debole – le ideologie non hanno fine; piuttosto, ciascuna di esse, come un organismo vivente evolve e muta

<sup>5</sup> N. Bobbio, *L'ideologia in Pareto e in Marx*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto» 15 (1968), ora in Id., *Saggi sulla scienza politica in Italia*, Bari, Laterza, 1996, p. 100. Nella sua ampia fenomenologia dell'ideologia, Ferruccio Rossi-Landi individua ben undici diverse accezioni del termine, ma le raccoglie attorno a due soli poli che confermano l'impostazione di Bobbio: l'ideologia in accezione negativa di derivazione marxiana e l'ideologia come visione del mondo con accezione descrittiva. Cfr. F. Rossi-Landi, *Ideologia. Per la ricostruzione di un operare sociale e la ricostruzione di un concetto*, Meltemi, Roma, 2005.

<sup>6</sup> N. Bobbio, *L'ideologia in Pareto e in Marx*, cit., p. 101.

<sup>7</sup> Cfr. O. Brunner, *Die Zeitalter der Ideologien. Anfang und Ende*, (1954), in Id., *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1980, tr. it. e cura di P. Schiera *L'epoca delle ideologie. Inizio e fine*, in Id., *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, Milano, Vita e Pensiero, 2000<sup>2</sup>, pp. 217-240 e K. D. Bracher, *Zeit der Ideologien. Eine Geschichte politischen Denkens im 20. Jahrhundert*, Stuttgart, DVA, 1982, tr. it. e cura di E. Grillo, *Il Novecento. Secolo delle ideologie*, Roma-Bari, Laterza, 2008<sup>4</sup>.

nel tempo, perché le diverse ideologie si incontrano e si riproducono, si scontrano e si incrociano.

La «fine delle ideologie», invece, è sempre più o meno consapevolmente decretata per prospettive militanti fortemente strutturate facenti capo a sistemi di valori ben delineati e a complessi anche istituzionali ben consolidati. Generalmente, infatti, la diagnosi della fine delle ideologie coincide con la soddisfatta constatazione del venir meno delle minacce fasciste e comuniste. Con la differenza, però, che le prime sono state per lo più sconfitte militarmente già nel secondo conflitto mondiale, dunque in tempi relativamente rapidi; le seconde, invece, – che già potevano contare su di una *Weltanschauung* strutturata, coesa e coerente –, hanno avuto il tempo di consolidarsi e istituzionalizzarsi in sistemi complessi con propaggini capaci di influire anche sulle società esterne al blocco sovietico. Questo spiega perché la diagnosi della fine delle ideologie sia ricorrente a partire dalla seconda metà del Novecento e riguardi in primo luogo il processo di destrutturazione dell'insieme complesso e sistematico di un'ideologia forte come quella comunista.

L'idea della fine delle ideologie si propaga come un'onda sulla superficie della storia alternando fasi di lavoro sottotraccia a periodi di emergenza e visibilità al di sopra della soglia dell'attenzione pubblica; e sono in particolare due i momenti apicali da prendere in considerazione<sup>8</sup>.

## 2.1 La fine delle ideologie

Il primo significativo periodo di maturazione della tesi della fine delle ideologie si colloca negli anni Cinquanta e si manifesta esplicitamente nell'opera di almeno due importanti autori: Raymond Aron e, soprattutto, Daniel Bell.

Nell'*Oppio degli intellettuali*<sup>9</sup> il sociologo del primato della politica sviluppa la sua critica delle ideologie come «religioni secolari» (espressione con cui già dagli anni Quaranta Aron indica innanzitutto il marxismo). In epoca moderna la secolarizzazione e l'indebolimento della tradizione cristiana spingono persino gli intellettuali a placare il bisogno religioso di orientamento in un'ideologia forte che possa dare conforto alle ansie

---

<sup>8</sup> Ritenendo ideologica l'idea della fine delle ideologie, Jean Meynaud si chiede: «In mancanza di una sufficiente prospettiva storica, non viene forse presentato come idea nuova un fenomeno soggetto a ricorrenza?»: J. Meynaud, *Destin des idéologies*, «Études de science politique», n. 4, Lausanne, 1961, tr. it. di M. T. Bellinzier, *Destino delle ideologie*, Bologna, Cappelli, 1964, p. 94.

<sup>9</sup> Cfr. R. Aron, *L'opium des intellectuels*, Paris, Calmann-Lévy, 1955, tr. it. di T. Compagna, *L'opio degli intellettuali*, Torino, Lindau, 2008.

utopiche e risposte sicure a ogni problema. Polemizzando innanzitutto con gli intellettuali della sinistra francese, Aron oppone alle profezie marxiste le smentite della storia e auspica che la disillusione circa la validità dei dogmi di questa religione secolare possa dissolvere il fanatismo ideologico. Più che con la diagnosi della fine delle ideologie, l'opera si conclude, appunto, con un auspicio: che l'epoca dei dogmatismi e dei fanatismi ideologici possa essere oltrepassata in favore di un nuovo scetticismo fondato sul senso critico.

La diagnosi di Bell, sociologo liberale americano<sup>10</sup>, è più fiduciosa e convinta di quella del collega europeo<sup>11</sup>; anch'egli interpreta il fenomeno ideologico alla luce di quello religioso: le energie tradizionalmente incanalate in prospettiva salvifica ultramondana vengono organizzate dalle religioni secolari nella lotta politica per la trasformazione della società. L'ideologia marxista, soprattutto, ha mostrato la capacità di suscitare passioni salvifiche e di organizzare l'azione di intellettuali e lavoratori in prospettive di emancipazione dai tratti utopici e millenaristici.

Tuttavia la fine della seconda guerra mondiale e l'istituzionalizzazione del conflitto sociale hanno sconfitto le ideologie, almeno in occidente. Secondo Bell, già negli anni Cinquanta sono rimasti in pochi a credere da un lato ai progetti utopici di «ingegneria sociale», dall'altro a difendere la ricetta liberista dell'astensione dello Stato da qualunque forma di intervento in economia. Il sociologo ritiene che gli Stati Uniti abbiano risolto pragmaticamente i problemi ideologici con un sapiente pluralismo politico capace di conciliare le istanze e i bisogni di tutte le componenti della società capitalista americana. Il liberalismo politico e un sistema di economia mista fondato sul *Welfare State*, insomma, hanno decretato la fine delle ideologie<sup>12</sup>. L'opera di Bell costituisce una celebrazione dell'ordine plurale e consensuale della società americana, il

---

<sup>10</sup> Docente nelle più prestigiose università americane, Bell ebbe anche un ruolo rilevante in commissioni del governo degli Stati Uniti e nel progetto dell'Ocse «*Interfutures*», dedicato alla previsione delle tendenze future.

<sup>11</sup> Cfr. D. Bell, *The End of Ideologies in the West: an Epilogue*, (1960) in Id., *The End of Ideology: On the Exhaustion of the Political Ideal in the Fifties*, New York, Paperback, 2000, tr. it. di S. D'Amico, *La fine dell'ideologia. Il declino delle idee politiche dagli anni Cinquanta a oggi*, Milano, Sugarco, 1988. Già nel 1961, recensendo lo scritto di Bell, Harvey Wheeler commentò l'espressione «the end of ideologies» osservando: «this proposition is itself an ideological position»; cfr. «*Journal of Politics*», 23 (1961), n. 1, p. 173.

<sup>12</sup> Meynaud trova contraddittorio l'accostamento del declino delle ideologie alla maturazione di una democrazia plurale: «L'accordo tende a farsi tra i cittadini, ci vien detto, sul valore del pluralismo politico. Ma, su che cosa si baserà tale pluralismo, se appunto le dispute ideologiche si attenuano al punto di scomparire? [...] una società libera deve comportare una certa quantità di controversie politiche» J. Meynaud, *Destino delle ideologie*, cit., p. 93.

*liberal consensus*, con il quale il liberalismo classico, ripensato in chiave keynesiana, avrebbe definitivamente risolto il problema del conflitto politico e sociale<sup>13</sup>. Ideologici, dunque, sarebbero tutti i sistemi di valori e tutti i movimenti politici che non si riconoscono nell'ordine consensuale americano e che minacciano di turbarne la mirabile armonia.

L'idea della fine delle ideologie sovrappone in realtà ideologie e utopia, perché bolla come «utopica», nel senso di irresponsabile e velleitaria, ogni posizione critica del sistema. Tutte le prospettive che ne mettono in luce i limiti sono stigmatizzate come ideologiche, vanamente utopistiche e pericolose perché alimentano i conflitti; l'unica prospettiva realistica che non rientra nel novero delle ideologie è quella impegnata nella legittimazione della situazione esistente.

I limiti del sistema del consenso, e del suo risvolto autoritario, si sarebbero mostrati pochi anni più tardi con la riemersione del conflitto sociale a opera dei gruppi non integrati o non riconosciuti dall'ordine liberale (le ali estreme dello schieramento ideologico, gli afro-americani, le minoranze etniche, le donne, gli studenti, i movimenti pacifisti, ecologisti, ecc.). Al di là della sua rapida smentita negli anni Sessanta, si può concludere dicendo che la tesi sostenuta da Bell della fine delle ideologie sia indicativa di una particolare congiuntura storica successiva al picco di conflittualità operaia negli Stati Uniti iniziato nel 1933 e definitivamente concluso con gli anni Quaranta<sup>14</sup>.

In condizioni analoghe, ma su ben più vasta scala – ovvero con la caduta del blocco sovietico –, si ripresenta negli anni Novanta la tesi della fine delle ideologie, questa volta, però, potenziata nella figura della «fine della storia». Con la caduta del muro di Berlino, Fukuyama ripropone su scala planetaria ciò che Bell aveva visto negli anni Cinquanta nei soli Stati Uniti. Ancora una volta ciò che viene a mancare è il conflitto: ora non ci sono

---

<sup>13</sup> Non a caso Bell si trovò a polemizzare con le tesi del collega Charles Right Mills, secondo il quale il secondo dopoguerra vide definitivamente tramontare negli Stati Uniti tutte le illusioni costituzionali circa la divisione dei poteri sotto l'attacco coordinato delle élite militare, politica e industriale. La gestione elitaria del potere non tollera lo scontro sociale e non disdegna, se necessario, l'uso della violenza; cfr. C. W. Mills, *The Power Elite*, New York, Oxford University Press, 1956, tr. it. di P. Facchi, *Le élite del potere*, Milano, Feltrinelli, 1959. Un'autorevole conferma di alcune tesi di Mills venne dal celebre discorso di commiato del 17 gennaio 1961 del presidente uscente Dwight Eisenhower, il quale mise in guardia gli americani dal pericolo costituito dal «complesso militare-industriale».

<sup>14</sup> Una svolta decisiva in quella direzione, e ben accolta da Bell, avvenne con la contrastata approvazione del *Taft-Hartley Act* nel 1947, legge fortemente voluta dai Repubblicani per riaffermare il *right to manage* irrimediabilmente compromesso dal *Wagner Act* del 1935 (in pieno *New Deal*). La nuova normativa contrastava efficacemente la capacità contrattuale dei sindacati e finì per ridurre drasticamente la conflittualità nel mondo del lavoro statunitense.

più interessi contrapposti ma solo problemi cui dare risposte tecniche, dunque si prospetta un nuovo scenario di consenso – questa volta globale – attorno a un unico modello di politica, di società, di economia, che viene celebrato come definitivo con i toni escatologici che si erano precedentemente imputati alle religioni secolari. Secondo Fukuyama «non possiamo immaginare un mondo sostanzialmente diverso dal nostro», e, in assenza di una radicale alternativa ideologica, si sta producendo un accordo sui fini, per cui le divergenze saranno d'ora in poi di ordine meramente gestionale e amministrativo, perché «non si vede in che modo il futuro potrebbe costituire un miglioramento essenziale rispetto al nostro ordinamento attuale»<sup>15</sup>.

Esattamente come nel caso del *liberal consensus* degli anni Cinquanta, anche negli anni Novanta chi celebra la fine delle ideologie non riesce a vedere – o non vuole farlo – come il paradigma unico pretenda una validità universale escludendo chi non riconosce o chi non vi si riconosce. Lo mette in luce per esempio Jacques Derrida, quando osserva che Fukuyama opera un «gioco di prestigio» nella sua critica dell'«utopia socialista»: egli ricorre a considerazioni empiriche per decretare la fine degli ideali del marxismo e di ogni altra ideologia che contrasti i

liberalismi economici e politici, ma d'altra parte, in nome dell'ideale transstorico e naturale, discredita questa stessa logica dell'evento cosiddetto empirico, deve sospenderla, per non mettere sul conto di questo ideale e del suo concetto quel che precisamente li contraddice in maniera così crudele: in una parola tutto *il male*, tutto quel che *non va bene* negli Stati capitalistici e nel liberalismo<sup>16</sup>.

Le contraddizioni e i conflitti, infatti, non tarderanno a ripresentarsi, smentendo, se ce ne fosse stato bisogno, la tesi della fine della storia e delle ideologie.

Come osserva Bobbio pochi anni dopo l'uscita del libro di Fukuyama, «le ideologie non sono scomparse affatto, anzi sono più vive che mai. Alle ideologie del passato se ne sono sostituite altre, nuove o che pretendono di essere nuove. L'albero delle ideologie è sempre verde. Oltretutto, non vi è nulla di più ideologico [...] che l'affermazione della crisi delle ideologie»<sup>17</sup>. Non si può uscire dalle ideologie, e la pretesa di farlo è ideologica. In questo caso, però, l'aggettivo non è più *neutro* e infatti non è riconducibile al

<sup>15</sup> Cfr. F. Fukuyama, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, cit., p. 72.

<sup>16</sup> J. Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, tr. it. di G. Chiurazzi, *Spettri di Marx*, Milano, Cortina, 1994, p. 91.

<sup>17</sup> N. Bobbio, *Destra e sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica*, Roma, Donzelli, 1994, p. 5. In proposito, cfr. anche F. Viola, *Fine dell'ideologia o nuove ideologie?*, «Ragion pratica» 4 (1996), n.7, p. 12.

sostantivo plurale «ideologie» in senso debole, ma al concetto di «ideologia» in senso forte al singolare.

### 3 L'IDEOLOGIA IN SENSO FORTE

Come precedentemente accennato, il concetto di ideologia in senso forte e negativo è da ricondurre al pensiero di Engels e di Marx, i quali riprendono il termine «ideologia» quando anch'essi si pongono il problema dell'origine delle idee; ma rispetto al pensiero degli *idéologues* francesi l'orizzonte filosofico è totalmente cambiato.

Per comprendere il nuovo concetto di ideologia occorre prima fare un passo *fuori* dal mondo delle idee e mettere al centro dell'attenzione le condizioni di vita concrete dei lavoratori<sup>18</sup>. La questione fondamentale si declina in una tragica fenomenologia del male fatta di disuguaglianza, sfruttamento di uomini, donne e bambini, alcolismo, droghe, violenza, sporcizia, malattie, inquinamento, suicidi, aborti, abbandoni; nessuno si salva: operai e contadini, uomini e donne, giovani e vecchi, inglesi e irlandesi. Il problema – e Marx ed Engels lo dicono esplicitamente: «non abbiamo niente contro le persone»<sup>19</sup> – non è la malvagità individuale dei borghesi, ma il sistema in cui tutti, in un modo o nell'altro, si trovano immersi e costretti<sup>20</sup>.

Nonostante il problema sia reale e la sua evidenza crudele, è comunque opinione diffusa e dominante che il problema, per chi lo vede, o non sia rilevante o non sia sufficientemente grave da mettere in discussione l'ordine vigente. Il *sistema reale*, infatti, secondo Engels e Marx è legittimato, confermato, consolidato, giustificato da un *sistema ideale*<sup>21</sup>. Ed ecco il nuovo significato di ideologia: una falsa rappresentazione della realtà

<sup>18</sup> Per farsi un'idea del problema basterebbe leggere i romanzi di Charles Dickens oppure F. Engels, *Die Lage der arbeitenden Klasse in England. Nach eigener Anschauung und authentischen Quellen*, Leipzig, Otto Wigand, 1845, in MEW 26, tr. it. di R. Panzieri, *La situazione della classe operaia in Inghilterra. In base a osservazioni dirette e fonti autentiche*, in MEO 4.

<sup>19</sup> F. Engels - K. Marx, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 477.

<sup>20</sup> Cfr. K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Hamburg, Meissner, 1890<sup>4</sup>, in *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe*, Berlin, Dietz, 1991 (MEGA II/10), tr. it. di D. Cantimori, R. Fineschi, G. Sgro', *Il capitale. Critica dell'economia politica*, in MEO 31, pp. 12, 293, 657.

<sup>21</sup> Per la descrizione del condizionamento che le basi reali operano sulle costruzioni ideali, cfr. in particolare F. Engels - K. Marx, *L'ideologia tedesca*, cit., pp. 16s., 22, 39, 313, 333, 390, 436, 456.

funzionale agli interessi di una classe (quella di volta in volta dominante), che legittima il potere dei potenti e lo sfruttamento dei poveri.

Le idee della classe dominante sono in ogni epoca le idee dominanti; cioè, la classe che è la potenza *materiale* dominante della società è in pari tempo la sua potenza *spirituale* dominante. La classe che dispone dei mezzi della produzione materiale dispone con ciò, in pari tempo, dei mezzi della produzione intellettuale, cosicché ad essa in complesso sono assoggettate le idee di coloro ai quali mancano i mezzi della produzione intellettuale. Le idee dominanti non sono altro che l'espressione ideale dei rapporti materiali dominanti [...] che appunto fanno di una classe la classe dominante, e dunque sono le idee del suo dominio<sup>22</sup>.

La stessa complessità del sistema reale si ritrova in quello ideale, per cui il diritto è scritto da chi lo sa scrivere e garantisce chi è garantito; l'economia politica consacra come unico sistema possibile quello capitalistico, e la politica lo organizza<sup>23</sup>; le forze dell'ordine difendono questo ordine; lo Stato è il supremo garante di questo stato<sup>24</sup>; la letteratura, la poesia, l'arte, la morale celebrano questo sistema e i suoi eroi<sup>25</sup>; la religione lo consolida confortando i privilegiati nel loro privilegio e consolando gli svantaggiati con l'attribuzione di senso alla sofferenza nella vita e con la promessa di una giustizia dopo la morte; persino la filosofia perde il suo mordente critico sostenendo che il reale è razionale.

Secondo Engels e Marx «l'ideologia falsa e ipocrita della borghesia enuncia i suoi interessi particolari gabellandoli come interessi generali»<sup>26</sup>. Si tratta di un processo che accomuna necessariamente tutte le classi sociali divenute – a un certo punto dello sviluppo storico – dominanti: esse, per legittimare il proprio potere, devono «dare alle proprie idee la forma dell'universalità» e «rappresentarle come le sole razionali e universalmente

---

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>23</sup> «Le formule liberali sono l'espressione idealistica degli interessi reali della borghesia»: *ibidem*, p. 191.

<sup>24</sup> «Lo Stato è la forma in cui gli individui di una classe dominante fanno valere i loro interessi comuni e in cui si riassume l'intera società civile di un'epoca [...] i rapporti reali non sono affatto creati dal potere dello Stato; essi sono piuttosto il potere che crea quello. [...] i borghesi non permettono allo Stato di immischiarsi nei loro interessi privati, e gli accordano soltanto il potere necessario per garantire la loro propria sicurezza»: *ibidem*, pp. 76, 333 e 365.

<sup>25</sup> «Le condizioni di esistenza della classe dominante» sono «espresse idealmente nelle leggi, nella morale, ecc., condizioni che con maggiore o minore consapevolezza vengono rese teoricamente indipendenti dagli ideologi di quella classe, che nella coscienza dei singoli individui di questa classe possono raffigurarsi come vocazione, ecc., e che vengono mostrate agli individui della classe dominata come norma di vita»: *ibidem*, p. 436.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 173.

valide»<sup>27</sup>.

L'ideologia è capillare, avvolgente e tentacolare, nulla sfugge alla sua presa, perché non si tratta di un inganno consapevole cui si possa resistere. «Finora gli uomini si sono sempre fatti idee false intorno a se stessi, intorno a ciò che essi sono o devono essere. In base alle loro idee di Dio, dell'uomo normale, ecc. essi hanno regolato i loro rapporti. I parti della loro testa sono diventati più forti di loro»<sup>28</sup>. L'ideologia è il multiforme prodotto inconsapevole della falsa coscienza: non c'è truffa, perché tutti ci credono, in buona fede, vittime e privilegiati. Con il loro concetto di ideologia, Engels e Marx tirano le fila e danno coerenza a una molteplicità di spunti critici che vanno da Machiavelli agli illuministi<sup>29</sup>, da Hegel a Feuerbach, ma un'intuizione lucidissima della questione è già presente in Stirner:

Se un'epoca è prigioniera di un errore, succede sempre che alcuni ne traggono vantaggio, mentre altri ne subiscono i danni. Nel medioevo era universale, fra i cristiani, l'errore di credere che la Chiesa dovesse avere ogni potere o l'autorità suprema in terra; la gerarchia ecclesiastica credeva a questa «verità» come ci credevano i laici, e gli uni e gli altri erano preda dello stesso errore. Ma la gerarchia ne ricavava il *vantaggio* del potere, i laici il danno della sudditanza. (...) Lo stesso rapporto sussiste fra borghesia e lavoratori. Borghesi e lavoratori credono alla «verità» del denaro; i secondi, che non lo posseggono, ci credono non meno dei primi, che lo posseggono; insomma i laici al pari dei sacerdoti<sup>30</sup>.

L'ideologia si colloca a un livello di profondità maggiore rispetto a quello delle ideologie, delle diverse prospettive con cui chi ne ha la forza rappresenta e domina il mondo. L'ideologia talvolta unisce anche ciò che le ideologie dividono. L'ideologia si manifesta senza veli quando i diversi tra loro sono minacciati da qualcuno diverso da loro. Engels e Marx pensano allo spettro che ogni tanto si aggira per l'Europa: nel Cinquecento sono i movimenti dei contadini e degli anabattisti a unire nel massacro principi luterani e vescovi cattolici perennemente in guerra; nell'Ottocento è lo spettro del comunismo, e «tutte le potenze della vecchia Europa, il papa e lo zar, Metternich e Guizot, radicali francesi e poliziotti tedeschi, si sono alleati in una santa caccia spietata contro questo spettro»<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>29</sup> Per esempio, «a partire da Machiavelli, Hobbes, Spinoza, Bodinus, ecc., [...] si è presentato il potere come fondamento del diritto»: *ibidem*, p. 325. In proposito, cfr. anche *ibidem*, p. 334.

<sup>30</sup> M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Leipzig, Otto Wigand, 1845, tr. it. di L. Amoroso, *L'unico e la sua proprietà*, Milano, Adelphi, 2006<sup>3</sup>, pp. 122s.

<sup>31</sup> F. Engels - K. Marx, *Manifest der Kommunistischen Partei*, Londra, 1848, in MEW 4, tr. it. di P. Togliatti, *Manifesto del partito comunista*, in MEO 6, p. 485.

Ideologia è ciò che (quasi) tutti pensano, il pensiero comune, l'unico pensiero lecito, il pensiero unico, il più radicato, ciò che è universalmente ritenuto ovvio e scontato, ciò che non deve essere giustificato. La coscienza è «un prodotto sociale»<sup>32</sup> e l'ideologia è il brodo di coltura in cui si è da sempre immersi, lo spirito del tempo che costituisce la coscienza prima che questa si accenda, dunque ciò che è più difficile pensare per davvero per la difficoltà di prenderne coscienza. L'ideologia è fuori dal campo visuale, perché è la prospettiva da cui si guarda. Ideologia è credere di credere in prima persona nei propri ideali, ideologia è pensare di pensare in coscienza secondo ragione e giustizia, invece *si crede e si pensa* ciò che il pensiero dominante induce a credere e a pensare per legittimare l'ordine vigente.

I valori ideali, secondo Engels e Marx, sono espressione di valori materiali, la coscienza individuale è il travestimento superficiale e spesso benevolo di un sottostante soggetto impersonale prevalentemente spietato. «L'ideologia è un processo che viene bensì compiuto dal cosiddetto pensatore con coscienza, ma con una falsa coscienza. Le vere forze motrici che lo muovono gli rimangono sconosciute, altrimenti non si tratterebbe di un processo ideologico. Egli s'immagina dunque delle forze motrici false o apparenti»<sup>33</sup>.

L'ultimo aspetto decisivo nell'elaborazione marxiana del concetto di ideologia è l'analisi del suo rapporto con la storia; l'ideologia, infatti, «si riduce o a una concezione falsata di questa storia [la storia degli uomini] o a un'astrazione completa da essa»<sup>34</sup>. Ogni prospettiva ideologica è solita dare giustificazioni storiche edulcorate e idealizzate ai rapporti di forza vigenti e mostra la tendenza a rappresentare ogni sua convinzione come espressione di necessità assolute, dunque atemporali. In coerenza con la radice hegeliana del suo pensiero, Marx ritiene invece che tutto abbia dimensione temporale e che quindi la pretesa di estrarre qualcosa dal flusso storico per sottrarla al divenire sia di per sé ideologica, ovvero un'operazione falsa e sintomatica di interessi materiali latenti. La classe di volta in volta dominante presenta infatti i fondamenti del proprio potere materiale e spirituale come «verità eterne»<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> F. Engels - K. Marx, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 29.

<sup>33</sup> F. Engels, *Lettera a Franz Mehring* del 14 luglio 1893, in MEW 39, tr. it. di L. Longinotti, in MEO 50, p. 110.

<sup>34</sup> F. Engels - K. Marx, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 14.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 46. Il fenomeno non risparmia nemmeno i paladini della critica dell'ideologia in nome di Marx. Per esempio, criticando Nikolaj Bucharin, Antonio Gramsci sostiene che «la stessa filosofia della prassi tende a diventare una ideologia nel senso deteriore, cioè un sistema dogmatico di verità assolute ed eterne; specialmente quando, come nel *Saggio popolare*, esso è confuso col materialismo volgare, con la metafisica della "materia" che non può non essere eterna e assoluta»: A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, Torino, Einaudi, 1977, p. 1489.

Gli economisti classici, per esempio, riconoscono la storicità dei sistemi produttivi precedenti al loro, ma assolutizzano i principi del capitalismo. Secolarizzando l'idea di un ordine soprannaturale, essi individuano nel sistema economico borghese un insieme di leggi «naturali» che regolano con esattezza matematica e in perfetta armonia la domanda e l'offerta, la produzione e gli scambi. La sola ipotesi di interferire con le leggi della produzione e del mercato costituisce una forma di *hybris* inaccettabile. Il sistema è dato ed è in grado, grazie all'intervento di quella sorta di provvidenza in forma secolare che è la «mano invisibile», di correggere autonomamente eventuali squilibri. Come quelle della fisica di Newton, queste

sono leggi indipendenti dall'influenza del tempo. Sono leggi eterne che debbono sempre reggere la società. Così c'è stata storia, ma ormai non ce n'è più. C'è stata storia perché sono esistite istituzioni feudali e perché in queste istituzioni feudali si trovano rapporti di produzione del tutto differenti da quelli della società borghese, che gli economisti vogliono spacciare per naturali e quindi eterni<sup>36</sup>.

Il titolo di eternità è la consacrazione ultima dell'ideologia e la chiave di volta del sistema di dominio, perché di fronte all'eterno non resta che accettare fatalisticamente il destino ricevuto in sorte; sarebbe follia il solo pensiero di poter modificare ciò che è semplicemente necessario e ontologicamente imm modificabile<sup>37</sup>.

Contro la fede dei patriarchi dell'economia politica, Marx sostiene invece che la dialettica è «scandalo e orrore per la borghesia e per i suoi corifei dottrinari, perché nella comprensione positiva dello stato di cose esistente include simultaneamente anche la comprensione della negazione di esso, la comprensione del suo necessario tramonto, perché concepisce ogni forma divenuta nel fluire del movimento, quindi anche dal suo lato transeunte»<sup>38</sup>.

Se tutto è dialettico e temporale, il presente è un divenuto ed è in divenire, ovvero c'è stato un passato e ci sarà un futuro. Lo studio della storia,

<sup>36</sup> K. Marx, *Misère de la Philosophie. Réponse à la philosophie de la misère de M. Proudhon*, Bruxelles – Parigi, 1847, tr. it. di F. Rodano, *Miseria della filosofia. Risposta alla «Filosofia della miseria» di Proudhon*, in MEO 6, p. 182. Il tema è ripreso nel *Manifesto*: «Questa concezione interessata, grazie alla quale voi trasformate i vostri rapporti di produzione e di proprietà, da rapporti storici com'essi sono, che appaiono e scompaiono nel corso della produzione, in leggi eterne della natura e della ragione, questa concezione voi l'avete in comune con tutte le classi dominanti scomparse. Ciò che voi comprendete quando si tratta della proprietà antica, ciò che voi comprendete quando si tratta della proprietà feudale, voi non potete più comprenderlo quando si tratta della proprietà borghese» F. Engels - K. Marx, *Manifesto del partito comunista*, cit., p. 502.

<sup>37</sup> «Tina» direbbe Margaret Thatcher: There Is No Alternative.

<sup>38</sup> K. Marx, *Il capitale*, cit., p. 22.

dunque, si presenta come uno dei pilastri per una possibile critica dell'ideologia: la storia non edulcorata, infatti, denuncia la genesi effettiva del sistema dominante e la storicità, smascherandone la falsa aura di sacralità e di eternità, mina le fondamenta ideologiche dell'accettazione fatalistica dell'esistente<sup>39</sup>.

### 3.1 La critica dell'ideologia

Nel caso di Engels e Marx l'elaborazione del significato forte e negativo di ideologia procede di pari passo con la sua critica, ma sulla strada di quest'ultima è bene rimuovere preliminarmente un ostacolo concettuale (di natura marxista più che marxiana). Una critica dell'ideologia, infatti, è possibile e pensabile se e solo se la sovrastruttura non coincide con l'ideologia, ovvero se il condizionamento delle basi materiali sul pensiero non si estende fino al determinismo. Se così non fosse, la sovrastruttura coinciderebbe con l'ideologia e ogni pensiero differente, critico, sarebbe semplicemente inconcepibile. Nel differenziale tra condizionamento e autonomia del pensiero sta la radice della possibilità della coscienza libera, dunque della critica dell'ideologia.

Il cosiddetto «marxismo volgare», qualunque cosa esso sia, mostrò ben presto la tendenza ad accentuare il peso del condizionamento fino a ricondurre ogni cosa alla struttura economica, tanto che Engels volle precisare che, secondo la loro concezione materialistica della storia, la base materiale «è nella storia il momento *in ultima istanza* determinante», aggiungendo subito dopo: «Di più né io né Marx abbiamo mai affermato»<sup>40</sup>; ma questo non è del tutto vero. Anche in uno dei passi più celebri e sciagurati dell'intera sua opera, infatti, Marx afferma esplicitamente che l'essere sociale *determina* la coscienza degli uomini<sup>41</sup>. Si tratta della famosa *Prefazione a Per la critica dell'economia politica*, ovvero del testo di riferimento per la distinzione di struttura e sovrastruttura; ma quest'ultima, è bene chiarirlo, è solo una metafora, e soltanto un'interpretazione radicale e

<sup>39</sup> Il tema è ripreso da Gramsci: «uno degli idoli più comuni è quello di credere che tutto ciò che esiste è “naturale” esista, non può [fare] a meno di esistere» A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., p. 1760.

<sup>40</sup> F. Engels, *Lettera a Joseph Bloch* del 21 settembre 1890, in MEW 37, tr. it. di F. Gerratana, in MEO 48, p. 492.

<sup>41</sup> Cfr. K. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie. Vorwort*, Berlin, Duncker, 1859, in MEW 13, tr. it. di E. Cantimori Mezzomonti, *Prefazione*, in Id., *Per la critica dell'economia politica*, introduzione di M. Dobb, Roma, Editori Riuniti, 1957, p. 5. Precedentemente e analogamente: «non è la coscienza che determina la vita, ma la vita che determina la coscienza»: F. Engels - K. Marx, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 22.

riduzionista ne ha fatto il fondamento di una teoria rigidamente deterministica<sup>42</sup>. Migliaia di pagine e innumerevoli distinguo e ripensamenti dello stesso Marx non sono valsi ad arginare la deriva ermeneutica di questa pagina – obiettivamente ben scritta, troppo ben scritta – della *Prefazione*. Se veramente Marx avesse pensato – come qualche volta peraltro ha scritto – che la struttura *determina* sovrastruttura e coscienza, allora anche Marx avrebbe dovuto produrre con la sua opera una giustificazione del sistema capitalistico e contribuire all'elaborazione dell'ideologia dominante.

La concezione materialistica della storia, invece, è una teoria sì del *condizionamento*, ma non riduzionista, e l'insistenza talvolta unilaterale sulla rilevanza della base economica si giustifica più che con la coerenza logica con la militanza politica e con l'intento polemico nei confronti dell'idealismo allora prevalente in filosofia<sup>43</sup>. Il problema, piuttosto, è cercare di valutare l'intensità e l'ampiezza del condizionamento del sistema economico e del relativo sistema ideologico sulla coscienza. Marx sostiene che

ad ogni generazione è stata tramandata dalla precedente una massa di forze produttive, capitali e circostanze, che da una parte può senza dubbio essere modificata dalla nuova generazione, ma che d'altra parte impone ad essa le sue proprie condizioni di vita e le dà uno sviluppo determinato, uno speciale carattere; che dunque le circostanze fanno gli uomini non meno di quanto gli uomini facciano le circostanze<sup>44</sup>.

Può persino accadere che «in rapporto a singoli punti» la sovrastruttura sia in anticipo sui tempi evolutivi della struttura, ovvero che «la coscienza possa apparire talvolta più avanzata rispetto alla situazione empirica contemporanea, cosicché nelle lotte di un periodo posteriore ci si può appoggiare, come autorità, a teorici anteriori»<sup>45</sup>. Questo è l'indice più chiaro della possibilità per il pensiero di liberarsi dal condizionamento di un dato sistema storico dominante e di prefigurarne uno diverso.

Concludendo, occorre ricordare il punto di partenza per l'elaborazione del concetto di ideologia in Marx: il vero problema dell'ideologia non è l'ideologia stessa, ma il sistema di dominio reale di cui essa è soltanto espressione e legittimazione ideale. Coerentemente con l'XI tesi su

<sup>42</sup> Per un'analisi dei termini e dei significati di struttura e sovrastruttura, cfr. C. Belloni, *Per la critica dell'ideologia. Filosofia e storia in Marx*, Milano-Udine, Mimesis, 2013, «Struttura e sovrastruttura: una metafora», pp. 83-105.

<sup>43</sup> «Del fatto che da parte dei più giovani si attribuisca talvolta al lato economico più rilevanza di quanto convenga siamo in parte responsabili anche Marx ed io. Di fronte agli avversari dovevamo accentuare il principio fondamentale, che essi negavano, e non sempre c'era il tempo, il luogo e l'occasione di riconoscere quel che spettava agli altri fattori che entrano nell'azione reciproca»: F. Engels, *Lettera a Joseph Bloch*, cit., p. 492.

<sup>44</sup> F. Engels - K. Marx, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 39.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 69.

Feuerbach, scopo del pensiero marxiano è la comprensione di entrambi i piani, ideologico e materiale, per la critica dell'uno, ma soprattutto per la trasformazione dell'altro. L'ideologia è il sintomo di una malattia e non può essere vinta senza affrontare il problema sottostante. Marx, infatti, ripropone frequentemente la sintesi del suo programma complessivo nella forma del rovesciamento del condizionamento, perché «se l'uomo è plasmato dalle circostanze, è necessario plasmare umanamente le circostanze»<sup>46</sup>.

Nell'epoca presente la dominazione dei rapporti oggettivi sugli individui, il soffocamento dell'individualità da parte della casualità, ha assunto la forma più acuta e più generale e ha assegnato con ciò agli individui esistenti un compito affatto determinato. [...] il compito di sostituire alla dominazione dei rapporti e della casualità sugli individui la dominazione degli individui sui rapporti e sulla casualità<sup>47</sup>.

### **3.2 La critica della critica dell'ideologia e i paradossi di Mannheim**

Poco soddisfatto, come spesso gli accade, della elaborazione della questione, Marx abbandona rapidamente l'uso del termine «ideologia», ma mentre egli cerca nuove soluzioni teoriche il concetto si diffonde e fornisce al socialismo uno strumento efficace per la polemica contro la borghesia e il suo apparato teorico. Una volta utilizzato nella competizione politica, però, l'armamentario della critica dell'ideologia diviene patrimonio comune e se ne impossessano anche gli avversari<sup>48</sup>.

<sup>46</sup> F. Engels - K. Marx, *Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Consorten*, Rütten, Frankfurt a. M., 1845, in MEW 2, tr. it. di A. Zanardo, *La sacra famiglia ovvero Critica della critica critica. Contro Bruno Bauer e soci*, in MEO 4, p. 145.

<sup>47</sup> F. Engels - K. Marx, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 456.

<sup>48</sup> Si tratta del primo episodio di una dinamica storica ricorrente: «Grazie al suo lavoro di indagine della grammatica dell'ideologia, la critica finisce per costruire una sempre maggiore competenza che, come qualsiasi altro strumento delle scienze sociali, può essere utilizzata per affinare il potere dell'ideologia medesima» M. Ricciardi, *L'ideologia come scienza politica*, «Scienza & Politica», 27 (2015), n. 52, p. 189. L'ideologia è sempre in vantaggio sulla critica perché per lei lavora la moltitudine (in cattiva coscienza o, soprattutto, in buona fede) ed essa può servirsi di mezzi e risorse che il sistema non mette certo a disposizione della critica. In ogni caso, per definizione, la critica viene sempre dopo: essa deve prima smascherare il pensiero ideologico, quindi sviluppare strumenti più efficaci, che verranno poi usati dal sistema stesso per produrre distillati ideologici ancor più raffinati.

Il sociologo Karl Mannheim, prima e meglio di chiunque altro, descrive la problematica evoluzione del concetto marxiano di ideologia<sup>49</sup>. Il punto debole è presto individuato: il condizionamento ideologico vale per tutti gli individui della società. Nessuno può pretendere di osservare la realtà da una posizione privilegiata, esente dai vincoli dell'ideologia. Anzi, l'accusa di ideologia può essere rivolta a ogni pensiero, paradossalmente anche alla critica dell'ideologia di Marx. Gli avversari politici, infatti, rinfacciano al socialismo di essere esso stesso una visione prospettica in mezzo ad altre, di essere espressione degli interessi di una parte della società. Se per l'universalizzazione del concetto di ideologia ogni pensiero è ideologico, ne consegue che non ha alcun senso una critica dell'ideologia. Ogni critica è lecita, ma è al tempo stesso ideologica, ovvero si colloca all'interno del conflitto delle ideologie e non può pretendere di porsi al di fuori del campo ideologico per criticare l'ideologia nel suo insieme.

La «sociologia della conoscenza» di Mannheim, di scuola weberiana, si attiene al principio scientifico della avalutatività, si limita cioè a rilevare il paradosso a livello formale astenendosi dal giudicare nel merito le diverse ideologie. L'unica obiezione che il sociologo muove alla forma ideologica nel suo complesso è di carattere storico: si tratta di un pensiero anacronistico che, rivolto all'indietro, difende i privilegi consolidati ereditati dal passato e ostacola il progresso. Il suo antidoto è l'utopia, che, al contrario, si protende vanamente in avanti verso un futuro immaginario, astratto e irreali. Il pensiero corretto, dunque, scaturisce da un giusto equilibrio tra istanze ideologiche e utopistiche ed è solo quello che esprime il presente, ovvero quello più adeguato a descrivere la società reale: «il pensiero dovrebbe contenere né più né meno che la realtà nel cui centro esso opera»<sup>50</sup>.

La critica di Mannheim alla critica dell'ideologia di Marx è sicuramente efficace, ma si espone a sua volta a una critica dal punto di vista marxiano. Assumere infatti il principio di avalutatività in sociologia significa non voler valutare, ovvero escludere a priori la possibilità di criticare i fenomeni sociali, dunque descrivere acriticamente il reale per ciò che è, e lasciare che esso sia ciò che è. Ma questo tipo di approccio del pensiero, dal punto di vista marxiano, è decisamente ideologico. Anche l'indicazione di Mannheim di un pensiero attuale che sappia correggere reciprocamente ideologia e utopia, che sia quindi espressione adeguata e conforme al

---

<sup>49</sup> Cfr. K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Bonn, Cohen, 1929, tr. it. di A. Santucci, *Ideologia e utopia*, Bologna, il Mulino, 1999. Occorre subito sottolineare che Mannheim elabora il suo scritto prima della pubblicazione di importanti opere giovanili di Marx, come per es. *l'Ideologia tedesca*, nell'edizione della Mega. Ciò comporta, per il sociologo della conoscenza, una maggiore difficoltà nel distinguere ciò che è marxiano da ciò che è marxista.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 95.

presente, sembra reinterpretare in altri termini proprio la definizione marxiana di ideologia.

Il paradosso di Mannheim, quindi, genera a sua volta un paradosso: la critica di Mannheim alla critica di Marx all'ideologia, si rivela a sua volta ideologica; in base al principio della doppia negazione, la critica della critica dell'ideologia è essa stessa ideologia.

## 4 L'IDEOLOGIA AL BIVIO

La riflessione di Mannheim propone un'alternativa irriducibile tra il suo concetto di ideologia e quello originario di Marx. Il sociologo, infatti, universalizza il concetto, lo rende coestensivo del pensiero e di ogni prospettiva socio-politica, dunque ne annulla la potenzialità critica normalizzandolo. Ciò che va perso del concetto marxiano è innanzitutto il riferimento al problema reale: con la critica dell'ideologia, Marx si preoccupa di uomini in carne e ossa che vivono male; con le riflessioni sui suoi paradossi, invece, Mannheim si occupa di idee che funzionano male.

Nella seconda metà del Novecento, due autori proseguono la riflessione sull'ideologia lungo queste due direttrici: Paul Ricoeur con l'impostazione di Mannheim e Theodor W. Adorno con la linea più fedele all'impronta originaria di Marx.

### 4.1 Ricoeur: ermeneutica e utopia

Ricoeur si è occupato del problema dell'ideologia in alcuni scritti risalenti ai primi anni Settanta<sup>51</sup> e poi, nel 1986, in occasione di un ciclo di lezioni tenute alla Columbia University di New York<sup>52</sup>. Il tema più rilevante del primo periodo per il percorso qui delineato è il confronto epistemologico con la presunta possibilità di una critica scientifica dell'ideologia.

---

<sup>51</sup> Questi primi scritti sono raccolti in P. Ricoeur, *Tradizione o alternativa. Tre saggi su ideologia e utopia*, introduzione di G. Grampa, Brescia, Morcelliana, 1980 e in Id., *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, tr. it. di G. Grampa, Milano, Jaca Book, 1989, pp. 293-377.

<sup>52</sup> P. Ricoeur, *Lectures on Ideology and Utopia*, New York, Columbia University Press, 1986, tr. it. di G. Grampa e C. Ferrari, *Conferenze su ideologia e utopia*, Milano, Jaca Book, 1994.

### 4.1.1 Ideologia e scienza

Nel 1974 anche Ricoeur si pone la domanda che fu di Mannheim: «qual è lo statuto epistemologico del discorso sull'ideologia? Esiste un luogo non ideologico, da cui sia possibile parlare scientificamente dell'ideologia?»<sup>53</sup>. La risposta è negativa, ma il significato di ideologia in Ricoeur non è più quello soltanto negativo di stampo marxiano ed è anzi concepito in polemica aperta con il marxismo ortodosso: essa è «un fenomeno insuperabile dell'esistenza sociale, nella misura in cui la realtà sociale ha da sempre una costituzione simbolica e comporta un'interpretazione, in immagini e rappresentazioni, del legame sociale stesso»<sup>54</sup>. Col termine ideologia, quindi, Ricoeur fa riferimento a uno spettro di fenomeni che va ben al di là della rappresentazione distorta del reale denunciata da Engels e Marx, tanto che in termini marxiani potrebbe corrispondere più al concetto di sovrastruttura che di ideologia. Già questo significa minare la possibilità stessa di una critica dell'ideologia e, di conseguenza, scardinare tutto l'impianto della critica marxiana e marxista. L'ideologia, infatti, diventa una dimensione intrascendibile.

Tanto più sulla base di questa rielaborazione del concetto, Ricoeur ha ottime ragioni per chiedersi perché mai si debba interpretare l'ideologia come un fenomeno soltanto negativo con cui stigmatizzare sempre e solo la posizione degli altri<sup>55</sup>. Proseguendo la polemica col marxismo contemporaneo, Ricoeur osserva come venga

troppo facilmente ammesso che l'uomo del sospetto sia egli stesso indenne dalla tara che denuncia; l'ideologia è il pensiero del mio avversario; è il pensiero dell'*altro*. Egli non lo sa, ma *io* lo so. [...] A questa pretesa se ne aggiunge un'altra: non soltanto, si dice, esiste un luogo non ideologico, ma questo luogo è quello di una *scienza* [...]. È da notare come questa pretesa, particolarmente viva presso i più «eleati» dei marxisti, sia esattamente quella che Aristotele condannava nei platonici del suo tempo in materia di etica e di politica, ed alla quale opponeva il pluralismo dei metodi e quello dei gradi di rigore e di verità<sup>56</sup>.

<sup>53</sup> Cfr. P. Ricoeur, *Science et idéologie*, «Revue Philosophique de Louvain» (maggio 1974), tr. it. di F. Colombo, *Scienza e ideologia*, in Id., *Tradizione o alternativa*, cit., p. 70.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 70. Il ripensamento in chiave positiva dell'ideologia è un tratto caratteristico di entrambe le fasi; cfr. *ibidem*, pp. 60-64 e Id., *Conferenze su ideologia e utopia*, cit., pp. 15, 17, 154-156, 163-166, 172, 279-292.

<sup>55</sup> Cfr. P. Ricoeur, *Scienza e ideologia*, cit., p. 60.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 61.

Se il marxismo ideologico pecca di ingenuità manichea nel suddividere il sapere in scienza e ideologia, Ricoeur intende mostrare come l'ideologia si dica in molti modi. Essa è ricondotta a una «teoria della motivazione sociale», capace di fondare e alimentare un'identità: «l'ideologia è sempre più di un *riflesso*, nella misura in cui essa è anche *giustificazione e progetto*»<sup>57</sup>.

Tornando alla domanda di partenza, su queste basi risulta inconcepibile una teoria non-ideologica dell'ideologia:

la separazione tra scienza e ideologia è essa stessa l'idea-limite, il limite di un lavoro interno di separazione, e [...] noi non disponiamo attualmente di una nozione non-ideologica della genesi dell'ideologia. La difficoltà fondamentale [...] riguarda l'impossibilità di esercitare una critica che sia assolutamente radicale. Una coscienza radicalmente critica dovrebbe infatti risultare da una riflessione *totale*<sup>58</sup>.

Il fatto che non si disponga di punti di vista e teorie scientifiche esenti da elementi ideologici non compromette la possibilità di continuare a perseguire l'ideale regolativo di una conoscenza non ideologica: «Usciamo semplicemente vinti da questa lotta spossante contro le condizioni ideologiche di ogni punto di vista? Dobbiamo rinunciare ad ogni giudizio di verità sull'ideologia? Non lo credo»<sup>59</sup>. La pretesa di una «riflessione totale» è certamente ideologica, ma il pensiero filosofico nasce e si esercita nella consapevolezza del limite, e Ricoeur descrive la critica e l'identificazione di ciò che è ideologico come un'idea-limite cui ci si può avvicinare, consapevoli di non poterla afferrare, mediante un continuo lavoro di distinzione critica e autocritica.

La prospettiva di Ricoeur è di impianto *storico ermeneutico* e si fonda sulla convinzione che le difficoltà legate al concetto di ideologia non siano molto diverse da quelle del pregiudizio e del circolo ermeneutico, ovvero del «fenomeno centrale» della precomprensione<sup>60</sup>. «Queste difficoltà epistemologiche (...) hanno la stessa origine. Esse riguardano la struttura stessa di un essere che non si trova mai nella posizione sovrana di un soggetto capace di distanziare da sé la totalità dei suoi condizionamenti»<sup>61</sup>. Più che indicare una vera soluzione del problema ideologia, il filosofo francese

---

<sup>57</sup> Cfr. *ibidem*, p. 63.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 78.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 83.

<sup>60</sup> Cfr. *ibidem*, p. 84.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 84.

individua le condizioni per affrontare la questione e «conferire un senso accettabile alla coppia scienza-ideologia»<sup>62</sup>.

Tutto ciò si traduce in quattro proposizioni: «Prima proposizione: ogni sapere oggettivante sulla nostra posizione nella società, in una classe sociale, in una tradizione culturale, in una storia, è preceduto da una relazione di *appartenenza* che non potremo mai interamente riflettere»<sup>63</sup>. L'*appartenenza* «ad una storia, a una classe, ad una nazione, ad una cultura, ad una o più tradizioni» è il dato originario della coscienza, dunque l'*ideologia* svolge la funzione mediatrice della rappresentazione di sé e del mondo prima della presa di distanza critica, e «la condizione ontologica di precomprensione esclude la riflessione totale che ci porrebbe nella vantaggiosa condizione del sapere non-ideologico»<sup>64</sup>.

«Seconda proposizione: se il *sapere oggettivante* è sempre secondario rispetto alla relazione di appartenenza, esso può nondimeno costituirsi in una *relativa autonomia*» grazie al «fattore *distanziamento*»<sup>65</sup>. Occorre mettere a distanza Sé da se stessi per poter portare a coscienza le condizioni della precomprensione e delle illusioni del soggetto. «La mia seconda proposizione è dunque questa: il distanziamento, dialetticamente opposto all'*appartenenza*, è la condizione di possibilità di una *critica delle ideologie*, non fuori dall'*ermeneutica* o contro di essa, bensì nell'*ermeneutica*»<sup>66</sup>.

Terza proposizione: «la *critica delle ideologie* può parzialmente affrancarsi dalla sua condizione iniziale di radicamento nella precomprensione», ma «questo sapere non può divenire totale» perché «la sua *non-completezza* è fondata ermeneuticamente nella condizione originaria e insuperabile che fa sì che il distanziamento sia esso stesso un momento dell'*appartenenza*»<sup>67</sup>. L'oblio di questa condizione costituisce secondo Ricoeur la fonte di tutte le difficoltà e di tutti i paradossi del pensiero dell'*ideologia*. La terza proposizione è infine così riformulata: «la *critica delle ideologie*, portata da un interesse specifico, non rompe mai i suoi legami con il fondo di appartenenza che la sostiene. Dimenticare questo legame iniziale significa entrare nell'illusione di una teoria critica elevata al rango di sapere assoluto»<sup>68</sup>.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 84.

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 84.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 85.

<sup>65</sup> Cfr. *ibidem*, p. 85.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 86. Mio il corsivo «*critica delle ideologie*».

<sup>67</sup> Cfr. *ibidem*, p. 86. Mio il corsivo «*critica delle ideologie*».

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 87. Mio il corsivo «*critica delle ideologie*».

La quarta e ultima proposizione «concerne il *buon uso* della *critica delle ideologie*. Da tutta questa meditazione, risulta che la *critica delle ideologie* è un compito che bisogna sempre cominciare, ma che per principio non si può terminare»<sup>69</sup>.

L'esito del percorso di Ricoeur conferma quanto osservato in principio, ovvero che la trattazione del tema è più orientata alla critica della deriva ideologica marxista che della originaria critica dell'ideologia marxiana. Il discorso è progressivamente approdato alla «critica delle ideologie» al plurale, ovvero dei diversi e insuperabili punti prospettici a partire dai quali i gruppi umani guardano e comprendono il mondo. Ricoeur conclude il suo saggio sostenendo la necessità di rinunciare all'«arroganza della critica» tipica dell'ideologia marxista e della pretesa di giudicare ideologico il pensiero altrui da un impossibile punto di osservazione esterno al campo delle ideologie<sup>70</sup>.

#### 4.1.2 Ideologia e utopia

Ricoeur riprende il discorso interrotto sull'ideologia con l'obiettivo di spostare il piano del discorso dalla ragion pura a quella pratica: «coerente con l'affermazione che non esiste nessun punto di vista al di fuori del gioco [...], se non ci può essere uno spettatore trascendente, ciò che deve essere assunto è un concetto *pratico*»<sup>71</sup>.

Dopo aver seguito ancora una volta il percorso di Mannheim attraverso il terreno tortuoso del paradosso, Ricoeur riprende in considerazione il concetto originario di ideologia in Marx e ne rileva la forte connotazione pratico-politica<sup>72</sup>. Le due strade, a questo punto, si dividono in modo paradossale: mentre il sociologo Mannheim cerca una soluzione teoretica il filosofo Ricoeur dubita di poterla trovare e ne cerca una alternativa sul piano della prassi. Mannheim, infatti, cade a sua volta in un paradosso, poiché «richiede che la posizione del sociologo sia una sorta di punto nullo, un livello di grado zero; il sociologo non appartiene al gioco ma è piuttosto un osservatore e quindi non interviene nel campo d'indagine»<sup>73</sup>. Secondo Ricoeur «il problema del paradosso di Mannheim sta nella sua estensione epistemologica di un marxismo fondato sul contrasto tra ideologia

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 87. Mio il corsivo «*critica delle ideologie*».

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 87.

<sup>71</sup> P. Ricoeur, *Conferenze su ideologia e utopia*, cit., pp. 191s.

<sup>72</sup> Cfr. *ibidem*, p. 183.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 184.

e scienza»<sup>74</sup>. Occorre invece «metter da parte il concetto di ideologia come contrapposto a quello di scienza e far ritorno a quello che è forse il più primitivo concetto di ideologia, come contrapposto alla praxis»<sup>75</sup>.

Per far questo, Ricoeur si rivolge all'utopia, perché «il giudizio su un'ideologia è sempre il giudizio a partire da un'utopia. [...] il solo modo di uscire dalla circolarità nella quale le ideologie ci costringono è quello di assumere un'utopia, dichiararla, e giudicare un'ideologia su questa base. Poiché è impossibile essere spettatore assoluto, sarà qualcuno all'interno del processo stesso che si assume la responsabilità del giudizio»<sup>76</sup>. Nel tentativo di liberarsi dal condizionamento ideologico, gli uomini hanno a disposizione un patrimonio storico e culturale che non si lascia identificare con l'esistente e che cerca di immaginare possibilità altre.

Non esiste un'intelligenza che si liberi improvvisamente senza il sostegno di qualcos'altro. Non sono sempre le possibilità utopiche degli individui o dei gruppi che alimentano la nostra capacità di metterci a distanza dalle ideologie? Non possiamo sottrarci alla polarità fra utopia e ideologia. È sempre un'utopia che definisce ciò che è ideologico, e così la caratterizzazione è sempre relativa alle convinzioni dei gruppi in conflitto. Conoscere questo è anche sapere che l'utopia e l'ideologia non sono concetti teoretici. Non possiamo attenderci troppo da questi concetti in quanto essi costituiscono un circolo pratico<sup>77</sup>.

Ideologia e utopia non si elidono reciprocamente, ma vengono collocate da Ricoeur in un circolo pratico virtuoso in cui ciascuna delle due impedisce all'altra di cadere nei propri eccessi. Ancora una volta l'ideologia non è connotata negativamente, anzi ha un ruolo positivo nel correggere gli eccessi dell'utopia. «L'unica risposta al paradosso di Mannheim è (...) cercare di curare le patologie dell'utopia mediante ciò che è sano nell'ideologia – cioè il suo elemento di identità, che è soprattutto una fondamentale funzione della vita – e cercare quindi di curare la rigidità, la pietrificazione dell'ideologia mediante l'elemento utopico»<sup>78</sup>.

Col soccorso reciproco di ideologia e utopia, però, Ricoeur sembra ricongiungersi al sentiero percorso da Mannheim; entrambe le dimensioni, infatti, patiscono della stessa non-congruenza: da un lato l'ideologia si ancora al passato e cerca di preservare vecchi privilegi e rapporti di forza ormai

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>75</sup> *Ibidem*, pp. 16s.

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 191. «Non è forse questa eccentricità dell'immaginazione utopica la cura nei confronti della patologia del pensiero ideologico, il quale è cieco e angusto proprio per la sua incapacità a concepire un non luogo?»: *ibidem*, p. 26.

<sup>77</sup> *Ibidem*, pp. 197s.

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 343. Cfr. anche *ibidem*, p. 202.

anacronistici, dall'altro l'utopia pretende di anticipare il futuro precedendo in modo velleitario il corso e la logica degli eventi. Ricoeur, dunque, ripropone il criterio di «adeguazione» di Mannheim per orientare la prassi tra ideologia e utopia:

Il giudizio di adeguazione è il modo per risolvere questo problema di non-congruenza. È un *concreto giudizio di sensibilità*, una capacità di valutare che cosa è adatto ad una determinata situazione. [...] Non possiamo uscire dal circolo dell'ideologia e dell'utopia, ma il giudizio di adeguazione può aiutarci a capire in che modo il circolo può diventare una spirale<sup>79</sup>.

Come era stato osservato per Mannheim, anche nel caso di Ricoeur il ricorso al «principio adeguazione» contribuisce a esporre il ripensamento complessivo del concetto di ideologia alla critica dell'ideologia da un punto di vista marxiano.

Al di là di questo aspetto, però, proprio il fatto di aver lasciato alle spalle il concetto e le funzioni della critica dell'ideologia per come era stata concepita nelle opere di Marx, ha forse il paradossale effetto di rendere nuovamente necessaria esattamente quell'istanza critica da cui il concetto era sorto. Nelle ultime righe dedicate all'ideologia, infatti, Ricoeur riconosce che

L'ideologia è sempre sul punto di divenire patologica poiché essa ha una funzione conservativa sia nel buono che nel cattivo senso del termine. L'ideologia preserva l'identità, ma essa vuole anche conservare l'esistente ed è di conseguenza già una resistenza. Qualcosa diviene ideologico – nel significato più negativo del termine – quando la funzione integrativa viene congelata, quando diviene retorica in senso negativo, quando la schematizzazione e la razionalizzazione prevalgono<sup>80</sup>.

## 4.2 Adorno: dialettica e utopia

La riflessione di Adorno sull'ideologia è un tratto costante della sua opera e risulta per certi aspetti complementare a quella di Ricoeur, visto che alla declinazione ermeneutica della filosofia si contrappone quella dialettica<sup>81</sup>. Come noto, si tratta di un pensiero ben radicato nell'originario terreno

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 345.

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 292.

<sup>81</sup> Per una ricostruzione storica e un inquadramento generale del tema, cfr. T. W. Adorno, *Beitrag zur Ideologienlehre*, (1954), in *Gesammelte Schriften*, Band 8, *Soziologischen Schriften I*, a cura di R. Tiedemann, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1980<sup>2</sup>, pp. 457-477.

marxiano: da un lato, infatti, egli accoglie e accentua la concezione negativa dell'ideologia<sup>82</sup>, dall'altro polemizza con l'estensione totalizzante dell'ideologia operata dalla sociologia e difende la possibilità di un pensiero non ideologico. Come per Marx, inoltre, anche per Adorno il senso ultimo della critica dell'ideologia è l'emancipazione degli uomini<sup>83</sup>.

Adorno, però, deve confrontarsi con la nuova realtà dell'ideologia nel Novecento. Di fronte all'inedita forza del condizionamento egli si trova a dover ripensare anche il rapporto struttura-sovrastuttura e lo fa in modo dialettico: quanto più si scontra con l'evidenza del condizionamento, tanto più si ostina a mostrare come vi siano pur sempre spazi residui e scarti qualitativi per la coscienza atti a garantire la possibilità del pensiero libero; d'altra parte, di fronte a qualunque discorso (politico, filosofico, sociologico) che pretenda di assumere una posizione non ideologica – o, tanto più, che lo dia per scontato senza nemmeno porsi il problema – Adorno torna a imbracciare le armi della critica marxiana e a indicare il dominio della base materiale.

Il vero problema è che la forza e il radicamento ottenuti dall'ideologia fanno sì che le sue manifestazioni costituiscano una *seconda natura*: «l'ideologia non si sovrappone all'essere sociale come uno strato che si possa staccare, ma gli inerisce», e «la normatività naturale della società è ideologia, in quanto viene ipostatizzata come dato naturale immodificabile»<sup>84</sup>. A rigore, non si potrebbe nemmeno più parlare di «distorsione» ideologica, perché il concetto implica il subentrare di una condizione patologica su una base fisiologica; l'ideologia, invece, è originaria, sistematica, tanto che Adorno suole ripetere che «il tutto è il falso»<sup>85</sup>. Se Marx poteva ancora pensare che l'ideologia fosse il risultato di una distorsione da smascherare, qui si tratta di prendere atto che l'ideologia è il dato di partenza.

<sup>82</sup> In estrema sintesi, «ideologia è giustificazione»: *ibidem*, p. 464.

<sup>83</sup> «Credo che l'esigenza essenziale della liberazione dell'uomo dal velo, dall'ideologia, sia di prendere coscienza del momento di falsità proprio là dove questa falsità si frantende come verità, dove lo spirito maligno si frantende come spirito»: T. W. Adorno, *Metaphysik. Begriff und Probleme*, a cura di R. Tiedemann, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1998 (1965-1966), tr. it. di L. Garzone, *Metafisica. Concetto e problemi*, a cura di S. Petrucciani, Torino, Einaudi, 2006, p. 143.

<sup>84</sup> T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1966, tr. it. di C. A. Donolo, *Dialettica negativa*, Torino, Einaudi, 1982, pp. 320s.

<sup>85</sup> T. W. Adorno, *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1951, tr. it. di R. Solmi, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Torino, Einaudi, 1994, p. 48. Per l'espressione «il totum è il totem», cfr. Id., *Dialettica negativa*, cit., p. 341 e Id., *Metafisica. Concetto e problemi*, cit., p. 177. «Questo sistema è ideologia, e il tutto, che per Hegel è il vero, secondo la teoria marxiana sarebbe invece il falso»: Id., *Philosophische Terminologie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1973, tr. it. di A. Solmi, *Terminologia filosofica*, Torino, Einaudi, 2007, pp. 456s.

Il primo compito per una coscienza totalmente esposta al condizionamento della seconda natura, dunque, è ottenere consapevolezza della possibilità che il tutto sia falso, tutto compresa sé stessa. Il presupposto dell'emancipazione della coscienza inconsapevole è che questa si riappropri di sé a partire dal sospetto su di sé. Secondo Adorno questo è possibile, perché «la forza della coscienza raggiunge anche il proprio inganno»<sup>86</sup>.

La coscienza, dunque, si desta scoprendosi «falsa coscienza»; ma è proprio questa genesi nella falsa coscienza che «promette la possibilità della sua negazione, che non si resti così, che la falsa coscienza debba inevitabilmente muoversi oltre se stessa, non possa avere l'ultima parola»<sup>87</sup>. Il compito della presa di coscienza, che coincide con l'emancipazione dal condizionamento, è un compito filosofico, perché «la coscienza prefilosofica è al di qua dell'alternativa, al soggetto che agisce ingenuamente e si pone contro il mondo circostante resta impenetrabile il proprio condizionamento. La coscienza deve renderlo trasparente e dominarlo. La sovranità del pensiero, che si rivolge a sé come suo oggetto grazie alla sua libertà, produce anche il concetto di illibertà»<sup>88</sup>. La critica dell'ideologia, quindi, «non è qualcosa di periferico o intrascientifico, limitato allo spirito oggettivo o ai prodotti di quello soggettivo, bensì filosoficamente centrale: critica della stessa coscienza costituente»<sup>89</sup>.

In questa fondamentale impresa filosofica, uno dei temi ricorrenti è la polemica di Adorno con la sociologia, responsabile di aver distorto il concetto di ideologia e neutralizzato la sua critica in un indistinto orizzonte relativista<sup>90</sup>. Il problema del paradosso di Mannheim, per esempio, sta nell'estensione della critica dell'ideologia a teoria totale: «Il cosiddetto concetto totale di ideologia e la soppressione della differenza di vero e falso non sono nelle intenzioni della teoria classica (se così si può dire) dell'ideologia. Essi rappresentano la forma che questa assume nella sua decadenza e si ricollegano al tentativo di privare quella teoria del suo mordente critico»<sup>91</sup>.

<sup>86</sup> T. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 133.

<sup>87</sup> *Ibidem*, p. 311.

<sup>88</sup> *Ibidem*, p. 196.

<sup>89</sup> *Ibidem*, p. 133.

<sup>90</sup> Adorno critica soprattutto la sociologia positivista e la sociologia della conoscenza di Mannheim e Max Scheler. Per la critica di Max Weber e Vilfredo Pareto su questi temi, cfr. T. W. Adorno, *Beitrag zur Ideologienlehre*, cit., pp. 467ss.

<sup>91</sup> T. W. Adorno, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, (1962), in Id., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Berlin, Neuwied, 1969, tr. it. di A. Marietti Solmi, *Sulla logica delle scienze sociali*, in Id., *Dialettica e positivismo in sociologia*, Torino, Einaudi, 1972, p. 136.

Quanto al relativismo, «non sono determinazioni oggettive, sono solo vuote chiacchiere e neologismi (come “prospettivismo”), che consentono al concetto totale di ideologia di distanziarsi dal relativismo volgare, dalle sue frasi fatte erette a concezione del mondo»<sup>92</sup>. Richiamandosi all’impostazione marxiana della questione, Adorno contesta l’universalizzazione e l’astrazione del concetto di ideologia effettuate da Mannheim e indica il ritorno alla realtà extra-logica della vita reale anche come soluzione al relativismo in cui si è invischiata la sociologia della conoscenza. Duro e ostinato come i fatti, di fronte al conflitto delle diverse ideologie e delle diverse prospettive circa il bene del singolo e della società, si erge infatti un riferimento come minimo comun denominatore etico-politico: il male; almeno, «che nessuno debba più patire la fame»<sup>93</sup> e «che Auschwitz non si ripeta»<sup>94</sup>. «La sfera del retto agire» infatti «non si risolve nella semplice razionalità» e «l’elemento extra-logico a cui ricorro [...] è molto semplicemente il momento dell’orrore per il dolore fisico del corpo [...] il fondamento della morale oggi risiede, vorrei dire quasi, nella sensazione fisica, nell’identificazione con il dolore»<sup>95</sup>.

Adorno riprende la critica del relativismo anche nell’*Introduzione* alla *Dialettica negativa*<sup>96</sup>, sostenendo che la sua origine vada individuata nella limitatezza della coscienza borghese e del suo caratteristico individualismo cui sfugge l’elemento sovraindividuale essenziale al pensiero:

alla tesi astratta del carattere condizionato di ogni pensiero si dovrebbe ricordare molto concretamente il suo proprio condizionamento, l’acceciamento rispetto al momento sovraindividuale, tramite il quale soltanto la coscienza individuale diventa pensiero. Dietro quella tesi si cela il disprezzo dello spirito a favore del predominio dei rapporti materiali come unica cosa che conti. [...] Il relativismo è materialismo volgare, il pensiero disturba il guadagno<sup>97</sup>.

<sup>92</sup> *Ibidem*, p. 137.

<sup>93</sup> T. W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 184.

<sup>94</sup> T. W. Adorno, *Metafisica. Concetto e problemi*, cit., p. 139.

<sup>95</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 139s.

<sup>96</sup> Al relativismo «la dialettica si contrappone aspramente come all’assolutismo»: T. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 32.

<sup>97</sup> *Ibidem*, p. 33. La borghese e «persistente ostilità verso lo spirito [...] viene prodotta dal fatto che il concetto di ragione, una volta emancipato, deve temere all’interno dei rapporti di produzione esistenti che la propria coerenza li faccia saltare. Perciò la ragione si autolimita. [...] Il relativismo ne è l’espressione filosofica»: *ibidem*, p. 34.

L'interpretazione del relativismo mostra dunque una radice comune, ideologica, con la critica sociologica del concetto di ideologia. Nel caso della teoria totale di Mannheim, per esempio, il principio ideologico sotteso si manifesta neutralizzando il potenziale critico dell'originario concetto di ideologia di Marx, ma ciò significa snaturare il pensiero stesso, perché secondo Adorno

pensare è, già in sé, prima di ogni contenuto specifico, negare, resistenza contro ciò che gli viene imposto; il pensiero l'ha ereditata dal rapporto del lavoro con il suo materiale, che ne è l'archetipo. [...] Lo sforzo che è implicito nel concetto stesso di pensiero, in quanto contrapposto alla contemplazione passiva, è già negativo, ribellione contro la pretesa di ogni immediato di piegarsi di fronte ad esso<sup>98</sup>.

Anzi, la *Dialettica negativa* individua proprio nell'*identità* il principio dell'ideologia<sup>99</sup>: «L'identità è la forma originaria dell'ideologia. Viene goduta come aderenza alla cosa in essa repressa; aderenza è stata sempre anche soggiogamento sotto fini di dominazione [...]. L'identità diventa l'istanza di una dottrina dell'adattamento»<sup>100</sup>. Secondo l'espressione di Adorno, si tratta di «godimento» dell'identità, perché questa risponde a viscerali bisogni e desideri di conciliazione con il non io, spinte che sfuggono alla coscienza e che, proprio per questo, spiegano la forza del condizionamento ideologico.

La forma di pensiero programmaticamente più adeguata all'esistente è il realismo inteso come accettazione incondizionata e rispecchiamento del mero dato; esso è la *forma mentis* ideologica per eccellenza, perché in nome del realismo il pensiero si limita a prendere atto del reale, lo considera per ciò che è e si riconduce «all'assioma che non possa essere diverso da com'è»<sup>101</sup>. Il pensiero non ideologico, invece, è negazione del reale nella consapevolezza che il concetto non è mai adeguato alla cosa, sia perché eccede la cosa – ed è qui che pensiero filosofico e ideologico sono inconciliabili –, sia perché non è in grado di afferrarla pienamente. Quando si dice, per esempio, che «qualcuno è un uomo libero» si fa riferimento al «concetto di libertà», ma il concetto di libertà è «più di quel che viene predicato di quell'uomo, altrettanto come quell'uomo tramite altre determinazioni è più del concetto della sua libertà»<sup>102</sup>. Mentre il realismo si accontenta della cosa e la legittima per ciò che è, la critica dell'accettazione

<sup>98</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>99</sup> Cfr. D. Cook, *Adorno, Ideology, and Ideology Critique*, «Philosophy and Social Criticism» 27 (2001), n. 1, pp. 1-20.

<sup>100</sup> T. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., pp. 132s.

<sup>101</sup> T. W. Adorno, *Beitrag zur Ideologienlehre*, cit., p. 477.

<sup>102</sup> T. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 135.

ideologica non si arrende e «nel rimprovero che la cosa non è identica al concetto, vive anche la speranza che lo possa diventare»<sup>103</sup>.

La dialettica negativa è la strategia che la filosofia mette in atto per far saltare l'identità, anche quella con sé stessa. La filosofia, infatti, deve lavorare metodicamente su di sé per evitare ogni compromesso con la dimensione ideologica da cui si affranca e che sempre la minaccia. Con Adorno la filosofia accoglie la lezione dei maestri del sospetto e si sottopone a un'incessante autoanalisi, per verificare costantemente motivazioni e condizionamenti latenti. Così, proprio quelle che potevano sembrare critiche distruttive per il pensiero filosofico, sono metabolizzate e si mostrano strumenti di indagine preziosi per evitare il destino ideologico cui altre espressioni del pensiero non riescono a sottrarsi. Adorno è convinto «che la filosofia abbia la strana qualità per cui essa stessa è certo coinvolta, imprigionata nella serra della nostra costituzione e del nostro linguaggio; ma ciò nonostante è sempre in grado di pensare oltre se stessa, oltre questa limitazione [...] verso l'aperto»<sup>104</sup>.

In questa apertura si fonda la possibilità di pensare diversamente, «utopicamente», perché se l'ideologia è pensiero identificante, l'utopia è «coscienza della possibilità» e «confluire del dissimile»<sup>105</sup>. Una componente utopica, seppur immersa nell'analisi delle forme ideologiche e delle figure del dominio, è presente anche nella *Dialettica negativa*. In forma spettrale, ma nei punti chiave, appaiono i fenomeni di una vera e propria controfenomenologia della speranza: utopia, giustizia, utopia-resurrezione, e speranza emergono in quest'ordine nelle quattro «conclusioni» dell'introduzione e delle tre parti che costituiscono la struttura della *Dialettica negativa*<sup>106</sup>, ovvero nei luoghi simbolicamente aperti alle cose ultime.

Se, da un lato – lo si è visto –, fame, dolore, sopraffazione costituiscono il limite invalicabile del male oltre il quale nessuna giustificazione ideologica possa pensare di spingersi, dall'altro vi è secondo Adorno un bene che può e deve essere perseguito: la speranza.

Nietzsche, però, ha formulato nell'*Anticristo* quello che per Adorno è il più forte argomento contro la speranza, quando ha osservato che essa «viene confusa con la verità; e che l'impossibilità di pensare, di vivere felici, o anche soltanto di vivere, senza un assoluto, non dice nulla a favore della legittimità di quell'idea»<sup>107</sup>. Nietzsche ha rifiutato la virtù teologale della speranza optando decisamente per il comandamento dell'amore, più

<sup>103</sup> *Ibidem*, p. 134.

<sup>104</sup> T. W. Adorno, *Metafisica. Concetto e problemi*, cit., p. 82.

<sup>105</sup> T. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., pp. 50 e 134.

<sup>106</sup> Cfr. C. Belloni, *Per la critica dell'ideologia*, cit., pp. 310-312.

<sup>107</sup> T. W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 108.

precisamente dell'«*amor fati*: “tu devi amare il tuo destino”»<sup>108</sup>. Ebbene, di fronte a questa opzione fondamentale Adorno si chiede «se ci sia più motivo di amare quel che ci capita, di affermare l'esistente per il semplice fatto che è, che di ritener vero quel che si spera»<sup>109</sup>; anzi, prosegue,

si potrebbe cercare nella prigione l'origine dell'*amor fati*. Colui che non vede e non ha più nient'altro da amare, finisce per amare le mura e le inferriate. In entrambi i casi trionfa la stessa ignominia dell'adattamento, che, per poter sopravvivere nell'orrore del mondo, attribuisce realtà al desiderio e senso al controsenso della costrizione. Non meno che nel «*credo quia absurdum*», nell'*amor fati*, nell'esaltazione di ciò che è più assurdo, la rinuncia si umilia davanti al dominio. Alla fine la speranza, come si sottrae, negandola, alla realtà, è la sola figura in cui si manifesta la verità. Senza speranza l'idea della verità sarebbe difficilmente concepibile, ed è la falsità capitale spacciare per verità l'esistenza riconosciuta come cattiva, solo perché è stata una volta riconosciuta<sup>110</sup>.

## 5 L'IDEOLOGIA DEL PRESENTE

Da quanto finora osservato – dalla trattazione delle ideologie e della loro fine, dell'ideologia e della sua critica, delle riflessioni di Ricoeur e di Adorno – emerge un elemento comune: il rapporto con la dimensione del tempo. Il diverso modo di intendere tempo, storia e utopia, infatti, costituisce uno degli indicatori più sensibili circa l'intensità del fenomeno ideologico. Per certi aspetti, infatti, ideologie e ideologia sono grandezze inversamente proporzionali: più si innalza la tensione conflittuale, si moltiplicano e si rafforzano le ideologie, si velocizza la storia e si intensifica la sua percezione, e meno l'ideologia è in grado di determinare le regole del gioco e l'esito dello scontro. Al contrario, il rafforzarsi dell'ideologia corrisponde alla sconfitta delle ideologie, all'attenuarsi del conflitto e al progressivo rallentare del divenire storico. Si ripropone in una fenomenologia assai variegata la classica opposizione di natura e storia; mentre l'ideologia, pretendendo di fondarsi su leggi naturali, auspica il dominio totale e il congelamento del processo

<sup>108</sup> *Ibidem*, p. 108.

<sup>109</sup> *Ibidem*, p. 108.

<sup>110</sup> *Ibidem*, p. 108.

storico alle condizioni del sistema dato, le ideologie rifiutano l'ordine costituito e si attendono dalla storia cose nuove e inediti equilibri.

Nei primi anni Novanta – per gli stessi motivi di Fukuyama, ma con intendimenti opposti – Fulvio Papi lamentava la scomparsa della storia, perché «un'epoca è descrivibile come storica solo se, nelle condizioni del suo accadere, si costruisce la figura di una soggettività che temporalizza l'epoca secondo una direzione e una finalità»<sup>111</sup>. Non tutte le epoche, quindi, sono storiche, perché possono esserci tempo e durata anche senza storia. Senza un fine della storia, la storia finisce. Finito il conflitto per il cambiamento, resta una conflittualità endemica che non minaccia di cambiare l'unico ordine globale. Il tempo scorre, ma la storia è ferma. Il sogno è finito<sup>112</sup>.

Ciò che, al termine del secolo breve, il filosofo Papi percepiva in fase iniziale, Marc Augé lo descrive in forma matura nel secolo successivo. «Oggi sul pianeta terra regna un'ideologia del presente e dell'evidenza che paralizza lo sforzo di pensare il presente come storia, un'ideologia impegnata a rendere obsoleti gli insegnamenti del passato, ma anche il desiderio di immaginare il futuro. Da uno o due decenni, il presente è diventato egemonico»<sup>113</sup>. Se «il passato non è più portatore di alcuna lezione e dall'avvenire non c'è più niente da aspettarsi»<sup>114</sup>, l'orizzonte temporale si restringe a un presente immoto, che, non godendo di alcuna profondità storica, non è concepibile secondo il tradizionale orientamento prospettico dei fini. Nel «nontempo» presente il fine è immanente. Da qui l'opportunità e l'urgenza, secondo Augé, di tornare a «pensare il tempo», «perché ogni cosa ci suggerisce o vuole farci credere che viviamo in un sistema che si colloca definitivamente fuori dalla storia. Una necessità, perché il tema della fine della storia che nega la speranza ai tanti esclusi del sistema globale oggi esistente, è portatore di tutte le violenze»<sup>115</sup>. Come sempre è accaduto nella storia, anche l'ideologia del presente ha le sue espressioni sintomatiche, i mantra che, infinitamente e devotamente ripetuti, «sanzionano la tirannia del presente»: si tratta della fine della storia, della globalizzazione, della legge del mercato, «tutte formule che, presentate come invalicabili, rappresentano altrettanti interdetti a pensare»<sup>116</sup>.

<sup>111</sup> F. Papi, *Il sogno filosofico della storia. Interpretazioni sull'opera di Marx*, Milano, Guerini, 1994, p. 31.

<sup>112</sup> Per il «tramonto della storia», cfr. *ibidem*, pp. 36-39, 49, 59, 154. La storia è temporaneamente tramontata, ma risorgerà, al più tardi all'approssimarsi del «punto di catastrofe», che Papi individua nell'insostenibilità del sistema da un punto di vista naturale (ecologico): cfr. *ibidem*, pp. 65-67.

<sup>113</sup> M. Augé, *Che fine ha fatto il futuro?*, cit., p. 88.

<sup>114</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>115</sup> *Ibidem*, p. 45.

<sup>116</sup> *Ibidem*, p. 31.

Il sistema del nuovo consenso, questa volta globale, produce come sempre ha fatto in passato la sua ideologia e i suoi esclusi. Pensare il tempo significa dunque esercitare innanzitutto la critica della nuova ideologia della fine della storia<sup>117</sup>. Occorre «riprendere la categoria di tempo per interrogare nuovamente le false evidenze dell'attuale ideologia del presente»<sup>118</sup>, ideologia caratterizzata da un triplice paradosso:

Primo paradosso: la storia, intesa come fonte di nuove idee per la gestione delle società umane, sembra terminare proprio nel momento in cui riguarda esplicitamente l'umanità nel suo insieme. Secondo paradosso: noi dubitiamo della nostra capacità di influire sul nostro comune destino proprio nel momento in cui la scienza progredisce a una velocità sempre più accelerata. Terzo paradosso: la sovrabbondanza senza precedenti dei nostri mezzi sembra vietarci di riflettere sui fini, come se la timidezza politica dovesse essere lo scotto da pagare per l'ambizione scientifica e l'arroganza tecnologica<sup>119</sup>.

Quanto agli esclusi da parte del sistema, in ogni parte del mondo

si creano situazioni di isolamento (profughi, rifugiati, clandestini, *san-papiers*) che corrispondono a un duplice sradicamento dal tempo, perché nello stato di «durevole provvisorietà» si smarriscono insieme il riferimento al passato (abolito) e al futuro (bloccato). Gli individui perdono in tal modo l'attitudine a impegnarsi nel «gioco della vita» perché tutto (comprese le forme di assistenza di cui sono fatti oggetto<sup>120</sup>) conferma loro che ne sono esclusi. A dire il vero, ciò da cui sono esclusi è la storia, e non bisogna stupirsi se il rischio di vederli rientrare nella storia per le vie più pericolose e folli non è mai molto lontano<sup>121</sup>.

<sup>117</sup> «Ogni impero ha avuto la pretesa di fermare la storia, tanto che è possibile sostenere che altre globalizzazioni abbiano preceduto l'attuale»: *ibidem*, p. 12.

<sup>118</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>119</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>120</sup> Di fronte ai mali del sistema (le cosiddette «esternalità») «si possono attivare procedure di assistenza», ma «non è possibile elaborare strategie di cambiamento» *ibidem*, p. 28. Si tratta dello stesso meccanismo ideologico che stigmatizzava Hélder Câmara quando diceva: se do da mangiare a un povero, mi chiamano santo; ma se chiedo perché i poveri non hanno cibo, allora mi chiamano comunista.

<sup>121</sup> *Ibidem*, p. 79.

Lo sradicamento e il disorientamento sono un fenomeno preoccupante perché da un lato l'ordine dominante «provoca insieme odio e seduzione»<sup>122</sup>, dall'altro «solo le espressioni religiose esasperate sembrano in grado di fornire un'apparente armatura teorica»<sup>123</sup> al rifiuto del sistema e della sua ideologia.

## CONCLUSIONE

Cinquecento anni or sono l'isola immaginaria di Utopia si delineava nell'opera del suo autore per differenza dalla considerazione critica dell'isola reale d'Inghilterra. Nell'epoca delle scoperte geografiche il mondo si espandeva a ritmi vertiginosi, e Thomas More poteva ancora immaginare che in un altro luogo ci potesse essere un «luogo buono». Un paio di secoli più tardi il mondo cessava di riservare sorprese, e le frontiere dell'immaginazione dovettero rivolgersi agli spazi temporali ancora inesplorati del futuro.

Ora, con il tramonto della storia, anche la via temporale dell'utopia sembra preclusa, e sempre più si diffonde ai margini del sistema il sentimento di vivere in quello che Daniele Giglioli chiama «stato di minorità». È la condizione di impotenza e frustrazione generata da «una società in cui l'agire politico è sentito come qualcosa di impossibile, non perché proibito ma perché ineffettuale, senza esito, svuotato di ogni concretezza»<sup>124</sup>. «Che io ci sia o non ci sia» scrive Giglioli «è del tutto ininfluenza. Altri agiscono, altri decidono. Wall Street, Bruxelles, il rating, gli algoritmi», ma «se gli esseri umani sono stati definiti da Aristotele animali politici, che ne è della loro stessa essenza nel momento in cui la politica attiva sembra ormai scomparsa dal loro orizzonte? [...] l'impossibilità di agire rende meno umani»<sup>125</sup>.

Il sistema ha neutralizzato la storia e le ideologie:

Le alternative radicali sono perniciose se diventano pubbliche e vanno respinte nella sfera privata dei gusti, delle credenze, delle idiosincrasie, delle utopie. Chi non è d'accordo è cieco e in malafede, oppure è un mostro incomprensibile che va respinto ai confini della città ideale. Ogni dissenso è violenza, ogni contrapposizione è guerra, ogni critica è partito preso.

<sup>122</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>123</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>124</sup> D. Giglioli, *Stato di minorità*, Roma-Bari, Laterza, 2015, p. V.

<sup>125</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 4s.

Occorre invece «fare squadra», «tendersi la mano», «lavorare insieme», non «alzare muri» o «salire sulle barricate» [...]. Che il conflitto – e non il consenso – sia la matrice della democrazia, l'evento infondato che istituisce il potere del *demos*, ovvero di coloro che non hanno alcun titolo a esercitarlo se non la decisione di farlo, è un pensiero costantemente rigettato<sup>126</sup>.

L'esclusione delle alternative comporta la loro progressiva radicalizzazione e l'ostinazione del consenso alimenta nei fatti il conflitto che pretende di esorcizzare a parole<sup>127</sup>. Di fronte ai segnali ricorrenti del ritorno delle ideologie (il tentativo di riorganizzarsi dei residui ideologici del secolo breve, la crescita dei nuovi movimenti anti-sistema, il riemergere di nazionalismi, razzismi, fondamentalismi) la classe dirigente sembra resistere ostinata come al tempo della crisi del sistema liberale nella società di massa del primo Novecento. In quel caso consentì di arginare l'avanzata dei fascismi, dove questo avvenne, non certo la lungimiranza delle classi dirigenti liberali (che spesso, anzi, guardarono con benevola e complice tolleranza a quegli inizi promettenti), ma la possibilità degli Stati più forti di scaricare le contraddizioni, il malcontento e il peso della crisi al fuori dai confini nazionali, per lo più nei e sui possedimenti coloniali.

Tornando infine all'interrogativo iniziale, decretare la fine delle ideologie non ha alcun senso. Se per ideologia si intende un insieme di valori con i quali giudicare il mondo – oppure, con Ricoeur, l'espressione simbolica della sua comprensione –, non è possibile uscire dalle ideologie. L'auspicio di fine millennio che le ideologie cattive fossero state finalmente sconfitte, oltre che legittimo era ingenuo, ma soprattutto era profondamente ideologico. Al di là dei mali prodotti dalle ideologie del Novecento, infatti, l'ideologia liberal-liberista vittoriosa cercava piuttosto di esorcizzare il secolo stesso, demonizzato

come il secolo delle stragi e non delle conquiste politiche e sociali, della distruzione e non della presa di parola collettiva, quando in realtà è proprio la presa di parola a essergli rimproverata. Mai come nel Novecento le classi dirigenti si sono sentite tanto minacciate nella loro legittimazione a essere tali. Che tentino di esorcizzarlo con ogni mezzo è comprensibile. Non si deve ripetere, non deve succedere mai più. Gli si rimprovera ciò che aveva

<sup>126</sup> *Ibidem*, pp. 40s.

<sup>127</sup> Sintomi politici di questo macrofenomeno sono i governi tecnici, le grandi coalizioni o il centrismo estremo (sul sito del britannico «The Economist» si legge: «The extreme centre is the paper's historical position» in <<http://www.economist.com/help/about-us>> consultato il 13 aprile 2017). Come ai tempi della destra storica e della sinistra storica, l'utilizzo residuale e pienamente legittimo dei nomi di destra e sinistra sembra riservato a interpretazioni diverse del medesimo paradigma, mentre le alternative escluse da questo mega-meta-partito diviso in correnti sono esorcizzate e stigmatizzate nella categoria onnicomprensiva del «populismo».

di meglio: l'imperativo dell'azione, la preferenza anche emotiva per il conflitto<sup>128</sup>.

Dopo aver preso il potere con la forza, il potere invoca la fine dell'uso della forza. L'ideologia dominante auspica la concordia e il consenso, condanna a priori ogni forma di conflitto e sogna la fine della storia. Tanto più intendendo per ideologia quanto denunciato da Engels, Marx e Adorno, decretare la fine delle ideologie costituisce l'atto più ideologico concepibile, paragonabile soltanto alla nota astuzia del diavolo che consiste nel negare la propria esistenza. Il diavolo, tuttavia, è ben consapevole della propria menzogna, l'ideologo quasi mai.

Claudio Belloni

---

<sup>128</sup> D. Giglioli, *Stato di minorità*, cit., p. 80.