

SCIENZA & POLITICA

per una storia delle dottrine



L'ideologia come scienza politica del sociale

Ideology as a Political Science of the Social

Maurizio Ricciardi

Università di Bologna

maurizio.ricciardi@unibo.it

ABSTRACT

Prendendo le mosse dalla dottrina dell'ideologia proposta alla fine del Settecento da Destutt de Tracy, il saggio ne ricostruisce il rapporto storico con la scienza sociale, della quale essa vuole essere originariamente la massima espressione. La necessità storica dell'ideologia come scienza politica del sociale è rinvenuta nella sua capacità di mediare e legittimare i rapporti di potere. La critica marxiana dell'ideologia è non a caso una critica radicale della costituzione del potere nella società capitalista. Il tentativo della scienza sociale di neutralizzare il problema del potere conduce invece attraverso la rinuncia ai giudizi di valore alla dichiarazione della fine delle ideologie. Il saggio analizza infine il ritorno dell'ideologia, dopo la loro identificazione con le forme totali di dominio, quale strumento neoliberale di legittimazione del mercato quale società senza storia.

PAROLE CHIAVE: Ideologia; Destutt de Tracy; Critica dell'ideologia; Scienza sociale; Storia universale.

Starting from the doctrine of ideology proposed by Destutt de Tracy in the late eighteenth century, the paper reconstructs its historical relationship with the social science, of which it was originally meant to be the ultimate expression. The historical necessity of ideology as a political science of the social is found in its ability to mediate and legitimize power relationships. It is not for chance that the Marxian critique of ideology is a radical critique of the constitution of power in a capitalist society. The attempt of the social science to neutralize the problem of power through the abandonment of the value judgments leads instead to the declaration of the end of ideologies. In the last part, the paper analyses the way in which ideology, after its identification with the forms of total domination, returns as a neoliberal tool of legitimizing market as a society without history.

KEYWORDS: Ideology; Destutt de Tracy; Critique of Ideology; Social Science; Universal History.

SCIENZA & POLITICA, vol. XXVII, no. 52, 2015, pp. 165-195

DOI: 10.6092/issn.1825-9618/5282

ISSN: 1825-9618



1. L'origine di una scienza

Pochi concetti come quello di ideologia manifestano in maniera così evidente il nesso che, a partire dalla fine del XVIII secolo, si stabilisce tra teoria politica e concetti sociali. Fin dalla sua origine, infatti, esso pretende di stabilire le coordinate di un nuovo modo individuale e collettivo di interpretare e organizzare la società. Il suo significato politico, apparentemente così ambiguo e mutevole, è determinato in maniera costante e quasi obbligata dal modo con cui esso si riferisce alla storia della società. La politica dell'ideologia non è dunque universale, ma corrisponde inevitabilmente a un processo di ideologizzazione¹, a una modalità determinata di interpretare l'evoluzione della società in modo da legittimare le relazioni di potere e le gerarchie che sorgono al suo interno. Da questo punto di vista l'affermazione di un concetto politico di società si presenta come condizione necessaria per la nascita stessa del termine ideologia. Muovendo dalla registrazione che l'affermazione politica della società comporta anche una riconfigurazione complessiva delle strutture e dei rapporti di potere e dominio², le pagine che seguono non intendono in alcun modo offrire una storia del concetto di ideologia³. Esse mirano piuttosto a determinare il costitutivo campo di tensione che si stabilisce tra ideologia e scienza sociale, a partire dalla constatazione che entrambe nascono con il compito specifico di operare una sintesi societaria ormai impossibile con le tradizionali forme di mediazione sociale del sapere. Proprio la dipendenza dell'ideologia da quel campo di tensione giustifica la sua definizione come scienza politica del sociale.

Il termine "ideologia" viene al mondo il 20 giugno 1796 (2 messidoro dell'anno IV secondo il calendario rivoluzionario) e a pronunciarlo in pubblico per la prima volta è Antoine L.C. Destutt de Tracy in una memoria dal titolo *Analyse de la faculté de penser*, presentata all'*Institut national des sciences et des arts – Classe de sciences morales et politiques*. Il luogo di nascita è importante, perché testimonia sia che non siamo di fronte a un parto solitario, sia che l'intento di quella creazione è eminentemente pratico. L'*Institut national*, infatti, è il luogo di incontro di un gruppo di intellettuali, la cui figura più eminente è Condorcet, ma soprattutto è una specifica istituzione culturale, che ha lo scopo dichiarato di produrre una scienza adeguata alla nuova epoca e quindi di garantire la formazione e l'istruzione del neonato *citoyen*. La repubblica aveva

¹ L. SCUCCIMARRA, *L'epoca delle ideologie. Su un tema della Begriffsgeschichte*, «Scienza & Politica. Per una storia delle dottrine», XXIV, 47/2012, pp. 43-65.

² Cfr. M. RICCIARDI, *La società come ordine. Storia e teoria politica dei concetti sociali*, Macerata, Eum, 2010, in particolare il cap. 1.

³ Cfr. da diverse prospettive: N. CAPDEVILA, *Le concept d'idéologie*, Paris, Puf, 2004; T. EAGLETON, *Ideologia. Storia e critica di un'idea pericolosa* (1991), Roma, Fazi, 2007; M. FREEDEN, *Ideologia* (2003), Torino, Codice edizioni, 2008.



soppresso le accademie, ma l'articolo 298 della costituzione dell'anno III prevedeva la presenza di un «*Institut national* incaricato di raccogliere le scoperte, di perfezionare le arti e le scienze». È all'interno di questa istituzione costituzionalmente prevista che, praticamente nello stesso periodo, assieme al termine ideologia si diffonde il riferimento a una nuova scienza che è sociale perché ha il preciso scopo di «unire gli elementi spezzati delle scienze morali e politiche in una singola e potente scienza dell'azione politica e sociale»⁴. Fin dalla sua origine, questa vicinanza, che diviene spesso una simmetria con le scienze sociali, è un carattere costitutivo del concetto di ideologia. La nuova «scienza delle idee» escogitata da Tracy si inserisce pienamente nel tentativo di creare una nuova scienza morale e politica, nella consapevolezza che «il successo di tutto ciò che ha a che fare con la pratica è necessariamente subordinato al grado di perfezione attuale della teoria dal quale dipende».

La scienza dell'ideologia, certa che la verità delle idee possa ormai avere lo «stesso grado di certezza di quelle delle scienze matematiche», vuole indicare con il proprio nome «lo scopo e il mezzo», definendo così l'oggetto privilegiato della propria ricerca, cioè l'uomo, attraverso «l'analisi delle sue facoltà», attraverso un approccio che consente di «ignorare tutto ciò che essa non vi rivela». L'ideologia è per Tracy parte di una più ampia scienza dell'uomo, in quanto scienza delle idee di una più complessiva zoologia, che è ancor più necessaria sia a causa del discredito in cui sarebbe caduta la metafisica, sia per il carattere sospetto che ha per il razionalismo illuminista il riferimento all'anima a cui rimanda la psicologia. Essa vuole essere parte di una scienza sociale che

«meriterà il nome di scienza non appena essa avrà dei principi riconosciuti e sistematizzati, con l'aiuto dei quali noi potremo spiegare e anche predire il benessere o il malessere delle diverse società, considerandoli nient'altro che le conseguenze necessarie e costanti delle leggi dimostrate»⁵.

L'ideologia come scienza politica del sociale è la risposta a una domanda sull'evoluzione della società che nella seconda metà del XVIII secolo diviene sempre più urgente⁶. Se, alla fine del secolo, Tracy è consapevole che la scienza sociale è ancora in via di formazione, pochi anni dopo, in un testo che esce nel 1811 negli Stati Uniti grazie all'interessamento di Thomas Jefferson e solo anni dopo in Europa, rivela che per lui si tratta non solo di indagare relazioni di tipo assolutamente nuovo, ma anche di sostituire modelli scientifici considerati oramai desueti. Quando Tracy scrive di essersi accorto che l'insieme delle sue

⁴ K. BAKER, *The Early History of the Term 'Social Science'*, «Annals of Science», 20/1964, pp. 211-226.

⁵ A.L.C. DESTUTT DE TRACY, *Mémoire sur la faculté de Penser – De la métaphysique de Kant et autres textes*, Paris, Fayard, 1992, p. 37 e 137. Cfr. B.W. HEAD, *Ideology and Social Science: Destutt de Tracy and French Liberalism*, Dordrecht, M. Nijhoff, 1985.

⁶ M. RICCIARDI, *Ideologi prima dell'ideologia. Linguet e i paradossi sociali della politica*, «Scienza & Politica. Per una storia delle dottrine», XXIV, 47/2012, pp. 67-87.

opinioni formerebbe un «un trattato completo di politica, o scienza sociale», dichiara anche di sperare di «aver contribuito efficacemente ai progressi della scienza sociale, la più importante di tutte per il benessere degli uomini, e quella che necessariamente essi perfezionano per ultima, perché essa è il risultato e il prodotto di tutte le altre»⁷. Questa affermazione riecheggia quella di Joseph-Emmanuel Sieyès, probabilmente il primo ad aver utilizzato nel 1789 il sintagma scienza sociale⁸, il quale da parte sua aveva sostenuto che:

«La vera scienza dello stato sociale non esiste che da tempi recenti. Gli uomini, prima di poter erigere dei palazzi, hanno per lungo tempo costruito case con il tetto di paglia. Come non rendersi conto che l'architettura sociale richiede, per progredire, tempi ancor più lunghi, dal momento che, pur essendo la più importante fra tutte le arti, non ha mai ricevuto, ovviamente, alcun incoraggiamento da despoti e aristocratici»⁹.

Tuttavia, mentre per Sieyès la scienza sociale è il presupposto di una dottrina dell'organizzazione giuridica della società¹⁰, Tracy fa dell'ideologia la scienza sociale per eccellenza. L'ideologia come scienza politica del sociale deve dimostrare il modo in cui si formano le idee di quell'individuo che, con la cancellazione di ogni potere tradizionale e di tutte le dipendenze personali, è diventato la figura di riferimento di un intero immaginario politico: è l'individuo universale e astratto il cui profilo si ritrova nella *Declaration des droits de l'homme et du citoyen* del 1789. D'altra parte non è possibile immaginare una scienza universale della formazione delle idee se non si muove dal presupposto che tutti gli uomini nascono e rimangono liberi ed eguali nei diritti. La presenza delle stesse idee ha come presupposto, ma anche come ulteriore esito, la costituzione di una sfera pubblica e di un mercato di quelle idee, cioè uno spazio istituzionalizzato nel quale esse entrano in comunicazione. La rivoluzione e i suoi esiti rappresentano il compimento stesso della modernità, il culmine di quel lungo momento, inaugurato da Hobbes, all'interno del quale l'individuo diventa sovrano perché è in grado di modellare le forme del suo governo politico. L'invenzione dell'ideologia esprime la scienza adeguata a un "uomo" mobile e in grado di progettare il proprio futuro. Essa non è la descrizione di un modo di essere costante o addirittura immutabile, ma muove dalla consapevolezza che il «nostro modo di esistere è totalmente artificiale». Tracy parte dal presupposto che «noi conserviamo della natura, cioè della nostra organizzazione, solo la

⁷ A.L.C. DESTUTT DE TRACY, *Commentaire sur l'Esprit des Lois de Montesquieu*, Paris, Delaunay Libraire, 1819, pp. VII-VIII. Cfr. P.-H. IMBERT, *Destutt de Tracy critique de Montesquieu ou de la liberté en matière politique*, Paris, Nizet, 1974.

⁸ M. RICCIARDI, *La società come ordine*, pp. 49-50.

⁹ J.-E. SIEYÈS, *Che cos'è il terzo stato?* (1789), in J.-E. SIEYÈS, *Opere e testimonianze politiche*, vol. I, Milano, Giuffrè, 1993, p. 251.

¹⁰ P. MACHÉREY, *Une nouvelle problématique du droit: Sieyès*, in P. MACHÉREY, *Études de philosophie «française» de Sieyès à Barni*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2013, pp. 41-62.



sensibilità e la perfettibilità: tutto il resto lo dobbiamo alla nostra industria»¹¹. Di conseguenza gli individui possono scegliere gli stessi segni per esprimere le loro idee e il linguaggio, oltre che rivelarsi come facoltà tutt'altro che naturale, finisce per stabilire l'economia dei segni linguistici che è il vero oggetto dell'ideologia. Le idee e il linguaggio sono possibili come atto consapevole solamente grazie all'«istituzione sociale» all'interno della quale hanno luogo. La comune disponibilità dei segni finisce tuttavia per manifestare tutte le difficoltà e le possibilità delle relazioni che caratterizzano l'individuo postrivoluzionario. Il fatto che gli uomini dipendano nella loro comunicazione da segni imperfetti e siano quindi costretti a modificarli facendo progredire la ragione, che quei segni siano interpretabili in maniera del tutto differente, stabilendo la diversità e l'opposizione delle diverse opinioni e, infine, che essi siano variabili nel tempo anche per lo stesso individuo, stabilisce il carattere incerto delle loro relazioni, ma anche il carattere nuovo e, per Tracy, positivo dell'epoca¹².

Proprio il carattere completamente relazionale acquisito dalla società, impone di individuare una misura comune a tutti gli individui in grado di determinare il valore delle loro reciproche prestazioni. Il sistema dell'ideologia di Tracy, accanto alla logica, alla grammatica e all'ideologia propriamente detta, prevede perciò quasi necessariamente un trattato di economia politica. Tracy allarga così il campo della sua indagine a quella che per tutto il secolo successivo sarà la scienza sociale per antonomasia, la «utile scienza»¹³ che finalmente scopre i fondamenti evidenti e materiali della convivenza tra gli uomini e, di conseguenza, il criterio che obbliga il nuovo cittadino verso l'ordine sociale. L'economia politica stabilisce il fondamento di legittimità del potere sociale, quello del quale l'ideologia s'incarica di mostrare la necessità. L'individuo, infatti, non può essere una monade perché altrimenti, nel suo isolamento carico di diritti, non avrebbe «nessun potere d'azione, nessun mezzo per lavorare alla soddisfazione dei suoi bisogni, nessun dovere»¹⁴. Al contrario, secondo Tracy, deve essere riconosciuto che, così come tutti i diritti trovano la loro legittimazione nei bisogni, tutti i doveri nascono dalla necessità di impiegare mezzi dei quali nessun individuo può disporre completamente da solo.

Se la scienza delle idee deve svelare il processo che da queste ultime conduce agli atti di volontà, per Tracy è altrettanto vero che dalla «facoltà di volere nascono le idee di diritti e di doveri». L'ideologia come scienza politica del sociale ha come presupposto un'idea di società in cui gli individui, riconoscendo

¹¹ A.L.C. DESTUTT DE TRACY, *Mémoire sur la faculté de Penser*, p. 137.

¹² B. BINOCHÉ, *Opinion publique, Idéologie et idéologie*, «Scienza & Politica. Per una storia delle dottrine», XXIV, 47/2012, pp. 33-42.

¹³ A.L.C. DESTUTT DE TRACY, *Traité d'économie politique* (1815), Paris, Bouguet et Lévi, 1823, p. II.

¹⁴ *Ivi*, p. 49.

come inevitabile e necessaria la loro socialità, operano per «la folla di innumerevoli vantaggi particolari» che essa consente. Siamo così di fronte alla definizione di una società che, nonostante il carattere artificiale delle relazioni, esorcizza il fantasma hobbesiano di una sua origine legata alla guerra e di una sua esistenza segnata dal conflitto. Essa è piuttosto popolata da oggetti benevoli che consentono una vita migliore, che trova la propria legittimità grazie alla costante sovrapposizione della semantica economica e di quella morale.

«Tutti questi noi li chiamiamo beni, poiché, per contrazione, noi diamo il nome di *beni* a tutte le cose che contribuiscono a farci del *bene*, ad aumentare il nostro *benessere*, a rendere in nostro modo di essere buono o migliore, cioè a tutte le cose il cui possesso è un *bene*»¹⁵.

L'ideologia non pone al centro del suo discorso il lavoro, benché lo affermi quale misura del valore di tutti i beni, perché consente di calcolare costantemente il costo sociale di ciò che si vuole acquistare o vendere. L'oggetto ideologico fondamentale sono i mezzi benevoli che consentono la mediazione tra individuo e società, rendendo quest'ultima un ambiente pacifico e ordinato.

«Noi chiamiamo questi mezzi *beni*, perché essi ci fanno del bene. Essi sono tutti il prodotto e la rappresentazione di una quantità di lavoro e fanno nascere in noi l'idea di valore, perché hanno tutti due valori, quello dei beni che costano e quello dei beni che procurano»¹⁶.

Si comprende perché Ricardo, pur apprezzando il riconoscimento del lavoro come misura del valore, finisca per considerare confusa l'esposizione di Tracy che mette sullo stesso piano valore, ricchezza e utilità¹⁷. La dottrina economica di Tracy, infatti, è completamente subordinata alla logica dell'ideologia, per la quale il bene e il valore hanno soprattutto un significato morale, che deve essere inteso come sociale. Essi sono cioè mezzi per la felicità individuale e, allo stesso tempo, strumenti che producono la coesione societaria. Il lavoro è esclusivamente la disciplina che predispone allo scambio. Se il lavoro è la fonte del valore dei beni, il valore dell'individuo è in definitiva stabilito dalla quantità di beni che egli può possedere e scambiare. «La società è puramente e unicamente una serie continua di scambi; essa non è mai altra cosa in nessuna epoca della sua durata, a partire dal suo inizio informe fino alla sua massima perfezione»¹⁸. La società così concepita diviene una costante che determina l'intera storia umana. Essa è il vero soggetto della storia universale. Il carattere convenzionale degli scambi mostra la continuità tra la società e il linguaggio che caratterizza l'ideologia come scienza politica del sociale¹⁹. Essa è la scienza della scomposi-

¹⁵ *Ivi*, p. 34.

¹⁶ *Ivi*, pp. 38-39.

¹⁷ D. RICARDO, *Sui principi dell'economia politica e della tassazione* (1817), Milano, Mondadori, 1979, pp. 211-212.

¹⁸ A.L.C. DESTUTT DE TRACY, *Traité d'économie politique*, p. 68.

¹⁹ R. GOETZ, *Destutt de Tracy: philosophie du langage et science de l'homme*, Genève, Droz, 1993.



zione e della ricomposizione ordinata delle attività degli individui, che stabilisce l'intera epistemologia dei loro movimenti. Bisogno e diritto, mezzo e dovere sono parte di un assetto che impone agli individui di pensare in modo universale, perché, come sottolinea Tracy, solo in questo modo essi si differenziano dagli animali, i quali «sono incapaci di scomporre abbastanza le loro idee per generalizzarle, per astrarle e per esprimerle separatamente, in dettaglio, e sotto forma di una proposizione»²⁰.

2. Un sistema di potere

Nonostante venga spesso ridotto all'invenzione del termine, il contributo di Tracy alla storia del concetto di ideologia va dunque ben al di là di una coniazione estemporanea²¹. L'ideologia come scienza politica del sociale è la scienza della sovranità di una società fondata sull'agire di un individuo che è universale nella misura in cui riconosce che gli sono proprie le leggi della produzione e della comunicazione della società medesima. In realtà, ciò che l'ideologia pretende di aver scoperto non è tanto un meccanismo comunicativo con la sua logica e la sua grammatica, ma l'assetto definitivo che l'ordine sovrano deve assumere riconoscendo la sua emanazione, e la sua dipendenza, dalle relazioni societarie. Per questo esso risulta inconciliabile col tentativo napoleonico di restaurare un potere sovrano assolutamente visibile e indipendente. Questa contrapposizione non è occasionale e nemmeno dovuta all'arbitrio di un despota; essa è motivata dal fatto che l'analisi di coloro per i quali per primo Napoleone utilizza con intento dispregiativo il termine di *idéologues*, finisce per produrre un corto circuito tra figure sociali e comunicazione politica che impedisce l'autonomia della decisione politica rispetto all'ordine della società. Non si può dire che Napoleone non colga l'importanza dei rapporti societari che si stanno sviluppando. Infatti, come dimostra la promulgazione del *Code civil*, egli stabilisce lo spazio legale entro il quale essi possono muoversi e svilupparsi. Non si può dire che Napoleone non colga la centralità costituzionale che sta assumendo la scienza. Infatti abolisce la "classe di scienze morali e politiche", ma non l'*Institut National*. Ciò che egli vuole affermare è la presenza visibile del potere. È quindi inevitabile che egli entri in rotta di collisione con chi sostiene una sovranità quasi invisibile che deriva da una società che poi si presenta immediatamente come popolo.

«È all'ideologia, a questa tenebrosa metafisica, che, ricercando con sottigliezza le cause prime, vuole fondare su queste basi la legislazione dei popoli, invece di riferire

²⁰ A.L.C. DESTUTT DE TRACY, *Traité d'économie politique*, p. 77.

²¹ P. MACHÉREY, *Naissance de l'idéologie (1796)*, in P. MACHÉREY, *Études de philosophie «française»*, pp. 63-86.

le leggi alla conoscenza del cuore umano e alle lezioni della storia, che bisogna attribuire tutte le disgrazie che ha subito la nostra bella Francia. Chi ha stabilito il principio di insurrezione come un dovere? Chi ha adulato il popolo attribuendogli una sovranità che è incapace di esercitare? Chi ha distrutto il rispetto e la santità delle leggi, facendole dipendere non dai sacri principi della giustizia, dalla natura delle cose e dalla giustizia civile, ma solamente dalla volontà di un'assemblea composta da uomini estranei alla conoscenza delle leggi civili, penali, amministrative, politiche e militari? Quando si è chiamati a rigenerare uno Stato, si devono costantemente seguire dei principi opposti. La storia dipinge il cuore umano; è nella storia che bisogna ricercare i vantaggi e gli inconvenienti delle differenti legislazioni»²².

Sebbene sia oltremodo discutibile attribuire agli *idéologues* delle tendenze quasi giacobine²³, è certamente vero che la riabilitazione della «metafisica politica» era parte integrante del loro progetto. Non si tratta solo dell'affermazione di principi universali in grado di riconoscere diritti, proprio perché in grado di stabilire le leggi fondamentali e inviolabili di funzionamento della politica stessa. A essere affermata è una nuova epistemologia politica che legittima l'anticipazione e la prognosi politica, nonostante essa possa essere bollata appunto come una vuota metafisica. «Ogni uomo che esprimerà con insistenza le sue idee, che si avventurerà in avanti, sarà chiamato un *metafisico*», scrive Sieyès, sapendo che prima della rivoluzione non c'era nulla di più metafisico di una Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino. Ora, invece, verità che prima apparivano metafisiche «sono divenute per tutti semplicemente il *buon senso*»²⁴.

Napoleone opera quindi una critica dell'ideologia che si rivolge alle due sue pretese costitutive. In primo luogo, infatti, essa avanza la pretesa di giudicare ogni autorità secondo dei principi scientifici, stabilendo così i termini di un discorso fondativo sull'autorità che non si limita alla descrizione delle forme che essa occasionalmente può assumere. L'ideologia vuole essere un fattore costituzionale fondato sui caratteri stessi di un'individualità che diviene così l'unica politicamente legittima. Per Napoleone questa pretesa è un attacco all'autorità, alla stessa possibilità di stabilirla in modo ordinato e continuativo. Allo stesso tempo, tuttavia, il riferimento all'anticipazione e alla prognosi politica, mentre stabilisce il carattere dinamico dell'ideologia, ne fa un meccanismo comunicativo che non pretende solo di determinare il fondamento di legittimità dello Stato, ma anche di stabilirne l'orientamento futuro. La combinazione di queste due tendenze si risolve in una tensione che impedisce la piena istituzionalizzazione dei contenuti della rivoluzione, cioè di mettere realmente fine alla rivolu-

²² *Réponse à l'Adresse du Conseil d'État, 20 décembre 1812*, in *Correspondance de Napoléon I^{er}*, publiée par ordre de l'empereur Napoléon III, Paris, Plon et Dumaine, 1868, p. 343.

²³ G. GUSDORF, *La conscience révolutionnaire. Les idéologues*, Paris, Payot, 1978. S. MORAVIA, *Il pensiero degli idéologues. Scienza e filosofia in Francia (1780-1815)*, Firenze, La Nuova Italia, 1974.

²⁴ J.-E. SIEYÈS, *Preliminari della costituzione. Riconoscimento ed esposizione ragionata dei diritti dell'uomo e del cittadino (20 e 21 luglio 1789)*, in J.-E. SIEYÈS, *Opere e testimonianze politiche*, vol. I, pp. 378 e 380. Ma si veda anche la critica di ogni politica basata sull'esperienza e sull'empirismo in A.L.C. DESTUTT DE TRACY, *Éléments d'idéologie*, III: *Logique*, Paris, Courcier, 1805, pp. 22 ss.



zione stessa²⁵. Napoleone scopre così il contenuto fortemente politico del discorso degli *idéologues*, ma lo interpreta come una manifesta “incompetenza” nei confronti del potere da parte della politica ideologica, perché la frammentazione del potere nei singoli individui gli pare un pericolo mortale per l’ordine sovrano.

Che la relazione con il potere sia un tratto costitutivo del sistema degli *idéologues* lo rileva da tutt’altro punto di vista Michel Foucault, per il quale quella “incompetenza” come pure la “sottigliezza” del loro discorso sono invece una modalità nuova e originale di inscrivere il potere nel corpo stesso degli uomini.

«Questo discorso, con la teoria degli interessi, delle rappresentazioni e dei segni, con le serie e le genesi che ricostruiva, dava una sorta di ricetta generale per l’esercizio del potere sugli uomini: lo “spirito” come superficie su cui inscrivere il potere, con la semiologia come strumento; la sottomissione del corpo per mezzo del controllo delle idee, l’analisi delle rappresentazioni come principio di una politica dei corpi più efficace dell’anatomia rituale dei supplizi. Il pensiero degli ideologi non è stato solamente una teoria dell’individuo e della società; esso si è sviluppato come una teoria dei poteri sottili, efficaci, ed economici, in opposizione alle dispendiose prodigalità del potere dei sovrani»²⁶.

Foucault colloca il sistema dell’ideologia all’origine dell’epoca del biopotere, ovvero della grande «tecnologia del potere del XIX secolo», che si rivolge contemporaneamente al controllo dei corpi e delle popolazioni. Essa «costituisce probabilmente il discorso astratto nel quale si è cercato di coordinare queste due tecniche di potere per farne la teoria generale»²⁷. Nella tensione a definire che cosa debba essere la società, il sistema dell’ideologia determina anche l’individualità politicamente legittima all’interno dell’ordine della società. L’individuo che abbiamo visto emergere dall’analisi economica di Tracy rappresenta la figura a misura della quale deve essere ordinata tutta la società, perché la sua produttività sul piano economico viene riconosciuta come fondamento necessario per la costituzione politica. Pur con tutte le specifiche differenze, durante il XIX secolo il riferimento all’ideologia manifesta la tensione a scoprire e a stabilire i collegamenti tra l’individualità, l’ordine della società e la forma politica. Da questo punto di vista vi è una sorta di entusiasmo nelle affermazioni di un autore altrimenti sobrio come Carlo Cattaneo nel sottolineare la possibilità pratica che la scienza sociale offre di comprendere le cause di comportamenti che altrimenti appaiono determinati solo dalla contingenza o da un’incomprensibile immoralità. Vi è dunque finalmente una scienza che «raffronta il numero annuo dei delitti al prezzo annuo del pane; e rinviene, a nostro

²⁵ M. RICCIARDI, *Rivoluzione*, Bologna, il Mulino, 2001, pp. 90-93.

²⁶ M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione* (1975), Torino, Einaudi, 1976, pp. 111-112.

²⁷ M. FOUCAULT, *La volontà di sapere* (1976) Milano, Feltrinelli, 1978, pp. 123-124.

raccapriccio, che i due numeri crescono e scemano insieme». E continua: «Ora chi negherà che questi profondi studii, colle inaspettate induzioni, non versino copiosa luce sulle sorti dell'umana società e sui segreti dell'umana natura? Tutta la scienza dello Stato è una vasta ideologia».

E lo è perché ormai i conflitti tra le idee sono dominati dal credito e dalla proprietà privata «inanzi alle quali si dileguano le reliquie del mondo antico»²⁸. L'ideologia mostra qui di essere anche la narrazione del mutamento del mondo sociale, del suo "progresso", rispondendo così implicitamente alla pretesa di Napoleone che si debba legittimare l'autorità mostrandone, per così dire, le glorie passate. La polemica antistoricistica di Cattaneo lo porta a sostenere che non si può imparare dalla storia delle discipline scientifiche, perché lo scontro tra teorie allontana dalla verità, invece di produrne l'osservazione e l'esposizione. Si tratta di un vero e proprio cambiamento di paradigma, perché viene rivendicata la legittimità delle scienze nuove proprio in forza della loro assenza di passato. Le scienze sociali diventano così depositarie dell'inedita potenzialità di far emergere la verità delle relazioni societarie, non tanto o non solo a partire da relazioni preesistenti, ma anche e soprattutto indicando il modo in cui relazioni "moderne" devono essere costruite. Lasciando intravedere il predominio delle scienze sperimentali, esse si rivolgono immediatamente al presente e alle sue tendenze, mentre il passato viene lasciato al suo destino archeologico.

Una «tremenda polisemia»²⁹ inizia però a caratterizzare il termine ideologia. Pensato per essere il nucleo stesso della scienza sociale e, come abbiamo visto, la sua verità, esso finisce per rappresentare l'insieme di rappresentazioni, opinioni, tradizioni culturali, "visioni del mondo", che rischiano in continuazione di mettere in discussione l'oggettività del discorso delle scienze sociali. Non è quindi paradossale che nel corso della lotta sullo statuto delle scienze sociali l'ideologia finisca per rappresentare per molti versi un'alternativa a esse, in quanto presupposto di ogni discorso politico e sociale, che nella forma di una dottrina più o meno formalizzata, ma priva di una veste istituzionalmente scientifica, esprime la sintesi generale a carattere sistematico di proposizioni specifiche in grado di indirizzare i comportamenti dei singoli. Questo esito è peraltro possibile perché già il concetto originario di ideologia in realtà mira a stabilire i percorsi di politicizzazione accessibili e praticabili dagli individui in società. Nella pretesa di rappresentare una sintesi societaria, esso stabilisce che, nella molteplicità delle forme comunicative e di agire degli individui, solo alcune possono essere considerate legittime, perché incarnano il carattere universa-

²⁸ C. CATTANEO, *Prolusione a un corso di filosofia civile* (1852), in C. CATTANEO, *Storia universale e ideologia delle genti. Scritti 1852-1864*, Torino, Einaudi, 1972, p. 12.

²⁹ F. ROSSI-LANDI, *Ideologia. Per la ricostruzione di un operare sociale e la ricostruzione di un concetto*, Roma, Meltemi, 2005.



le dei principi societari e si collocano all'interno del percorso altrettanto universale della sua storia. L'ideologia e il suo discorso finiscono così per essere coinvolti nella lotta sulle scienze sociali che, dagli anni quaranta dell'Ottocento, vede la presenza di posizioni che, con strumenti in buona parte forgiati dalle scienze sociali medesime, sviluppano la critica dell'ordine sovrano della società. Criticare l'ideologia non significa necessariamente produrre una teoria diversa e contrapposta a quella esistente, significa piuttosto intervenire sul suo carattere propriamente politico, ovvero sullo specifico rapporto col potere che essa stabilisce grazie al rapporto costitutivo che intrattiene con le scienze sociali. L'ideologia funziona esattamente come necessaria struttura di mediazione tra le diverse manifestazioni del potere, sia esso politico o sociale. D'altra parte, come ha scritto Adorno: «Dove dominano meramente rapporti immediati di potere, non ci sono propriamente ideologie»³⁰.

3. Uno sguardo capovolto

Proprio la centralità che sempre più assume il riferimento al potere rende pressoché inevitabile il passaggio attraverso Marx quando è in gioco l'ideologia come scienza politica del sociale. Marx riprende e sancisce definitivamente l'uso pubblico e polemico del termine ideologo³¹, sebbene non presenti un'analisi del ruolo specifico degli intellettuali come protagonisti del discorso pubblico. La critica marxiana dell'ideologia è un lungo confronto con il potere, la sua produzione e le modalità del suo esercizio. Nel corso del tempo l'interesse di Marx passa dall'ideologia come produzione di idee e dalla corrispondente critica del rapporto tra queste idee e la realtà all'identificazione di un riflesso ideologico immanente alla logica stessa del capitale. Nel primo momento, seguendo il percorso stabilito dal confronto con la religione, la critica dell'ideologia è immediatamente critica della politica³². Nell'approdo finale la critica si rivolge inevitabilmente alla scienza sociale per eccellenza, cioè all'economia politica, attraverso la quale viene anche individuata la specificità politica del rapporto di capitale. Dalla critica della religione, «che è una conoscenza capovolta del mondo», proprio perché lo Stato e la società «costituiscono un mondo capovol-

³⁰ T.W. ADORNO, *Beitrag zur Ideologienlehre* (1954), in T.W. ADORNO, *Soziologischen Schriften I*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, p. 465.

³¹ P. MACHÉREY, *Le processus de péjoration de l'idéologie, de Napoléon au jeune Marx*, in P. MACHÉREY, *Études de philosophie «française»*, pp. 87-109.

³² J. REHMANN, *Theories of Ideologies. The Powers of Alienation and Subjection*, Leiden – Boston, Brill, 2013, pp. 26-29.

to»³³, si giunge alla critica della scienza nella quale culminava il sistema dell'ideologia di Tracy, «il gelido dottrinario della borghesia»³⁴.

La critica marxiana dell'ideologia non si risolve mai in una questione epistemologica, perché essa pone al centro del suo discorso un'analisi materialistica del rapporto tra società e forme ideali³⁵, grazie alla quale alcune idee, in forza del loro preteso carattere universale, sono dichiarate immediatamente funzionali al dominio della borghesia. Esse non rappresentano un patrimonio culturale specifico, così come non sono vere o false in assoluto. Esse assumono un carattere ideologico in forza del nesso che stabiliscono con la realtà sociale, mostrando così il loro legame costitutivo con la storia della società³⁶. Per Marx, infatti, dichiarare che libertà e uguaglianza sono i principi fondamentali e organizzativi dello Stato e della società nell'epoca della borghesia significa non coglierne, e quindi celarne, la reale funzione. L'universalità che essi stabiliscono sul piano politico-istituzionale corrisponde a una dipendenza altrettanto reale sul piano dei rapporti societari. Prima ancora dell'universalismo politico, a essere marchiata come costruzione ideologica è la storia universale sottintesa alla scienza politica del sociale. Nei rapporti economici si ha l'esposizione più chiara di come essi funzionino. Qui, infatti, si ha la dimostrazione dell'esistenza fattuale di un universalismo empirico, ovvero della reale connessione di tutti gli individui sul piano della storia globale non solo grazie, ma anche nonostante i principi universali proclamati dalla rivoluzione francese.

Non si può pretendere che esistano idee che «non hanno storia, non hanno sviluppo», perché il «modo di vita» degli uomini dimostra esattamente il contrario. Le idee che si sono affermate con la rivoluzione francese producono l'effetto ideologico di cancellare la contrapposizione tra dominanti e dominati, facendo apparire la loro intera esistenza come l'effetto di principi stabiliti e immutabili.

«Se nell'intera ideologia gli uomini e i loro rapporti appaiono capovolti come in una camera oscura, questo fenomeno deriva dal processo storico della loro vita, proprio come il capovolgimento degli oggetti sulla retina dal loro immediato processo fisico»³⁷.

La produzione di questo effetto non ha a che fare né esclusivamente né prioritariamente con il dominio delle idee, ma con l'agire quotidiano di indivi-

³³ K. MARX, *Critica della filosofia del diritto di Hegel* (1844), in K. MARX, *Scritti politici giovanili*, Torino, Einaudi, 1975, p. 394.

³⁴ K. MARX, *Il Capitale* (1867), Roma, Editori riuniti, 1974⁷, libro I, p. 709.

³⁵ T. STAHL, *Ideologiekritik als Kritik sozialer Praktiken. Eine expressivistische Rekonstruktion der Kritik sozialer Bewusstseins*, in R. JAEGGI – D. LOICK, *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2013, p. 229.

³⁶ «Le ideologie divengono false solo nel rapporto con la realtà esistente. Esse possono anche essere vere "in sé", così come le idee di libertà, umanità, giustizia, ma si atteggiavano come se fossero già realizzate», T.W. ADORNO, *Beitrag zur Ideologienlehre*, p. 473.

³⁷ K. MARX – F. ENGELS, *L'ideologia tedesca* (1845-46), Roma, Editori Riuniti, 1977, p. 13.



dui che si percepiscono come liberi quando non lo sono. Di conseguenza svelare questa apparenza non può avvenire solo attraverso la critica delle idee. È vero che le idee possono essere uno strumento effettivo di dominio, così come è vero che esistono abitudini mentali, tradizioni e immaginari che influenzano l'azione presente ben oltre le condizioni materiali degli individui. Vi sono idee che proprio perché esprimono «i rapporti reali dominanti presi come idee», rappresentando «le immaginazioni della stessa classe dominante», finiscono per nascondere le reali condizioni di produzione e riproduzione della società. Quelle idee universali si incaricano di trasformare l'individuo materialmente agente nel cittadino di uno Stato che si presenta come una «comunità illusoria», uno Stato nel quale «il membro immaginario di una comunità immaginaria è spogliato della sua reale individualità e riempito di una universalità irreali»³⁸.

Quelle idee non costituiscono meramente la cultura politica dominante, ma rappresentano il fondamento delle normatività della società stessa, resa poi vincolante dal diritto positivo. Il dominio che esse esercitano non è meramente ideale, ma agisce concretamente in quanto fonte di legittimazione di concreti apparati di potere. Il diritto, proprio per la sua forma indifferente a qualsiasi posizione materiale, diviene così l'espressione della "legalità" dell'ideologia all'interno della società. In questo senso, 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 potenza spirituale dominante»³⁹. Ciò non significa che queste siano le uniche idee presenti nella società, non significa nemmeno che i dominati non possano avere altre idee⁴⁰, significa che esse sono in grado di esercitare un dominio che non è fondato né sulla loro logica né sulla loro grammatica, ma sulla legittimità che sono in grado di conferire allo Stato e ai rapporti societari di produzione. Quelle idee, in altri termini, sono la condizione di possibilità di un dominio universale che non è legato al possesso di un potere personale, ma alla possibilità di agire in conformità e in favore della struttura complessiva di dominio. La critica dell'ideologia deve quindi mostrare il carattere storicamente determinato delle singole forme di potere, ma soprattutto l'intreccio tra «la produzione delle idee, delle rappresentazioni della coscienza» e l'attività, le relazioni materiali degli uomini, ovvero del «linguaggio della vita reale». Se l'ideologia è la mediazione necessaria tra le diffe-

³⁸ *Ivi*, p. 23.

³⁹ *Ivi*, p. 35.

⁴⁰ Sui problemi provocati dalla generalizzazione di questa tesi cfr. N. ABERCROMBIE – S. HILL – B.S. TURNER, *The Dominant Ideology Thesis*, London, Allen & Unwin, 1980; E. BALIBAR, *La vacillazione dell'ideologia nel marxismo*, in E. BALIBAR, *La paura delle masse. Politica e filosofia prima e dopo Marx*, Milano, Mimesis, 2001, pp. 95-179.

renti manifestazioni del potere societario, la sua critica restituisce in primo luogo la consapevolezza che la «storia universale non è esistita sempre: la storia universale è un risultato». Allo stesso tempo quella critica deve anche registrare che i rapporti di produzione assumono caratteri e tempi diversi nonostante siano sottomessi al comune dominio del capitale. In altri termini «il punto difficile da spiegare qui, è come i rapporti di produzione nell'aspetto di rapporti giuridici abbiano uno sviluppo ineguale»⁴¹.

L'ideologia è dunque per Marx lo strumento che consente di padroneggiare questa differenza di tempi, di idee, di potere. Essa non è necessariamente un linguaggio proprio e autonomo, ma l'effetto di sintesi che si produce nonostante tutte le differenze. Questo effetto appare perciò come «sovrastuttura giuridica e politica e alla quale corrispondono forme determinate della coscienza sociale» che si eleva al di sopra della «struttura economica della società». Ciò non significa che solamente quella che Marx chiama «la base reale» della società sia decisiva, o che addirittura essa sola esprima la verità della società stessa, poiché se sul piano della struttura si combatte un conflitto sordo e violento, solo le forme ideologiche «permettono di concepire questo conflitto e di combatterlo»⁴². Eppure, anche in questa formulazione in apparenza deterministicamente lineare, la questione non è tanto la priorità della base materiale rispetto alla sua sovrastuttura. Ciò che interessa Marx è la relazione tra le forme ideologiche e la base economica, ovvero tra due ambiti di produzione ed esercizio del potere. D'altra parte la convinzione che le idee siano una produzione della società e che a essa rimangano vincolate non è una prerogativa esclusiva di Marx. Anche per Tocqueville *l'état social* deve essere considerato «come la causa prima della maggior parte delle leggi, delle consuetudini e delle idee che regolano la condotta delle nazioni»⁴³. Non vi è però in Tocqueville alcun riferimento all'ideologia, termine che d'altro canto scompare progressivamente dal lessico marxiano. Ciò non significa però che il problema rubricato sotto il nome ideologia non sia più presente. Esso ricompare costantemente come articolazione specifica del potere all'interno della società capitalistica, ovvero come “effetto ideologico” che non è prodotto dall'agire intenzionale di ideologi di professione, ma, così come afferma il nesso tra base economica e sovrastuttura ideologica, si produce direttamente all'interno del rapporto di capitale. Proprio per questo esso può apparire tanto come una legittimazione di quel rapporto quan-

⁴¹ K. MARX, *Lineamenti fondamentali per la critica dell'economia politica*, Firenze, La Nuova Italia, 1978, vol. I, p. 38.

⁴² K. MARX, *Per la critica dell'economia politica* (1859), Roma, Editori Riuniti, 1974³, p. 5.

⁴³ A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America* (1835), Torino, UTET, 2010, p. 66. E poi in maniera ancora più chiara: «Andrei oltre quello che penso, se dicessi che la letteratura di una nazione è sempre subordinata al suo stato sociale e alla sua costituzione politica. So che, indipendentemente da queste cause, ve ne sono parecchie altre che contribuiscono a dare certi caratteri alle opere letterarie: queste due però mi sembrano le principali» (p. 548).



to come una sua contestazione. Non è quindi più in questione la sola produzione di un'ideologia dominante, ma la pratica di un potere che nella base economica è per Marx «dispotismo del capitale», mentre appare come relazione politica tra individui universalmente uguali.

Il presupposto del discorso politico marxiano è questo scarto costitutivo tra l'apparenza e la realtà che è essenziale per comprendere il «carattere antagonistico del capitale». Lo scarto in questione, tuttavia, non è semplicemente la distorsione operata dalle forme ideologiche rispetto alla dura realtà materiale dei rapporti economici. «La ricchezza delle società nelle quali domina il modo di produzione capitalistico appare [*erscheint*] come un'immane raccolta di merci»⁴⁴. L'apparenza è costitutiva del rapporto di capitale. Essa non è una mera distorsione della conoscenza, ma la forma stessa in cui si presenta la differenza di potere tra i capitalisti e chi possiede solo la forza lavoro. Più ancora di un'opera di smascheramento, di disvelamento della realtà, la critica marxiana dell'ideologia indaga questa differenza, criticando l'economia politica, la scienza politica del sociale, che la ignora volendo ricondurre tutto a unità, ignorando che la «*separazione* appare come il rapporto normale in questa società»⁴⁵.

L'economia politica è accusata di rappresentare ormai senza nessuna passione teorica «la semplice riproduzione del fenomeno come rappresentazione del medesimo». L'alternativa tra l'economia politica classica e quella volgare individua un terreno differente da quello rappresentato dalle idee universali, un terreno sul quale la produzione dell'effetto ideologico riguarda la scienza stessa. L'economia volgare, infatti, rappresenta la costruzione di un ambito comunicativo intermedio in cui il discorso ideologico transita in forme riconosciute come scientifiche sebbene condivida elementi del discorso comune. «L'economia volgare appare tanto più semplice, *naturale*, e di comune utilità, tanto più è lontana da ogni malizia teorica, quanto più si limita a tradurre in un linguaggio dottrinario le rappresentazioni ordinarie». L'effetto ideologico all'interno della scienza sociale non si dispiega semplicemente perché ogni idea può essere più o meno meccanicamente ricondotta alla situazione sociale in cui è stata prodotta. Esso non si dispiega perché si può sostenere che ogni idea è «relativamente vera», ma piuttosto perché la stessa teoria sociale rinuncia a dare conto delle differenze e dell'antagonismo che, secondo Marx, sono la verità della produzione della società capitalistica.

Da questo punto di vista si può dire che per Marx c'è una produzione ideologica di teoria quando le condizioni materiali di produzione e riproduzione

⁴⁴ K. MARX, *Il Capitale*, libro I, p. 67. Sull'uso marxiano del verbo *erscheinen* cfr. M. TRONTI, *Operai e capitale* (1966), Torino, Einaudi, 1977, p. 185.

⁴⁵ K. MARX, *Teorie sul plusvalore*, Roma, Editori Riuniti, 1961, vol. I, p. 608.

della società e le «differenti figure della produzione capitalistica non si contrappongono come estraniati ma stanno l'una di fronte all'altra come estranee e indifferenti, semplicemente diverse, *senza antitesi*»⁴⁶. L'epistemologia dell'antitesi che Marx contrappone a questa tensione costante a ridurre a unità tanto la storia universale quanto le figure sociali che costituiscono il rapporto di capitale è il nucleo della sua critica dell'ideologia. L'effetto ideologico prodotto dalla teoria economica, la sua tensione a neutralizzare l'evidenza del potere, mostrando che i rapporti sociali sono caratterizzati da una perfetta simmetria tra individui liberi e uguali, non è soltanto il prodotto della scelta di ideologi di professione. Per Marx è certamente vero che ancora una volta l'effetto ideologico finisce per nascondere gli individui reali, per sostituirli con individui immaginari o per farli rappresentare da oggetti che, al loro posto, dovrebbero entrare nelle relazioni mostrandone il carattere assolutamente oggettivo e necessario. Allo stesso tempo, tuttavia, questa è la struttura stessa del rapporto di capitale, ciò che consente la sua esistenza legittima, la valorizzazione e l'accumulazione stessa del capitale.

Per Marx, infatti, la produzione capitalistica si fonda su di una serie di questi oggetti che, nascondendo le relazioni tra le persone e le loro gerarchie, fanno apparire il capitalismo come un rapporto che, «nella sua semplicità, è un capovolgimento, una personificazione della cosa e una cosificazione della persona». Questo effetto ideologico si manifesta già nella merce, la forma elementare della produzione capitalistica.

«L'arcano della forma di merce consiste dunque semplicemente nel fatto che tale forma, come uno specchio, restituisce agli uomini l'immagine dei caratteri sociali del loro proprio lavoro, facendoli apparire come caratteri oggettivi dei prodotti di quel lavoro, come proprietà sociali naturali di quelle cose, e quindi restituisce anche l'immagine del rapporto sociale tra produttori e lavoro complessivo, facendolo apparire come un rapporto sociale fra oggetti esistente al di fuori di essi produttori. Mediante questo *quid pro quo* i prodotti del lavoro diventano merci, cose sensibilmente sovrasensibili, cioè cose sociali. Proprio come l'impressione luminosa di una cosa sul nervo ottico non si presenta come stimolo soggettivo del nervo ottico stesso, ma quale forma oggettiva di una cosa al di fuori dell'occhio»⁴⁷.

In quello che Marx chiama il feticismo della merce ritorna la stessa metafora ottica per descrivere il riflesso ideologico prodotto dalle idee dominanti. Questo effetto non è però prodotto né dall'azione di idee né dalla scienza sociale, esso è piuttosto un dato materiale che si presenta come limite costante che impedisce di riconoscere immediatamente un soggetto antagonista all'interno del rapporto di capitale⁴⁸. Questa inversione è il processo stesso grazie al quale il rapporto di capitale si presenta come rapporto politico di potere e, «finché ciò

⁴⁶ K. MARX, *Storia delle teorie economiche*, Torino, Einaudi, 1958, vol. III, pp. 518-521.

⁴⁷ K. MARX, *Il Capitale*, libro I, p. 119.

⁴⁸ S. MEZZADRA, *Nei cantieri marxiani. Il soggetto e la sua produzione*, Roma, Manifestolibri, 2014.



accade questa distorsione e inversione sono *effettive*, non sono una mera *opinione*, non esistono soltanto nella rappresentazione degli operai e dei capitalisti»⁴⁹. Nonostante la defezione del nome, l'ideologia è la legge «di questo mondo stregato e capovolto», nel quale tutto appare come creazione del capitale, in cui la concorrenza appare come dominio del caso e quindi come libertà individuale di fronte alla quale la legge interna della produzione capitalistica «rimane invisibile e incomprensibile ai singoli agenti della produzione stessa». L'ideologia è il «carattere mistificante che trasforma i rapporti sociali, ai quali gli elementi materiali della ricchezza servono da depositari nella produzione, in proprietà di queste cose stesse (merce) e ancora il rapporto di produzione stesso in una cosa (denaro)»⁵⁰. Si evidenzia così uno scarto che è ciò che determina l'esistenza tanto dell'ideologia quanto della scienza, perché «ogni scienza sarebbe superflua se l'essenza delle cose e la loro forma fenomenica coincidessero». Questa distanza tra apparenza e realtà non è però solamente una questione epistemologica, ma piuttosto un problema politico perché essa può essere colmata solamente modificando allo stesso tempo le condizioni di produzione della realtà e delle sue rappresentazioni. Proprio perché l'ideologia e la sua critica rivelano uno scarto costitutivo nelle posizioni dei soggetti che intervengono nel processo societario di produzione, essa è un problema di potere.

4. Il giudizio delle idee

Proprio per la sua critica dell'ideologia e del suo effetto di potere, come pure per la critica della scienza sociale, l'articolata posizione marxiana rischia sempre di deformare il campo di tensione che connette ideologia e scienza sociale. Così come avviene nell'opera di Marx il termine ideologia sembra eclissarsi, nonostante essa continui a funzionare sia come categoria interna alle scienze sociali, sia come discorso che dall'esterno sfida le loro conclusioni. Da quest'ultimo punto di vista il concetto di "concezione del mondo" (*Weltanschauung*), già in uso nelle scienze sociali tedesche, diventa una sorta di contenitore universale, talmente indeterminato da risultare enigmatico. Esso finisce per indicare l'insieme di convinzioni soggettive e di conoscenze scientifiche che possono servire allo stesso tempo come critica dell'ideologia esistente e come proposta di una nuova ideologia alternativa. Friedrich Engels rivendica in questo senso l'esistenza di una "concezione del mondo" che, senza apparenti modificazioni del concetto, è di volta in volta comunista, proletaria, marxista e, mentre si oppone alla «falsa coscienza» prodotta dagli ideologi, stabilisce an-

⁴⁹ K. MARX, *Lineamenti fondamentali per la critica dell'economia politica*, vol. II, pp. 575-576.

⁵⁰ K. MARX, *Il Capitale*, libro III, pp. 940-941.

che una conoscenza scientifica più adeguata della dialettica che caratterizza sia la società sia la natura. Non è però solo la tradizione marxista a rendere equivo-co il riferimento all'ideologia, perché essa viene contemporaneamente associata al tentativo di legittimare socialmente la forma politica democratica. Se la critica marxiana punta a mostrare il rapporto di dominio che si cela nelle forme del capitale, qui con una dissonante simmetria si tratta invece di affermare la presenza di quel dominio contro la pretesa democratica della sua neutralizzazione. Si tratta cioè di produrre «una teoria delle formazioni di dominio [*Herrschaftsgebilde*] invece della sociologia»⁵¹. In questo modo viene negata dalle fondamenta la possibilità di costruire una teoria politica del sociale con lo scopo di produrre una sintesi societaria. Quest'ultima viene anzi considerata come la negazione di ogni morale, che può solo essere «intesa come dottrina dei rapporti di dominio [*Lehre von den Herrschafts-Verhältnissen*] sotto i quali prende origine il fenomeno “vita”»⁵². A sottrarsi a questa prospettiva, a negarne la fattualità, sono appunto gli ideologi, ovvero gli «schiavi, loquaci e abili di penna, del gusto democratico e delle sue “idee moderne” [...] per la loro tendenza fondamentale a vedere nelle forme della vecchia società sino a oggi esistente la causa di ogni umana miseria e fallimento; per cui la verità si trova felicemente capovolta». Anche per Nietzsche, ideologo è colui che rovescia la verità che suona invece:

«tutto quanto v'è di malvagio, di tirannico, dell'animale rapace e del serpente, serve all'elevazione della specie “uomo” altrettanto come il suo opposto [...] con tutto il nostro parlare e il nostro tacere su questo punto, ci troviamo all'*altro* polo di ogni moderna ideologia e desiderabilità per il gregge»⁵³.

L'ideologia e la scienza sociale, la scienza del gregge, sono per Nietzsche il segno dell'avvento dell'uomo ideologico, l'«ultimo uomo», «quegli che tutto rimpicciolisce», colui che, dimenticata la grandezza e la durezza delle origini, il carattere violento e irrisolto delle relazioni sociali, pensa esclusivamente alla sua felicità momentanea. «“Noi abbiamo inventato la felicità” – dicono gli ultimi uomini e strizzano l'occhio»⁵⁴. Di fronte a questa identificazione tra ideologia e scienza sociale il problema che si pone è quello di salvare la capacità di sintesi societaria che la seconda sembra promettere, tanto più che, all'inizio del nuovo secolo, Lenin congiunge i due movimenti facendo dell'ideologia una questione di partito. In questo modo essa viene pensata non solo contro qualsiasi presunta “naturalità” dei rapporti societari, ma viene anche strappata dal presupposto dell'esistenza di un soggetto universale e unitario.

⁵¹ Si tratta di un frammento dell'autunno 1887 ora in F. NIETZSCHE, *Werke, Abt. 8, Bd. 1, Nachgelassene Fragmente Herbst 1885 - Herbst 1887*, Berlin - New York, de Gruyter, 1974, p. 212.

⁵² F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male* (1886), Milano, Mondadori, 1981, p. 24.

⁵³ *Ivi*, pp. 46-47.

⁵⁴ F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno* (1884-85), Milano, Adelphi, 1982, pp. 100-101.



«Tutti coloro che parlano di “sopravalutazione dell’ideologia”, di esagerazione della funzione dell’elemento cosciente, ecc., immaginano che il movimento puramente operaio sia di per sé in grado di elaborare – ed elabori in realtà – un’ideologia indipendente; che ciò che più conta sia che gli operai “strappino dalle mani dei dirigenti le loro sorti”. Ma questo è un profondo errore»⁵⁵.

Questa concezione volutamente “di parte” dell’ideologia è funzionale alla lotta e, non a caso, anche la figura degli ideologi viene riqualificata dal terreno della parzialità dell’ideologia stessa. In questo modo essa viene utilizzata come arma nello scontro politico per negare l’universalismo del diritto borghese e del suo soggetto con la conseguenza che anche la scienza sociale viene chiamata a schierarsi per produrre una critica adeguata dei rapporti esistenti. Ideologia e scienza devono mirare entrambe alla produzione di un’azione politica consapevole, non solo come produzione di una “coscienza”, ma anche per la costruzione di una teoria adeguata alla situazione.

Ansioso seguace di Nietzsche e attento lettore di Marx, Max Weber si pone come nessun altro il problema di salvare la scienza sociale non solo dalla penetrazione di elementi ideologici al suo interno, ma anche dalla politicizzazione del capitalismo proposta dal marxismo. La sua soluzione potrebbe essere così riassunta: una dottrina della pratica delle idee ma senza ideologia – termine non a caso praticamente ignorato da Weber – per affrancare la scienza sociale dall’ipoteca sia della lotta di classe sia del conservatorismo sociale. Bandire dalla scienza sociale i giudizi di valore, cioè riconoscere che una «scienza empirica non può mai insegnare ad alcuno ciò che *deve*, ma soltanto ciò che *può* e – in determinate circostanze – ciò che egli *vuole*»⁵⁶, non è perciò solamente un’indicazione metodologica per garantire i risultati della ricerca sociale, ma anche un canone per legittimare la scienza come criterio di giudizio sociale, proprio in forza dell’assenza di giudizi “politici” sui valori su cui si fonda. Per Weber la scienza sociale diviene scienza politica nella misura in cui rinuncia al suo contenuto ideologico, ovvero nella misura in cui si astiene dalla prognosi politica. In un mondo caratterizzato da dispute anche laceranti all’interno delle relazioni societarie, non è possibile negare l’azione di «intuizioni del mondo» che possono essere conosciute, ma non possono essere fondate scientificamente, sebbene esse siano per Weber altrettanto importanti degli «interessi di classe». Proprio la riconosciuta azione di quelle intuizioni del mondo conduce all’identificazione sul piano storico di un “soggetto” che, in quanto portatore dello spirito del capitalismo, è alla radice dell’unica storia universale presente, cioè la storia dell’Occidente. La storia universale non è però intesa da Weber

⁵⁵ W.I. LENIN, *Che fare?* (1902), Torino, Einaudi, 1971, p. 46.

⁵⁶ M. WEBER, *L’«oggettività» conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale* (1904), in M. WEBER, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Torino, Einaudi, 1974, p. 61.

solamente a partire da un nucleo generativo fondato su alcune “idee universali”, né è la storia particolare di una precisa e unica figura sociale; essa è l'insieme di tutto ciò che stabilisce l'originalità occidentale sul terreno della scienza, dell'organizzazione, politica, della struttura economica. Tutte queste strutture materiali trovano a loro volta la genesi del loro uso capitalistico in un soggetto, senza dubbio protoborghese, ma che è intimamente motivato nella sua azione soprattutto da un'etica basata sulla religione, cioè dalla sua fede calvinista, più che dal solo, nudo interesse.

Oltre all'antecedente storico, i puritani stabiliscono l'esistenza di un tipo di uomo che accetta il disciplinamento dei propri desideri e la specifica razionalità che ne deriva. L'insistenza in questo caso non è tanto sul carattere universale di questo tipo di uomo, esso non rappresenta la sola individualità politicamente legittima alla quale tutti dovrebbero uniformarsi, ma sulla specifica condotta di vita frutto del disciplinamento e della razionalità che egli per primo ha sperimentato e in buona parte favorito. «Il voler parlare qui di un *riflesso* delle condizioni materiali nella *sovrastruttura* ideale sarebbe pura stoltezza»⁵⁷. Lo scopo di Weber non è quello di porre in alternativa una concezione economica della storia con «un'altra spiritualistica, astratta del pari». Egli mira piuttosto a produrre una *sintesi* che renda praticabile la scienza sociale. Questa sintesi è un'ipotesi specifica sulla storia universale dell'Occidente, sulla sua unicità, che lascia l'ideologia tra gli effetti indecidibili, dal momento che Weber teme, e confida, che sarà la «gabbia d'acciaio» della razionalizzazione capitalistica a decidere quali ideologie possono sopravvivere.

5. Il dominio della totalità e la fine delle ideologie

Gli anni Venti, tuttavia, sembrano rappresentare una colossale smentita dell'ipotesi weberiana, perché con la rivoluzione d'ottobre si consuma definitivamente non solo la possibilità di considerare l'ideologia come storia universale, ma scompare anche l'opportunità di spostare sul piano della scienza sociale l'universalità negata. Si scontrano così due tensioni differenti: da una parte quella a stabilire una comprensione della realtà sociale e politica che vada oltre la sua frammentazione immediata, dall'altra la riaffermazione della scienza come modo di “domare” l'ideologia. Al fallimento di questi tentativi corrisponde il ritorno dell'ideologia in quello che Hannah Arendt ha chiamato il «dominio totale»⁵⁸, compendiato nel passaggio dal concetto filosofico e sociologico di totalità a quello assolutamente politico di totalitarismo. Il primo concetto, in-

⁵⁷ M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1904-05), Firenze, Sansoni, 1997, p. 135.

⁵⁸ L'espressione «dominio totale» è utilizzata da Hannah Arendt nella traduzione tedesca del suo saggio sulle *Origini del totalitarismo*: cfr. *Elemente und Ursprünge der totaler Herrschaft*, München, Piper, 1986.



fatti, mira a tenere assieme le tensioni ideologiche e materiali, mostrando il loro comune piano di produzione e di incidenza. Il concetto di totalitarismo, invece, risulta dalla negazione di tutte quelle tensioni, al punto che la stessa ideologia finisce per identificarsi con il dominio totale, stabilendone l'immagine più precisa e mostrandone la perversa potenza.

Affermare il «dominio metodologico della totalità sui momenti singoli», scrive invece Georg Lukács, è l'unico modo per produrre una spiegazione storica della società capitalista che non insista solamente sui suoi singoli dati empirici e nemmeno li consideri come «naturalmente» legittimi. Ciò che, secondo Lukács, sfugge all'ideologia borghese e alle sue scienze sociali, è «la società come totalità concreta», cioè il fatto che l'insieme delle relazioni sociali può e deve essere ricondotto a unità. «L'indagine concreta significa dunque: rapporto con la società come intero»⁵⁹. La contrapposizione tra l'ideologia borghese e quella proletaria è perciò caratterizzata da un diverso rapporto con la verità. La prima, incapace di cogliere la totalità sociale, è per Lukács la storia del «vacillamento in questa fede nella missione riscattatrice universale della trasformazione della società in senso borghese». La seconda dovrebbe essere l'alternativa storica a questa ideologia manchevole e falsa in forza di una coscienza proletaria teleologicamente destinata a sostituirla. In questo caso dovrebbe essere la coscienza stessa a «riflettere» ciò che vi è di positivo e di nuovo nelle contraddizioni dialettiche dello sviluppo capitalistico. Solo essa può ricostruire la totalità societaria strutturalmente negata dalla tensione a cui la sottopongono gli effetti ideologici prodotti dal feticismo delle merci e dal formalismo del diritto⁶⁰.

La scienza sociale si trova così di fronte a una sfida radicale, perché questo concetto di ideologia rischia di mettere in discussione l'intero suo impianto riconducendolo a una posizione sociale, quella borghese, per di più dichiarata perdente. Non è più possibile avere un concetto meramente negativo di ideologia, motivato dal fatto che essa è solamente un insieme di giudizi di valore con la pretesa di essere verità scientifiche; non è nemmeno possibile ignorare il carattere totale che essi rivendicano, perché questo carattere si presenta come una vera e propria alternativa politica di sistema. Risolvere questo rompicapo comporta in primo luogo il rifiuto di un concetto di ideologia «come l'equivalente di un deliberato inganno politico». Esso dovrebbe essere invece

⁵⁹ G. LUKÁCS, *Storia e coscienza di classe* (1923), Milano, Sugarco, 1978⁶, pp. 64-65.

⁶⁰ G. STEDMAN JONES, *The Marxism of the Early Lukács: An Evaluation*, «New Left Review» I, 70/1971, pp. 27-64 ha notato come il proletariato di Lukács si avvicini sintomaticamente ai puritani di Weber, dato che per lui la coscienza di classe funziona come «etica del proletariato». Successivamente, tuttavia, il concetto di ideologia in Lukács muta significativamente, cfr. V. GUALDI, *Ideologia come funzione. Lukács e l'Ontologia dell'essere sociale*, «Scienza & Politica. Per una storia delle dottrine», XXVI, 51/2014, pp. 165-185.

inteso come «una prospettiva inevitabilmente legata a una data situazione storica e sociale, la *Weltanschauung* e lo stile di pensiero connessi a essa». Il tentativo di Mannheim di salvare la scienza sociale grazie all'ideologia riscopre la prospettiva funzionalista, che in fondo le era propria fin dalla sua origine, riconoscendo a ogni espressione ideologica la capacità di agire in vista dell'integrazione sistemica. Convinto che la «teoria, quella comunista compresa, [sia] una funzione del processo», Mannheim pensa di poter offrire una versione della scienza sociale in grado di integrare al suo interno la comprensione totale delle ideologie. Per giungere a questo risultato egli deve liberare la scienza dal tormento weberiano dei valori, al prezzo di riconoscere che ormai l'individuo è un limite metodologico per la ricerca sociologica, perché impedisce di cogliere il carattere totale delle ideologie. La scienza sociale deve fare i conti con un

«concetto più complessivo e totale di ideologia ... [cioè] l'ideologia di un'età o di un concreto gruppo storico-sociale, ad esempio di una classe, allorché ci occupiamo delle loro caratteristiche e della loro unità strutturale», perché in questo caso essa «chiama in causa l'intera *Weltanschauung* dell'oppositore (compreso il suo apparato concettuale), e giunge a comprendere tali concetti come un prodotto della vita collettiva cui egli partecipa»⁶¹.

Mentre rivaluta il ruolo degli intellettuali quali necessari ideologi della società, Mannheim ripete il gesto originario di Tracy, facendo dell'ideologia la radice di una nuova scienza politica, frutto del «tentativo costantemente rinnovato di raccogliere in una sintesi tutte le prospettive tendenti a un'integrazione dinamica»⁶². Chiudere così decisamente lo scarto tra ideologia e scienza sociale, incorporando definitivamente la prima nella seconda, riduce certamente lo spazio di esercizio della critica, ma finisce anche per anticipare la costellazione propria dei sistemi di dominio totale, nei quali, come sottolinea Hannah Arendt, l'ideologia diviene un fattore essenziale, contribuendo a farne un'emergenza completamente nuova nella storia del potere. Ideologia, scienza sociale e potere divengono equivalenti funzionali in un sistema di dominio che proprio per questo è totale. Le *Weltanschauungen* ottocentesche s'impadroniscono completamente dell'argomentazione scientifica, non per spiegare la realtà, ma per costruirne una propria. Il tratto caratteristico delle ideologie totalitarie non è tanto la propaganda e nemmeno la demagogia, quanto piuttosto il fatto che «nella loro pretesa di spiegazione totale, le ideologie hanno la tendenza a spiegare non quel che è, ma quel che diviene, quel che nasce e muore»⁶³. L'ideologia fornisce le argomentazioni necessarie per dimostrare e garantire la necessità nel tempo dello stesso dominio totalitario, perché – riconosce Arendt – essa «è sempre rivolta alla storia, anche quando come nel caso del razzismo

⁶¹ K. MANNHEIM, *Ideologia e utopia* (1929), Bologna, il Mulino, 1957, pp. 136-138 e p. 66.

⁶² *Ivi*, p. 182.

⁶³ H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo* (1948), Torino, Einaudi, 2004, p. 644.



prende le mosse dalla natura». L'orientamento al divenire, l'indifferenza verso l'esperienza passata, la dipendenza esclusiva dalla propria logica interna trasformano le ideologie in un surrogato della scienza sociale, oppure, come sembra suggerire Arendt, ne rivelano il senso più profondo, scoprendone la logica classificatoria. La critica del dominio totale produce così l'effetto di fare delle ideologie in generale un dispositivo comunicativo completamente dominato. E l'ombra di questo sospetto si allunga sulla scienza sociale. L'età del dominio totale è l'epoca della deflagrazione dell'ideologia, del suo divenire plurale, ma nel momento in cui ciò avviene, "le ideologie" diventano un riferimento scomodo, sia per la reciproca conflittualità che le caratterizza, sia per l'impossibilità di raccontare una storia universale attraverso l'ideologia, sia infine perché rischiano di portare al collasso anche la scienza sociale.

L'originario campo di tensione diviene così a una sorta di campo di implosione nel quale ideologia e scienza sociale sono costantemente condannate l'una in nome dell'altra. L'elemento che porta al punto di rottura quella relazione è il riferimento al potere. Se in Mannheim l'incorporazione dell'ideologia nella scienza sociale è funzionale all'azione di un potere inteso come necessità tecnica del sistema sociale, in Arendt la sovrapposizione tra scienza e ideologia è invece il sintomo del divenire totale del dominio. In entrambi i casi però l'ideologia funge da tecnologia delle idee, che punta a neutralizzare gli effetti dello scontro sociale. Nei decenni dopo la seconda guerra mondiale il riferimento alla forma del potere diviene il banco di prova per dichiarare tanto la fine quanto il ritorno dell'ideologia, sia quando si tratta di affermare la democrazia quale unico sistema di potere strutturalmente refrattario alla mediazione ideologica, sia quando si tratta della radicale riconfigurazione della posizione del potere operata dal neoliberalismo. È all'intreccio di queste due tendenze che si fa strada l'annuncio della fine delle ideologie, come affermazione dell'estraneità al pensiero ideologico della democrazia come forma di governo del sociale. Tutto il dibattito sulla fine delle ideologie non a caso è anticipato da un'importante riabilitazione del senso originario dell'ideologia contro la tradizione della scienza sociale bollata direttamente come una «controrivoluzione della scienza»⁶⁴. Il nesso tra ideologia e scienza sociale è confermato dal fatto che il richiamo alla prestazione intellettuale e politica degli *idéologues*, e di Tracy in particolare, provenga da un'economista, così come è significativo che, nel giro di pochi anni, da tre diverse scienze sociali – la storia, la politologia e la sociologia – venga dichiarata esplicitamente finita l'epoca delle ideologie⁶⁵. In questa

⁶⁴ F.A. HAYEK, *L'abuso della ragione* (1952), Firenze, Vallecchi, 1967.

⁶⁵ O. BRUNNER, *L'epoca delle ideologie. Inizio e fine* (1954), in O. BRUNNER, *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, Milano, Vita e pensiero, 1970; D. BELL, *La fine dell'ideologia. Il declino delle idee politiche dagli anni Cinquanta a oggi* (1960), Milano, Sugarco, 1991. Cfr. anche M. CENTO, *Dalla*

dichiarazione coesistono la registrazione dell'esaurimento del progetto ideologico e la condanna di ogni politica che pretenda di presentarsi come ideologia. Le tensioni all'interno dell'ordine sovrano sono complessivamente ricondotte a uno «sguardo ideologico» che, nell'Ottocento e per la prima parte del Novecento, sarebbe divenuto un'effettiva politica ideologica, la cui caratteristica fondamentale sarebbe quella di «inibire o spezzare in politica il consenso flessibile necessario per un ordine libero e spontaneo»⁶⁶.

La rigidità che connota la politica ideologica, e che essa rischia sempre di riversare nel sistema politico, è data dalla continua apertura di spazi extracostituzionali, se non esterni comunque eccedenti rispetto a quello che la sociologia postbellica definisce sistema sociale. Il fatto che la politica ideologica sia stata ossessionata dalla totalità e dall'ansia di futuro stabilisce perciò un'insanabile contraddizione tra quella politica e l'approccio sistemico delle scienze sociali, perché quest'ultimo sta progressivamente costruendo una scienza della società globale, che prevede gradi progressivi di sviluppo per le diverse società. Non è dunque solo lo scontro tra prospettive ideologiche diverse a segnare la crisi della politica ideologica. Sono piuttosto le trasformazioni della scienza sociale che punta ad assicurare il potere non solo contro la minaccia del dominio totale, ma anche e soprattutto contro la sua contestazione interna.

6. La storia della fine

Sembra così davvero giunta la fine della storia dell'ideologia. Essa è dichiarata finita da chi ne vede e ne teme il carattere instabile e disordinato. E alla stessa conclusione giunge anche la critica dell'ideologia per la quale invece la storia universale della società sembra essersi realizzata nel capitalismo maturo producendo un irresistibile eccesso di stabilità e di ordine.

«Questa società ha superato la sua ideologia, convertendola nella realtà delle sue istituzioni politiche, delle sue case di proprietà, centrali atomiche, supermercati, grandi magazzini e centri di trattamento psichiatrico. In queste istituzioni le idee di ragione e uguaglianza, di felicità, di personalità ecc. hanno ottenuto il loro valore in relazioni sociali praticabili»⁶⁷.

Questo abdicare della critica di fronte all'ideologia, di fronte a quella che si presenta come la vittoria definitiva del capitalismo, coinvolge anche Adorno e Horkheimer, i due maggiori esponenti di una critica dell'ideologia intesa come

fine dell'ideologia alla società post-industriale. Daniel Bell sociologo del potere, «Scienza & Politica. Per una storia delle dottrine», XXIII, 45/2011, pp. 81-99.

⁶⁶ E. SHILS, *Ideology and Civility* (1958), in E. SHILS, *The Virtue of Civility. Selected Essays on Liberalism, Tradition, and Civil Society*, Indianapolis, Liberty Fund, 1997, pp. 25-62.

⁶⁷ H. MARCUSE, *Über das Ideologieproblem in der hochentwickelten Industriegesellschaft* (1962), in K. LENK (ed), *Ideologie. Ideologiekritik und Wissenssoziologie*, Neuwied und Berlin, Luchterhand Verlag, 1967³, pp. 382-406.



critica della cultura capitalistica nel suo complesso⁶⁸. Ciò non significa una rinuncia generale alla critica, ma che il suo oggetto, cioè l'ideologia, appare ormai erratico ma inamovibile, un fattore costitutivo delle società industriali che la critica finisce per conservare proprio mentre pretende di abolirlo. 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.

Non a caso il fallimento delle ideologie e il successo dell'ideologia ripropongono prepotentemente il problema della forma che il potere può assumere in una società che si dichiara post-ideologica, perché finalmente e compiutamente democratica. Interrogandosi sulla «Fine dell'ideologia?», Seymour M. Lipset può così annunciare che la democrazia «non è solamente o anche principalmente un mezzo grazie al quale gruppi differenti possono raggiungere i loro fini o cercare la buona società; essa è la buona società stessa in atto»⁶⁹. La democrazia è la fine delle ideologie; la sua instaurazione segna la realizzazione dell'ideologia. Essa è la vittoria delle «idee politiche», cioè del pluralismo delle verità, accompagnato al rigore della razionalità scientifica, sull'inganno politico fornito di logica. Le ideologie sono così lasciate al biasimo del discorso pubblico, aprendo la strada al senso comune post-ideologico o anti-ideologico che si pretenda debba dominare dopo la caduta del muro di Berlino, intesa come evento per eccellenza del collasso ideologico o, in alternativa, con il progredire della globalizzazione, come processo “naturale” di progressivo ristabilimento dell'ordine societario e politico. È inevitabile notare che, nelle retoriche anti-ideologiche degli ultimi decenni del Novecento, l'accusa di millenarismo rivolta classicamente alle ideologie si rovescia nell'affermazione della democrazia liberale come una sorta di regno millenario che, anche contro le presunte reincarnazioni dell'antico nemico totalitario, come i fondamentalismi, viene affermata come l'unica e definitiva forma politica. La situazione è per molti versi paradossale: mentre nel discorso pubblico e nel senso comune il riferimento all'ideologia viene caricato di connotati esclusivamente negativi, la scienza sociale torna a rivolgersi al concetto di ideologia concedendogli piena cittadinanza e riconoscendolo infine come «forma storica del politico»⁷⁰.

⁶⁸ Cfr. però L. SCUCCIMARRA, *Critica dell'ideologia e autotrascendenza sociale: un itinerario francofortese*, di prossima pubblicazione nel numero 2/2015 di «Filosofia politica».

⁶⁹ S.M. LIPSET, *Political Man. The Social Bases of Politics*, Garden City, New York, Doubleday & Co., 1960, p. 413.

⁷⁰ P. SCHIERA, *L'ideologia come forma storica del «Politico» nell'età moderna*, in *Scritti in onore di C. Mortati. Aspetti e tendenze del diritto costituzionale*, Milano, Giuffrè, 1977, pp. 835-864. La letteratura scientifica sull'ideologia, di conseguenza, aumenta in modo esponenziale fino a farne il crite-

Assieme al tentativo di depoliticizzare l'ideologia ha così luogo un altro processo che mira a cogliere gli elementi politici che la cancellazione del nome non riesce comunque a eliminare. Comincia a farsi strada la convinzione che, se la cancellazione dell'ideologia corrisponde alla sua piena realizzazione, è perché essa non opera tanto occultando la verità della società, bensì stabilendo limiti impliciti all'agire anche rinunciando alla legittimazione concessa dal riferimento alla storia universale. Roland Barthes rileva che l'ideologia permea ormai ogni ambito sia politico sia culturale in modo talmente profondo da non dover temere la perdita della propria origine sociale. «E proprio come l'ideologia borghese si definisce con la defezione dell'aggettivo borghese, il mito si costituisce attraverso la dispersione della qualità delle cose: le cose vi perdonano il ricordo della loro fabbricazione». Il mito è un insieme di simboli che riesce a dare significato alla realtà indipendentemente dalla sua storicità. Attraverso il mito non viene negata la possibilità di parlare delle cose più disparate e rilevanti, ma esso concede l'opportunità unica di svuotarle in continuazione del loro portato polemico, di renderle «innocenti». Il mito «è una parola depoliticizzata»⁷¹. Esso è il feticismo della società pienamente dispiegato. La scoperta di un registro simbolico in grado di dare senso alla realtà impedendo che le relazioni sociali si presentino in tutta la loro dirompenza, capace cioè di farle davvero coesistere le une accanto alle altre senza alcuna *antitesi*, è l'elemento nuovo che consente la riapertura del discorso sull'ideologia⁷². Anche la scienza sociale registra infine che «... il termine "ideologia" [è] stato esso stesso totalmente ideologizzato».

A partire da questa considerazione, l'antropologo Clifford Geertz rileva che il confine tra ideologia e scienza sociale è sempre più indistinguibile perché non viene considerato il «processo autonomo di produzione simbolica» che è invece il collegamento tra le cause dell'ideologia e i suoi effetti. La differenza tra scienza e ideologia risiede nelle differenti strategie simboliche e non è relativa al diverso grado di verità dei rispettivi enunciati. Entrambe sono «sistemi culturali», perché entrambe sono forme di pensiero umano inteso come processo pubblico, sebbene «la funzione dell'ideologia [sia] di rendere possibile una politica autonoma, fornendo i concetti autorevoli che la rendono significativa, le immagini suadenti grazie alle quali si può afferrare sensibilmente»⁷³. Questo cambiamento di prospettiva certo non elimina la preoccupazione per l'autonomia della scienza sociale, ma consente finalmente di riconoscere la sua

rio di ricerca con cui risolvere la crisi e il fallimento della teoria politica e il nucleo vitale della comunicazione politica: cfr. M. FREEDEN, *Ideologia e teoria politica* (1996), Bologna, il Mulino, 2000.

⁷¹ R. BARTHES, *Miti d'oggi* (1957), Torino, Einaudi, 1974, p. 223.

⁷² S. ŽIŽEK, *The Sublime Object of Ideology*, London, Verso, 1999⁸.

⁷³ C. GEERTZ, *L'ideologia come sistema culturale*, in C. GEERTZ, *Interpretazione di culture*, Bologna, il Mulino, 1998, p. 223-272.



genesi comune con l'ideologia e, come scrive Talcott Parsons, la loro comune «preoccupazione per determinati stati di un sistema sociale». Questo tratto condiviso impronta ora anche la relazione tra sociologia e ideologia, mostrando che «la “democrazia”, in quanto simbolo ideologico, è intrinsecamente ambigua»⁷⁴ a causa della tensione originaria e irrisolta tra libertà e fraternità. Scienza e ideologia non sono egualmente legittime, ma il terreno della democrazia è decisivo sia perché il discorso democratico contemporaneo è geneticamente connesso all'epoca delle rivoluzioni, sia perché la legittimazione degli individui a prendere la parola e ad agire politicamente torna a essere un problema più che una soluzione riconosciuta. Storicità dell'agire sociale e ambiguità della forma politica democratica sono le due polarità che stabiliscono il campo di tensione all'interno del quale si muove ora l'ideologia. Nel momento in cui la storicità è completamente obliterata, la democrazia finalmente realizzata diviene la sanzione ultima della morte dell'ideologia, perché “le ideologie” avevano dichiarato la sua insufficienza se non la sua inutilità. In maniera ancora più icastica, però, affermare la democrazia come forma politica definitiva e unica per la società contemporanea significa anche rinunciare alla storicità che inerte tanto alle forme politiche quanto alle relazioni societarie. Significa approssimare la fine della storia non come catastrofe della storia stessa, ma come suo compimento che, se non impedisce ulteriori eventi e non nega la possibilità di ulteriori movimenti, ne delimita l'ambito in maniera inesorabile. In questo senso la fine della storia si presenta come «mobilità su basi stazionarie» che ha come suo presupposto che «anche le ideologie sono giunte alla stagnazione»⁷⁵.

Così, come Geertz riafferma la praticabilità per la scienza sociale del terreno dell'ideologia, la scoperta dei quaderni di Antonio Gramsci ha un effetto quasi liberatorio nel campo marxista, permettendo di relativizzare la gerarchia tra base economica e sovrastruttura e di riconoscere le forme ideologiche come terreno specifico e fondamentale della lotta per l'egemonia. Nemmeno i frammenti gramsciani sviluppano una teoria dell'ideologia, ma in essi si esprime il rifiuto di relegare all'insignificanza ogni «atto politico» che non sia immediatamente riconducibile alla struttura. Rintracciando direttamente in Marx «la necessità e la validità delle “apparenze”», Gramsci rigetta la comprensione della struttura economica come luogo della chiarezza assoluta, di una trasparenza del dominio societario che dovrebbe rendere immediatamente evidenti non solo le diverse posizioni oggettive, ma anche la possibilità della loro sovversione. Le

⁷⁴ T. PARSONS, *La teoria dell'azione e l'ideologia* (1969), «Quaderni di teoria sociale», 2/2002, pp. 13-31.

⁷⁵ A. GEHLEN, *Ende der Geschichte?* in A. GEHLEN, *Einblicke*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1975, pp. 115-135.

«“ideologie” come “strumento pratico” di azione politica»⁷⁶ sono per Gramsci fondamentali nella «guerra di posizione» che, in forza della presenza delle grandi organizzazioni di massa e della strutturazione di fronti contrapposti all'interno della «società civile», sta sostituendo l'idea ottocentesca di rivoluzione come assalto condotto grazie a una «guerra di movimento». Gli stessi “ideologi”, cioè gli intellettuali, non figurano, com'era in definitiva per Mannheim negli stessi anni, quale riedizione di una sorta di “ceto universale” tecnocratico, ma assumono rilevanza per la loro capacità di forgiare e di rendere effettive le ideologie del loro «gruppo sociale» di riferimento. «L'adesione di massa a un'ideologia o la non adesione è il modo in cui si verifica la critica reale della razionalità e storicità del modo di pensare»⁷⁷. Lo scontro tra ideologie viene così fondato su una raggiunta capacità, potenzialmente diffusa in tutti gli individui, di produrre contenuti culturali e politici. In altri termini esso è possibile non a partire da strutture ideologiche consolidate, ma perché tutti gli individui partecipano costantemente alla produzione di oggetti ideologici.

A partire da Gramsci, anche se non sempre in continuità con i suoi presupposti, il ripensamento all'interno del marxismo approda comunque con sempre maggior chiarezza alla convinzione che è «l'infrastruttura che è determinante in ultima istanza». La riflessione di Louis Althusser rappresenta da questo punto di vista un autentico spartiacque, perché essa ridefinisce in maniera radicale l'ideologia come problema non solo all'interno del marxismo. Per Althusser la funzione dell'ideologia non è solo quella di celare i rapporti di dominio, ma anche quella di «imporre [...] le evidenze in quanto evidenze, che non possiamo non riconoscere, e dinanzi alle quali abbiamo inevitabilmente la reazione naturale di esclamare (ad alta voce, o nel “silenzio della coscienza”): “è evidente! è proprio così! è vero!”». La capacità dell'ideologia di costruire e di rendere immediatamente riconoscibile l'evidenza come verità si materializza su due versanti. In primo luogo essa si ritrova negli «apparati ideologici di Stato», ovvero in tutte quelle istituzioni, organizzazioni, pratiche, private e pubbliche, che si incaricano di supportare l'ideologia, mostrandone giorno dopo giorno la necessità e stabilendo le condizioni materiali della sua riproduzione. In secondo luogo l'ideologia investe però anche gli individui, ponendo loro in continuazione domande sulla conformità e adeguatezza del loro agire e costituendoli in questo modo come soggetti. Essa li «recluta» e li trasforma da individui in soggetti agenti. Né gli apparati né gli individui producono quindi l'ideologia, che, in quanto esito sistematicamente prodotto dalla lotta di classe e risposta al problema politico da essa posto, abbandona il riferimento privilegiato alla produ-

⁷⁶ A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, Torino, Einaudi, 1975, p. 973.

⁷⁷ *Ivi*, p. 1393. M. FILIPPINI, *Tra scienza e senso comune. Dell'ideologia in Gramsci*, «Scienza & Politica. Per una storia delle dottrine», XXIV, 47/2012, pp. 89-106.



zione di idee, dominanti o meno, e vive piuttosto nelle pratiche, nei rituali, nelle istituzioni. Allo stesso tempo Althusser stabilisce una distanza assoluta tra i concreti sistemi ideologici e questo concetto di ideologia. I primi, infatti, hanno una «storia propria», che può essere conosciuta a partire dai movimenti che si svolgono all'interno dei singoli apparati e dalle lotte nella «riproduzione dei rapporti di produzione». Al contrario «l'ideologia in generale non ha storia»⁷⁸, nel senso che agisce «sotto la stessa forma, immutabile, presente in quella che viene chiamata storia intera, nel senso in cui il *Manifesto* definisce la storia come storia della lotta di classi, cioè storia delle società di classe»⁷⁹. Gli apparati sono i luoghi istituzionali in cui l'ideologia diviene effettuale, stabilendo l'espressione materiale di potere, grazie a un assoggettamento che incorpora i propri soggetti all'interno dei rapporti di sfruttamento nei quali è collocato. Sul terreno del potere si misura anche la distanza tra la centralità assegnata da Althusser alla scena ideologica e il suo netto rifiuto da parte di Foucault⁸⁰. Se, infatti, il potere circola tra e attraverso i soggetti non c'è bisogno di alcuna mediazione ideologica, poiché il sapere-potere dovrebbe iscriversi direttamente nei corpi. Non è quindi in questione la distinzione tra scienza e ideologia, tra realtà e apparenza, cioè la critica della pretesa scientificità del marxismo, ma la posizione di soggetti che non si confrontano col potere, ma sono presi nel suo movimento.

La pretesa foucaultiana di uscire dall'ideologia⁸¹ coglie il potere mentre circola tra i soggetti e anzi li attraversa inscrivendosi nei loro corpi. In questo modo risulta occluso lo spazio che li separa ed eventualmente li contrappone, ovvero proprio lo spazio in cui si genera l'ideologia. Viene così negata la tensione tra dominio e potere, così come viene dichiarata superflua l'identificazione di uno spazio proprio dell'ideologia, in quanto ambito di comunicazione politica conflittuale sulle condizioni materiali di produzione della società. Foucault sovrappone la lotta sulla verità alla disputa e alla critica dell'ideologia, negando che la riproduzione societaria avvenga grazie all'azione di un'ideologia dominante⁸². Inoltre, come nota G.C. Spivak, mentre punta alla «valorizzazione

⁷⁸ Althusser riprende qui evidentemente quanto scritto da Marx con l'intento di negare l'autonomia delle «forme ideologiche»: «Esse non hanno storia, non hanno sviluppo, ma gli uomini che sviluppano la loro produzione materiale e le loro relazioni materiali trasformano, insieme con questa realtà, anche il loro pensiero e i prodotti del loro pensiero», K. MARX – F. ENGELS, *L'Ideologia tedesca*, p. 13.

⁷⁹ L. ALTHUSSER, *Lo Stato e i suoi apparati*, Roma, Editori riuniti, 1997, p. 165 e pp. 197-198. Cfr. anche F. RAIMONDI, *Il custode del vuoto. Contingenza e ideologia nel materialismo radicale di Louis Althusser*, Verona, Ombre Corte, 2011.

⁸⁰ Cfr. D. MELEGARI, *Due fratelli silenziosi. Althusser, Foucault al bivio dell'ideologia*, «Scienza & Politica. Per una storia delle dottrine», XXVI, 50/2014, pp. 137-159.

⁸¹ Cfr. P. MACHÉREY, *Le sujet des normes*, Paris, Editions Amsterdam, 2014, pp. 214-242.

⁸² Cfr. le considerazioni conclusive sull'argomento in M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980*, Paris, Ehes-Gallimard-Seuil, 2012, pp. 12-13. Cfr. anche O.

dell'oppresso come soggetto», Foucault misconosce la necessità di una «produzione ideologica contro-egemonica», perché all'oppresso viene fatto in definitiva credito della conoscenza immediata del proprio desiderio e della equivalenza di quest'ultimo con il proprio interesse⁸³. La lotta ideologica, tuttavia, non rimanda solamente alla possibilità di un avvicendamento del soggetto del potere, ma anche alla trasformazione della sua struttura ed eventualmente alla sua stessa abolizione. Almeno in un'occasione Foucault sembra consapevole che il suo rifiuto dell'ideologia può condurre a un confronto infinito con un potere che si nutre della produzione di soggetti che poi finiscono per essere la sua stessa materia. Di fronte a questo destino paradossale un'unica volta egli propone un discorso sulla «fine del politico», che potrebbe essere pensata solo come esito di un'ultima battaglia, «vale a dire che l'ultima battaglia alla fine, e solo alla fine, sospenderebbe l'esercizio del potere come guerra continuata»⁸⁴.

Questa fine storica del politico si colloca comunque all'estremo opposto delle affermazioni che prevedono una fine della storia con lo scopo manifesto di affermare la possibilità di prorogare indefinitamente la politica moderna e i suoi rapporti di potere. Raccogliendo in modo disinvolto suggestioni filosofiche, uno scienziato sociale, l'economista Francis Fukuyama, sostiene così che lo Stato costituzionale liberale in quanto unica forma politica in grado di garantire il riconoscimento reciproco degli individui è il compimento della storia universale. Il carattere universale e «direzionale» della storia è stabilito dalla scienza che garantisce oggettivamente l'accumulazione infinita di conoscenze e l'impossibilità di ricadere in quelli che vengono considerati stadi superati dello sviluppo. Come per Tracy, anche per Fukuyama il banco di prova sono però le modalità in forza delle quali gli individui sentono come un dovere l'organizzazione del lavoro. La forma politica, infatti, è insufficiente a garantire la stabilità di una storia conclusa che deve fare i conti con le passioni umane per riaffermare la necessità del lavoro come dovere, nella consapevolezza che il successo del capitalismo si fonda su «un'etica del lavoro fondamentale *irrazionale* e premoderna, che ha indotto la gente a vivere asceticamente e ad andare incontro a una morte prematura per il semplice fatto di considerare il lavoro un mezzo di redenzione». Riportare il lavoro nell'orizzonte del dovere significa riconoscere la necessità e utilità delle gerarchie, costruendo così attraverso la scienza un vero e proprio «baluardo contro il revival della storia e il ritorno del primo uomo»⁸⁵. La fine della storia è per Fukuyama il felice trionfo

IRRERA, *Michel Foucault e la critica dell'ideologia nei Corsi al Collège de France*, in P.B. VERNAGLIONE (ed.), *Michel Foucault. Genealogie del presente*, Roma, Manifestolibri, 2015, pp. 55-85.

⁸³ G.C. SPIVAK, *Critica della ragione postcoloniale. Verso una storia del presente in dissolvenza* (1999), Roma, Meltemi, 2004, pp. 266-267.

⁸⁴ M. FOUCAULT, *Microfisica del potere. Interventi politici*, Torino, Einaudi, 1977, p. 176.

⁸⁵ F. FUKUYAMA, *La fine della Storia e l'ultimo uomo* (1992), Milano, Rizzoli, 2003, pp. 245 e 349.



dell'ultimo uomo che Nietzsche tanto temeva e biasimava. Senza essere nominata, l'ideologia torna a essere una sorta di centro assente, l'ignoto punto di gravitazione che impedisce alla soggettività dell'azione politica di mettere in dubbio l'oggettività delle condizioni sociali date.

Il mercato come una società senza storia, cioè come uno spazio dominato da una politica immanente che deve essere solo lasciata libera di agire, si sovrappone fino a cancellare il capitale inteso come «contraddizione in movimento». Con o senza il nome di ideologia, la scienza politica del sociale torna a mostrare potentemente la propria necessità, perché la fine della storia è anche la fine dell'evoluzione di una società che anzi viene progressivamente dissolta nell'infinità delle azioni individuali⁸⁶. In questo contesto la critica dell'ideologia non è tanto l'attività volta a smascherare ciò che l'ideologia capovolge. La critica non è l'ideologia rimessa in piedi. Essa viene invece restituita al suo significato pratico, puntando ad agire sullo scarto tra le idee dominanti e i dominati, per divenire lo strumento necessario per la costruzione di una contro-egemonia⁸⁷.

«Ma il circolo delle idee dominanti possiede certamente il potere simbolico di disegnare e di classificare il mondo *per* gli altri; in effetti, le sue classificazioni acquistano non soltanto il potere costrittivo del dominio su altre forme di pensiero, ma anche l'autorità inerziale dell'abitudine e dell'istinto»⁸⁸.

Come mostra la semantica utilizzata da Stuart Hall a proposito del *thatcherismo*, la critica dell'ideologia non può avere una dimensione meramente epistemologica, perché le costruzioni ideologiche investono immediatamente la produzione dei rapporti di potere. Il processo di ideologizzazione delle singole condotte di vita va «concettualizzato a partire dalla produzione e dalla trasformazione continua dell'ideologia»⁸⁹, che si rivela così come una parte costitutiva del discorso politico. Solo in questo modo il campo di tensione che collega scienza sociale e ideologia può essere produttivamente attraversato per cogliere le differenze di potere e la struttura del dominio che esso legittima.

⁸⁶ M. RICCIARDI, *Società. Potere, dominio, ordine*, in F. ZAPPINO – L. COCCOLI – M. TABACCHINI (eds), *Genealogie del presente. Lessico politico per tempi interessanti*, Milano-Udine, Mimesis, 2014, pp. 219-230.

⁸⁷ S. HALL, *Il problema dell'ideologia. Per un marxismo senza garanzie* (1983), in S. HALL, *Politiche del quotidiano. Culture, identità e senso comune*, Milano, Il Saggiatore, 2006, pp. 119-141.

⁸⁸ S. HALL, *Il rospo nel giardino: l'irruzione del thatcherismo nella teoria* (1998), in S. HALL, *Il soggetto e la differenza. Per un'archeologia degli studi culturali e postcoloniali*, Roma, Meltemi, 2006, p. 160.

⁸⁹ *Ivi*, p. 167.