

Dello stesso Autore
presso Jaca Book

Il conflitto delle interpretazioni, 1977,
1986²

La metafora viva, 1981, Ull. Rist. 1987

La semantica dell'azione, 1986

Tempo e racconto. Volume 1, 1986,
1991²

*Tempo e racconto. Volume 2. La configura-
zione nel racconto di finzione*, 1987,
1994²

*Tempo e racconto. Volume 3. Il tempo
raccontato*, 1988, 1994²

Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica,
1989, 1994²

Se come un altro, 1992

Conferenze su ideologia e utopia, 1994

Paul Ricoeur
CONFERENZE SU
IDEOLOGIA E UTOPIA

Edizione originale inglese
Lectures on Ideology and Utopia

Jaca Book

Edizione originale inglese
Lectures on Ideology and Utopia
by Paul Ricoeur, edited by George H. Taylor

Traduzione di
Giuseppe Grampa
Claudio Ferrari

© 1986
Columbia University Press, New York

© 1994
Editoriale Jaca Book spa, Milano

Prima edizione italiana
maggio 1994

Copertina e grafica
Ufficio grafico Jaca Book

In copertina
Simbolo di *Ollin* (Movimento), dicasteresimo dei venti giorni dello
Xituitl, il calendario solare precolombiano in uso nella Mesoamerica.
Da L. Laurencich Minelli (a cura di), *Codice Cospi. Calendario e rituali
precolombiani*, Jaca Book, Milano 1992.

ISBN 88-16-40349-7

per informazioni sulle opere pubblicate e in programma
ci si può rivolgere a Editoriale Jaca Book SpA - Servizio Lettori
Via Gioberti 7, 20123 Milano, telefono 46.99.044

INDICE

1. Conferenza introduttiva

7

Parte prima IDEOLOGIA

2. Marx: *La Critica di Hegel e i Manoscritti*

29

3. Marx: Il "Primo Manoscritto"

45

4. Marx: Il "Terzo Manoscritto"

61

5. Marx: *L'Ideologia Tedesca* (1)

81

6. Marx: *L'Ideologia Tedesca* (2)

101

7. Althusser (1)

119

8. Althusser (2)

141

9. Althusser (3)

159

10. Mannheim

177

11. Weber (1)

201

12. Weber (2)	219
13. Habermas (1)	237
14. Habermas (2)	255
15. Geertz	279

Parte seconda
UTOPIA

16. Mannheim	295
17. Saint-Simon	313
18. Fourier	331

CONFERENZA INTRODUTTIVA

1

In queste conferenze prendo in esame l'ideologia e l'utopia. Il mio obiettivo è quello di situare questi due fenomeni, abitualmente studiati indipendentemente l'uno dall'altro, entro un'unica struttura concettuale. L'ipotesi di lavoro è che proprio la congiunzione di questi due aspetti, o funzioni complementari, costituisce un paradigma di quella che potremmo denominare immaginazione sociale o culturale¹. Così, la gran parte delle difficoltà e delle ambiguità che si incontrano sul terreno di una filosofia dell'immaginazione, e che vorrei prendere in esame in una specifica serie di conferenze², emergerà qui ma in una particolare struttura concettuale. Inoltre è mia convinzione, o quanto meno ipotesi, che la dialettica tra ideologia e utopia può gettare luce sul problema generale, ancora non risolto, dell'immaginazione come problema filosofico.

¹ Per questioni di stile, la terminologia di Ricoeur solitamente si riferirà, in tutte le conferenze, sia all'immaginazione culturale che a quella sociale, ma non ad entrambe allo stesso tempo. Questa scelta stilistica non dovrebbe far perdere di vista il fatto che la forma dell'immaginazione di cui Ricoeur si occupa in queste conferenze è chiaramente sia sociale che culturale. Il sociale, dice Ricoeur, si occupa dei ruoli che ci sono attribuiti all'interno delle istituzioni, laddove il culturale implica la produzione delle opere della vita intellettuale. Il sociale sembra provenire dalla differenza nelle varie lingue—e sicuramente in francese—fra il sociale e il politico. Il politico si concentra sulla istituzione del costituzionale, la divisione del potere, ecc., laddove il sociale racchiude i diversi ruoli che ci sono attribuiti da istituzioni che mutano. Il culturale, d'altro lato, si occupa più del medium linguistico e della creazione di idee (Conversazione con il Curatore).

² Queste conferenze includono un altro corso che Ricoeur tenne nella sessione autunnale del 1975 all'Università di Chicago. Il titolo del corso era: "L'immaginazione come problema filosofico".

12. Weber (2)	219
13. Habermas (1)	237
14. Habermas (2)	255
15. Geertz	279

Parte seconda
UTOPIA

16. Mannheim	295
17. Saint-Simon	313
18. Founer	331

1

CONFERENZA INTRODUTTIVA

In queste conferenze prendo in esame l'ideologia e l'utopia. Il mio obiettivo è quello di situare questi due fenomeni, abitualmente studiati indipendentemente l'uno dall'altro, entro un'unica struttura concettuale. L'ipotesi di lavoro è che proprio la congiunzione di questi due aspetti, o funzioni complementari, costituisce un paradigma di quella che potremmo denominare immaginazione sociale o culturale¹. Così, la gran parte delle difficoltà e delle ambiguità che si incontrano sul terreno di una filosofia dell'immaginazione, e che vorrei prendere in esame in una specifica serie di conferenze², emergerà qui ma in una particolare struttura concettuale. Inoltre è mia convinzione, o quanto meno ipotesi, che la dialettica tra ideologia e utopia può gettare luce sul problema generale, ancora non risolto, dell'immaginazione come problema filosofico.

1 Per questioni di stile, la terminologia di Ricoeur solitamente si riferirà, in tutte le conferenze, sia all'immaginazione culturale che a quella sociale, ma non ad entrambe allo stesso tempo. Questa scelta stilistica non dovrebbe far perdere di vista il fatto che la forma dell'immaginazione di cui Ricoeur si occupa in queste conferenze è chiaramente sia sociale che culturale. Il sociale, dice Ricoeur, si occupa dei ruoli che ci sono attribuiti all'interno delle istituzioni. Inoltre il culturale implica la produzione delle opere della vita intellettuale. Il sociale sembra provenire dalla differenza nelle varie lingue—e sicuramente in francese—fra il sociale e il politico. Il politico si concentra sulla istituzione del costituzionale, la divisione del potere, ecc., laddove il sociale riacchiude i diversi ruoli che ci sono attribuiti da istituzioni che mutano. Il culturale, d'altro lato, si occupa più del medium linguistico e della creazione di idee (Conversazione con il Curatore).

2 Queste conferenze includono un altro corso che Ricoeur tenne nella sessione autunnale del 1975 all'Università di Chicago. Il titolo del corso era: "L'immaginazione come problema filosofico".

L'indagine sull'ideologia e l'utopia rivela subito due aspetti che sono comuni ad entrambi i fenomeni. In primo luogo, entrambi sono segnati da grande ambiguità. Entrambi hanno un lato positivo ed uno negativo, un ruolo costruttivo e uno distruttivo, una dimensione costitutiva e una paralogica. Un secondo tratto comune è che dei due aspetti di entrambi i fenomeni, quello paralogico appare prima di quello costitutivo, obbligandoci quindi ad un procedimento a ritroso dalla superficie ai livelli più profondi. L'ideologia designa inizialmente taluni processi di distorsione, di dissimulazione mediante i quali un individuo o un gruppo esprimono la propria situazione ma senza conoscerla né riconoscerla. Possiamo dire, per esempio, che l'ideologia esprime la condizione di classe di un certo individuo, senza che ne sia consapevole. Per conseguenza, il procedimento della dissimulazione non soltanto esprime ma rafforza questa prospettiva di classe. Analogamente per il concetto di utopia, il quale ha per lo più un'accezione peggiorativa. Viene infatti considerato una sorta di sogno sociale senza prendere in conto i passi reali necessari per andare in direzione di una nuova società. Sovente una visione utopica viene considerata come una forma di atteggiamento schizofrenico nei confronti della società, ad un tempo un modo per sfuggire alla logica dell'azione attraverso una costruzione estranea alla storia e un modo per proteggersi contro qualsiasi forma di verifica sulla base dell'agire concreto.

La mia ipotesi è che ideologia ed utopia abbiano sia un lato positivo che uno negativo e che la polarità tra questi due lati di ciascuno dei due termini possa essere illuminata attraverso l'esplorazione di una analogia polarità tra i due termini. Ritengo che questa polarità tra ideologia e utopia, e all'interno di ognuno dei due termini, debba esser fatta risalire a taluni elementi strutturali di quella che chiamo immaginazione culturale. Queste due polarità comprendono quelle che ritengo le principali tensioni nel nostro studio dell'ideologia e dell'utopia.

La polarità tra ideologia e utopia è stata assunta come rilevante tema di indagine solo con il famoso volume di Karl Mannheim, *Ideologia e Utopia*. Quest'opera, alla quale faremo ampiamente riferimento, è stata pubblicata nel 1929. Ritengo che Mannheim sia l'unico studioso, almeno fino a questi ultimi anni, che ha cercato di situare ideologia e utopia entro un'unica struttura concettuale e lo ha fatto considerando entrambi i concetti come forme devianti di rapporto con la realtà. La divergenza tra i due concetti si situa entro questo comune aspetto di non congruenza con l'attualità, di discordanza.

A partire da Mannheim, si è dedicata grande attenzione all'uno o all'al-

tro concetto, ma non all'ideologia e all'utopia prese insieme. Abbiamo così, da un lato, una critica dell'ideologia, soprattutto da parte dei sociologi marxisti e post-marxisti. Penso in particolare alla Scuola di Francoforte, rappresentata da Habermas, Karl Otto Apel e altri. In contrasto con questa critica sociologica dell'ideologia, troviamo una storia e una sociologia dell'utopia. Ma questa attenzione per l'utopia non si presenta congiunta con l'attenzione per l'ideologia. Ci auguriamo che la separazione tra questi due ambiti venga meno; certo vi è almeno un rinnovato interesse per le loro connessioni.

La difficoltà nel connettere ideologia e utopia è comprensibile, anche perché sono state presentate in modi tanto diversi. L'ideologia è sempre un concetto polemico. Ideologica non è mai la propria posizione, ma è sempre quella di altri, parliamo sempre della *loro* ideologia. Anche se viene talvolta caratterizzata in modo generico, dell'ideologia si dice sempre che è l'errore dell'altro. La gente non si attribuisce una posizione ideologica; il termine è sempre adoperato contro altri. Le utopie sono così chiamate dai loro autori, anzi costituiscono un genere letterario specifico. Vi sono libri che sono chiamati utopici e che hanno un particolare statuto letterario. Così la presenza linguistica dell'ideologia e dell'utopia non è affatto la medesima. Le utopie sono accettate dai loro autori, mentre le ideologie sono rigettate. Ecco perché risulta a prima vista tanto difficile mettere insieme i due fenomeni. Dobbiamo scavare al di sotto delle loro espressioni letterarie o semantiche al fine di scoprire le loro funzioni³ e quindi istituire una correlazione a questo livello.

Nella mia prospettiva di attenzione a questo più profondo, funzionale livello di correlazione assumo il concetto elaborato da Karl Mannheim di non congruenza, come punto di partenza della mia indagine. Opero questa scelta perché la possibilità della non congruenza, della discordanza, in molti modi già presuppone che gli individui così come le entità collettive si relazionino alla propria esistenza e alla realtà sociale non solo nel modo di una partecipazione senza distanza ma precisamente nel modo della non congruenza; tutte le figure di non congruenza devono essere parte del nostro appartenere alla società. Ritengo che questo sia vero nella misura in

³ Come Ricoeur chiarirà successivamente in questa conferenza, il termine "funzione" è usato in modo piuttosto diverso rispetto al funzionalismo sociologico. Il punto in discussione è precisamente ciò che il funzionalismo non prende in esame: come funzionano l'ideologia e l'utopia. Come Ricoeur chiarirà, questa prospettiva è abbastanza diversa rispetto all'attenzione che il funzionalismo dedica meramente alle cause e ai fattori determinanti e ai modelli che ne risultano o uniformità.

cui l'immaginazione sociale è *costitutiva* della realtà sociale. A questo punto il presupposto è quello di una immaginazione sociale, di una immaginazione culturale che funzioni sia in senso costruttivo che distruttivo, sia come elemento di conferma che di contestazione della situazione presente. Per conseguenza, può essere una ipotesi fruttuosa quella di considerare la polarità di ideologia e utopia come congiunta con le diverse figure di non congruenza tipiche dell'immaginazione sociale. E forse il lato positivo dell'una e quello positivo dell'altra sono nella stessa relazione di complementarietà che esiste tra il lato negativo e patologico dell'una e il lato negativo e patologico dell'altra.

Ma prima di approfondire questa complementarietà che è l'orizzonte della mia indagine, vorrei brevemente presentare i due fenomeni separatamente. Comincerò dal polo dell'ideologia e poi prenderò in esame il polo opposto, quello dell'utopia.

La concezione dominante dell'ideologia nella nostra tradizione occidentale deriva dagli scritti di Marx, più precisamente dagli scritti del giovane Marx: la *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, i *Manoscritti economico-filosofici del 1844* e *L'Ideologia Tedesca*. Nel titolo e nel contenuto di quest'ultimo volume il concetto di ideologia viene in primo piano.

Ricordo, solo di passaggio, un precedente e più positivo uso del termine 'ideologia', anche se è ormai scomparso dalla scena filosofica. Tale uso derivava da una scuola di pensiero filosofico francese del XVIII secolo. I suoi aderenti si chiamavano *Ideologues*, cioè sostenitori di una teoria delle idee. Si trattava di una sorta di filosofia semantica, per la quale la filosofia non ha a che fare con le cose, con la realtà, bensì solo con le idee. Se tale scuola di pensiero ha ancora un qualche interesse, è forse perché l'uso peggiorativo del termine 'ideologia' è sorto appunto in relazione a quei filosofi. In quanto oppositori dell'Impero francese sotto Napoleone, i membri di questa scuola erano considerati come *Ideologues*. Per conseguenza è possibile far risalire a Napoleone la connotazione negativa del termine, applicata per la prima volta a questo gruppo di filosofi. E questo fatto ci avverte che c'è sempre qualche cosa di Napoleone in colui che designa l'altro come ideologo. Forse c'è sempre una affermazione di potere nell'accusa di ideologia, ma riprenderemo più avanti questo tema. Per quanto riguarda il rapporto tra questo concetto francese di ideologia e l'uso peggiorativo di ideologia nella sinistra hegeliana—il gruppo nel quale si è formato lo stesso Marx—non vedo alcuna relazione diretta, sempre che altri non abbiano informazioni più accurate delle mie.

Per tornare a Marx, in che modo il termine 'ideologia' si è introdotto

nei suoi primi scritti? Riprenderò questo problema nelle successive conferenze, sulla base dei testi, ma vorrei ora offrire una rapida rassegna, una sorta di mappa, dei diversi usi del termine. È interessante vedere come il termine sia introdotto in Marx per mezzo di una metafora presa a prestito dall'esperienza fisica o fisiologica, l'esperienza di una immagine rovesciata nella macchina fotografica o sulla retina. Da questa metafora dell'immagine rovesciata e dall'esperienza fisica che soggiace alla metafora ricaviamo il paradigma o il modello della distorsione come rovesciamento. Tale rappresentazione, il paradigma di una immagine rovesciata della realtà, è molto importante per situare il nostro primo concetto di ideologia. La prima funzione dell'ideologia è quella di produrre una immagine rovesciata.

Questo concetto ancora formale di ideologia viene completato da una specifica descrizione di certe attività intellettuali e spirituali che sono descritte come immagini rovesciate della realtà, come distorsione mediante rovesciamento. Come vedremo, su questo punto Marx dipende dal modello elaborato da Feuerbach, il quale ha descritto e discusso la religione appunto come un riflesso rovesciato della realtà. Nel cristianesimo, dice Feuerbach, soggetto e predicato sono rovesciati. Mentre nella realtà gli esseri umani sono soggetti che hanno proiettato nel divino i loro attributi propri (i loro predicati umani), di fatto il divino è percepito dagli esseri umani come un soggetto del quale essi diventano dei predicati (si noti che tutto questo è espresso da Feuerbach con categorie hegeliane). Il tipico paradigma feuerbachiano del rovesciamento comporta così uno scambio tra soggetto e predicato, tra soggetto umano e predicato divino, che porta alla sostituzione di un soggetto divino dotato di predicati umani con un soggetto umano. Seguendo Feuerbach, Marx ritiene che la religione sia il paradigma, il primo caso, il primitivo esempio di tale riflessione rovesciata della realtà che capovolge ogni cosa. Feuerbach e Marx reagiscono al modello hegeliano, che mette tutto a testa in giù; il loro sforzo è quello di rimettere le cose sui piedi. L'immagine del rovesciamento è efficace ed è l'immagine che produce il concetto marxiano di ideologia. Dilatando il concetto preso a prestito da Feuerbach, concetto di religione come inversione tra soggetto e predicato, il giovane Marx estende all'intero ambito delle idee questa funzione paradigmatica.

Forse a questo punto il concetto francese di ideologia può essere ripreso entro una struttura post-hegeliana. Quando sono separate dal processo della vita, dal processo del lavoro comune, le idee tendono ad apparire come una realtà autonoma; questo conduce all'*Idealismo* come *ideologia*. Una continuità semantica esiste tra l'affermazione che le idee costituiscono un

ambito di realtà autonoma e l'affermazione che le idee forniscono guide o modelli o paradigmi per costruire l'esperienza. Per conseguenza non è solo la religione ma anche la filosofia come idealismo che risulta essere il modello dell'ideologia. (Notiamo però che quello che diciamo qui dell'idealismo tedesco—cioè dell'affermazione che la realtà procede dal pensiero—vale piuttosto come descrizione della versione popolare dell'idealismo e non della filosofia hegeliana stessa, in quanto espressione tipica dell'idealismo. La filosofia hegeliana sottolinea che la razionalità del reale è conosciuta attraverso la sua manifestazione nella storia, e questo contro qualsiasi ricostruzione platonica della realtà sulla base di un modello ideale. La filosofia di Hegel è più neo-aristotelica che neo-platonica). In ogni caso, l'interpretazione popolare dell'idealismo era prevalente nella cultura del tempo di Marx, per conseguenza non solo la religione ma l'idealismo, inteso come una sorta di religione laica, venne elevato alla funzione di ideologia.

La connotazione negativa dell'ideologia è fondamentale perché l'ideologia, secondo questo primo modello, risulta essere uno strumento grazie al quale il processo della vita reale viene oscurato. Ribadisco che la principale opposizione in Marx, a questo proposito, non è tra scienza e ideologia, come sarà più avanti, bensì tra realtà e ideologia. Per il giovane Marx, l'alternativa concettuale all'ideologia non è la scienza ma la realtà, realtà come *praxis*. La gente fa delle cose, si immagina che stia operando in una sorta di ambito nebuloso. Così noi diciamo che c'è anzitutto una realtà sociale nella quale la gente lotta per guadagnarsi la vita, e questa è la realtà reale, la *praxis*. Questa realtà è rappresentata nel cielo delle idee, ma si tratta di una falsa rappresentazione come se avesse un significato autonomo rispetto a questo ambito, come se avesse senso sulla base di cose che possono essere pensate e non solo fatte o vissute. La sfida contro l'ideologia deriva quindi da una sorta di realismo della vita, un realismo della vita pratica per il quale la *praxis* è concetto alternativo a quello di ideologia. Il sistema di Marx è materialista appunto per l'insistenza nel far precedere la materialità della *praxis* rispetto all'idealità delle idee. La critica dell'ideologia in Marx deriva dall'affermazione che la filosofia ha rovesciato la successione reale, l'ordine generico reale, e che il compito è quello di riportare le cose al loro ordine reale. Il compito è quello del rovesciamento del rovesciamento.

Cominciando da questo primo concetto di ideologia, ed insisto nell'affermare che l'ideologia non si contrappone qui alla scienza ma alla *praxis*, il secondo livello del concetto marxista sorge dopo che il marxismo è stato elaborato nella forma di una teoria e addirittura di un sistema. Questo il-

vello si esprime nel *Capitale* e nei successivi scritti marxisti, soprattutto nell'opera di Engels. Qui il marxismo risulta essere un corpo di conoscenze scientifiche. Da tale sviluppo deriva una interessante trasformazione del concetto di ideologia. L'ideologia, a questo punto, riceve il suo significato dall'opposizione alla scienza, la scienza intesa come il complesso delle conoscenze e *Il Capitale* come il suo paradigma. Così, l'ideologia comprende non solo la religione nel senso inteso da Feuerbach o la filosofia dell'idealismo tedesco come recepita dal giovane Marx, ma anche ogni approccio prescientifico alla vita sociale. L'ideologia si identifica con tutto ciò che è prescientifico nel nostro approccio alla realtà sociale.

A questo punto il concetto di ideologia fagocita quello di utopia. Tutte le utopie—e in particolare le utopie socialiste del XIX secolo, quelle di Saint-Simon, Fourier, Caber, Proudhon, ecc.—sono considerate dal marxismo come ideologie. Come vedremo, Engels oppone radicalmente il socialismo *scientifico* al socialismo *utopista*. In tale modo di considerare l'ideologia, una utopia è ritenuta ideologica perché considerata come il contrario della scienza. L'utopia è ideologica nella misura in cui è non scientifica, prescientifica, anzi antiscientifica.

Un altro sviluppo in questo concetto marxista di ideologia deriva dal significato attribuito alla scienza dai successivi sviluppi del marxismo. Secondo tali sviluppi, il concetto di scienza può essere diviso in due principali tendenze. La prima è quella della Scuola di Francoforte ed è il tentativo di sviluppare la scienza nella prospettiva di una critica kantiana o fichtiana in modo tale che lo studio dell'ideologia sia connesso ad un progetto di liberazione. Tale connessione tra un progetto di liberazione ed un approccio scientifico è diretto contro l'approccio meramente descrittivo alla realtà sociale che è tipico della sociologia positivista. Il concetto di una critica dell'ideologia presuppone una critica nei confronti della sociologia intesa come meta scienza empirica. La scienza empirica della sociologia è considerata come una forma di ideologia omogenea al sistema capitalistico, liberale, in quanto svolge una sociologia meramente descrittiva tale da non mettere in discussione i suoi presupposti. Sembra così che passo dopo passo tutto diventi ideologico.

Ciò che, a mio avviso, è maggiormente interessante in questa scuola tedesca rappresentata, tra gli altri, da Horkheimer, Adorno, Habermas è il tentativo di congiungere il processo critico dell'*Ideologiekritik* alla psicanalisi. La Scuola di Francoforte sostiene che il progetto di liberazione che la critica sociologica offre alla società ha il suo parallelo nel ruolo che la psicanalisi svolge nei confronti dell'individuo. Un reciproco scambio di strut-

ture concettuali si realizza tra sociologia e psicanalisi. Questo è caratteristico della scuola tedesca.

Un secondo concetto di scienza sviluppato dal marxismo presenta una congiunzione non già con la psicanalisi, la quale si prende cura dell'individuo, bensì con lo strutturalismo, il quale mette tra parentesi ogni riferimento alla soggettività. Il tipo di strutturalismo marxista sviluppato principalmente in Francia da Louis Althusser (al quale dedicheremo uno studio più analitico) tende a collocare ogni affermazione di tipo umanistico sul versante dell'ideologia. La pretesa di ritenere il soggetto l'unica istanza che conferisce senso alla realtà (*Sinngebung*) è appunto l'illusione fondamentale, a giudizio di Althusser. Althusser si pone contro la pretesa del soggetto nella versione idealistica della fenomenologia, come è emblematicamente espressa nelle *Meditazioni Cartesiane* di Husserl. Il confronto è con la critica marxiana al capitalismo, critica che non attacca il capitalista bensì la struttura stessa del capitale. Per Althusser, quindi, gli scritti del giovane Marx non devono esser presi in considerazione; è piuttosto il Marx maturo che presenta la principale nozione di ideologia. Il giovane Marx è ancora ideologico, dal momento che difende la pretesa del soggetto come persona individuale, come lavoratore singolo. Althusser giudica il concetto di alienazione nel giovane Marx come il concetto tipicamente ideologico del pre-marxismo. Così, l'intera opera del giovane Marx viene considerata come ideologica. Secondo Althusser la *coupure*, la rottura, la linea di divisione tra ciò che è ideologico e ciò che è scientifico, deve esser tracciata all'interno dell'opera stessa di Marx. Il concetto di ideologia è esteso fino a comprendere una parte della stessa opera di Marx.

Vediamo così il curioso esito di questa continua estensione del concetto di ideologia. A cominciare dalla religione con Feuerbach, il concetto di ideologia progressivamente ricopre l'idealismo tedesco, la sociologia pre-scientifica, la psicologia oggettivista e la sociologia nelle sue versioni positiviste, e infine tutte le affermazioni e le pretese umanistiche del marxismo "emotivo". La conclusione sembra essere: tutto è ideologico, anche se questa non è esattamente la pura dottrina del marxismo. Prenderò in esame alcuni degli ultimi scritti di Althusser che presentano una sorta di apologia dell'ideologia. Siccome sono ben pochi coloro i quali vivono la loro vita sulla base di un sistema scientifico, soprattutto se riduciamo il sistema scientifico a quanto viene detto nel *Capitale*, allora possiamo dire che ognuno vive sulla base di una ideologia. Proprio l'estensione del concetto di ideologia funziona come progressiva legittimazione e giustificazione del concetto stesso.

Il mio proposito, come forse è già stato anticipato, non è quello di negare ogni legittimità al concetto marxista di ideologia, bensì quello di ricondurre ad alcune delle meno negative funzioni dell'ideologia. Dobbiamo comprendere il concetto di ideologia come distorsione entro una struttura che riconosca la struttura simbolica della vita sociale. Se la vita sociale non ha una struttura simbolica, diventa impossibile capire come viviamo, facciamo delle cose, e proiettiamo queste attività in idee, diventa impossibile capire come la realtà possa diventare un'idea o come la vita reale possa produrre illusioni; questi sarebbero solo eventi mistici e incomprensibili. Tale struttura simbolica può esser perversita, appunto, dagli interessi di classe così come Marx ha mostrato, ma se non vi fosse una funzione simbolica già operante nella più primitiva forma di azione, non potrei proprio capire come la realtà possa produrre ombre di questo tipo. Ecco perché vado alla ricerca di una funzione dell'ideologia più radicale della funzione di dissimulazione, di distorsione. La funzione di distorsione ricopre solo una piccola superficie dell'immaginazione sociale, proprio come le allucinazioni o le illusioni costituiscono solo una parte della nostra complessiva attività immaginativa.

Un modo per preparare questa più radicale estensione ci è dato dalla considerazione di quello che taluni scrittori statunitensi hanno indicato come il paradosso di Mannheim. Il paradosso di Mannheim nasce dalla sua analisi dello sviluppo del concetto marxista di ideologia. Il paradosso sta nell'impossibilità di applicare il concetto di ideologia all'ideologia. In altri termini, se tutto quello che dico è inganno, se tutto quello che dico rappresenta degli interessi che non conosco, come possiamo avere una teoria dell'ideologia che non sia a sua volta ideologica? Il paradosso nasce dal rifiutarsi del concetto di ideologia su se stesso.

Notiamo come questo paradosso non sia un puro gioco intellettuale: Mannheim ha vissuto e sentito il paradosso in modo assai acuto. Ed io considero Mannheim un modello di integrità intellettuale per il modo in cui si è misurato con questo problema. Ha cominciato con il concetto marxista di ideologia e ha riconosciuto che se tale concetto era vero, quel che stava facendo era a sua volta ideologico: l'ideologia dell'intellettuale o quella della classe liberale, lo sviluppo di quel tipo di sociologia alla quale stava lavorando. L'estensione del concetto marxiano di ideologia produce il paradosso della riflessività del concetto in modo tale che la teoria diviene parte del suo stesso referente. Forse è proprio destino del concetto di ideologia esser assorbito dal suo stesso referente.

Dovremmo notare che questa estensione, questa generalizzazione, non

è connessa soltanto con la storia propria del marxismo, ma ha un parallelo in quella che il marxismo, denominata sociologia borghese, in particolare la sociologia americana. Prendiamo, per esempio, Talcott Parsons nel suo studio "An Approach to the Sociology of Knowledge", o il suo volume *The Social System*; oppure leggiamo il decisivo saggio di Edward Shils "Ideology and Civility"⁴. Parsons e Shils sostengono una teoria mentale, secondo la quale funzione di un sistema sociale è quella di correggere uno squilibrio sociopsicologico. Secondo questa ipotesi, ogni teoria sarebbe parte del sistema mentale che descrive. Esattamente come nel caso della teoria marxista, il concetto di tensione, che fin qui ha dominato la sociologia americana, ora finisce per assorbire i suoi stessi sostenitori.

Questi eccessi nella teoria sono appunto gli elementi che incrementano il paradosso di Mannheim, paradosso che Mannheim ha raggiunto grazie ad una pura estensione epistemologica del marxismo. Posto in termini epistemologici generali, il paradosso di Mannheim può essere formulato in questi termini: quale è lo statuto epistemologico del discorso intorno all'ideologia se ogni discorso è ideologico? In che modo questo discorso può sfuggire a questo destino? Se il pensiero sociopolitico è connesso con la situazione di vita del pensatore, il concetto di ideologia non deve forse essere assorbito nel suo stesso referente? Lo stesso Mannheim, come vedremo, cerca di elaborare un concetto avalutativo di ideologia, ma approda al relativismo etico ed epistemologico⁵. Mannheim avanza la pretesa di offrirci la verità intorno all'ideologia, ma ci lascia un difficile paradosso. Demolisce il dogmatismo della teoria ponendone in luce le implicazioni di tipo relativistico (in quanto legate alla situazione), ma non arriva ad applicare questa relatività auto-referenziale alla sua teoria. La pretesa veritativa di Mannheim a riguardo dell'ideologia è a sua volta relativa. È questo il difficile paradosso con il quale siamo costretti a misurarci.

Un modo per misurarci con tale paradosso può essere quello di mettere in questione le premesse sulle quali si fonda. Forse il problema del paradosso di Mannheim sta nella sua estensione epistemologica di un marxismo fondato sul contrasto tra ideologia e scienza. Se la base del pensiero sociopolitico sta altrove, forse possiamo scioglierci dal paradosso di Mannheim. Mi chiedo, allora, se non dobbiamo metter da parte il concetto

⁴ Si veda anche il dibattito tra Parsons e Shils e la discussione della teoria della tensione in Clifford Geertz, "Ideologia come sistema culturale", *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, Inc., 1973, tr. it. *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 247-294.

⁵ Vedi Geertz, *Interpretazione...*, op. cit.

to di ideologia come contrapposto a quello di scienza e far ritorno a quello che è forse il più primitivo concetto di ideologia, come contrapposto alla praxis. Sarà questa la mia principale linea di analisi, affermare che l'opposizione tra ideologia e scienza è secondaria rispetto alla fondamentale opposizione tra ideologia e vita sociale reale, tra ideologia e praxis. Di fatto mi propongo di sostenere non solo che la seconda relazione è prioritaria rispetto alla prima, ma che la stessa natura del nesso ideologia-praxis deve essere riformulata. Ciò che è davvero fondamentale nel contrasto tra ideologia e praxis non è tanto l'opposizione; ciò che è fondamentale *non* è la distorsione o la dissimulazione della praxis mediante l'ideologia. Ben più radicale è l'intima *connessione* tra i due termini.

Ho in precedenza anticipato queste annotazioni, considerando l'esempio concreto di gente che vive in situazioni di conflitti di classe. In che modo questa gente vive questi conflitti—a proposito del lavoro, della proprietà, del denaro, ecc.—se ancora non dispongono di sistemi simbolici che permettano loro di interpretare tali conflitti? Il processo di interpretazione non è forse tanto primitivo da essere *costituito* della dimensione della praxis? Se la realtà sociale non possedesse già una dimensione sociale e se, per conseguenza, una dimensione di ideologia, intesa in un senso meno polemico e in un senso non gravato da una connotazione tanto negativa, non fosse costitutiva dell'esistenza sociale ma solo funzione di distorsione e di dissimulazione, allora il processo di distorsione non potrebbe nemmeno iniziare. Il processo di distorsione è innestato in una funzione simbolica. Proprio perché la struttura della vita umana sociale è già simbolica, essa può essere distorta. Se non fosse simbolica fin dal principio, non potrebbe essere distorta. La possibilità della distorsione è una possibilità resa possibile solo da questa funzione.

Quale tipo di funzione può *precedere* la distorsione? A questo proposito sono stato fortemente colpito da un saggio di Clifford Geertz, "Ideology as a cultural System", contenuto nel suo volume *The Interpretation of Cultures*. Ho letto questo saggio dopo aver scritto i miei testi sull'ideologia⁶ e sono così particolarmente interessato ai punti di contatto tra le due posizioni. Geertz afferma che i sociologi marxisti e i non-marxisti hanno in comune la stessa attenzione per gli elementi determinanti dell'ideologia, vale a dire ciò che causa e promuove l'ideologia. Invece questi sociologi non si interrogano sul *funzionamento* dell'ideologia. Non si chiedono co-

⁶ Paul Ricoeur, "Science et Ideologie", *«Revue Philosophique de Louvain»* (1974), 72, pp. 326-36; tr. it. in P. Ricoeur, *Tradizione e alternativa*, Morcelliana, Brescia 1980, pp. 59-87.

me un interesse sociale, per esempio, possa essere 'espresso' in un pensiero, in una immagine, o in una concezione di vita. La decifrazione di questa strana alchimia e cioè la trasformazione di un interesse in una idea è per Geertz il problema evitato o sottovalutato dai marxisti e dai non-marxisti. Le annotazioni di Geertz ad uno di questi approcci possono essere applicate ad entrambi: mentre la teoria marxista della lotta di classe e la concezione americana della tensione possono essere convincenti sul piano diagnostico, non lo sono sul piano del funzionamento? Ritengo che la distinzione di Geertz sia rigorosa. Queste sociologie possono darci delle buone diagnosi delle patologie sociali. Ma il problema della funzione, cioè di come una patologia realmente funzioni, è in definitiva il problema principale. Queste teorie non riescono, dice Geertz, perché hanno sottovalutato "il processo autonomo della formulazione simbolica". Bisogna, allora, porre nuovamente il problema: come un'idea può sorgere dalla praxis se la praxis non ha immediatamente una funzione simbolica?

Come discuterò in una delle prossime conferenze, lo stesso Geertz tenta di affrontare questo problema introducendo la struttura concettuale della retorica nella sociologia della cultura o, per usare la terminologia tedesca, nella sociologia della conoscenza. Ritiene che ciò che manca alla sociologia della cultura è una valutazione significativa della retorica delle figure, cioè degli elementi di "stile"—metafore, analogie, ironie, ambiguità, giochi di parole, paradossi, iperboli—che sono presenti sia nella società che nei testi letterari. L'obiettivo di Geertz è appunto quello di trasferire talune delle intuizioni raggiunte sul terreno della critica letteraria al terreno della sociologia della cultura. Forse solo grazie all'attenzione al processo culturale di formulazione simbolica possiamo evitare di cadere nella descrizione solo peggiorativa dell'ideologia intesa come "inganno, semplificazione, linguaggio emotivo, e adattamento al pregiudizio pubblico", descrizioni queste ricavate non dai sociologi marxisti bensì da quelli americani⁷. La cecità sia dei marxisti che dei non-marxisti nel riconoscere quanto precede gli aspetti di distorsione propri dell'ideologia è una incapacità di vedere quella che Geertz chiama "azione simbolica". Geertz prende questa espressione a prestito da Kenneth Burke⁸ e, come abbiamo visto, non è casuale il fatto che tale espressione derivi dalla critica letteraria e venga poi

applicata all'azione sociale. Il concetto di azione simbolica è notevole perché sottolinea la descrizione dei processi sociali più mediante tropi—figure stilistiche—che mediante etichette. Geertz ci avverte che se non sappiamo padroneggiare la retorica del discorso pubblico, non siamo in grado di dare forma alla forza espressiva e alla forza retorica dei simboli sociali.

Analoga comprensione è stata elaborata in altri campi, per esempio, nella teoria dei modelli (che ho già affrontato in un'altra serie di conferenze)¹⁰. In una accezione fondamentale questi sviluppi hanno la medesima prospettiva, voglio dire che non è possibile affrontare la percezione senza proiettare una rete di strutture, una rete, direbbe Geertz, di ricambi mediante i quali esprimere la nostra esperienza. Dobbiamo esprimere la nostra esperienza sociale così come esprimiamo la nostra esperienza percettiva. Così come i modelli nel linguaggio scientifico ci consentono di vedere come le cose sono simili ad altre, ci consentono di vedere le cose come questo o quello, analogamente le nostre sagome sociali esprimono i nostri ruoli sociali, esprimono la nostra posizione nella società come questo o quello. E forse non è possibile scavalcare o evitare questa primitiva strutturazione. La flessibilità della nostra esistenza biologica rende necessario un altro tipo di sistema di informazioni, il sistema culturale. Proprio perché non disponiamo di un sistema genetico di informazioni per il comportamento umano, abbiamo bisogno di un sistema culturale. Non esiste cultura senza un tale sistema. L'ipotesi è che dove esistono esseri umani, un modo non simbolico di esistenza, anzi un tipo di azione non simbolica, non può durare. L'azione è immediatamente regolata da schemi culturali che forniscono sagome o ricambi per l'organizzazione di processi sociali e psicologici, forse proprio come i codici genetici—ma non ne sono certo¹¹—forniscono le sagome per l'organizzazione dei processi organici. Come la nostra esperienza del mondo naturale esige una sorta di mappa, così la nostra esperienza della realtà sociale esige un'analoga mappa.

La nostra attenzione per il funzionamento dell'ideologia al suo livello fondamentale e simbolico dimostra il reale e costitutivo ruolo che l'ideologia ha nell'esistenza sociale. Abbiamo seguito il concetto marxista di ideologia fino al paradosso di Mannheim e abbiamo cercato di scioglierci dal

⁷ A questo proposito Geertz si riferisce alla sola teoria della tensione. I numeri delle pagine si riferiscono al già citato testo di Geertz "Ideologia come sistema culturale" in *Interpretazione di culture*, cit.

⁸ Geertz, cit.; cit. F.X. Sutton e altri, *The American Business Creed*, pp. 3-6.

⁹ Kenneth Burke, *The Philosophy of Literary Form*.

¹⁰ Queste conferenze comprendono la parte trattata da Ricoeur durante un corso, tenuto insieme a David Tracy sul tema "Linguaggio Analogico", nella sessione primaverile dell'anno accademico 1975, all'Università di Chicago.

¹¹ Ricoeur si domanda come i codici genetici siano modelli, forme per l'organizzazione di processi organici. Come si notava qualche riga più sopra nel testo, se non fosse per la flessibilità della nostra esistenza biologica, il sistema culturale non sarebbe necessario.

paradosso facendo ritorno ad una funzione più primitiva dell'ideologia. Dobbiamo ancora determinare la connessione tra il concetto marxista di ideologia come distorsione e il concetto integrativo di ideologia che troviamo in Geertz. Come è possibile che l'ideologia svolga queste due funzioni, il ruolo assolutamente primitivo di integrazione di una comunità e il ruolo di distorsione del pensiero in forza di un interesse?

Mi chiedo se il punto di svolta non sia, come ha suggerito Max Weber, il ruolo dell'autorità in una data comunità. Possiamo convenire con Geertz, almeno in forma ipotetica, nel sostenere che i processi organici della vita sono regolati da certi sistemi genetici. Come abbiamo visto, la flessibilità della nostra esistenza biologica rende necessario un sistema culturale per aiutare ad organizzare i nostri processi sociali. La guida di un sistema genetico è più carente e per conseguenza la necessità di un sistema culturale più drammatica proprio nel momento in cui l'ordine sociale pone il problema della legittimazione del sistema esistente di potere. La legittimazione di un'autorità ci pone appunto di fronte al problema dell'autorità, del dominio, del potere, al problema della struttura gerarchica della vita sociale. L'ideologia ha qui il suo ruolo più significativo. Mentre può essere diffusa quando viene considerata come puramente integrativa, il suo posto nella vita sociale è segnato da una speciale concentrazione. Il luogo privilegiato del pensiero ideologico è la politica, è qui che nasce il problema della legittimazione. Il ruolo dell'ideologia è quello di rendere possibile una politica autonoma fornendole i necessari e autorevoli concetti che rendono significativa la politica stessa.

Nell'esaminare il problema della legittimazione dell'autorità, faccio ricorso al lavoro di Max Weber. Nessun altro sociologo ha portato tanto avanti la riflessione sul problema dell'autorità. L'analisi di Weber si raccoglie attorno al concetto di *Herrschaft*. Il concetto è stato tradotto sia con autorità che con dominazione, e la sua coerenza deriva appunto dal fatto che possiede entrambi i significati. In un dato gruppo, dice Weber, non appena appare una differenza tra corpo governante e il resto del gruppo, il corpo governante possiede sia il potere di comando che quello di fare eseguire gli ordini per mezzo della forza (a giudizio di Weber quest'ultimo è attributo essenziale dello Stato). L'ideologia compare qui perché nessun sistema di potere, anche il più brutale, si fonda solo sulla forza, sulla dominazione. Ogni sistema di potere fa ricorso non solo alla sottomissione fisica ma anche al consenso e alla cooperazione. Ogni sistema di potere vuole che le sue regole si fondino non sulla mera dominazione; vuole che il proprio potere sia riconosciuto perché la sua autorità è legittima. Ed è compi-

to dell'ideologia legittimare questa autorità. Più precisamente, mentre l'ideologia funziona, come abbiamo detto, come codice di interpretazione che assicura l'integrazione, realizza tale funzione appunto giustificando il sistema di autorità esistente.

Il ruolo dell'ideologia come forza di legittimazione persiste poiché, come ha mostrato Weber, non esiste sistema di legittimità assolutamente razionale. E questo vale anche per quei sistemi che pretendono di avere rotto completamente con l'autorità della tradizione e quella di un capo carismatico. Probabilmente nessun sistema di autorità può prendere completamente le distanze da queste figure primitive e arcaiche di autorità. Anche il più burocratizzato dei sistemi di potere elabora un certo codice per soddisfare la nostra credenza nella sua legittimità. In una successiva conferenza fornirò esempi specifici di come Weber descriva la tipologia dell'autorità secondo il sistema di legittimità che ogni tipo descrive.

Affermare che non esiste sistema di potere totalmente razionale non è giudizio meramente storico e neppure una previsione. Proprio la struttura della legittimazione comporta il necessario ruolo dell'ideologia. L'ideologia deve superare il divario che caratterizza il processo di legittimazione, un divario tra la pretesa di legittimazione avanzata dall'autorità e la credenza in tale legittimità offerta dai cittadini. Il divario si verifica perché mentre la credenza dei cittadini e la pretesa dell'autorità dovrebbero corrispondere al medesimo livello, l'equivalenza tra credenza e pretesa non è mai del tutto attuale ma piuttosto sempre più o meno un prodotto culturale. Così c'è più nella pretesa dell'autorità che vuol essere riconosciuta come legittima che nella credenza in tale legittimità da parte dei membri del gruppo.

Tale discrepanza tra pretesa e credenza può costituire la fonte reale di quello che Marx chiama plusvalore (*Mebruert*). Il plusvalore non è necessariamente intrinseco alla struttura di produzione, ma è necessario alla struttura di potere. Nei sistemi socialisti, per esempio, sebbene non sia consentita la proprietà privata dei mezzi di produzione, il plusvalore esiste in forza della struttura di potere. Tale struttura di potere pone un problema analogo agli altri, un problema di credenza. Credi in me, esorta il leader politico. La differenza tra la pretesa avanzata e la credenza offerta sta ad indicare il plusvalore comune a tutte le strutture di potere. Nella sua pretesa di legittimità, ogni autorità chiede più di quanto i suoi membri offrano in termini di credenza. Quale che sia il ruolo che il plusvalore può avere nella produzione non è per niente negato; il punto è piuttosto quello di allargare la nozione di plusvalore e dimostrare che la sua collocazione più duratura è proprio entro la struttura del potere.

Il problema di fronte al quale ci troviamo deriva da Hobbes: quale è la razionalità e l'irrazionalità del contratto sociale, che cosa diamo e che cosa riceviamo? In tale scambio, il sistema di giustificazione, di legittimazione svolge un permanente ruolo ideologico. Il problema della legittimazione dell'autorità ci situa nel punto di svolta tra un concetto neutrale di integrazione e un concetto politico di distorsione. La degradazione, l'alterazione e la patologia dell'ideologia possono derivare dalla nostra relazione con il sistema di potere vigente nella nostra società. L'ideologia passa dalla mera integrazione alla distorsione e alla patologia quando cerca di colmare il divario tra autorità e dominazione. L'ideologia cerca di garantire l'integrazione tra pretesa di legittimazione e credenza, ma fa questo giustificando il sistema di potere così come esiste. L'analisi weberiana della legittimazione dell'autorità rivela un terzo ruolo per l'ideologia, quello mediatore. La funzione legittimante dell'ideologia è il nesso che congiunge il concetto marxista di ideologia come distorsione e il concetto integrativo di ideologia che abbiamo trovato in Geertz.

È questa la prospettiva che sul problema dell'ideologia svolgerò nelle mie conferenze. L'ordine del discorso sarà il seguente¹². Il punto di partenza è il ruolo dell'ideologia come distorsione così come è formulato negli scritti del giovane Marx. Tale indagine è guidata dai testi di *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, dai *Manoscritti economico-filosofici* e da

¹² L'ordine riportato in questo paragrafo è stato cambiato rispetto all'originale presentazione della conferenza da parte di Ricoeur. È stato reso coerente con l'ordine effettivo delle conferenze sull'ideologia, un ordine completamente diverso da quello proposto qui. I cambiamenti nell'ordine di presentazione e nella scelta delle figure sono:

1. Deformazione: Marx, marxisti tedeschi (Horkheimer, Habermas), marxisti francesi (Althusser), Mannheim.
 2. Integrazione: Geertz, Erikson, Runciman.
 3. Legittimazione: Weber.
- Ordine effettivo attuale: Ideologia come:
1. Deformazione: Marx, Althusser, Mannheim.
 2. Legittimazione: Weber, Habermas.
 3. Integrazione: Geertz.

Horkheimer, Erikson e Runciman, come figure centrali, sono stati traslasciati nelle conferenze attuali. (Nella conferenza originale introduttiva, si faceva riferimento al testo di Erikson, *Identity: Youth and Crisis*, in particolare il capitolo sull'ideologia, e al testo di Runciman *Social Theory and Political Practice*). Anche Horkheimer è menzionato ma solo di sfuggita. A Erikson si fa riferimento brevemente due o tre volte, e Runciman non è più citato.

Il lettore può notare che la presentazione introduttiva di Ricoeur dell'ideologia in questa prima conferenza—un movimento dalla deformazione all'integrazione, alla legittimazione—segue l'ordine originariamente proposto per le successive conferenze sull'ideologia.

L'Ideologia Tedesca. Successivamente esaminerò gli scritti del marxista francese contemporaneo Louis Althusser, in particolare i suoi due testi, *Per Marx e Lenin e la filosofia*. Seguirà una parte dedicata a *Ideologia e Utopia* di Karl Mannheim, anche se una parte della nostra indagine dedicata a questo autore ritornerà nella trattazione dell'utopia. Volgendomi a Max Weber e a *Economia e Società*, mi occuperò soprattutto del ruolo dell'ideologia nella legittimazione del sistema di autorità. La discussione di Jürgen Habermas, soprattutto nelle pagine di *Conoscenza e Interesse*, farà seguito alla trattazione di Weber. La parte di queste conferenze dedicata all'ideologia si concluderà con un'analisi della funzione integrativa dell'ideologia. A questo proposito mi rifaccio a Geertz e al suo articolo già citato che commenta dal mio punto di vista.

Passando dall'ideologia all'utopia¹³, voglio in questa prima conferenza solo abbozzare la prospettiva della struttura concettuale dell'utopia. Come ho detto all'inizio di questa conferenza, mi sembra non vi sia transizione dall'ideologia all'utopia. Un'eccezione può essere costituita dal trattamento che dell'utopia fa la sociologia scientifica, in particolare la versione del marxismo ortodosso. Siccome è considerata non scientifica, l'utopia viene qualificata dai marxisti come ideologica. Tale riduzione è comunque atipica. Quando ideologia e utopia vengono considerate fenomenologicamente, cioè quando un approccio descrittivo assume la significatività di ciò che viene presentato, allora ideologia e utopia appaiono a due distinti generi semantici.

L'utopia, in particolare, si distingue per il fatto che è un genere dichiarato. Forse questo è un buon avvio per iniziare il nostro confronto tra ideologia e utopia: ci sono opere che portano la denominazione di utopia, mentre nessun autore attribuirebbe al proprio lavoro la denominazione di ideologia. Thomas More ha coniato il termine "utopia" come titolo per il suo famoso lavoro scritto nel 1516. Come è noto, il termine sta ad indicare ciò che non ha luogo, si tratta di un'isola che non ha luogo, il luogo che non esiste in nessun luogo reale. L'utopia si descrive appunto proprio come utopia e pretende di essere una utopia. L'utopia è un'opera davvero personale, la creazione specifica del suo autore. Per contro, nessun nome proprio è attribuito ad una ideologia dal suo autore. Qualsiasi nome ag-

¹³ La relativa diversità che si trova nell'ampiezza dedicata da questa prima conferenza all'ideologia e all'utopia, si ritroverà nell'insieme delle altre conferenze. Delle diciotto conferenze, infatti, solo tre esaminano l'utopia, rispettivamente dedicate a Mannheim, Saint-Simon, e Fourier.

giunto ad una ideologia è termine anonimo; il suo soggetto è semplicemente *das Man*, l'amorfo "essi".

Eppure mi chiedo se non possiamo strutturare il problema dell'utopia esattamente come strutturiamo il problema dell'ideologia. Mi chiedo se non possiamo partire da un concetto quasi-parologico di utopia e procedere verso una funzione paragonabile alla funzione integrativa dell'ideologia. A mio avviso, tale funzione è assicurata esattamente dalla nozione di non luogo. Forse una fondamentale struttura della riflessività che possiamo applicare ai nostri ruoli sociali è la capacità di concepire uno spazio vuoto dal quale guardare a noi stessi.

Per cogliere questa struttura funzionale dell'utopia, però, dobbiamo andare al di là o al di sotto degli specifici contenuti dell'utopia. Le utopie si declinano nei più diversi ambiti—la condizione della famiglia, l'uso dei beni, l'appropriazione delle cose, l'organizzazione della vita pubblica, il ruolo della religione, ecc.—ed è estremamente difficile situarle entro una semplice struttura. Infatti, se consideriamo le utopie sulla base dei loro contenuti, troviamo utopie opposte. Per quanto riguarda la famiglia, per esempio, talune utopie legittimano ogni genere di comunanza sessuale, mentre altre propongono lo stile monastico. Per ciò che riguarda il consumo, talune utopie promuovono l'ascetismo, mentre altre favoriscono uno stile di vita più dispendioso. Così non possiamo definire le utopie mediante i loro contenuti. In assenza di un'unità tematica dell'utopia, possiamo cercare l'unità nella sua funzione.

Per questo propongo di andare al di là dei contenuti tematici dell'utopia per volgerci alla sua struttura funzionale. Suggestisco di partire dall'idea nucleare di non luogo, implicita nel termine stesso di utopia e dall'analisi condotta da Thomas More: un luogo che non esiste in un luogo reale, una città fantasma; un fiume che non ha acqua, un principe che non ha popolo, ecc. Ciò che deve essere sottolineato è il vantaggio rappresentato da questa sorta di extraterritorialità. Da questo "non luogo" uno sguardo esterno è gettato sulla nostra realtà che immediatamente risulta insolita, per niente scontata. È quindi il terreno adatto per modi alternativi di vita.

Questo sviluppo di nuove, alternative prospettive definisce le funzioni fondamentali dell'utopia. Non possiamo allora dire che la stessa immaginazione, mediante la sua funzione utopica, svolge un ruolo *costruttivo* nell'aiutarci a *ripensare* la natura della nostra vita sociale? L'utopia non è forse il modo con il quale noi ripensiamo radicalmente che cosa è la famiglia, che cosa è il consumo, che cosa è l'autorità, che cosa è la religione, ecc.? La fantasia che immagina una società alternativa e l'esteriorizza in un

luogo che non è non rappresenta forse una delle più formidabili contestazioni di ciò che è? Se dovessi comparare questa struttura dell'utopia con un tema della filosofia dell'immaginazione che ho affrontato altrove¹⁴, direi che è analogo al tema husserliano delle variazioni immaginative circa un'essenza. L'utopia introduce variazioni immaginative nella problematica della società, del potere, del governo, della famiglia, della religione. Nell'utopia è operante proprio quel tipo di neutralizzazione che costituisce l'immaginazione come finzione. Così propongo di ritenere che l'utopia, intesa a questo livello radicale, come funzione del non luogo nella costituzione dell'azione sociale o simbolica, sia il corrispettivo del nostro primo concetto di ideologia. Possiamo dire che non vi è integrazione sociale senza sovversione sociale. La riflessività del processo di integrazione si realizza mediante il processo di sovversione. Il non luogo situa il sistema culturale a distanza; vediamo il nostro sistema culturale dall'esterno, precisamente grazie a questo non luogo.

Ciò che conferma questa ipotesi, secondo la quale la fondamentale funzione dell'utopia è inseparabile dalla fondamentale funzione dell'ideologia, è appunto il fatto che in entrambi i casi il problema decisivo è quello del potere. Se ogni ideologia tende, in ultima analisi, a legittimare un sistema di potere, l'utopia non tenta forse di misurarsi con il problema del potere? Ciò che in ultima analisi è in gioco nell'utopia non è tanto il consumo, la famiglia o la religione, bensì l'uso del potere in tutte queste istituzioni. Lo spazio per l'utopia non è forse segnato dal fatto che in tutti questi sistemi di legittimazione, in ogni potere, esiste un divario di credibilità? In altri termini, non è forse funzione dell'utopia far vedere che il divario di credibilità esistente in tutti questi sistemi di potere supera, come ho cercato di mostrare in precedenza, sia la nostra fiducia in tali sistemi che la nostra credenza nella loro legittimità? Allora, con tutta probabilità, la svolta dell'ideologia, dalla sua funzione di integrazione a quella di distorsione, è anche la svolta del sistema utopico. Per questo sono particolarmente interessato alla funzione del potere, dell'autorità, della dominazione nell'utopia; mi chiedo chi ha potere in una data utopia e come il problema del potere venga sovvertito dall'utopia.

È altresì possibile, anche se si tratta di una ipotesi più incerta, che ideologia e utopia divengano patologiche allo stesso punto, nel senso che la patologia dell'ideologia è la dissimulazione, mentre quella dell'utopia è l'evasione. Il non luogo dell'utopia può diventare un pretesto per l'evasione, un

¹⁴ Vedi nota 2.

modo di fuggire le contraddizioni e l'ambiguità sia nell'uso del potere che nell'assunzione di autorità in una data situazione. Tale evasività dell'utopia fa parte della logica del tutto o niente. Nessun punto di connessione esiste tra il "qui" della realtà sociale e l'"altrove" dell'utopia. Tale disgiunzione consente all'utopia di evitare qualsiasi vincolo nel misurarsi con le difficoltà reali di una data società. Tutte le tendenze regressive, così spesso denunciate nei pensatori utopisti—come la nostalgia per il passato, per un certo paradiso perduto—, derivano da questa iniziale deviazione del non luogo in rapporto al qui e ora. Così la mia problematica, che non voglio ulteriormente anticipare è la seguente: la funzione eccentrica dell'immaginazione come possibilità del non luogo non implica forse tutti i paradossi dell'utopia; anzi, non è forse questa eccentricità dell'immaginazione utopica la cura nei confronti della patologia del pensiero ideologico, il quale è cieco e angusto proprio per la sua incapacità a concepire un non luogo?

La prossima conferenza inizierà con il giovane Marx e discuterà alcuni testi di *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel* e dei *Manoscritti economico-filosofici*. Il mio interesse, mentre iniziamo questa prima parte dedicata all'ideologia, è quello di esplorare l'opposizione tra ideologia e praxis nel giovane Marx, opposizione che precede quella prevalente nel marxismo successivo tra ideologia e scienza.

Parte I IDEOLOGIA

bra voler tornare ad un concetto non valutativo sia della realtà che dell'ideologia, al fine di giudicare ciò che è congruente e ciò che non lo è. Mannheim è sempre abbastanza consapevole di ciò che sta facendo, ed è conscio, a questo livello, della difficoltà nella quale sta avvolgendosi. Ad ogni passo sembra reintrodursi la contraddizione. Vogliamo valutare la congruenza fra un pensiero e una situazione, ma il giudizio di congruenza richiede un atto non valutativo. Mannheim fa riferimento al suo problema in una nota imbarazzante:

Il lettore attento noterà forse che, da questo momento in avanti, la concezione valutativa tende una volta di più a prendere la forma di quella non valutativa, ma ciò è, beninteso, dovuto alla nostra intenzione di scoprire una soluzione valutativa. Questa instabilità nella definizione del concetto fa parte della tecnica di ricerca, giunta ormai, si potrebbe dire, alla maturità e contrasta ad assoggettarsi ad un qualunque punto di vista particolare che restringerebbe la sua prospettiva. Siffatto dinamico relativismo offre l'unica strada in un mondo ove le numerose concezioni in contrasto si riferiscono tutte, per quanto pretendano all'universalità, ad una posizione particolare e si dimostrano valide soltanto rispetto ad essa (105, nota 118).

Il nostro pensiero deve essere flessibile e dialettico, e ancora una volta troviamo un elemento hegeliano, seppure al di fuori del Sapere Assoluto. Mentre può sembrare che abbiamo evitato la trappola di una ricognizione quasi-hegeliana dell'intero, il concetto di realtà fatto proprio dall'esposizione di Mannheim in effetti reintroduce la tematica hegeliana.

Ciò che scopriamo, quindi, è che il preteso giudizio di congruenza o di non congruenza fra i "modi tradizionali del pensiero e i nuovi aspetti della realtà" solleva tanti problemi quanti ne risolve. Il problema qui discusso tornerà nella nostra discussione di Habermas e della sua analisi dell'autoriflessione, in quanto la critica dell'ideologia presuppone sempre un atto riflessivo che come tale non fa parte del processo ideologico. Questa è la grande difficoltà del problema dell'ideologia. Siamo presi in una sorta di "tornado", siamo letteralmente ingolfati in un processo che è autodistruttivo, che sembra permettere solo giudizi ideologici, ma dobbiamo anche essere in grado, da vari punti di vista, di assumere una posizione che sia al di fuori di questo stato di confusione al fine di continuare a parlare del processo.

In Mannheim ciò che salva il pensatore dall'essere completamente distrutto da questo "tornado", dalla rovina del tempio che gli cade addosso,

è precisamente l'affermazione che uno può fare una riflessione totale, può vedere l'intero. Mannheim ricorre alla categoria della totalità. Si riferisce più volte al concetto di "situazione totale" (110, 112). Dice di volere "una conoscenza dell'oggetto più inclusiva" (111). Si pronuncia contro il positivismo, che esalta la filosofia mentre la bandisce dai risultati dell'investigazione empirica e così evita "il problema dell'intero" (111). Afferma che dobbiamo impadronirci del "metodo che [ci] consente di orientarci nel mondo" e dal quale pervenire "ad una concezione totale" (112). "Solo nel momento in cui [ci] si rende conto di essere parte di una situazione più vasta... [siamo] spiriti a considerare la propria vita in un contesto totale" (112). Siamo presi in un processo che si dilata continuamente. Mannheim parla dello "sforzo verso un contesto totale" (112). Vedere se stessi nel contesto della totalità rappresenta in scala ridotta "lo sforzo vieppiù inteso di pervenire ad una concezione totale" (112). Il concetto mannhemiano di totalità non è la trascendenza assoluta, ma gioca lo stesso ruolo del trascendimento del punto di vista particolare. Ancora, è l'assunzione dell'hegelismo al di fuori del Sapere Assoluto.

Non voglio insistere troppo sull'errore commesso da Mannheim nell'affermare che non possiamo uscire dal circolo fra riflessione e ideologia, nell'ammettere che la riflessione totale non è, in definitiva, umanamente possibile, in quanto il merito della sua discussione è ritrovabile altrove, cioè nel quarto capitolo del suo libro. Nell'occuparmi di quel capitolo, cioè "La mentalità utopica", sarò più sintetico, in quanto serberò la sua descrizione delle utopie concrete per l'ultima parte delle conferenze. A questo punto, considererò solamente le prime due sezioni del capitolo, poiché esse forniscono una parziale risposta ai problemi che abbiamo sollevato. Anticipo immediatamente questa risposta, dicendo che ciò che dobbiamo ritenere è che il giudizio su un'ideologia è sempre il giudizio a partire da un'utopia. Questa è la mia convinzione: il solo modo di uscire dalla circolarità nella quale le ideologie ci costringono è quello di assumere un'utopia, dichiararla, e giudicare un'ideologia su questa base. Poiché è impossibile essere spettatore assoluto, sarà qualcuno all'interno del processo stesso che si assumerà la responsabilità del giudizio. Può anche essere più semplice dire che il giudizio è sempre un punto di vista—un punto di vista polemico, nonostante qualcuno possa vantare di realizzare un futuro migliore per l'umanità—e un punto di vista che si dichiara come tale. In definitiva, solo nella misura in cui la correlazione ideologia-utopia sostituisce l'impossibile correlazione ideologia-scienza, si potrà trovare una certa soluzione al problema del giudizio, una soluzione, aggungerci, coerente con l'affermazione che

non esiste nessun punto di vista al di fuori del gioco. Quindi, se non ci può essere uno spettatore trascendente, ciò che deve essere assunto è un concetto *pratico*. In questo quarto capitolo, che considero una trattazione più positiva del nostro problema, l'ideologia e l'utopia hanno senso insieme come una coppia significativa di termini opposti.

Nelle prime pagine del capitolo, Mannheim fornisce alcuni criteri formali per la comprensione dell'utopia, criteri che completerà con alcuni contenuti nella successiva descrizione delle utopie concrete. Per Mannheim esistono due criteri formali di utopia, e questi rappresentano, per contrasto, le leggi dell'ideologia. Il primo criterio, che l'utopia ha *in comune* con l'ideologia, è una certa non congruenza, una non coincidenza, con la condizione della realtà nella quale essa si manifesta. Si trovano molti sinonimi di questa espressione in Karl Mannheim; l'accento è posto sulle idee e sugli interessi che sono "situazionalmente trascendenti" (213). Queste idee sono trascendenti non nel senso di una filosofia della trascendenza, ma rispetto alla condizione attuale della realtà. Ancora, la difficoltà termina ciò che in effetti è la realtà. Per misurare la non congruenza dobbiamo avere un concetto di realtà, ma questo concetto, come tale, è parte della struttura valutativa, e ci ritroviamo, ancora una volta, in un movimento circolare.

Il secondo criterio di utopia è più decisivo. Un'utopia tende, "in maniera parziale o totale, a rompere l'ordine prevalente" (211). In questo caso l'ideologia può essere definita in *opposizione* all'utopia; essa è ciò che conserva un ordine determinato. Questo criterio di ideologia è migliore del primo. È più limitato ed anche non è necessariamente peggiorativo, benché Mannheim stesso non si spinga così lontano. L'ideologia non è necessariamente peggiorativa in quanto, come proverò a mostrare nell'ultima conferenza sull'ideologia, abbiamo bisogno di un certo concetto: quello dell'autoidentità di un gruppo. Anche una forza storica che opera per rompere l'ordine presente presuppone pure qualcosa d'altro che mantenga l'identità di un certo gruppo, di una certa classe, di una certa situazione storica, ecc.

Consideriamo a grandi linee questi due criteri di definizione per l'ideologia e l'utopia, dove il primo è comune e il secondo differenziale. In questo capitolo Mannheim è interessato al rapporto reciproco fra questi due criteri. Mannheim è consapevole che anche il suo primo criterio, la non congruenza, implica una posizione in merito a ciò che è la realtà. Egli afferma che l'attenzione alla natura dell'"esistenza come tale" è materia filosofica, e in questo momento non offre nessun interesse. Invece, ciò che è importante, è quello che viene considerato come "reale" storicamente o sociologicamente:

In quanto l'uomo è una creatura vivente anzitutto in un mondo storico e sociale, la realtà che lo attornia non è mai una "realtà in sé", ma è sempre una concreta forma storica di esistenza sociale. Per il sociologo, l'"esistenza" è data da ciò che è "concretamente effettivo", ovvero da un ordine sociale in atto, che non esiste soltanto nell'immaginazione di certi individui, bensì suggerisce reali modelli di comportamento (212-213).

Dobbiamo supporre che esista qualcosa del tipo di un corpo collettivo funzionante secondo certe regole e secondo un "ordine di vita operante" (213). (Nella prossima conferenza vedremo qualche concetto simile in Max Weber). Proprio come avviene in Marx, Mannheim ritorna costantemente ad opporre l'ideologia non alla scienza, ma a ciò che è realmente operativo, e quindi ad un criterio concreto di prassi. Può essere difficile ritenere che noi conosciamo ciò che in effetti è operativo nella società, ma è a questo criterio che noi opponiamo l'illusorio come rilevante immaginazione. A differenza di autori come Geertz, Mannheim non possiede nessuna nozione di un ordine costituito che funzioni simbolicamente; e quindi un'ideologia è necessariamente non congruente, qualcosa di trascendente nel senso di discordante o di ciò che non è implicito nel codice genetico dell'umanità.

La definizione della realtà come un ordine di vita operante trova difficoltà anche nei termini propri di Mannheim, in quanto, a suo avviso, dobbiamo includervi più che le semplici strutture politiche ed economiche:

Ogni "ordine di vita operante" concretamente deve essere compreso e caratterizzato con maggiore chiarezza per mezzo della struttura economica e politica su cui è fondato. Ma esso abbraccia anche tutte quelle forme dell'umano "convivere" (come quelle particolari dell'amore, della socialità, della lotta, ecc.) che la struttura rende possibili o presuppone... (213).

L'ordine di vita operante è sia infrastrutturale che sovrastrutturale. Ciò crea problemi, in quanto gli elementi di non congruenza devono essere collocati nella stessa sfera come forme del convivere umano; entrambi implicano regole, norme culturali, ecc. È difficile determinare ciò che rende alcuni modi sociali di pensiero e di esperienza coerenti con l'effettivo ordine di vita operante e non con altri. Ancora una volta è una decisione pratica a decidere che certi modi di pensiero appartengono all'ordine di vita operante e altri no. Mannheim cerca di definire come situazionalmente trascendenti, e quindi irreali, le concezioni i cui contenuti non possono esse-

re realizzati nell'ordine effettivo (213). Si può dire che queste concezioni non sono adatte all'ordine corrente. Ma che dire delle ideologie che non scuotono ma piuttosto conservano l'ordine esistente? Mannheim vuol dire che le concezioni non sono parte dell'ordine di vita operante, se non possono essere realizzate senza rompere l'ordine esistente. Le ideologie, tuttavia, che sono situazionalmente trascendenti, possono essere realizzate senza rovesciare l'ordine esistente. La definizione di Mannheim della non congruenza è un criterio molto difficile da applicare.

Come esemplificazione della sua trattazione della natura situazionalmente trascendente delle ideologie, Mannheim ricorda l'idea dell'amore fraterno cristiano, portata avanti durante il periodo medioevale.

Le ideologie sono idee situazionalmente trascendenti che non riescono mai *de facto* ad attuare i progetti in esse impliciti. Sebbene esse spesso si presentino come giuste aspirazioni della condotta privata dell'individuo, quando poi sono tradotte in pratica, il loro significato viene molto spesso deformato. L'idea dell'amore fraterno cristiano, ad esempio, rimane, in una società fondata sulla servitù, un'idea irrealizzabile e perciò ideologica... (213-214).

Ciò che qui in effetti abbiamo è la caratterizzazione della non congruenza dell'ideologia ad un secondo livello. La non congruenza dell'ideologia è di un certo genere: le idee trascendenti adottate non sono valide o non sono in grado di cambiare l'ordine esistente; esse non hanno effetto sullo "status quo". Con l'ideologia l'irreale è impossibile. La mentalità ideologica presuppone l'impossibilità di cambiare, sia perché accetta i sistemi di giustificazione che spiegano la noncongruenza, sia perché la non congruenza è stata nascosta, tramite fattori che vanno dall'inganno inconscio alla menzogna consapevole (214).

Il criterio per comprendere l'utopia, d'altro lato, sembra essere l'aver successo.

Anche le utopie trascendono la situazione sociale, in quanto orientano la condotta verso elementi che la realtà presente non contiene affatto. Ma esse non sono ideologie, non lo sono nella misura e fino a quando riescono a trasformare l'ordine esistente in uno più confacente con le proprie concezioni (214-215).

La sterilità dell'ideologia si oppone alla fecondità dell'utopia: quest'ultima è in grado di cambiare le cose. Il criterio è la capacità di cambiare. Que-

sta distinzione formale fra ideologia e utopia ha il vantaggio di offrire un nucleo comune e una differenza. Come abbiamo visto, tuttavia, è difficile accertarsi del nocciolo comune—la non congruenza—in maniera formale, non valutativa, ed è anche discutibile, come ci accingiamo a discutere, la differenza, ossia la realizzabilità. L'attribuzione della realizzabilità all'utopia le conferisce un'efficienza univoca che non ci permette di considerare la sua patologia come pensiero carico di desideri. D'altro lato, poiché l'ideologia è considerata irrealizzabile, la sua possibile congruenza con la società esistente è abbandonata, e siamo condotti a privilegiare la funzione conservatrice dell'ideologia, secondo le diverse accezioni del termine.

Possiamo seguire questi interrogativi in merito ai criteri formali di Mannheim dell'ideologia e dell'utopia, esaminando nel dettaglio l'ipotesi sulla realizzabilità dell'utopia. Tale criterio è strano, perché nel momento in cui tentiamo di applicarlo nella società, viene spesso rovesciato. Quando è rappresentativa della classe dominante che emette giudizi, un'utopia è precisamente il *non* realizzabile. L'applicazione del criterio formale solleva un problema, poiché "ciò che in un caso *appare* utopico..." (215; sottolineatura nostra) dipende da chi sta parlando nella società. Per attribuire a questo criterio formale qualche contenuto, per trasformarlo nel concreto, dobbiamo consultare coloro che assumono questi concetti. Ci troviamo con uno strano scambio di significato, in quanto ciò che appare come utopico o ideologico dipende non solamente "dallo stato e dalle condizioni della realtà cui si applica questo modello" (217), ma anche da quel gruppo che sta facendo la classificazione. Il problema è quello di qualcosa classificato *come* ideologico o utopico, e quello della classificazione attribuita o assegnata da qualcuno. Per i rappresentanti dell'ordine costituito, l'utopia significa il non realizzabile. Questo, comunque, contraddice il criterio formale richiesto dal sociologo. Inoltre, è un autoinganno per i rappresentanti di un dato ordine definire irrealizzabile ciò che non è realizzabile secondo il loro ordine. Poiché essi considerano l'ordine dato come la misura di tutto, l'utopia appare come irrealizzabile, mentre è definita formalmente dalla sua capacità di cambiamento. La definizione formale è superata da coloro che usano la classificazione, e ciò è un ulteriore paradosso della discussione. Siamo presi in così tanti paradossi, e Mannheim può essere compreso esattamente come l'esponente di questo contraddittorio processo di pensiero a proposito dell'utopia e dell'ideologia. La definizione formale dell'utopia sarebbe senza prospettiva, ma questa possibilità propria sembra essere negata dalla costituzione prospettica dell'esistenza sociale. Come lo stesso Mannheim aggiunge:

Lo stesso sforzo di determinare il significato del concetto di "utopia" mostra a qual punto ogni definizione nelle discipline storiche dipenda necessariamente da una particolare prospettiva, coinvolga l'intero sistema di pensiero che sta alla base della posizione del ricercatore in questione e, specialmente, gli orientamenti politici che stanno dietro di esso (216).

Coloro che difendono lo "status quo" chiamano utopistico tutto ciò che va oltre l'attuale ordine esistente, senza guardare se si tratta di un'utopia assoluta, irrealizzabile in ogni caso, o di un'utopia relativa, irrealizzabile solamente all'interno dell'ordine dato. Non avendo chiara questa differenza, l'ordine attuale può "negare la validità delle istanze contenute nell'utopia cosiddetta relativa" (216). Ciò che è realizzabile in un altro assetto sociale è il criterio dell'utopia proposto dalla sociologia della conoscenza e smentito da coloro che usano il criterio di realizzabilità per i propri scopi.

Possiamo tentare di difendere la concezione formale dell'utopia sostenendo che essa è deformata dall'ideologia. L'ideologia considera l'utopia come ciò che non può essere realizzato, laddove, formalmente, essa è precisamente ciò che può essere realizzato. Ancora, ciò non sposta la concezione formale dall'ombra, in quanto, come lo stesso Mannheim suggerisce, i criteri per la determinazione di ciò che è realizzabile sono, in effetti, forniti sempre dai rappresentanti dei gruppi dominanti o emergenti e non dalla sociologia della conoscenza. Troviamo qui l'aspetto positivo dell'analisi di Mannheim, che consiste in uno sforzo di riferire le classificazioni prodotte alle posizioni sociali di coloro che le producono. Mannheim è forse più marxista qui, che in qualsiasi altro punto del suo libro.

Ogni qualvolta un'idea è chiamata utopica, a ritenela tale è quasi sempre un rappresentante di un'epoca già trascorsa. D'altra parte, la qualità che si attribuisce alle ideologie di idee illusorie, adattate all'ordine presente, è generalmente opera dei rappresentanti di un mondo ancora in fase di emergenza. E sempre il gruppo dominante, in pieno accordo con l'ordine vigente, a determinare ciò che deve essere considerato come utopico, mentre è il gruppo in ascesa e in contrasto con la situazione fatto a stabilire quanto deve venire riguardato come ideologico (222).

Come esemplificazione di questo processo di classificazione, Mannheim porta il cambiamento di prospettiva avutosi a proposito del concetto di libertà (222-223). Dall'inizio del sec. XVI, fino alla fine del XVIII, il concetto di libertà era un concetto utopistico. Tuttavia, non appena la classe dominante scoprì che il concetto aveva implicazioni a proposito della nozione

di uguaglianza, estensioni che i suoi membri rifiutavano, il suo appoggio alla libertà divenne un modo per conservare l'assetto sociale contro coloro che premevano per queste estensioni. Lo stesso concetto fu alternativamente utopistico, conservatore, e ancora una volta utopistico. La caratterizzazione dipende da quali gruppi sostengono il concetto.

Dobbiamo occuparci, dunque, di ciò che effettivamente è considerato come utopico e di ciò che si afferma essere utopico da una prospettiva più lontana. Tutto il lavoro di Mannheim è un tentativo di cambiare questa distanza, di renderci attenti al concetto sia dall'interno dei gruppi che lo sostengono o lo negano, sia dalla prospettiva del sociologo. Il problema, tuttavia, è che le due definizioni non coincidono. Per il sociologo l'utopia è il realizzabile, laddove per coloro che sono al potere l'utopia è precisamente ciò che rifiutano, ciò che essi trovano incompatibile con il loro assetto. Esiste una contraddizione all'interno dei criteri, in relazione a chi fa uso di questi stessi criteri.

Che cosa possiamo concludere da queste difficoltà nell'applicazione del criterio formale? Mannheim riconosce che nel mezzo di un conflitto di idee il criterio di realizzabilità, che è il criterio di ciò che è veramente utopistico, non serva poi a molto (223). Possiamo applicare il criterio di Mannheim solamente alle utopie del passato. La realizzabilità è un criterio quasi inutilizzabile per le controversie presenti, in quanto siamo sempre all'interno del conflitto non solamente fra ideologie, ma anche fra gruppi emergenti e dominanti. Il conflitto fra dominanti ed emergenti implica la polemica, la dialettica di utopia e ideologia.

Da questa discussione dell'utopia possiamo derivare tre conseguenze per l'ideologia. Primo, la connessione fra utopia e un gruppo emergente fornisce il contrasto fondamentale per la connessione fra ideologia e gruppo dominante. Il criterio per decidere ciò che è ideologico sembra dipendere dalla critica offerta dalla mentalità utopistica. La capacità di scoprire qualcosa di ideologico sembra essere un effetto delle potenzialità utopistiche del gruppo emergente o almeno di coloro che pensano con o per questo gruppo. Se questo è vero, se l'ideologia è riconosciuta solamente nel processo di smascheramento, la cosiddetta rottura epistemologica diventa più concreta quando congiunta con queste possibilità utopiche. Essa è sempre il prodotto di un'utopia.

Faccio perciò presente che non esiste un'intelligenza che si liberi improvvisamente senza il sostegno di qualcos'altro. Non sono sempre le possibilità utopiche degli individui o dei gruppi che alimentano la nostra capacità di metterci a distanza dalle ideologie? Non possiamo sottrarci alla polarità fra utopia e ideologia. E sempre un'utopia che definisce ciò che è ideologico.

e così la caratterizzazione è sempre relativa alle convinzioni dei gruppi in conflitto. Conoscere questo è anche sapere che l'utopia e l'ideologia non sono concetti teorici. Non possiamo attenderci troppo da questi concetti in quanto essi costituiscono un circolo pratico. Di conseguenza, ogni pretesa di una prospettiva scientifica dell'ideologia è meramente e solo una pretesa. Tale intuizione può essere un altro modo di dire, con Aristotele, che nelle questioni umane non possiamo attenderci lo stesso tipo di precisione delle questioni scientifiche. La politica non è una scienza, è un'arte per orientarsi fra gruppi conflittuali. Il concetto di politica deve rimanere polemico; c'è uno spazio per la polemica nella vita, e il riconoscerlo è un affrontare onestamente il problema. La politica non è un concetto descrittivo, ma un concetto polemico, frutto della dialettica fra utopia e ideologia.

La seconda intuizione che la nostra discussione ha messo in luce è che se l'utopia è ciò che scuote un dato ordine, per contrasto l'ideologia è ciò che lo conserva. Questo significa che la problematica del dominio e il luogo del potere nella struttura dell'esistenza umana diventano una questione centrale. Il problema non è solamente chi ha potere, ma come si legittima un sistema di potere. L'utopia opera anche al livello del processo di legittimazione; essa scuote un dato ordine offrendo modi alternativi di avere a che fare con l'autorità e il potere. Nel conflitto fra ideologia e utopia è in gioco la legittimazione, e nella prossima conferenza prenderò in esame Max Weber per esaminare questa questione critica. Voglio ricordare anche l'opera principale di Hannah Arendt. Arendt ritorna continuamente al problema della relazione fra potere e lavoro, lavoro e azione, nell'esistenza umana, e formula questa problematica in termini di categorie esistenziali e non semplicemente di strutture sociologiche.

Una terza conseguenza derivante dalla nostra discussione è che una volta situato il conflitto fra ideologia e utopia in termini di legittimazione o di critica del sistema di potere, allora l'opposizione posta in risalto da Mannheim fra l'ideologia considerata come inoffensiva e l'utopia vista come realizzabile storicamente sembra meno decisiva. Se ora noi poniamo in rilievo che l'utopia è ciò che scuote l'ordine e l'ideologia ciò che lo conserva (talvolta tramite deformazione, ma anche tramite un processo legittimo), allora il criterio di realizzabilità non è poi un modo corretto per distinguere l'ideologia dall'utopia. Tanto per cominciare, il criterio può essere applicato solo al passato, come abbiamo già notato. Secondo, esso sacralizza la riuscita, e non è semplicemente perché un'idea ha successo che essa è valida o è finalizzata a qualcosa di valido. Chi può sapere se ciò che è stato condannato dalla storia non ritornerà in circostanze più favorevoli? Inoltre la realizzabi-

lità non è un corretto criterio in quanto le ideologie sono in un certo senso già realizzate. Esse confermano ciò che esiste. L'elemento "irreale" nella dialettica non è definito dall'irrealizzabile, ma dall'ideale, nella sua funzione legittimante. Il trascendente è il "dover essere" che l'"essere" nasconde.

Inoltre, le utopie stesse non sono mai realizzate fin tanto che esse producono la *distanza* fra ciò che è e ciò che dovrebbe essere. La tipologia delle utopie propria di Mannheim conferma questo e indica anche che Mannheim stesso, in definitiva, non applicò il criterio di realizzabilità. Come discutemmo esaurientemente nelle conferenze specifiche sull'utopia, Mannheim sostiene che la prima forma della mentalità utopica avviene nel momento in cui il chiliasmo—un movimento millenaristico—"unì le proprie forze alle esigenze degli strati oppressi della società" (230) con Thomas Münzer e gli Anabatisti. Questa unione fornì il momento originale della distanza utopica. All'altro estremo della tipologia—il periodo contemporaneo—Mannheim individua l'effettiva *perdita* di utopia nella "graduale discesa" e nella "chiusa approssimazione alla vita reale" delle forze utopiche (248). Questa peculiarità decisiva dell'utopia non è la realizzabilità ma la conservazione dell'*opposizione*. L'entropia dell'utopia nella situazione presente, la minacciata perdita della prospettiva totale risultante dalla scomparsa dell'utopia, sta conducendo a una situazione dove eventi sparsi non hanno più significato. "Non altrimenti, lo schema di riferimento in accordo al quale procediamo a valutare i fatti viene meno e noi siamo lasciati dinanzi ad una serie di eventi tutti uguali di significato" (269). Se potessimo immaginare una società dove tutto è realizzato, in essa esisterebbero congruenze. Questa società, comunque, sarebbe anche morta, poiché non ci sarebbe distanza da colmare, nessun ideale, nessun progetto. Mannheim lotta contro coloro che sostengono—e proclamano—che stiamo vivendo nel tempo della morte dell'ideologia e dell'utopia. La soppressione della non congruenza, la soppressione della sconnessione fra ideali e realtà, sarebbe la morte della società. Sarebbe il tempo di un'attitudine prosaica, di una "concretezza" (*Sachlichkeit*) (272); avremmo, precisamente, una società non ideologica e non utopica, e questa sarebbe una società morta. Il segno critico dell'utopia non è la realizzabilità, ma il mantenimento della distanza fra sé e la realtà.

Può sembrare che l'analisi di Mannheim in molti modi ottenga risultati circolari e autodistruttivi. Ciò che abbiamo scoperto, tuttavia, è che egli fornisce lo sfondo per una nuova struttura teorica. Abbiamo dovuto imparare che non possiamo uscire dal circolo fra ideologia e utopia, ma abbiamo anche intrapreso i primi passi verso la dimostrazione che questo circolo è, in effetti, pratico e non vizioso o autodistruttivo.

Concludendo queste conferenze sull'utopia, vorrei aggiungere poche parole per spiegare come mai ho scelto Saint-Simon e Fourier come creatori di significative utopie, perché ho scelto di esplorare piuttosto le loro utopie prevalentemente pratiche e non invece altre, meramente letterarie. Una ragione di questa mia scelta la ritrovo in Mannheim. Sono stato attirato appunto dal paradosso di Mannheim, secondo il quale ciò che caratterizza l'utopia non è tanto l'incapacità ad essere attualizzata quanto una pretesa di trasgredire. Ciò che mi interessa è la capacità dell'utopia di infrangere la chiusura della realtà. Non ho scelto di esaminare un'utopia come quella di Thomas More perché mentre la sua utopia rappresenta una alternativa rispetto alla realtà, More dice chiaramente che non spera affatto nella sua realizzazione. In quanto strumento di ironia, l'utopia può costituire un mezzo critico per metter in questione la realtà, ma anche un rifugio nei confronti della realtà. In quest'ultimo caso, quando non possiamo agire, scriviamo. L'atto di scrivere consente una certa fuga che resta come una delle caratteristiche dell'utopia letteraria. Una seconda ragione della preferenza che ho accordato alle utopie pratiche rispetto a quelle letterarie è forse meno evidente. Le utopie che ho preso in esame mi hanno accompagnato nei miei studi dedicati alla finzione. Le finzioni sono interessanti non quando sono solo dei sogni al di fuori della realtà, ma quando danno forma ad una nuova realtà. Sono stato interessato dal parallelismo tra la polarità di rappresentazione e finzione e quella di ideologia e utopia. In un certo senso ogni ideologia riproduce l'esistente giustificandolo, in tal modo ci offre una rappresentazione sia pure distorta dell'esistente. L'utopia, d'altro lato, ha il potere, proprio della finzione, di ridescrivere la realtà.

Vorrei ora fare alcune annotazioni sull'insieme delle conferenze. Ciò che rende difficile la discussione sull'utopia è l'ambiguità di tale concetto, ambiguità analoga, e per le stesse ragioni, a quella del concetto di ideologia. Dal momento che il concetto di utopia è un mezzo polemico, appartiene al terreno della retorica. La retorica ha un ruolo permanente perché non tutto può essere scientifico. Come ha detto Althusser, gran parte della nostra vita è ideologica—ma avrebbe potuto dire anche utopica—nel senso che un elemento di trasgressione, di presa di distanza nei confronti della realtà è in essa fondamentale.

E come l'ideologia funziona a tre livelli—quello della distorsione, della legittimazione e dell'identificazione—, analogamente l'utopia lavora a tre livelli. In primo luogo, dove l'ideologia è distorsione, l'utopia è immaginazione, ciò che è del tutto irrealizzabile. L'immaginazione corre sul limite della follia. È fuga, come viene ben esemplificato in letteratura dal volo. In

secondo luogo, dove l'ideologia svolge un ruolo di legittimazione, l'utopia costituisce un'alternativa rispetto al potere esistente. Può essere sia una alternativa al potere che una forma alternativa di potere. Tutte le utopie, sia scritte che realizzate, cercano di esercitare un potere in un modo diverso dall'esistente. Io considero anche le fantasie sessuali dell'utopia—come nel caso di Fourier—come ricerche non tanto a proposito degli istinti umani quanto come possibilità di vivere senza struttura gerarchica e invece in uno stile di reciprocità. Il concetto di attrazione è antigerarchico. A questo secondo livello il problema dell'utopia è sempre gerarchico, come misurarsi e dare senso alla gerarchia. Ad un terzo livello, proprio perché la miglior funzione dell'ideologia è quella di preservare l'identità di una persona o di un gruppo, la più alta funzione dell'utopia è l'esplorazione del possibile, quella che Ruyer chiama "le possibilità laterali della realtà"³. Questa funzione dell'utopia è finalmente la funzione del non-luogo. Per essere qui, *Da-sein*, io devo altresì esser in grado di essere in nessun luogo. C'è una dialettica di *Da-sein* e di non luogo. Ne "La settima Elegia" delle *Duino Elegies*, Rilke dice: *Hiersein ist berrlich*, essere qui è glorioso. Dobbiamo modificare questo sentimento e dire ad un tempo che essere qui è glorioso e che essere altrove sarebbe meglio.

Senza voler chiudere troppo presto la problematica con questo schema—gli schemi sono davvero pericolosi—, vorrei dire che questa polarità tra ideologia e utopia la ritroviamo nei due aspetti dell'immaginazione. Una funzione dell'immaginazione è certamente quella di preservare le cose rappresentandole o disegnan-dole. Noi custodiamo i ricordi dei nostri amici e di coloro che amiamo grazie alle fotografie. L'immagine continua l'identità mentre la finzione dice qualche cosa d'altro. Allo stesso modo la dialettica tra ideologia e utopia ripropone nell'ambito sociale la stessa dialettica di immaginazione che abbiamo visto operante nel rapporto tra rappresentazione e finzione. È per riconoscere queste più vaste dinamiche che ho costantemente sottolineato la necessità che abbiamo di scavare al di sotto della superficie, dove le distorsioni delle ideologie sono contrapposte solo agli inganni dell'immaginazione. A questo livello superficiale troviamo solo un'apparente dicotomia di forze scarsamente interessanti. Quando scaviamo più a fondo incontriamo il livello del potere. Per me il problema del potere è la più problematica delle strutture di esistenza. Possiamo facilmente esaminare la natura del lavoro e del discorso, ma il potere resta

³ Raymond Ruyer, *L'Utopie et les Utopies*, p. 9.

una sorta di punto cieco nella nostra esistenza. A questo proposito i miei interrogativi sono gli stessi di Hannah Arendt.

Quando scaviamo ancora più in profondità, raggiungiamo il nostro interesse finale che va al di là del livello della reciproca denominazione e anche al di là del livello del potere, per raggiungere il livello dell'immaginazione costitutiva. In contrasto con il livello della distorsione, dove le espressioni sono reciprocamente esclusive, le espressioni della funzione costitutiva non sono esclusive. Più scaviamo al di sotto delle apparenze e più raggiungiamo una sorta di complementarità delle funzioni costitutive. I simboli dominanti della nostra identità derivano non solo dal nostro presente e dal nostro passato, ma anche dalle nostre attese per il futuro. E parte della nostra identità che è aperta alla sorpresa, a nuovi incontri. Quella che chiamo l'identità di una comunità o di un individuo è anche un'identità prospettica. L'identità è come in sospenso. Così l'elemento utopico è in ultima istanza una componente dell'identità. Il nome che diamo a noi stessi è anche ciò che ci attendiamo e che ancora non siamo. È esattamente così anche se parliamo, con Geertz e altri, della struttura di identità come una struttura simbolica, perché, come precisa Geertz, possiamo stabilire una differenza tra "modelli di" e "modelli per". I "modelli di" guardano a ciò che è, ma i "modelli per" guardano a ciò che dovrebbe essere secondo il modello⁴. Il modello può riflettere ciò che è, ma può anche pre-parare la strada per ciò che non è. È questa dualità di aspetti che costituisce l'immaginazione. Come ho cercato di dire, questa dualità si ritrova non solo nell'ideologia e nell'utopia, ma anche nell'arte, ad un tempo rappresentazione e funzione.

Vorrei concludere la mia analisi dell'ideologia e dell'utopia, una analisi regressiva di significato. Ritengo che questo approccio non sia una tipica analisi ideale, ma piuttosto una fenomenologia genetica nel senso proposto da Husserl nelle sue *Meditazioni Cartesiane*. Questo metodo ci permette di raggiungere un livello di descrizione senza trascurare le interconnessioni tra ideologia e utopia. Una fenomenologia genetica cerca di scavare sotto la superficie del significato apparente per cogliere significati più fondamentali. Lo sforzo è quello di riconoscere la portata di un concetto che è, a prima vista, solo uno strumento polemico. Cerco di restituire l'intero significato di questo concetto.

A conclusione di queste conferenze sull'ideologia e l'utopia, vorrei esaminare la statuto di queste analisi e chiedermi se esse non incorrano nel ri-

⁴ Clifford Geertz, "La religione come sistema culturale", *Interpretazione di culture*, cit.

schio d'essere, a loro volta, ideologiche o utopiche. Era questo, lo ricordiamo, il paradosso con il quale si misurava Mannheim. Sono persuaso che siamo sempre presi entro questa oscillazione tra ideologia e utopia. L'unica risposta al paradosso di Mannheim è quella che consiste nel dire che dobbiamo cercare di curare le patologie dell'utopia mediante ciò che è sano nell'ideologia—cioè il suo elemento di identità, che è soprattutto una fondamentale funzione della vita—e cercare quindi di curare la rigidità, la pietificazione dell'ideologia mediante l'elemento utopico. È davvero una risposta troppo semplice dire che dobbiamo tener viva la tensione dialettica. La mia ultima risposta è che dobbiamo lasciarci prendere dentro un circolo e successivamente fare del circolo una spirale. Non possiamo eliminare dall'etica sociale l'elemento del rischio. Noi ci interroghiamo circa un determinato complesso di valori e quindi cerchiamo di avere una certa posizione nei loro confronti. La verifica è quindi un problema che riguarda la nostra vita nel suo complesso. Non si può sfuggire a questa situazione. Chiunque proclami di procedere secondo una via priva di valori di riferimento non troverà nulla. Come ha affermato lo stesso Mannheim, chi non ha progetti né obiettivi non ha nulla da descrivere e non può fare appello a nessuna scienza. In un certo senso la mia risposta è di tipo fidelista, ma per me è solo un riconoscimento di onestà ammetterlo. Non vedo come possiamo dire che i nostri valori sono migliori di quelli di altri, se non riconoscendo che siamo pronti a rischiare la nostra vita su questi valori per raggiungere una vita migliore, per vedere e capire le cose meglio di altri.

Ma anche con questa risposta continuo a pensare che corriamo il rischio di essere totalmente catturati da una qualche ideologia che ci orienta. Come abbiamo detto, Mannheim ha risposto a questo problema distinguendo tra relativismo e relativismo. Ritiene che la sua posizione sia relativista e non relativista. Sostiene infatti che se disponiamo di un più ampio punto di vista, noi possiamo vedere come le diverse ideologie riflettono posizioni limitate. Solo l'ampiezza della nostra visione ci libera dalle angustie di un'ideologia. Questa, l'abbiamo notato, è un'osservazione di tipo hegeliano, poiché il progetto di Hegel era esattamente quello di vincere le diversità dell'esperienza umana ricomprendendole entro la totalità. Possiamo collocare una certa ideologia come parte di una rappresentazione globale. Questa posizione, comunque, è legata di nuovo al problema dello spettatore disimpegnato, non coinvolto, che è di fatto il *Geist* assoluto. La conoscenza assoluta di Hegel diventa lo spettatore libero da giudizi di valore. Mannheim propone l'idea dell'intellettuale che non è coinvolto nella lotta per il potere e che conosce tutto. Vorrei invece dire che non possa-

mo sottrarci al cerchio ideologico ma che al tempo stesso non siamo totalmente condizionati dalla nostra posizione nel cerchio. Sappiamo che il paradosso di Mannheim esiste solo perché noi abbiamo la capacità di riflettere sulla nostra situazione: è questa capacità che Habermas chiama *Selbstreflexion*. La gente non è del tutto catturata in un'ideologia in un altro senso, perché un linguaggio comune implica l'esistenza di scambio, una qualche neutralizzazione di angusti pregiudizi. Questo processo di sospetto che è iniziato da alcuni secoli ci ha già cambiati. Siamo molto più cauti nei confronti delle nostre credenze, talvolta addirittura fino al punto di mancar di coraggio; proclamiamo il nostro atteggiamento critico e di non impegno. Vorrei dire che la gente oggi è più paralizzata che cieca. Sappiamo che questa nostra reazione può essere la conseguenza della nostra ideologia.

Ancora in un altro senso il paradosso di Mannheim non rappresenta l'ultima parola, poiché quando consideriamo la storia delle idee, riconosciamo che le grandi opere della letteratura e le altre discipline non sono semplicemente l'espressione dei loro tempi. Ciò che rende quelle opere grandi è la loro capacità di decontestualizzarsi e ricontestualizzarsi in un nuovo complesso. La differenza tra qualche cosa che è solo ideologia intesa come riflesso di un tempo particolare e qualche cosa che ci apre verso tempi nuovi sta nel fatto che quest'ultima non è semplicemente lo specchio dell'esistente. Una gran parte della nostra cultura è nutrita da idee progettuali che non sono soltanto espressioni, o anzi espressioni nascenti, dei tempi nei quali questi progetti sono stati elaborati. Possiamo leggere una tragedia greca precisamente perché non è solo espressione della città greca. A noi non interessa tanto la città greca, l'economia dell'antica Grecia è morta, ma le tragedie sono ancora vive. Racchiudono infatti una capacità progettuale di parlare ai lettori o agli ascoltatori che non sono dei contemporanei, che non costituiscono i destinatari originali della tragedia. La capacità di rivolgersi al di là di un uditorio immediato ad un uditorio sconosciuto e la capacità di parlare ad un grande arco di tempo sta a dimostrare che le idee importanti non sono semplici eco. Non sono soltanto delle immagini riflesse, come in uno specchio. Dovremmo applicare il medesimo criterio a noi stessi. L'elemento utopico ha sempre dislocato l'elemento ideologico.

Qualsiasi analisi che tenti di esplorare la natura del mutamento storico può trovare difficile andare avanti quando la possibilità di una visione onnicomprensiva viene meno. In risposta a tale difficoltà, Mannheim parla di un criterio di adeguazione. Questo criterio può essere difficile da applica-

re, ma può costituire l'unica nostra alternativa. Per Mannheim il problema è che la non-congruenza dell'ideologia e dell'utopia non devono andare troppo lontano, diversamente o restano indietro oppure precedono troppo il mutamento storico. L'ideologia, in ultima istanza, è un sistema di idee che diviene obsoleto perché è all'altezza della realtà presente, mentre le utopie sono sane solo nella misura in cui contribuiscono all'interiorizzazione dei mutamenti. Il giudizio di adeguazione è il modo per risolvere questo problema di non-congruenza. È un concreto giudizio di sensibilità, una capacità di valutare che cosa è adatto ad una determinata situazione. In luogo di una pseudo-hegeliana pretesa di onnicomprensività, il problema è quello di una saggezza pratica; abbiamo la sicurezza del giudizio perché valutiamo che cosa può essere fatto in una data situazione. Non possiamo uscire dal circolo dell'ideologia e dell'utopia, ma il giudizio di adeguazione può aiutarci a capire in che modo il circolo può diventare una spirale.