

PAUL RICOEUR

TRADIZIONE O ALTERNATIVA

*Tre saggi su ideologia e utopia*

Paul Ricoeur s'impegna in un chiarimento, rigoroso e insieme articolato con sottile dialettica storica, delle valenze rispettive dei concetti di ideologia e utopia. Egli mostra come ideologia e utopia, lungi dal collocarsi in poli antitetici, secondo una suggestione di Mannheim recepita con rozzezza, si richiamino reciprocamente. Sulla prima, esaminata nelle sue ascendenze e nella gamma delle sue funzioni nell'ambito psico-sociale, è assurdo pronunciare un verdetto di assoluta condanna, anche se, come tutto ciò che è incarnato nella storia umana, la insidiano gravi pericoli d'involuzione e degenerazione; né, d'altra parte, è immune da minacciosi sviluppi l'unilaterale esaltazione dell'utopia.

Il discorso del filosofo francese, pur intervenendo in modo animato e penetrante nei più attuali dibattiti (Gadamer, Habermas e la Scuola di Francoforte, Lévi-Strauss, Foucault e lo strutturalismo, le varie correnti neofreudiane e neomarxiste...) trae ampiezza e serenità di respiro dai ricorsi, magistrali e a lui consueti, a parametri di pensiero classici (per esempio, la *Poetica* di Aristotele).

Sul simbolismo e la metafora, sulla critica e l'ermeneutica in relazione all'ideologia scrive, inquadrando gli approfondimenti di Ricoeur, il giovane studioso Giuseppe Grampa.

PAUL RICOEUR, nato a Valenre (Francia) nel 1913, di religione riformata, insegnante dapprima nei licei, poi nell'Università di Strasburgo, di Parigi-Nanterre, *visiting professor* in varie Università degli Stati Uniti, assistente collaboratore di incontri internazionali, a Ginevra, a Roma (Colloqui promossi da E. Castelli), conferenziere in Olanda, Belgio, Svizzera, Germania ecc. Tra le sue opere più importanti ricordiamo: *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris 1947; *G. Marcel et K. Jaspers*, ivi 1947; *Philosophie de la volonté*, 1. *Le volontaire et l'involontaire*, ivi 1950; II, *Finitude et culpabilité*, 1. *L'homme fallible* e 2. *La symbolique du mal*, ivi 1960 (tr. it. in *Finitudine e colpa*, Bologna 1970); tr. intr. e commento di E. Husserl, *Ideen*, ivi 1950; *Histoire et vérité*, ivi 1955; *De l'interprétation. Essai sur Freud*, ivi 1965 (tr. it. *Dell'interpretazione*, Milano 1977); *Le conflit des interprétations*, ivi 1969 (tr. it. *Il conflitto delle interpretazioni*, Milano 1978); *La métaphore vive*, ivi 1976 (tr. it. *La metafora viva*, Milano 1978); *Ermeneutica biblica - Linguaggio e simbolo nelle parabole di Gesù*, Morcelliana, Brescia 1978.

Paul Ricoeur

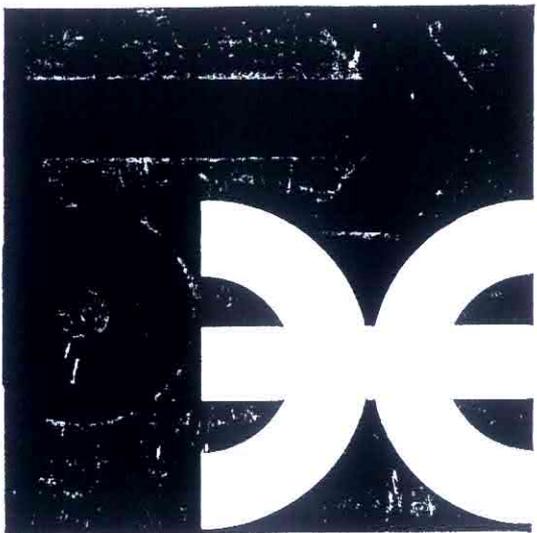
21050

• paul ricoeur

TRADIZIONE O ALTERNATIVA

paul ricoeur

# TRADIZIONE O ALTERNATIVA



PAUL RICOEUR

**TRADIZIONE  
O ALTERNATIVA**

TRE SAGGI SU IDEOLOGIA E UTOPIA

*Con un saggio introduttivo di*

GIUSEPPE GRAMPA





INDICE

GIUSEPPE GRAMPA, *Per un'ermeneutica del concetto di ideologia* . . . . . 7

Ideologia e 'scuola del sospetto', 11 - Il concetto marxiano di ideologia, 14 - La struttura simbolica della prassi, 17 - Lo 'scarto' rappresentativo, 19 - La verità della finzione, 25 - Ideologia e religione, 27 - Ideologia come mediazione storica, 29 - L'ideologia tra ermeneutica e critica, 31 - Un'ermeneutica critica, 33.

PAUL RICOEUR

TRADIZIONE O ALTERNATIVA

*Ideologia e utopia come immaginazione culturale* . . . . . 31

Sull'ideologia, 40 - Sull'utopia, 51.

*Scienza e ideologia* . . . . . 59

1. Ricerca dei criteri del fenomeno ideologico, 62 - 2. Scienze sociali e ideologia, 70 - 3. La dialettica tra scienza e ideologia, 80.

*Ermeneutica e critica delle ideologie* . . . . . 89

1. *L'alternativa*, 91 - 1. Gadamer: l'ermeneutica delle tradizioni, 91 - 2. La critica delle ideologie: Habermas, 107 - II. *Per un'ermeneutica critica*, 117 - 1. Riflessione critica sull'ermeneutica, 117 - 2. Riflessione ermeneutica sulla critica, 126.

Indice dei nomi di persona . . . . . 133

Indice delle materie . . . . . 137

in Symbolic Action. Quello che queste teorie dell'ideologia non sono in grado di comprendere è che l'azione nelle sue forme più elementari è già mediata ed articolata da sistemi simbolici. In tal caso, la spiegazione dell'azione deve essere essa stessa mediata da un'interpretazione dei suoi simboli dominanti. Senza ricorrere all'ultimo livello dell'azione simbolica, dell'azione articolata simbolicamente, l'ideologia deve apparire come la perversione intellettuale che i suoi oppositori mirano a smascherare. Ma questa impresa terapeutica è essa stessa senza senso se è incapace di mettere in relazione la maschera con il volto. Ciò non può essere fatto finché la forza retorica della superficie dell'ideologia non è messa in relazione con quella dello strato profondo dei sistemi simbolici che costituiscono ed integrano il fenomeno sociale come tale.

Come interpreteremo questa funzione integrativa? Clifford Geertz ha ragione, penso, quando suggerisce di trasferire alcuni dei metodi e dei risultati della critica letteraria al campo della sociologia della cultura e di considerare l'ideologia come una sorta di linguaggio figurativo. « Senza alcuna nozione di come la metafora, l'analogia, l'ironia, l'ambiguità, il gioco di parole, il paradosso, l'iperbole, il ritmo e tutti gli altri elementi di ciò che imperfettamente chiamiamo stile, operano nell'esprimere atteggiamenti personali in forma pubblica », è impossibile analizzare la portata delle asserzioni ideologiche.

Il vantaggio di questa connessione tra la tropologia e l'ideologia è che essa ci aiuta a risolvere il problema che è nascosto più che delineato dalla frase « l'espressione degli interessi in idee ». Se la retorica dell'ideologia procede, come pare, nello stesso modo di quella della metafora, allora la relazione tra l'ideologia e la sua cosiddetta base reale può essere paragonata alla relazione di referenza che un'espressione metaforica intrattiene con la situazione che descrive. Quando Marx dice che la classe dominante impone le sue idee come le idee dominanti, rappresentadole come ideali e universali, questi espedienti non hanno forse qualche affinità con l'iperbole descritta dai retoricisti?

Se questo paragone tra l'ideologia e gli espedienti retorici funziona e tiene, la conclusione decisiva da trarre è questa: sotto il livello della rappresentazione distortente troviamo quello dei sistemi di legittimazione coerente con pretesa di legittimità avanzata da un dato sistema di autorità. Ma sotto questi sistemi di le-

gittimazione scopriamo i sistemi simbolici costitutivi dell'azione stessa. Come dice Clifford Geertz, essi procurano un modello o progetto per l'organizzazione dei processi sociali e psicologici, allo stesso modo in cui i sistemi genetici procurano un tale modello o progetto per l'organizzazione dei processi organici.

Un primo corollario di questa affermazione è che l'opposizione iniziale tra il processo della vita reale attiva e le rappresentazioni distortenti è come tale senza significato se la distorsione non è un processo patologico innestato sulla struttura dall'azione articolata in forma simbolica. Se l'azione non è simbolica già fin dall'inizio, poi nessun espediente magico potrà ricavarne un'illusione da un interesse.

Un secondo corollario è ancora più importante perché ci procurerà un modo per passare al problema dell'utopia. Ai suoi tre livelli, distorsione, legittimazione, simbolizzazione, l'ideologia ha una funzione fondamentale: quella di modellare, consolidare, dare ordine al corso dell'azione. Sia che preservi il potere di una classe, o assicuri la permanenza di un sistema di autorità, o modelli il funzionamento stabile di una comunità, l'ideologia svolge una funzione di conservazione, sia nel senso buono che in quello cattivo della parola. Essa preserva, conserva nel senso di rendere stabile l'ordine umano, che potrebbe essere sconvolto da forze naturali o storiche, da interferenze esterne o interne. Tutta la patologia dell'ideologia procede da questo ruolo « conservatore » della ideologia.

### Sull'utopia

L'apparire di quelle forze capaci di sconvolgere un ordine dato è già l'apparire di un ordine alternativo che potrebbe essere opposto all'ordine dato. È proprio funzione dell'utopia quella di dare a questa possibilità forza di discorso. Ciò che ci impedisce di riconoscere questa connessione tra ideologia e utopia è precisamente quello che a prima vista appare il posto dell'utopia nel discorso. In senso stretto, l'utopia è un genere letterario.

Thomas More coniò il termine nel 1516, come titolo per il suo famoso libro, *Utopia*, e la parola significa l'isola che è in nessun luogo. « È il posto che non ha posto ». Come genere, l'utopia ha un'esistenza letteraria. È un modo di scrivere. Ma questo criterio letterario può impedirci di decernire la complementarietà e, in cer-

nerale, i sottili rapporti tra ideologia e utopia. L'ideologia non ha un'esistenza letteraria, poiché non ha conoscenza di se stessa; mentre l'utopia si dichiara utopia e si conosce come utopica. Questo è il motivo per cui l'utopia può essere affermata come tale dal suo autore, mentre non conosco nessun autore che affermerebbe che ciò che sta facendo è ideologia, fatta eccezione per gli *Idéologues* francesi del XVIII secolo. Ma questo accade prima che Napoleone ne desse una accezione spreghiativa. Possiamo indicare gli autori di utopie, ma non siamo in grado di attribuire delle ideologie ad alcuni autori specifici.

Inoltre, abbiamo affrontato l'ideologia per mezzo di un processo di smascheramento e ciò significa che non condividiamo quelle che Marx ha chiamato le illusioni dell'epoca, ma possiamo leggere le utopie senza misurare o dar credito al carattere probabile dei loro progetti.

Per avviare un parallelismo tra utopia e ideologia, dobbiamo muovere dal genere letterario al « modo utopico », per usare una distinzione che ricaviamo da Raymond Ruyer nel suo *L'Utopie et les utopies*<sup>10</sup>. Questo espediente comporta che si dimentichi la struttura letteraria dell'utopia e anche che si superino i contenuti specifici delle utopie proposte. Nella misura in cui si rimane al livello del loro contenuto tematico, scopriamo purtroppo che, nonostante il permanere di certi temi, come lo statuto della famiglia, il consumo dei beni, l'appropriazione delle cose, l'organizzazione della vita politica, e il ruolo della religione, ognuno di questi è affrontato in così vari modi da comportare le più contraddittorie proposte di cambiamento della società. Questo paradosso ci procura un indizio per interpretare il modo utopico in termini di teoria dell'immaginazione, piuttosto che dare importanza ai suoi contenuti.

Il modo utopico è per l'esistenza della società ciò che l'invenzione è per la conoscenza scientifica. Esso può essere definito come il progetto immaginario di un altro tipo di società, di un'altra realtà, di un altro mondo. L'immaginazione svolge qui la sua funzione sostitutiva in modo inventivo piuttosto che integrativo, per usare un'espressione di Henri Desroche.

Se si dà questa caratteristica generale del modo utopico, è facile comprendere perché la ricerca di una « alterità » non abbia

un'unità tematica, ma, al contrario, comporti le più diverse e opposte affermazioni. Una famiglia alternativa, una sessualità alternativa possono significare monachesimo o comunanza sessuale. Un modo alternativo di consumare può significare ascetismo o consumismo. Un modo alternativo di rapportarsi alla proprietà può significare appropriazione diretta senza mediazioni istituzionali o una minuziosa pianificazione. Una maniera alternativa di concepire il governo del popolo può significare autogoverno o dominazione autoritaria sotto una burocrazia virtuosa e disciplinata. Un modo alternativo di concepire la religione può significare ateismo radicale o una rinnovata capacità di celebrare. E potremmo aggiungere ancora altri esempi a queste variazioni sul tema della « alterità » in ogni campo dell'esistenza collettiva.

Un altro passo, comunque, conduce al di là del modo dell'utopia verso « lo spirito dell'utopia », per usare ancora una volta le categorie di Raymond Ruyer. A questo spirito atengono le ambiguità fondamentali che sono state assegnate all'utopia e che ne segnano la funzione sociale. Troviamo a questo livello una serie di variazioni funzionali che possono essere messe in parallelo con quelle dell'ideologia e che talvolta intersecano quelle funzioni che, come abbiamo detto prima, vanno da quelle integrative a quelle distorcenti.

A questo stadio della nostra analisi, il metodo regressivo che abbiamo applicato all'ideologia ci può essere di aiuto per chiarire le ambiguità dello spirito utopico. Proprio come siamo portati dalla tradizione marxista ad interpretare l'ideologia in termini negativi, così possiamo propendere a costruire il concetto di utopia sulla base delle sue espressioni quasi-patologiche. Ma resistiamo a questa tentazione e conduciamo una analisi simile a quella che abbiamo condotta per l'ideologia.

Cominciamo dall'idea fondamentale di « luogo che non è », presente nel termine « utopia » e nelle descrizioni di Thomas More: un luogo che non ha luogo, una città fantasma; un fiume senz'acqua; un principe senza popolo ecc. Ciò che deve essere messo in rilievo è il vantaggio che questa sorta di extra-territorialità rappresenta per la funzione sociale dell'utopia. Da questo « non-luogo » vien gettato uno sguardo esteriore sulla nostra realtà, che improvvisamente appare insolita, poiché niente è più dato per scontato. Il campo del possibile è ora aperto al di là di quello dell'attuale, un campo per modi alternativi di vivere. La questo-

ne, perciò, è se l'immaginazione possa avere qualche ruolo costitutivo senza questo salto al di fuori della realtà. L'utopia è il modo in cui ripensiamo in maniera radicale la famiglia, il consumo, il governo, la religione ecc. La fantasia di una società alternativa e la sua figurazione topografica di « luogo che non è » agiscono come la più incisiva contestazione del dato. Per esempio, ciò che alcuni chiamano coscientizzazione (specialmente in America Latina) o ciò che altrove è chiamato rivoluzione culturale procede dal possibile al reale, dalla fantasia alla realtà.

In tal modo, l'utopia appare come la controparte del concetto elementare di ideologia, dove essa è intesa come una funzione dell'integrazione sociale. Per contrasto, l'utopia appare come la funzione della sovversione sociale.

Detto questo, possiamo portare il nostro parallelismo un passo più avanti, seguendo il concetto intermedio di ideologia, cioè l'ideologia intesa come strumento di legittimazione di un dato sistema di autorità. In definitiva, ciò che è in gioco nell'utopia è l'apparente dattità di ogni sistema di autorità. E la nostra precedente interpretazione del processo di legittimazione che ci fornisce una chiave per vedere il modo in cui l'utopia opera a questo livello. Abbiamo assunto che una delle funzioni, se non la principale, dell'ideologia era quella di fornire una sorta di plus-valore o eccedenza di valore alla credenza nella validità dell'autorità, tale che il sistema di potere possa soddisfare la sua pretesa di legittimità. Se è vero che le ideologie tendono a colmare il vuoto di credibilità di ogni sistema di autorità ed in ultima analisi a dissimularlo, non potremmo dire che una delle funzioni dell'utopia, se non la principale, è quella di mettere in luce il plus-valore non dichiarato e in tal modo smascherare la pretesa avanzata da ogni sistema di legittimità? In altre parole, le utopie comportano sempre modi alternativi di usare il potere, sia in famiglia, sia nella vita politica, economica o religiosa, e in tal modo mettono in questione i sistemi di potere stabiliti.

Ancora una volta, questa funzione può assumere forme differenti a livello di contenuto tematico. Una società alternativa significa un potere alternativo, inteso come potere più razionale, o come potere più etico, o anche come nessun potere, se si afferma che il potere come tale è in definitiva cattivo o irrecuperabile.

Che la problematica del potere sia il problema di fondo di ogni utopia è confermata non solo dalla descrizione delle fanta-

sie sociali e politiche di tipo letterario, ma anche da un esame dei vari tentativi di attualizzare le utopie. La prosa del genere utopico non esaurisce il modo utopico o lo spirito utopico. Esistono utopie realizzate (parzialmente). Esistono, è vero, per lo più micro-società, alcune più stabili delle altre, che vanno dal monastero al kibbutz o alla comune. Ma sono utopie nel senso che costituiscono delle specie di laboratori o esperimenti in miniatura, in vista di progetti più ampi che riguardano l'intera società.

Se tentiamo di trovare un tratto comune di tali diversi esperimenti, questo sembra essere la ricerca dei modi possibili di esercitare il potere senza ricorrere alla violenza. Questi tentativi di mettere in atto l'utopia testimoniano non solo la serietà dello spirito utopico, ma anche la sua capacità di individuare i paradossi del potere.

Le utopie moderne della nostra generazione danno una ulteriore conferma di questa tesi. Sono tutte dirette, in un modo o nell'altro, contro l'astrazione, l'anonimia e la reificazione dello stato burocratico. Tali atomi di autogestione sono tutti delle sfide lanciate allo stato burocratico. La loro richiesta di una uguaglianza radicale e della completa ridistribuzione dei modi in cui le decisioni sono prese implica un'alternativa agli usi attuali del potere nella nostra società.

Se è vero che l'ideologia e l'utopia si incontrano a questo livello intermedio della legittimazione o contestazione del sistema di potere, diventa comprensibile come la patologia dell'utopia corrisponda alla patologia dell'ideologia. Nello stesso modo in cui possiamo riconoscere nel concetto positivo di ideologia, cioè l'ideologia come conservazione, il germe del suo versante negativo, cioè la distorsione della realtà e la dissimulazione del suo proprio processo, così possiamo cogliere l'origine della patologia specifica dell'utopia nella sua funzione più positiva. Poiché l'utopia procede da un salto verso il « luogo che non è », essa può mostrare dei tratti inquietanti, che possono essere facilmente scoperti nelle sue espressioni letterarie ed estesi al modo utopico e allo spirito utopico: una tendenza a sottomettere la realtà ai sogni, a delineare schemi di perfezione del tutto separati dall'intero corso dell'esperienza umana del valore. Questa patologia è stata descritta come « evasivismo » e può svilupparsi in tratti che sono stati spesso comparati a quelli della schizofrenia: una logica del tutto o niente, che ignora la fatica del tempo. Di qui, la preferenza per lo sche-

matismo spaziale e la proiezione del futuro in gelidi modelli che devono essere subito perfetti, come pure la sua mancanza di intensesse per i primi passi da intraprendere in direzione di una città ideale. L'evasionismo è l'eclissi della prassi, il rifiuto della logica dell'azione, che inevitabilmente unisce danni indesiderabili a mezzi preferiti, che ci costringe a scegliere tra mete ugualmente desiderate ma incompatibili. Questa eclissi della prassi può essere ritrovata nella fuga nello scrivere e nella parentela esistente tra il modo utopico e uno specifico genere letterario, al punto che lo scrivere diventa il sostituto dell'agire.

Al suo ultimo stadio, la patologia dell'utopia nasconde sotto i suoi tratti di futurismo la nostalgia per il paradiso perduto, se non un regressivo quanto ardente desiderio per il grembo materno. Allora, l'utopia, che all'inizio era del tutto candida nell'esibizione pubblica dei suoi scopi, sembra essere non meno dissimulatrice dell'ideologia. In questo modo, entrambe le patologie uniscono i loro sintomi, nonostante l'opposizione iniziale tra la funzione integrativa e quella sovversiva.

È giunto il momento di dar ragione di questa duplice dicotomia tra i due poli dell'ideologia e dell'utopia, da una parte, e le ambigue variazioni possibili all'interno di ciascun polo, dall'altra. Tentiamo di farlo nei termini dell'immaginazione.

Dobbiamo iniziare, mi sembra, col tentare dapprima di pensare l'ideologia e l'utopia come un tutto unico, nei termini delle loro modalità più positive, costruttive e — se possiamo usare il termine — salutari e benefiche. Poi, usando il concetto di non-congruenza proposto da Mannheim, sarà possibile costruire la funzione integrativa dell'ideologia e insieme quella sovversiva dell'utopia.

A prima vista, questi due fenomeni sono semplicemente uno l'inverso dell'altro. Ma se li esaminiamo più a fondo, vediamo che essi si implicano dialetticamente. L'ideologia più « conservatrice », intendo quella che non fa niente di più che ripetere l'ordine sociale e rafforzarlo, è ideologia solo in virtù del divario implicato da ciò che potremmo chiamare, parafrasando Freud, le « considerazioni di rappresentabilità », che sono legate all'immagine sociale. Per contro, l'immaginazione utopica appare come puramente eccentrica ed erratica. Ma questo è solo uno sguardo superficiale. Ciò che porta lontano è anche ciò che ci riporta a noi stessi. Così avvertiamo il paradosso. Da un lato, non c'è movi-

mento verso la piena umanità che non vada al di là del dato, dall'altro lato, l'altrove riporta al qui ed ora. Come nota Levinas, è « come se l'umanità fosse un genere che ha riconosciuto nel cuore del suo posto logico, o della sua estensione, una rottura totale; come se andando verso la piena umanità, noi dovessimo trascendere l'uomo. È come se l'utopia non fosse la mèta di qualche misero vagabondaggio, ma lo spazio dove l'uomo è rivelato ».

Questa azione reciproca di ideologia e utopia appare come l'azione reciproca di due direzioni fondamentali dell'immaginazione sociale. La prima tende verso l'integrazione, la ripetizione e un rispecchiamento dell'ordine dato. La seconda tende a portare fuori, poiché è eccentrica. Ma l'una non può operare senza l'altra. L'ideologia più ripetitiva e reduplicativa, fino a mediare l'immediato vincolo sociale, la sostanza sociale-etica, come la chiamerebbe Hegel, introduce un divario, una distanza e, di conseguenza, qualcosa di potenzialmente eccentrico. E per quanto riguarda l'utopia, le sue forme più erratiche, nella misura in cui si muovono all'interno di « una sfera diretta verso l'umano », rimangono tentativi senza speranza di mostrare ciò che l'uomo fondamentalmente è, quando è considerato nella chiarezza dell'esistenza utopica.

Questo è il motivo per cui la tensione tra l'ideologia e l'utopia è insuperabile. Allo stesso modo è impossibile dire se questo o quel modo di pensare è ideologico o utopico. Apparentemente, la linea di demarcazione può essere tracciata solo a posteriori, sulla base di un criterio di successo che a sua volta può essere messo in questione, nella misura in cui è fondato sulla pretesa che qualunque cosa riesca, è giustificata. Ma che cosa dire circa i tentativi abortiti? Non ritornano essi talvolta in un momento successivo e non ottengono talvolta il successo che la storia aveva loro precedentemente negato?

La stessa fenomenologia dell'immaginazione sociale ci fornisce la chiave del secondo aspetto del nostro problema, che consiste precisamente nel fatto che ciascun termine della coppia ideologia-utopia sviluppa la sua propria patologia. Se l'immaginazione è un processo piuttosto che un modo d'essere, diventa comprensibile come a ciascuna direzione del processo immaginativo corrisponda una disfunzione specifica.

La disfunzione dell'ideologia è chiamata distorsione e dissimulazione. Abbiamo visto sopra come queste figure patologiche

costituiscono i casi privilegiati di disfunzione che sono innestati sulla funzione integrativa dell'immaginazione sociale. Qui aggiungiamo solitamente che una distorsione primitiva o una dissimulazione originale è inconcepibile. È all'interno della costituzione simbolica di un ordine sociale che ha origine la dialettica di nascondimento e rivelazione. La funzione ripetitiva dell'ideologia può essere compresa solamente a partire da questa ambigua dialettica che contiene già tutti i tratti della non-congruenza. Ne segue che il legame denunciato dal marxismo tra il processo di dissimulazione e gli interessi di una classe costituisce solo un fenomeno parziale. Qualsiasi « sovrastruttura » può funzionare ideologicamente, sia essa scienza e tecnologia o religione e idealismo filosofico.

Anche la disfunzione dell'utopia deve essere compresa a partire dalla patologia dell'immaginazione sociale. L'utopia tende verso la schizofrenia così come l'ideologia tende verso la dissimulazione e la distorsione. Questa patologia è radicata nella funzione eccentrica dell'utopia. Essa si sviluppa quasi come una caricatura dell'ambiguità di un fenomeno che oscilla tra la fantasia e la creatività, tra la fuga e il ritorno. « Il luogo che non è » può riferirsi o no al « qui ed ora ». Ma chissà se un tale modo erratico di esistenza non possa essere la profezia dell'uomo futuro? E ancora, chissà se un certo grado di patologia individuale non sia la condizione del mutamento sociale, almeno nella misura in cui tale patologia mette in luce la sclerosi di istituzioni morte? Per dirlo in modo paradossale, chissà se la malattia non sia, nello stesso tempo, una parte della terapia richiesta?

Questi interrogativi inquietanti hanno almeno il vantaggio di indirizzare la nostra attenzione verso un tratto irriducibile della immaginazione sociale, che consiste precisamente nel fatto che noi la raggiungiamo solo attraverso e per mezzo delle figure della falsa coscienza. Prendiamo possesso del potere creativo dell'immaginazione solo per mezzo di una relazione a tali figure di falsa coscienza quali l'ideologia e l'utopia. È come se noi dovessimo incaricare la funzione « sana » dell'ideologia di curare la pazzia dell'utopia e come se la critica delle ideologie potesse essere condotta solo da una coscienza capace di guardare se stessa dal punto di vista del « luogo che non è ».

(Tr. di Letizia Rovini)

#### SCIENZA E IDEOLOGIA \*

Permettami di onorare la memoria del Dottore Angelico, affidando il presente studio al patronato di quello che egli chiamava il Filosofo. Leggo nell'*Etica a Nicomaco*: « Avremo adempiuto in maniera soddisfacente al nostro compito, se daremo i chiarimenti che la natura dell'oggetto da noi trattato comporta. Non si deve infatti cercare indifferentemente lo stesso rigore in tutte le discussioni, più di quanto non lo si esiga nei prodotti artistici. Le cose belle, e le cose giuste, che sono l'oggetto della politica, danno luogo a tali divergenze, a tali incertezze che si è potuto credere che esse esistessero soltanto per convenzione e non per natura [...] Ci si deve dunque contentare, trattando di tali oggetti, e partendo da tali principi, di mostrare la verità in maniera sommaria e approssimativa [...] È in questo spirito che dovranno, d'ora in avanti, essere accolte le diverse vedute che noi esprimeremo; perché è proprio di un uomo colto non cercare il rigore in ogni genere di cose, se non nella misura in cui la natura dell'oggetto lo ammette [...] Così, dunque, in un campo determinato, giudica bene chi ha ricevuto un'educazione appropriata, mentre, in una materia che esclude ogni specializzazione, il buon giudice è colui che ha ricevuto una cultura generale... » (1094 B 1-1095 A 2) \*\*.

Perché ho letto questo testo? Non certo per la comodità dell'esergo e dell'esordio, bensì per la disciplina stessa del ragionamento. Mi propongo infatti di mostrare che il fenomeno dell'ideologia è suscettibile di una valutazione relativamente positiva, se si mantiene la tesi propriamente aristotelica della pluralità dei livelli di scientificità. Aristotele ci dice infatti diverse cose: che la politica ha a che fare con cose variabili e instabili, che i ra-

\* Da « Revue Philosophique de Louvain », mai 1974, pp. 328-355.

\*\* Tr. it di A. Plebe, Laterza, Bari 1973.