CONSECUTIO RERUM

ANNO VI, N. 10 (I/2021)

IDEOLOGIA

A CURA DI LAURA TURANO
E EMANUELE MARTINELLI

CONSECUTIO RERUM

IDEOLOGIA

a cura di
Laura Turano e Emanuele Martinelli

Direttore editoriale:
Roberto Finelli
Francesco Toto

Comitato direttivo:
Roberto Finelli (Univ. Roma Tre), Francesco Fistetti (Univ. Bari), Christian Lazzeri (Univ. Paris X), Pierre-François Moreau (ENS Lyon), Stefano Petrucciani (Univ. Roma La Sapienza), Francesco Toto (Univ. Roma Tre)

Comitato scientifico:
Emmanuel Barot (Univ. Toulouse), Luca Basso (Univ. Padova), Jose Manuel Bermudo (Univ. Barcelona), Jacques Bidet (Univ. Paris X), Laurent Bove (Univ. Amiens), Giovanni Bonacina (Univ. Urbino), Giorgio Cesarale (Univ. Venezia), Mariannina Failla (Univ. Roma Tre), Francesco Fistetti (Univ. Bari), Lars Lambrecht (Univ. Hamburg), Christian Lazzeri (Univ. Paris X) Mario Manfredi (Univ. Bari), Pierre-François Moreau (ENS Lyon), Vittorio Morfino (Univ. Milano-Bicocca), Stefan Nygård (Univ. Helsinki), Stefano Petrucciani (Univ. Roma-La Sapienza), Francesco Piro (Univ. Salento), Pier Paolo Poggio (Fondazione Micheletti-Brescia), C.D.C. (David) Reeve (Univ. North Carolina), Emmanuel Renault (Univ. Paris X), Massimiliano Tomba (Univ. Padova), Sebastian Torres (Univ. Cordoba).

Redazione:
Miriam Aiello, Elena Borghetti, Matteo Caiazzi, Luca Cianca, Marco Costantini, Marta Libertà De Bastiani, Carla Fabiani, Pierluigi Marinucci, Emanuele Martinelli, Luca Micaloni, Oscar Oddi, Gianpaolo Pepe, Giacomo Rughetti, Marco Solinas, Sebastiano Taccola, Laura Turano.

Anno VI, n. 10, I/2021, Roma
a cura di Laura Turano e Emanuele Martinelli

Rivista semestrale con peer review.

ISSN: 2531-8934
www. consecutio.org

Ideologia

a cura di Laura Turano e Emanuele Martinelli

Editoriale

p. 9 Laura Turano & Emanuele Martinelli, *Ideologia e soggettività*

Monografica (I)

p. 21 Roberto Finelli, *Fortuna e sfortuna dell'ideologia: una breve storia (parte prima)*

p. 49 Fabio A. Sulpizio, *L'ideologia francese. Cabanis e Destutt de Tracy oltre Gramsci*

Monografica (II)

p. 67 Marco Gatto, *L'esposizione come ideologia del contemporaneo. Riflessioni a partire da Gramsci*

p. 97 Alessio Frau, *L'ideologia fra religione e mito. Per un itinerario storico-concettuale nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*

p. 123 Camilla Sclocco, *Antonio Gramsci e le scienze sperimentali*

Monografica (III)

p. 163 Matthew Lampert, *Ideology Without Dupes: Althusser's Materialist Theory of Ideology*

p. 185 Luca Pinzolo, *La fabbrica dell'intelligibilità e il passaggio per l'immaginario. Una* notation *merleau-pontyana in* Leggere il Capitale

p. 209 Markus Gante & Felix Schneider, *Ideology and Immanent Critique. On Mannheim, Althusser, and Adorno*

Monografica (IV)

p. 235 Sébastien Roman, *"Le degré d'élucidation d'un concept ne peut jamais atteindre à l'absolu" Plasticité et fécondité du concept d'idéologie chez Karl Mannheim*

p. 255 Jacques-Louis Lantoine, *Bourdieu: la science des idéologies*

p. 285 Corrado Piroddi, *Can critical theory work without the concept of 'ideology'? A Bourdieusian alternative perspective*

p. 311 Giorgio Borrelli, *Ferruccio Rossi-Landi. Per una semiotica dell'ideologia*

Monografica (V)

p. 335 Matteo Pirazzoli & Lorenzo Lodi, *Linguaggio, ideologia e (ri)produzione: da Gramsci e Rossi-Landi alla 'Fabbrica 4.0'*

p. 357 Francesco Aloe & Chiara Stefanoni, *Anatomia della nazione. Dalla formula trinitaria alle forme della produzione di popolazione*

p. 383 Thomas J. Spiegel, *Is Naturalism an Ideology?*

p. 403 Giulia Bergamaschi, *Il luogo neutrale: critica di un'ideologia della conoscenza*

p. 425 Jeremy Spencer, *Art between Knowledge and Ideology: The place of ideology in Materialist Histories and Theories of Art*

Varia

p. 451 Odile Tourneux, *Historical examples in Hobbes's political science*

p. 469 Emanuele Martinelli (a cura di), *Intervista a Franco Ferrarotti su "Ideologia, Sociologia e Paesaggi Piemontesi"*

p. 489 Roberto Finelli, *Il marxismo e la "scuola romana" di Alberto Gianquinto. Un ricordo tra affetti e teorie*

Recensioni e segnalazioni

p. 499 Bernardo Bianchi, *Recensione a Dimitris Vardoulakis,* Spinoza, the Epicurean *(Edinburgh University Press, 2020)*

p. 509 Omar Del Nonno, *Recensione a Marta Libertà De Bastianie Sandra Manzi-Manzi (a cura di),* Amice colende. Temi, storia e linguaggio nell'epistolario spinoziano *(Mimesis, 2020)*

Editoriale

Ideologia e soggettività

Laura Turano & Emanuele Martinelli

1. Il presente volume di *Consecutio Rerum* è dedicato al concetto di ideologia. Pur trattandosi, infatti, di un concetto sfuggente nel quale sono confluite interpretazioni filosofiche, politologiche, sociologiche, storiche e scientifiche di diversa natura, il dibattito che ne è sorto è stato uno dei fenomeni culturali che più di tutti hanno influenzato la storia del Novecento, benché negli ultimi cinquant'anni l'analisi e la critica dell'ideologia sia stata apparentemente accantonata dagli studiosi.

In un suo celebre testo del 1991, *Ideology: An Introduction,* Eagleton si domandava infatti come fosse possibile che in un mondo ancora evidentemente dominato da numerose ideologie reciprocamente in conflitto, il concetto stesso di ideologia – così come la sua conseguente critica – fosse progressivamente scomparso dal linguaggio dei teorici postmoderni, post-strutturalisti e, più in generale, da gran parte della teoria sociale e politica. Se ciò è senz'altro dovuto alla cosiddetta "fine delle grandi ideologie" decretata da Aron e da Bell[1], quale eredità della fine del secondo conflitto mondiale – e, aggiungeremmo, soprattutto della Guerra Fredda –, perlopiù legata al pensiero delle destre, è pur vero che tale narrazione sembra aver preso piede fra gli stessi teorici di sinistra. Il pensiero postmoderno, d'altra parte, ha enormemente contribuito al declino di ogni possibile critica dell'ideologia, di fatto abbracciando l'idea che quest'ultima presenti un carattere dogmatico e fondamentalmente metafisico. Ritenuta superata nelle società contemporanee, l'ideologia ha dunque smesso di rappresentare un concetto critico determinante per lo studio della teoria sociale e

* Laura Turano, Sapienza Università di Roma (laura.turano@uniroma1.it); Emanuele Martinelli (emanue.martinelli@gmail.com).

[1] Cfr. Aron (1955); cfr. Bell (1960).

politica, tanto da essere infine considerato teleologico e onnicomprensivo, quando non addirittura vago e di difficile determinazione. L'impossibilità di stabilire un esterno o una "verità" sociopolitica di carattere oggettivo ha rappresentato, infatti, un ostacolo per la stessa critica dell'ideologia e per la messa a punto di un criterio convincente che potesse accertarne, o meno, il grado di "falsità". Tali critiche, tuttavia, si rivolgono a un concetto presuntivamente unitario di ideologia, che però non è possibile rinvenire. Come la maggior parte dei saggi proposti mette in luce, esso è, infatti, tutt'altro che monolitico, non solo per quanto riguarda la sua storia, bensì relativamente alla polivalenza che tale nozione ha di volta in volta assunto nei differenti contesti di applicazione. Se, come mostreremo, è infatti possibile delinearne una genealogia classica, che a partire da Marx ed Engels – passando per Lukács – ha informato gran parte del pensiero marxista successivo fino ai giorni nostri, e che si è concentrata principalmente sullo studio dell'ideologia intesa come illusione, mistificazione della realtà e falsa coscienza; è altrettanto vero che una certa tradizione epistemologica e sociologica ha proposto un uso del concetto volto all'identificazione di un sistema di credenze, opinioni e rappresentazioni capace di orientare gli individui e i gruppi sociali. Per tali ragioni, lo studio e la critica dell'ideologia si legano sempre a una specifica teoria della riproduzione sociale, là dove l'ideologia stessa finisce per essere il prodotto di pratiche agite socialmente e che da essa sono, a loro volta, determinate. In questo modo, l'ideologia assume l'ulteriore carattere discorsivo di produzione di segni e significati in atto nei differenti contesti sociali, così come quelli dell'unione di discorso e potere, della legittimazione politica di classi e interessi dominanti, infine della naturalizzazione delle formazioni socio-economiche e la conseguente accettazione, legittimazione o interiorizzazione di assetti gerarchici e relazioni di dominio.

Pur con i limiti che un tema tanto vasto e composito inevitabilmente impone, il presente volume monografico si propone, dunque, di fornire una panoramica – sebbene inevitabilmente parziale – della storia, delle funzioni e degli usi di un concetto che a nostro parere si dimostra, tutt'oggi, non soltanto fecondo, bensì cruciale per la messa a punto di una riflessione adeguata sul presente e sulla soggettività contemporanea. Ciò, perché riteniamo che neppure l'impostazione postmoderna nei confronti del soggetto sia comunque riuscita a svuotare e delegittimare del tutto il concetto di ideologia, che, al contrario, continua a esprimere una sua violenta benché celata vitalità.

Per tale ragione, ci sembra necessario fornire, da un lato, un quadro dell'orientamento ideologico attuale e, dall'altro, rievocare alcune riflessioni emblematiche delle diverse aree di analisi.

La cosiddetta *French Theory*, con la dissoluzione dell'identità – il decostruzionismo di Derrida, la microfisica di Foucault, il pensiero della differenza di Deleuze e la teoria degli *appareils ideologiques* di Althusser –, anche se ha avuto il merito di evidenziare i limiti di presupposizioni identitarie, ha, a nostro avviso, inopportunamente rinunciato all'idea stessa di soggettività. Nel complesso, le teorie della postmodernità sono tutte accumunate dal rifiuto dell'assetto dialettico della realtà, in quanto l'ultimo capitolo della storia sarebbe infatti quello che ha finalmente accantonato la relazione di soggetto e oggetto. In secondo luogo, le neuroscienze informatiche e alcune branche della filosofia della mente, da sempre detrattrici della specificità della soggettività umana, concepiscono la mente come un calcolatore elettronico, laddove sembra invece indispensabile continuare a distinguere l'informazione dall'interpretazione dell'informazione stessa. D'altronde, il progressivo allontanamento dai concetti gravitazionali dell'epoca moderna, che si riscontra sul piano filosofico-culturale, è accompagnato, sul piano del lavoro e dell'organizzazione economica, dal tramonto della contrapposizione di classe tipica delle grandi narrazioni del Novecento. E ciò avviene nel momento in cui sul piano tecnologico, nei paesi occidentali, il lavoro alla catena di montaggio ha progressivamente perso terreno a vantaggio di quello computerizzato.

Rispetto a questi paradigmi, avanziamo la possibilità di ritornare a riflettere, evitando griglie concettuali rigide e forzate, ma anche contro il pensiero debole e la soggettività liquida, per mezzo delle grandi categorie della cultura filosofica moderna. Ciò, nonostante lo stesso ambito di ricerca d'ispirazione marxiana – pur nei suoi numerosi tentativi di riorganizzazione di un campo d'analisi critica – non sia, a nostro avviso, sempre riuscito a mettere a punto degli studi congeniali alla materia che si intende esaminare.

Il marxismo dei francofortesi, se pure ha avuto il merito di proporre una lettura solidamente hegelo-dialettica del primo libro del *Capitale*, e di denunciare quanto la proposta del liberismo classico fosse caratterizzata da un'umanità astratta dalla relazione, quindi autoritaria con gli altri e con se stessa, presenta, a seguito di un'interpretazione di Marx profondamente condizionata dalla tematica lukácsiana del feticismo, una teoria dell'ideologia debole e limitata al libro primo del *Capitale*. In questo libro per ideologia si intende il piano delle falsificazioni prodotte dalla struttura economica, che reifica nelle merci e nel mercato i rapporti sociali tra gli es-

seri umani. Tuttavia, è proprio la tematica della reificazione che, insistendo sull'autonomia del soggetto come generatore del processo di reificazione, si lega alle tematiche che sul moderno aveva già svolto Weber, con l'equiparazione di razionalità e modernità. Insomma, ci sembra che il "paradigma *soggettocentrico*" della Scuola di Francoforte e del marxismo della reificazione, conducano al fraintendimento del carattere insidioso della penetrazione ideologica e al misconoscimento della natura impersonale della soggettività contemporanea.

D'altra parte, il marxismo dellavolpiano, che si richiama alla giovanile formulazione marxiana dell'ideologia, non sembra saper offrire una soluzione più efficace. Marx ed Engels nella *Deutsche Ideologie*, un testo sulla cui natura, genuina o artefatta, si discute da decenni, relegano tutto ciò che esula dalla prassi materiale nell'ambito del falso e dell'errore. L'ideologia, dunque, come ogni altra articolazione coerente di idee, viene liquidata come qualcosa di inautentico e contraffatto. Secondo Della Volpe andava valorizzato proprio questo materialismo *apparentemente* anti-dialettico e anti-hegeliano, per aver elaborato, finalmente, una scienza della storia e una sociologia all'altezza dello sperimentalismo delle scienze naturali. Ma da una tale prospettiva, almeno a opinione di chi scrive, si ritiene improbabile riuscire a proporre un'analisi adeguata delle difficoltà del mondo contemporaneo.

2. Il volume che presentiamo è suddiviso in cinque sezioni principali: una *prima sezione*, di taglio storico-genealogico, ospita i contributi di Finelli e Sulpizio, i quali ricostruiscono le origini e l'evoluzione del concetto a partire dalla sua prima comparsa negli *ideologues* francesi fino al secondo Novecento. Il saggio di Finelli mostra come sia avvenuta la torsione che dall'interpretazione positiva del concetto nel tardo illuminismo ha condotto alla sua valutazione negativa nel pensiero di Marx, illustrando, d'altra parte, le tre diverse definizioni di ideologia presenti nella sua opera. Come mostra bene Finelli, in Marx l'ideologia si disloca, infatti, da una posizione sovrastrutturale a una interna alla struttura (si pensi, qui, alla trattazione del feticismo nel *Capitale*). Il saggio si concentra poi sulla teorizzazione gramsciana dell'ideologia, che, ritenendo questa indispensabile per la conquista dell'egemonia e per il passaggio a una nuova formazione storico-sociale, risulta profondamente innovativa rispetto alla tradizione marxista. Nel saggio sono inoltre presenti alcune riflessioni critiche sui limiti della concezione althusseriana degli *appareils ideologiques d'Etat*.

Con un'attenzione particolare all'Ideologia Francese di Destutt de Tracy e Cabanis, il successivo contributo di Sulpizio non solo ripercorre la nascita del concetto, bensì intende mettere in luce l'interpretazione che Gramsci ne dà nei *Quaderni del Carcere* quale stadio iniziale a una nuova concezione del processo rivoluzionario sorta in contrapposizione alla visione più tradizionale della Rivoluzione Francese.

La *seconda sezione*, posta in diretta continuità con quest'ultimo saggio sull'Ideologia Francese nella lettura dei *Quaderni del Carcere*, è invece volta all'approfondimento del pensiero e della teoria sociale di Antonio Gramsci, con particolare attenzione alla critica del positivismo nel contributo di Sclocco, al ruolo svolto dalla politica nella definizione dell'ideologia – in aperto contrasto con quelle di religione e mito proposte, rispettivamente, da Croce e Sorel – in quello di Frau, ma soprattutto, nel saggio di Gatto, al problema della costituzione di soggettività consapevoli quale risultato di una concezione dell'ideologia che, legandosi al tema dell'egemonia, è in grado di dinamizzare il nesso fra teoria e prassi[2].

Una *terza sezione* è poi dedicata alle possibili applicazioni della lettura althusseriana dell'ideologia, anche quale potenziale risposta alle obiezioni che la critica di essa ha richiamato su di sé: la sezione si apre, infatti, con il saggio di Lampert, volto a mostrare, da un lato, come tali contestazioni – che rifiutano il carattere emancipativo di ogni critica dell'ideologia – risultino fondate dal punto di vista empirico ed epistemologico, ma, dall'altro, come per la teoria sociale sia tuttavia impossibile privarsi di uno strumento ad essa essenziale. Alla base di questo impasse, Lampert riconosce il tentativo fallimentare, operato dalla teoria critica radicale, di legare insieme una concezione materialistica della società con una prospettiva idealistica della riproduzione sociale, che affida un ruolo di primo piano alla coscienza cozzando con lo scetticismo proprio di ogni materialismo. L'autore sostiene dunque la necessità di affidarsi al tentativo materialista proposto da Althusser a partire dagli anni Settanta, nonostante i limiti legati a una lettura ancora troppo tradizionalmente marxista della lotta di classe che escluderebbe, a detta dell'autore, l'analisi e la critica delle ulteriori forme di dominio e di lotta troppo facilmente sussunte alla prima.

Il successivo saggio di Pinzolo pone in connessione il marxismo althusseriano di *Lire le Capital* con l'ontologia dell'immaginario teorizzata da Merleau-Ponty, in quanto, secondo l'autore, Althusser rinverrebbe in essa "l'idea di una intelligibilità della storia" che abbandona ogni teleologia precostituita e riconosce una certa autonomia ai fattori sovrastrutturali, pur

[2] Cfr. Gatto (*infra,* 67).

mantenendo presente la cogenza della variabile economica. In questo senso, "il *détour* nell'immaginario e la sua demistificazione si presenta come versione rinnovata della critica all'ideologia e come *ripetizione* o rilancio, da parte di Althusser, dello stesso gesto marxiano, quello per cui Marx prenderebbe le mosse da un oggetto immaginario per costruire su di esso, attorno a esso, e, naturalmente, *contro* esso, un autentico *concetto* scientifico"[3]. Differente la lettura offertaci dal saggio di Gante e Schneider, i quali propongono una distinzione fra l'impostazione onnicomprensiva d'intendere l'ideologia – propria della sociologia di Mannheim e del marxismo spinozista di Althusser – che si scontra con l'impossibilità di fronteggiare il pericolo relativista, e l'impostazione prettamente adorniana della critica immanente, che al contrario aprirebbe entrambe le categorie di società e di ideologia. Secondo gli autori, Adorno offrirebbe dunque la possibilità di integrare la teoria convenzionale della critica immanente con la critica della naturalizzazione sociale, facendo di fatto cadere la funzione giustificativa dell'ideologia e riconoscendone, al contrario, la fragilità. Ciò, connettendo la questione ideologica a quella della verità, e tentando, cioè, di decostruire ogni falsa pretesa di necessità sociale.

Ricollegandosi all'analisi della sociologia di Mannheim presente nel saggio che la precede, la *quarta sezione* del volume tenta di fornire un'ulteriore panoramica del pensiero di alcuni tra gli interpreti più originali della critica dell'ideologia del Novecento. Essa si apre con il saggio di Roman, che rilegge dettagliatamente il testo di Mannheim del 1929 *Ideologie und Utopie.* Roman si concentra soprattutto sul dispositivo di scrittura da questi privilegiato, prestando particolare attenzione alla natura eterogenea dell'opera. Lo scopo è quello di ricostruire l'operazione teorica alla base del metodo sperimentale e *multi-local* assunto dal sociologo tedesco, mostrandone, dunque, la ricchezza e le potenzialità nel momento stesso del suo svolgersi. Ne risulta una polisemia concettuale che, nei suoi successivi slittamenti di significato, vale da continuo approfondimento delle nozioni di utopia e ideologia, soltanto assiologicamente distinguibili fra loro.

La sezione ospita inoltre due saggi sul pensiero di Bourdieu, che mostrano come questi abbia tentato di superare il concetto marxiano di ideologia e la sua equivalenza con una presunta falsa coscienza, mettendo in questione, da un lato, che le ideologie siano il frutto di una causalità diretta e meccanica degli elementi strutturali e infrastrutturali della società; dall'altro, che la falsa coscienza dipenda dall'indebolimento delle capacità critiche degli attori sociali, che non sarebbero perciò in grado di riconos-

[3] Pinzolo (*infra*, 206).

cere la reale natura della società e dei sistemi di dominio a cui sono soggetti. Attraverso l'analisi delle nozioni di *campo* e di *habitus*, Lantoine e Piroddi mettono dunque in luce come il dominio sociale (e simbolico) sia da intendersi, bourdesianamente, tanto radicato nelle strutture sociali oggettive quanto *incorporato* in quelle soggettive a livello preriflessivo e corporeo. Il contributo di Piroddi si sofferma, inoltre, sul ruolo svolto dal riconoscimento reciproco – attraverso cui rilegge anche la nozione bourdesiana di *campo* – quale fondamentale forma di socializzazione a supporto della stessa riproduzione sociale.

A seguire, il contributo di Borrelli offre al lettore una dettagliata ricostruzione dell'analisi semiotica che Ferruccio Rossi-Landi ha dedicato alle categorie marxiane di ideologia e alienazione. In particolare, il saggio prende le mosse dall'idea che i "sistemi segnici" (ovvero i programmi, le progettazioni e le programmazioni) rappresentino, per Rossi-Landi, l'elemento mediatore della riproduzione sociale; vale a dire, in questo caso, del complesso e paradigmatico rapporto che Marx istituisce tra *Struktur* e *Überbau*. In questo modo, Rossi-Landi propone una teoria semiotica e originale dell'ideologia, intesa quale "razionalizzazione discorsiva" della falsa coscienza, che pertanto si distingue dall'ideologia *tout court*. Confrontandosi, inoltre, con i *Critical Discourse Studies (CDS)* e la teoria della "Mente Sociale", Borrelli mostra in che modo Rossi-Landi, facendo riferimento alla nozione gramsciana di egemonia, intenda la natura discorsiva dell'ideologia quale *pratica progettante* che istituisce un conflitto tra istituzioni e progettazioni sociali di segno opposto: lo scopo è quello di mettere in luce l'interesse condiviso tanto da Rossi-Landi quanto dai CDS verso la dimensione pratico-progettativa del discorso ideologico e la necessità "di analizzare come certi discorsi ideologici stabiliscano le proprie *pretese di validità*"[4].

Sulla scorta delle ricostruzioni presenti nelle sezioni precedenti, il volume si apre, infine, ad alcune questioni che risultano decisive per lo studio e l'analisi della nostra contemporaneità. Il primo saggio di Pirazzoli e Lodi si ricollega al precedente, poiché istituisce una corrispondenza fra l'interpretazione semiotica dell'ideologia in Rossi-Landi e il nesso gramsciano di prassi sociale, linguaggio e coscienza. Gli autori del saggio integrano, inoltre, le due posizioni con l'analisi marxiana del processo lavorativo – nell'approfondimento che ne ha dato Braverman – e l'ontologia dell'essere sociale lukácsiana, fino ad analizzare il cosiddetto 'Toyotismo', la 'Fabbrica 4.0' e la 'Digital Economy'. Attraverso una ricostruzione che va dal tay-

[4] Borrelli (*infra*, 332).

lorismo alle nuove rivoluzioni digitali, il contributo di Pirazzoli e Lodi ha lo scopo di illustrare la "sussunzione linguistica" che è in atto nei cicli produttivi e nella riproduzione sociale della forza lavoro, rivelando come le nuove forme di accumulazione di capitale legate all'informazione di fatto medino la diffusione (e la riproduzione) dell'ideologia al livello produttivo, rafforzando il controllo linguistico-ideologico sulla forza lavoro anche all'interno della società. L'emersione di nuove forme sociali di controllo e produzione – anche ideologica – sembrano inoltre investire la società al livello della produzione di popolazione e dell'affermazione della forma nazione, da intendersi qui come una "comunità immaginaria" che esprime la reificazione e naturalizzazione dei rapporti di sfruttamento e dominio capitalistici. Leggendo la formula trinitaria di Marx alla luce dell'ideologia althusseriana, Aloe e Stefanoni mostrano, infatti, come tali comunità immaginarie si strutturino non tanto a partire da una genesi storica comune, quanto piuttosto su caratteristiche strutturali proprie delle società capitalistiche. Più che mera costruzione, la nazione finirebbe dunque per essere una vera e propria forma sociale feticizzata che organizza l'unità politica e genera una specifica comunità etnica anche grazie alla regolamentazione normativa delle attività produttive e commerciali. Grazie a una approfondita analisi, arricchita dal confronto della teoria dei dispositivi di potere-sapere foucaultiana con quella delle forme storiche della produzione in Marx, così come quella dei modelli culturali impliciti al patriarcato e allo specismo, il contributo di Aloe e Stefanoni suggerisce che "la separazione tra produzione di valori d'uso e produzione di popolazione non è un fenomeno universale dei complessi sociali umani" e che, dunque, "tale separazione strutturale è un fenomeno specifico dell'età moderna" determinata da "forme sociali specifiche secondo linee di specie, genere ed etnia"[5].

I saggi di Spiegel e Bergamaschi si contraddistinguono, invece, per il loro approccio epistemologico: essi affrontano le categorie filosofico-scientifiche apparentemente dominanti nelle società contemporanee di "naturalismo" e "neutralità". Appoggiandosi alla definizione di ideologia proposta dalla recente Teoria Critica, Spiegel mostra come il naturalismo, lungi dall'essere una semplice teoria di natura filosofica – ampiamente accettata anche nei contesti accademici –, presenti invece un carattere sostanzialmente ideologico che ha risvolti pratici e concreti negli stessi processi sociali e culturali, volti anche al consolidamento del potere e di determinati assetti gerarchico. Ciò risulta chiaro anche dal testo di Bergamaschi, che

[5] Aloe & Stefanoni (*infra,* 379).

si interroga sul retroterra ideologico sotteso alla presunta neutralità della conoscenza nelle pratiche dialogiche messe in atto nel discorso pubblico. L'autrice sostiene che l'uso politico e sociale del concetto di neutralità abbia condotto al progressivo abbandono della sua reale finalità pratica e processuale inducendo, così, a una forma di dominio del discorso che ha assunto "la forma di un sistema di convinzioni e valori che opera praticamente nel discorso collettivo, reclamando – con maggiore o minore successo – una precisa forma di *legittimazione* volta all'acquisizione di potere argomentativo"[6]. L'articolo, confrontandosi con gli ambiti che maggiormente si avvalgono del concetto di "neutralità", intende dunque analizzare "la peculiare forma ideologica che la neutralità applicata alla conoscenza ha assunto nella narrazione contemporanea, influenzando i modi di produzione e legittimazione di determinate forme discorsive che investono trasversalmente i dibattiti contemporanei, da quelli storicamente appartenenti alle retoriche di Destra e Sinistra alle modalità assertive del populismo, dai movimenti anti-scientifici alle esternazioni pubbliche degli scienziati"[7]. D'altronde, come mostrato da Spencer, nemmeno l'arte sembra svincolarsi dalle maglie dell'ideologia. L'analisi di essa come pratica ideologica è stata infatti al centro di un importante dibattito negli anni Settanta, soprattutto grazie alla storia sociale dell'arte – che si è posta quale modello alternativo alla critica modernista e al suo impianto metodologico – e all'opera di T.J. Clark. Sulla scorta di tale dibattito, il saggio di Spencer intende perciò discutere la relazione tra arte e ideologia a partire dalla concezione che di questa ne hanno dato i teorici marxisti e la scuola althusseriana in particolare. Ne emerge una teoria che assume questa relazione a fondamento di un'estetica politica e di una critica della disciplina della storia dell'arte che ha sviluppato un suo specifico approccio metodologico simile a quello della teoria e della pratica brechtiane, poiché, come ricorda l'autore, "the social history of art challenges this separation to discover the concrete transactions between art and history"[8].

3. L'idea che ci ha guidati, e che è alla base del volume che presentiamo, risiede dunque nella constatazione della vitalità dell'ideologia, ma soprattutto nella necessità di sostituire al paradigma antropocentrico del feticismo quello più confacente dell'astrazione. A nostro avviso, per spiegare l'ideologia della postmodernità bisogna infatti riferirsi alla reale produzione della

[6] Bergamaschi (*infra*, 404).
[7] Bergamaschi (*infra*, 406).
[8] Spencer (*infra*, 427).

struttura economica, che subordina a se stessa la totalità delle menti della forza lavoro, in un processo di mortificazione di una soggettività tutt'altro che protagonista nella sfera degli scambi, del mercato e del denaro. Insomma, la struttura economica del post-fordismo ci sembra direttamente responsabile dell'ideologia del postmoderno, e della produzione delle forme di coscienza contemporanee, nelle quali la sostanziale situazione di diseguaglianza viene trasformata in una apparente condizione di uguaglianza. Come hanno acutamente osservato i teorici della Scuola della regolazione, compito indispensabile dei sistemi capitalistici contemporanei è quello di far collimare i meccanismi della crescita economica con un determinato ordine di valori e disvalori, finalizzato alla produzione di un'organizzazione capitalista comportamentista, in cui la produzione del valore sia costantemente sostenuta dalla generazione del consenso. Siamo convinti, dunque, che l'ordine egemonico risulti comprensibile soltanto a partire dall'analisi della produzione capitalistica di una determinata ideologia, analisi da affidare, piuttosto che alla *tecnica* e alla categoria dell'*homo faber*, alla *tecnologia* e allo studio della natura impersonale dell'*animal laborans*.

Bibliografia essenziale:

Adorno T.W. (1972), *Gesammelte Schriften: Ideologie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Althusser L. *et al.* (1965), *Lire Le Capital*, Paris: Puf, 1996.

Althusser L. (1965a), *Du Capital à la philosophie de Marx*, in Althusser L. *et al.*, *Lire Le Capital*, Paris: Puf, 1996.

– (1965b), *L'object du Capital*, in Althusser L. *et al.*, *Lire Le Capital*, Paris: Puf, 1996.

– (1970) *Ideologie et appareils ideologiques d'Etat*,

– (1978), *Écrits philosophiques et politiques*, tome I, Paris: Stock/Imec.

Aron R. (1955), *L'opium des intellectuels*, Paris: Calmann-Lévy.

Bell D. (1960), *The End of Ideology*, Glencoe Illinois: Free Press.

Bourdieu P., Passeron J.C. (1970), *La reproduction. Élements d'une théorie du système d'enseignement*, Paris: Éditions de Minuit.

Bourdieu P. (1979), *La distinction*, Paris: Éditions de Minuit.

– (1997), *Méditations Pascaliennes*, Paris: Éditions de Seuil

Celikates R. (2018), *Critique as Social Practice: Critical Theory and Social Self-Understanding*, London: Rowman & Littlefield International Ltd.

Destutt de Tracy A.L.C. (1800), *Élemens d'idéologie. Projet d'éléments d'idéologie à l'usage des Ecoles Centrales de la Republique française,* Paris.
Eagleton T. (2007), *Ideology: An Introduction*, London: Verso.
Finelli R. (2004), *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Torino: Bollati Boringhieri.
– (2014), *Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel*, Milano: Jaca Book.
Foucault M. (1996), *Les Mots et les choses*, Paris: Gallimard.
Gramsci A. (1975), *Quaderni del carcere*, 4 voll., Torino: Einaudi.
Mannheim K. (1929), *Ideologie und Utopie,* Bonn: Cohen.
Marx K. (1962a), *Die Deutsche Ideologie,* in Id. – F. Engels, *Werke (MEW)*, 3, Berlin: Dietz-Verlag.
– (1962b), *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Erstes Buch, in Id. – F. Engels, *Werke (MEW)*, 23, Berlin: Dietz-Verlag.
– (1963) *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Zweiter Band. Buch II,* in Id. – F. Engels, *Werke (MEW)*, 24, Berlin: Dietz-Verlag.
– (1964) *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie Dritter Band. Buch III,* Id. – F. Engels, *Werke (MEW*), 25, Berlin: Dietz-Verlag.
– (1980), *Zur Kritik der politischen Ökonomie u. a., in* Id. – F. Engels, *Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA²), II/2, Berlin: Dietz-Verlag.*
– (2006), *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, in* Id. – F. Engels, *Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA²), II/1, Berlin: Dietz-Verlag.*
– (2009a), *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in* Id. – F. Engels, *Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA²), I/2, Berlin: Dietz-Verlag.*
– (2009b), *Zur Judenfrage, in* Id. – F. Engels, *Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA2), I/2, Berlin: Dietz-Verlag.*
– (2013), *Zur Kritik der politischen Ökonomie (1861-63),* in Id. – F. Engels, *Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA²), II/3, 3 Bd., Berlin: Dietz-Verlag.*
Lukács G. (1923), *Geschichte und Klassenbewußtsein,* Berlin: Malik-Verlag.
Jaeggi R., Celitakes R. (2017), *Einführung in die Sozialphilosophie*. München: Beck.
Jaeggi R. (2009), *Was ist Kritik?*, in Hrsg. Rahel Jaeggi und Tilo Wesche, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
– (2013), *Kritik von Lebensformen*. Berlin: Suhrkamp
Rossi-Landi F. (2005) [1978], *Ideologia*, Roma: Meltemi.
– (2011) [1972], *Semiotica e ideologia*, Milano: Bompiani.

Fortuna e sfortuna dell'ideologia: una breve storia
(Parte prima)

Roberto Finelli

Abstract: The concept of "ideology" has acquired a complex multiplicity of meanings in the history of modern thought. They range from a positive interpretation of the concept to a profoundly negative interpretation. The first part of this essay illustrates the birth of the term during the late Enlightenment to clarify the three different definitions of ideology present in Marx's work. In fact, in Marx's thought ideology moves from a superstructural position to a position in the structure, according to what is treated the theme of fetishism in Capital. Particular emphasis is given to the originality of the conception of ideology in Antonio Gramsci's Prison Notebooks, who profoundly innovates with respect to the Marxist tradition, reaching an enhancement of ideology as an indispensable function for the conquest of hegemony and the transition to a new historical-social formation. But in the essay there are also some very critical reflections on the limits of the conception of L. Althusser with his theory of the "Ideological State Apparatuses".

Keywords: Enlightenment; Marx; Hegel; Gramsci; Ideology; Fetishism.

1. Una nascita moderna nel tardo Illuminismo francese

Ideologia è un termine polivalente che nella storia della cultura moderna rimanda a una molteplicità di significati opposti al significato proprio dei termini greci antichi, come ιδεολογία e ιδιολωγέω (opinione del singolo, discorso privato). Sia che la si assumi come *a)* sinonimo di falsa coscienza sociale, o *b)* di sistema di idee non legate a un interesse per la verità e il confronto scientifico ma al prevalere di passioni e desideri, o *c)* invece come visione del mondo che dà senso alla vita e all'agire di gruppi e individui, *ideologia* è termine, nella modernità, sempre legato, a *una dimensione di sapere e di agire collettivi* e come tale è termine che appartiene sia alle scienze sociali, alla sociologia in primo luogo, che alla filosofia sociale e politica.

Ma proprio per la complessa varietà dei suoi significati ritengo che sia opportuno presentare un *resumè* della storia delle idee di questo termine,

* Università degli Studi Roma Tre (roberto.finelli@uniroma3.it)

per poter svolgere, con maggiore adeguatezza, delle riflessioni sulla funzione e sulla costellazione attuale di senso che l'ideologia ricopre nel nostro presente.

Il termine ideologia è stato coniato per la prima volta, con un significato prettamente positivo, nell'Illuminismo francese. Destutt de Tracy pubblica nel 1801 *Projet d'elèments d'idéologie* e definisce l'ideologia come la *scienza della formazione delle idee*. Le idee, secondo un'ispirazione empiristica alla Locke, derivano dalle percezioni sensibili. La sensazione è il principio di ogni conoscenza, sia del mondo esterno che di ogni esperienza interiore. Per cui anche le forme più elevate del sapere derivano sempre dalle sensazioni. La ideologia è la scienza, "qui traite des idées ou perceptions, et de la faculté de penser ou percevoir" e "qui résulte de l'analyse des sensations"[1]. In questo senso l'ideologia nasceva come una *scienza esatta*, proprio come le scienze naturali, perchè scomponeva il complesso nel semplice, ritrovandone il senso negli elementi più chiari e indiscutibili come le sensazioni. Esattamente secondo la definizione cartesiana del metodo della scienza come *analisi e sintesi*: divisione e scomposizione del complesso nel semplice, fino a giungere a elementi primi non ulteriormente divisibili, e ricomposizione sintetica attraverso relazioni obbligate e chiarite che vanno dal semplice al complesso. La base del pensiero, affermava De Tracy, in accordo con il suo sodale, naturalista e medico Cabanis, è fisiologica, corporea, materiale. Essa consiste nel sentire, nell'essere affetti da una rappresentazione ("Penser […] c'est donc *sentir une sensation*, ou tout simplement *sentir*"[2].

Le principali facoltà dell'essere umano, quella del giudicare, del ricordare, del desiderare derivano tutte da quella origine prima, dalle sensazioni rappresentative, collocate nei ricordi della memoria, nella connessione tra di loro operata dal giudizio, nella proiezione del desiderio e della volontà. Ed appunto la nuova scienza che deve analizzare questo mondo delle rappresentazioni, riflettendo sulla verità o meno del loro procedere, del loro metodo, a muovere da quelle più evidenti a quello più complesse è l'*Ideologia*, scienza delle idee, che, priva ormai di ogni riferimento al mondo astratto del platonismo e della sua rigida separazione tra corpo e mente, stringe insieme *Logica*, *Grammatica* e *Morale*, sulla base di un fondamento fisiologico.

Essa, sosteneva De Tracy, per tale origine nella fisiologia, è una scienza esatta, come le altre scienze naturali. Tanto da poter essere definita "una

[1] De Tracy (1798, 325).
[2] De Tracy (1780, 34).

parte della zoologia". Ma nello stesso tempo è scienza civile e politica, perchè implicando la conoscenza delle regole di combinazione delle rappresentazioni umane (*Logica*) e della loro espressione-comunicazione (*Grammatica*) e del loro porsi a base di azioni e desideri (*Morale*), si fa principio di una nuova enciclopedia delle scienze e di una nuova organizzazione della scuola e dell'educazione.

Secondo quanto scrive Foucault in *Le parole e le cose*, l'Ideologia, come nuova scienza naturale dell'uomo, "colloca l'intero sapere nello spazio delle rappresentazioni e, percorrendo questo spazio, essa formula la conoscenza delle leggi che l'organizzano. In un certo senso essa è il sapere di tutti i saperi"[3]. Essa è "la science unique", come scriveva De Tracy, "la première de toutes dans l'ordre généalogique". E proprio per sua tale rivendicazione di scienza totale, che stringeva insieme sapere naturale e sapere dell'uomo, corpo e mente - ovvero fisiologia, conoscenza e morale - essa giungeva a proporsi come il programma scientifico-pedagogico per eccellenza della nuova società uscita dalla Rivoluzione francese.

E' infatti il gruppo degli *Idéologues*, che insieme a De Tracy frequentavano i salotti di Madame Helvetius e di Madame Condorcet (come V. Jacquemont, A. M. Ampère, P. Laromiguière, F.- P.Main de Biran e molti altri), ad aver avuto una grande influenza sul progetto, nella Francia postrivoluzionaria, di una istruzione pubblica unitaria e nazionale, ispirata ad una cultura illuministica, religiosa e scientifico-empirica (anche attraverso l'istituzione dell'*Ecoles normales* e delle *Ecoles centrales* in tutto il paese). Partigiani moderati della Rivoluzione, gli *Idéologues* parteciparono ai dibattiti costituzionali sul futuro della Francia, fecero parte della seconda classe dell'*Institut de France*, fondato nel 1795, quella delle Scienze Morali e Politiche, e sopratutto sperarono di informare l'intera vita della nazione secondo quello spirito della scienza che aveva animato la cultura francese da Descartes fino ai grandi maestri dell'Illuminismo e dell'*Encyclopédie*, di cui essi si sentivano eredi e continuatori.

Ma la storia della fortuna del concetto di *ideologia* doveva mostrare ben presto ancor di più la sua intrinseca con le vicende della grande storia sociale e politica, visto che è proprio lo scontro degli *Idéologues* con Napoleone, divenuto Primo Console ed avviatosi verso la strada del cesarismo, a produrre il rovesciamento del significato di ideologia da un senso del tutto positivo a un senso del tutto negativo: a farlo cioè paradossalmente trascorrere dal senso di una critica materialistica e sensistica ad una tradizione di pensiero metafisico ed astratto dal corpo a rappresentare, essa

[3] Foucault (1996, 253).

medesima, un pensiero fallace e inconsistente, fatto di speculazioni fuori della realtà. Napoleone infatti, che inizialmente aveva aderito al movimento culturale degli *Idéologues*, frequentando il salone di Madame Helvetius a Auteil, facendosi membro dell'*Institut de France*, e promovendo la fondazione di un medesimo Istituto al Cairo durante la sua spedizione egiziana, dopo il 18 brumaio inaugura una politica di riavvicinamento alla chiesa e alla religione, di cui le prime vittime sono i suoi precedenti interlocutori. Chiude la classe "Scienze politiche e morali" dell'Institut de France, conduce a termine la pubblicazione della rivista *Dècade philosophique, littéraire et politique*, e inizia a denunciare gli *Idéologues* come pensatori solo astratti e metafisici, che propugnano idee vuote, perchè lontane dalla realtà. La loro pretesa di riformare l'organizzazione della vita sociale muove, secondo il futuro Imperatore, solo dalla tradizione dell'Illuminismo, cioè da idee concepite e configurate con la sola ragione, senza tener conto delle passioni che muovono il cuore e la vita di popoli: teorie astratte dunque che non hanno alcun effetto reale sulla prassi politica e materiale. "C'est à l'ideologie, à cette ténébreuse mètaphysique, qui en recherchant avec subtilité les causes premières, veut sur ses bases fonder la législation des peuples, au lieu d'approprier les lois à la connaissance du coœr humain et aux leçons de l'histoire, qu'il faut attribuer tous les malheurs"[4]. In base tale critica radicale, rivolta a pensatori che non comprendono i moventi profondi della storia, l'ideologia diviene così, per opera di Napoleone e della sua battaglia politica, sinonimo di metafisica: non pensiero che aveva le sue radici nel materialismo del corpo e della sua fisiologia, come aveva preteso il movimento degli *Idéologues*, bensì speculazione fatta di soli concetti e destinata perciò a produrre solo chimere e fantasticherie.

Nella Germania della prima metà dell'800 il significato prevalente del termine "ideologia" risente profondamente dell'accezione negativa impostagli dalla politica culturale di Napoleone, avviato ormai alla costruzione dell'Impero. Gli *Ideologen* erano anche qui definiti coloro che, dottrinari ed esaltati, costruivano chimere e finzioni, ma ben più che al movimento intellettuale promosso da Cabanis e da Destutt de Tracy e al loro programma teorico educativo, fondato sull'intreccio di fisiologia e filosofia, ci si rifaceva nell'uso del termine a coloro che volevano impostare la vita umana e sociale a partire dai diritti dell'uomo e del cittadino proclamati dalla Rivoluzione francese (portati paradossalmente in Germania proprio dalle armate francesi di Napoleone) e che intendevano riformare l'assetto costituzionale e sociale dei Principati tedeschi secondo l'ispirazione libe-

[4] "Le Moniteur universel", 21.12.1812.

rale di quei nuovi diritti. Gli *Ideologen* sono qui coloro che intendono muovere contro la tradizione del governo del Principe, che, con il suo autoritarismo illuminato e il suo potere che deriva da Dio, garantisce ai propri figli/sudditi, ordine (*Ordnung*), cioè sicurezza e difesa della vita, ma anche benessere materiale e spirituale (*Wohlfahrt*), provvedendo al loro bene e preservandoli dal male. *Ideologen* sono infatti tutti coloro che muovono dalla libertà del singolo, dalla sovranità e del governo del popolo, insomma dalla democrazia, e intendono far venir meno quella *Ständegesellschaft*, o società dei ceti, che era stata il fondamento, civile, economico e politico, della Germania del '600/'700. Per cui gli *Ideologen* nel mondo tedesco del primo Ottocento sono coloro che, parlando di nuova costituzione, di democrazia, di emancipazione degli ebrei, di unione politica fra più stati, vogliono astrattamente interrompere la continuità della cultura e della tradizione tedesca ponendola sotto l'usbergo dell'Illuminismo e della Rivoluzione francese. Così il primo ministro prussiano O. Th. Von Manteuffel potrà dichiarare che i dibattiti sui diritti umani e su una nuova costituzione, come i vari tentativi per unificare la Germania su una base democratica, sono espressione di "ideologi tedeschi", che, lontani dall'aver presenti le condizioni politiche di fatto: "non raggiungono mai qualcosa, in quanto si costruiscono precedentemente le loro idee e guardando solo ad esse, precipitano la loro testa contro il muro"[5].

Non che manchino accezioni anche positive del termine, come accade con Goethe, quando si riferisce al primo apparire in un contesto storico-culturale dato di nuove idee che si svilupperanno nel tempo e che all'inizio non possono che sembrare altro che fantasie ("Ogni nuova idea compare all'inizio come un ospite straniero e quando comincia a realizzarsi essa è a stento distinguibile da fantasie e fantasticherie. - A questo fatto rimanda il termine di ideologia [*Ideologie*], quando viene usato nel suo significato sia positivo che negativo, spiegando anche perché l'ideologo [*der Ideolog*] è così contrario alla vita quotidiana e pratica degli esseri umani")[6]. Ma rimane dominante l'accezione per cui pensare ideologicamente significa vivere nei libri, nell'astrazione delle idee e rimanere radicalmente lontani dalla realtà e dalla prassi di vita degli uomini normali e comuni.

---

[5] *Reden des Minister-Präsidenten Freihernn von Manteuffel seit dem vereinigten Landtage* (1851, 98 f.).

[6] J. W. Goethe, *Maximen und Reflexionen*. Weimarer A.I/42/2, 209 – Hamburger A. 12, 439.

2. Marx e Engels: una prima concezione

È a partire da questo contesto di senso preminentemente negativo del termine "ideologia" che muove la tematizzazione marx-engelsiana, depositata in quel complesso di testi di varia natura e destinazione scritti dai due autori durante gli anni 1845-1846, che impropriamente sono stati raccolti insieme e unificati dagli editori postumi della prima MEGA (1932) sotto il titolo di *Die deutsche Ideologie*. In quei testi in cui Marx ed Engels espongono più ampiamente che altrove la loro concezione materialistica della storia, il lavoro, ossia la prassi materiale degli uomini associati volta a trasformare la natura per soddisfare i loro bisogni, è assunto come il luogo fondamentale non solo dell'*utile* e di ciò che è imprescindibilmente necessario ma anche del *vero*. Tutto ciò che si allontana da quella prassi, che è insieme luogo di verità, è, per definizione, infatti falso e falsificante. D'altro canto, visto che per Marx ed Engels il lavoro, come elaborazione della natura da parte del genere umano, è la base della vita umana, tutto ciò che si dà in un insieme sociale non può che essere una sua derivazione o articolazione. Così, se la *divisione del lavoro* diventa la categoria esplicativa di ogni aspetto del vivere sociale, non può che derivarne che l'ideologia, cioè la produzione di sistemi di idee da parte degli intellettuali, sia intrinsecamente falsa, producente false immagini del mondo, perché, appunto, lontana da quella prassi materiale che, per definizione, è il luogo della realtà/verità. L'oggetto della produzione ideale è l'universale, il concetto generale, astratto proprio perché separato e diviso da quella vera realtà che è il sistema sociale della produzione materiale con la sua articolazione in forze produttive e rapporti di produzione. Ma un universale astratto, quello dell'ideologia, che ha, in effetti, come suo compito specifico quello di rivestire gli *interessi di parte* e di classe della società economico-lavorativa della *veste dell'universalità*. La funzione della produzione ideologica è infatti quella di elaborare l'interesse di parte dandogli la forma apparente di un interesse comune a tutti i membri della società. *Trasformare, dunque, in modo improprio e falsificante un particolare in un universale*. Questo è il compito che Marx ed Engels assegnano agli ideologi, ai produttori di universali, curvando il significato più ampio e generico, accolto dalla tradizione, di produttori di chimere in produttori di visioni magiche che trasfigurano l'interesse di alcuni in interesse di tutti. La divisione tra lavoro manuale e lavoro intellettuale assegna agli intellettuali la produzione di concetti universali come l'uomo, il genere umano, la libertà, la religione, la morale, la metafisica, lo Stato, con la pretesa che siano queste idealità a muovere la storia e ad organizzare la vita sociale, ma in effetti con lo scopo

ben più prosaico e utilitaristico di contrabbandare, attraverso quelle forme ideali, biechi ed egoistici interessi materiali.

Non è chi non veda ovviamente in questa definizione di ciò che sia ideologia quanto il primo Marx aveva già concepito, in *Zur Kritik des Hegelschen Staatrechts* del 1843, essere il motivo teorico centrale dell'opera hegeliana del 1821, *Grundrisse der Rechtsphilosophie*. Ossia che Hegel, nel suo massimo testo di filosofia politica e sociale, avesse separato ed astratto dalla materialità economica della società civile moderna, l'universalità della politica e dello Stato per annullare nel cielo di quella eguaglianza le differenze tra gli individui reali e per ammantare di una veste universale-istituzionale pratiche e interessi di natura solo finita ed egoistica. Per cui, come già nella *Wissenschaft der Logik*, secondo Marx, accadeva al *Logos* dell'Idea hegeliana, di voler sostituirsi con la sua astrazione ai soggetti reali, ma finendo poi col riempirsi della loro empiria non sottoposta a critica, così anche nella sua *Filosofia del diritto* Hegel avrebbe posto il predicato al posto del soggetto, anteposto cioè le funzioni e le istituzioni dello Stato al concreto operare dei veri soggetti della società civile, per finire solo col giustificare attraverso quella *mera forma di universalità* contenuti di ben diverso contenuto *materiale* e *particolare*.

Non a caso è proprio nella *Kritik* del '43 che Galvano della Volpe, e con lui i suoi allievi (L. Colletti, N. Merker, M. M. Rossi), ritrovano già compiuta la nuova scienza di Marx conquistata criticamente nella autonomia dalla dialettica astratto-speculativa di Hegel. Quel primo Marx avrebbe infatti compreso che il misticismo di Hegel non muove mai dai luoghi e dai rapporti reali, come la famiglia, la società civile, gli individui in carne ed ossa, ma dall'Idea astratta dello Stato, per cui il grande idealista, rovesciando il rapporto tra soggetti reali e istituzioni create da loro, ossia il rapporto tra soggetto e predicato, farebbe dell'universalità astratta dello Stato il preteso vero soggetto e delle realtà concrete solo fenomeni e incarnazioni di quella mistica Idea. "Hegel rende autonomi i predicati […] avendoli separati dalla loro autonomia reale, dal loro soggetto. Poi il reale soggetto appare allora come risultato […]. La mistica sostanza diventa quindi il soggetto reale e il reale soggetto appare come un altro, come un momento della mistica sostanza"[7] . Dove, com'è evidente, se c'è misticismo, nel senso che diventa principio della realtà un'astrazione mentale, c'è nello stesso tempo innalzamento e consacrazione di un dato particolare di realtà, che ottiene le stigmate di essere un valore universale. Vale a dire che singolarità o parzialità, come il corpo di un singolo

[7] Marx (1983, 70-71).

individuo (nel caso di un monarca) o come la proprietà privata, o istituti burocratici dello Stato, vengono celebrati come implicanti di per sé, nella loro immediatezza, l'interesse di tutti. Vale a dire *immediatezza senza mediazione e senza contestualizzazione di quel* "*particolare*" *nella rete dei rapporti concreti che lo determinano e lo sostengono*. Scrive infatti il giovane Marx in quella critica ad Hegel composta durante la sua luna di miele a Kreuznach: "Il contenuto concreto, la determinazione reale appare come formale; la determinazione formale interamente astratta appare come il contenuto concreto"[8]. Esattamente come teorizzerà qualche anno dopo,come dicevamo, lo stesso Marx insieme ad Engels, riguardo all'opera svolta dall'*ideologia* e dalla sua capacità appunto di trasfigurare l'interesse particolare, facendolo apparire rivestito, pur rimanendo inalterato nel suo contenuto, di una forma di valore universale.

Eppure proprio tutto questo discorso marx(-engelsiano) su ciò che è ideologia conferma, al contrario di quanto hanno concepito Della Volpe e la sua scuola, quanto questo Marx da un lato sia rimasto invece subalterno all'idealismo di Hegel e quanto, nell'ambito degli scritti citati, fosse ancora ben lontano dall'aver elaborato una visione della storia e della società sufficientemente solida e coerente. Infatti la riconduzione dell'ideologia, e con essa di tutto ciò che è produzione di idee e di istituzioni culturali-politiche, a ciò che è esterno e lontano dalla prassi, è palesemente autocontraddittoria, giacchè confuta lo stesso materialismo storico di Marx ed Engels che non può non essere e non presentarsi come sistema e produzione di idee. Vale a dire che la critica della filosofia depositata nelle pagine della *Ideologia tedesca* - critica in primo luogo di Hegel e degli *Jünghegelianer* - presume contraddittoriamente che il teorizzare marx-engelsiano non sia filosofia, nel senso di essere atto di pensiero (come invece è il sistema del materialismo storico), ma sia una presunta autodichiarazione della prassi materiale che svelerebbe, attraverso la bocca dei due autori, la sostanza della sua realtà.

Del resto che questa prima concezione dell'ideologia da parte di Marx ed Engels - quale pensiero che nasconde ed occulta la prassi degli "individui realmente operanti" - cada nell'aporia di teorizzare l'essenza del teorico escludendo nello stesso tempo sé medesima, è confermato dalla tesi dei due che il proletariato, immerso com'è nella prassi della produzione materiale, dunque di ciò che per principio è il luogo del vero, non patirebbe forme di falsa coscienza, non soffrirebbe cioè di ideologie. A proposito della fede nelle idee astratte della religione, della filosofia, della morale, scri-

[8] Marx (1983, 58).

vono infatti, non a caso, Marx ed Engels: "Per la massa degli uomini, cioè per il proletariato, queste rappresentazioni teoriche non esistono, e quindi per essa non hanno neppure bisogno di essere risolte, e se questa massa ha posseduto delle rappresentazioni teoriche, per esempio la religione, esse sono già state da lungo tempo dissolte dalle circostanze"[9]. Di qui la radicale svalutazione della lotta delle idee e dell'attività della critica teorica, secondo quanto pretendevano di fare invece i *Giovani Hegeliani*. Se l'idea è solo una derivazione secondaria e deformata della prassi materiale, e delle relazioni sociali che la attraversano e la strutturano, la unica e vera critica è solo quella rivoluzionaria del rovesciamento pratico di tali rapporti, l'esito materiale di una prassi anch'essa solo materiale.

In tal modo, con un pronunciamento che avrà un peso drammatico e pesantissimo per lo svolgimento della storia sociale e politica di tutto l'800 e il '900 e delle modalità dei movimenti di emancipazione, Marx ed Engels potevano affermare, attraverso quella *contradictio in objecto* in cui si risolve, a nostro avviso, durante gli anni '40 la loro "*filosofia*" della "*prassi*", che: "La vera, pratica risoluzione di questa fraseologia, l'eliminazione di queste rappresentazioni dalla coscienza degli uomini sarà effettuata, come si è già detto, attraverso una situazione trasformata, non attraverso deduzioni teoriche". Dove, di nuovo, risulta assai ben curioso, a testimonianza ulteriore delle rigidità di tale assolutizzazione della prassi materiale, che in quelle stesse pagine da un lato si sostenga che, nelle società di classe, le idee dominanti sono sempre quelle della classe dominante e che dall'altro non si dia luogo ad alcuna disamina di come questo dominio si imponga e pervada le coscienze dei dominati, giacchè sarebbe proprio il loro essere subalterni e dominati nella materialità della loro prassi sociale, fino alla "perdita completa dell'uomo"[10], che li farebbe *eo ipso* soggetti universali, capaci di una lotta per l'abolizione di ogni classe particolare. Ossia che di fondo il proletariato non soffrirebbe di ideologia e di falsa coscienza poiché la condizione materiale della sua prassi di vita sarebbe di tale degradazione e negazione dell'umano che proprio tale condizione comune di disumanità, lo farebbe paradossalmente soggettività universale, priva di egoismi e differenze al suo interno, e perciò già capace di per sé di una coscienza rivoluzionaria.

---

[9] Marx-Engels (1972, 32).
[10] Marx (1969 a, 108).

3. Hegel: la falsa infinitizzazione di un finito

Ma oltre l'assolutizzazione impropria del lavoro a principio unifattoriale della storia e dell'agire sociale, che conduce il materialismo storico di Marx ed Engels da un lato alla riduzione del mondo delle idee a mera falsa coscienza del mondo reale e dall'altro al suo contraddittorio estrapolarsi da ciò che è teoria e pensiero, ciò che rende ancora più contraddittoria, e dunque assai debole, quella prima concezione marxiana dell'ideologia è il suo debito, non confessato, nel far proprio un modulo fondamentale di quella filosofia di Hegel che pure in quelle stesse pagine veniva così radicalmente criticata nel suo essere filosofia dell'*Idea* e del *Logos* astratti, pronti a riempirsi della più volgare e immediata empiria. Perché tale concettualizzazione della falsa universalizzazione di un particolare attraverso un mero *rivestimento*, una mera *giustapposizione* estrinseca, da parte della mera forma dell'universale di un contenuto particolare astratto dal contesto di relazioni reali in cui vive – tale modulo che in altre pagine ho definito anche la *falsa infinitizzazione di un finito* – è uno dei motivi di fondo che attraversa l'intera opera di Hegel, dagli scritti giovanili alle opere della maturità. Fin dall'introduzione del concetto di *positività* nei manoscritti di Francoforte sulla religione cristiana e in particolare sulla figura del Cristo - attraverso la critica del formalismo nel Kant morale contenuta nel *Naturreschtsaufsatz*, giungendo alle riflessioni sul passaggio da repubblica a Impero nella Roma antica nelle *Vorlesungen der Weltgeschichte* - Hegel ha infatti concepito il cuore di una pratica di falsificazione, sia teoretico-conoscitiva che pratico-istituzionale, nella *trasfigurazione* ontologico-logica di un dato, sia esso di pensiero che di realtà sociale. Cioè nel prendere una datità, nell'astrarla dal contesto di senso e di relazioni da cui prende senso, e nell'assolutizzarla attraverso un vettore di universalità che dia a quel dato la pregnanza e la valorizzazione simbolica di ciò che ha da valere per tutti. Così ad es. nel caso dell'autocrate imperiale, la figura individuale di un singolo uomo diviene simbolo dell'intera comunità di Roma perché la crescita della ricchezza privata ha dissolto la *civitas* romana nella moltitudine dei singoli proprietari. E questi, privi ormai di ogni senso di appartenenza pubblica, hanno trasferito e proiettato ogni valenza di universalità sulla persona di quel singolo uomo, che in tal modo acquista, nell'immediatezza della sua fisicità, un *sopravalore* di universalità, di contro alla svalorizzazione di universalità, che affetta tutti i *cives*, divenuti ormai solo *homines privati*. Cosicchè quell'uno diviene un *Uno*, in quanto l'universale ha abbandonato la sua sede nella connessione dei rapporti reali e si è trasferito come mera

forma simbolica che opera nel trasfigurare il corpo di un singolo uomo nel luogo e nel potere dell'Intero.

Per non dire infine delle assai più celebri riflessioni di Hegel sul denaro come reificazione del nesso sociale moderno, in quanto cosa materiale, metallica o cartacea, che simboleggia con la sua materialità la totalità delle relazioni di scambio che stringono gli esseri umani tra di loro e che dunque è cosa particolare che ha valore di universalità, tanto da potersi scambiare con qualsiasi altra cosa. Ma, va detto, sono moltissimi i contesti e i passi della sua opera in cui Hegel applica questo motivo della *incongrua universalizzazione di un particolare,* attraverso la mera giustapposizione di una forma universalizzante e di un contenuto, non mediati tra loro, a partire appunto, come si ricordava, dal concetto di *positività*, attribuito criticamente alla figura del Cristo: in quanto singolo essere umano che si assolutizza e universalizza come persona divina, a fronte della svalorizzazione di tutti gli altri esseri umani.

Anche perché per Hegel un finito si può universalizzare solo in due modi: uno fisiologico e autentico, l'altro patologico e illusorio. Il primo è quello per il quale il finito che insiste nella sua parzialità, chiudendosi alla relazione, finisce coll'essere invaso e travolto da tutto ciò a cui si oppone e che pretende di lasciare fuori di sè (dialettica del rovesciamento nell'opposto, destinata a risolversi in una identità più ampia e superiore). Il secondo, che è quello sopra descritto, per il quale il finito riesce insistere nella sua identità attraverso una relazione con l'Altro che, invece di rovesciarlo per opposizione dialettica, lo conferma nella sua parzialità originaria, *rivestendolo della sola forma* dell'universale.

Certo è indubbio che Marx non potesse conoscere i manoscritti giovanili di Hegel, pubblicati, com'è noto, solo all'inizio del Novecento, ma come si è detto il tema della *falsa infinitizzazione di un finito* percorre di fondo, con maggiore o minore rilievo tutti le opere del maestro di Berlino, comprese quelle che Marx non poteva non aver avuto a portata di mano. Anche se qui non interessa sapere quanto consapevolmente o meno Marx abbia tratto quel motivo, a base della sua critica di ciò che è ideologia, da una sua primitiva ispirazione hegeliana. Perché quello che qui preme comunque sottolineare è quanto il duo Marx-Engels della *Deutsche Ideologie*, pur con la messa a tema di un concetto storiografico così importante come quello di "modo di produzione", abbia continuato a rimanere profondamente ispirato dalla critica che L. Feuerbach aveva mosso alla filosofia di Hegel come spiritualismo astratto, che tornava a proporre nel XIX° sec. la metafisica del neoplatonismo del II/III° sec. d. C.. E che proprio a partire da un non sufficiente studio e accoglimento dell'idealismo hegeliano e dal-

la necessità di passare troppo repentinamente dalla teoria alla lotta politica, la magnifica coppia non sia stata nelle condizioni d'intendere quanto la *materia* che essi contrapponevano al *logos* astratto di Hegel giungesse a soffrire delle medesime patologie di astrazione da loro imputate al maestro di Berlino. Tanto da prospettare una teoria materialistica della storia fondata sull'unica categoria, reiterata all'infinito, della *divisione del* l*avoro*, nel cui quadro il significato di ideologia si estendeva ad accogliere in sé ogni ambito di produzione culturale, fino a quella riduzione, senza residuo alcuno, della *filosofia* alla *ideologia*, che, come si diceva, conduceva il materialismo storico ad una disastrosa contraddizione ed implosione in sé medesimo[11].

4. Marx: seconda e terza definizione

Ma nell'opera di Marx, una volta che il suo pensiero si è autonomizzato in qualche modo dal sodalizio militante con Engels, si danno, felicemente, altre due definizioni di ideologia, che contribuiscono a rendere il quadro complessivo assai più complesso e ricco di ulteriori prospettive. La prima delle due la si trova, com'è ben noto, nel *Vorwort* a *Per la critica dell'economia politica* del 1859, nel celebre passo in cui Marx, parlando della contraddizione rivoluzionaria che si accenderebbe ad ogni passaggio della storia tra progresso delle forze produttive materiali della società e regresso dei rapporti di produzione (che già di per sé è un nesso categoriale tutto da chiarire ed esplicare), afferma:

> E allora subentra un'epoca di rivoluzione sociale. Con il cambiamento della base economica si sconvolge più o meno rapidamente tutta la gigantesca sovrastruttura. Quando si studiano simili sconvolgimenti è indispensabile distinguere fra lo sconvolgimento materiale, che può essere constatato con la precisione delle scienze naturali e le forme giuridiche, politiche, religiose, artistiche o filosofiche, ossia le forme ideologiche che permettono agli uomini di concepire questo conflitto e di combatterlo[12].

Qui l'ideologia ha ancora una dimensione e una collocazione esteriore, esterna e distante dalla prassi materiale, ma almeno non ha il significato del tutto negativo ed autocontradditorio della *Deutsche Ideologie*. Ha infatti la

---

[11] Per questa riflessione critica sul materialismo storico e sull'antropologia del primo Marx mi permetto di rinviare ai miei testi Finelli (2004) e Finelli (2014). Ma anche per quanto concerne il tema della *fallace infinitizzazione di un finito* nell'ambito della filosofia hegeliana cfr. Finelli (2009).

[12] Marx (1969 b, p. 5).

funzione di consentire alle classi sociali in opposizione tra loro di riconoscersi come polarità in contrasto e di avversarsi anche attraverso idee, forme culturali e visioni del mondo in conflitto reciproco. Ossia, anche senza che sia specificato in alcun modo come si connettino piano della struttura e piano della sovrastruttura, le forme ideologiche hanno qui un senso che non è più solo negativo. Perché anche se la lotta tra le classi si realizza e si consuma su un piano fondamentalmente economico e materiale, quelle forme ideologiche assegnano a quelle classi un linguaggio, dei valori e dei codici simbolici che consentono alle parti in conflitto tra loro di riconoscere se stesse e insieme il loro nemico.

Ma il passaggio più significativo nell'acquisizione di un nuovo significato delle forme collettive della coscienza Marx lo compie quando espone nel § 4 del primo capitolo del I° libro del Capitale la celeberrima dottrina sul *Il carattere di feticcio della merce e il suo arcano*. Riprendendo le sue letture giovanili sul feticismo – ossia le forme di religiosità primitive riferite a oggetti o manufatti considerati sacri e dotati di potenza magica -, Marx giunge infatti a teorizzare ora che effetti ideologici, per cui gli esseri umani scambiano la realtà delle relazioni sociali tra loro attraverso la forma che assumono relazioni e scambi di oggetti, *sono generati dalla struttura economica stessa*, ossia dalle pratiche che gli uomini compiono sul mercato di scambio, di vendita e compera delle merci.

> L'arcano della forma di merce consiste […] semplicemente nel fatto che tale forma, come uno specchio, restituisce agli uomini l'immagine dei caratteri sociali del loro proprio lavoro, facendoli apparire come caratteri oggettivi dei prodotti di quel lavoro, come proprietà sociali naturali di quelle cose, e quindi restituisce anche l'immagine del rapporto sociale tra produttori e lavoro complessivo, facendolo apparire come un rapporto sociale fra oggetti esistente al di fuori di essi produttori[13].

In questo modo l'ideologia non è più l'astrazione illusoria generata dalla mente di un intellettuale, a motivo della divisione sociale del lavoro, come nella *Deutsche Ideologie*, né è più una visione di parte della coscienza collettiva che ha luogo nella sovrastruttura, come nella *Vorwort* appena citata, ma è la deformazione ottica operata dalla struttura economica stessa, che nasconde e dissimula nella natura delle cose/merci (reificazione) e dei loro scambi di mercato i rapporti sociali tra gli esseri umani che strutturano la società moderna. E, più precisamente, solo in quanto la società moderna, diversamente da altre formazioni storico-sociali che l'hanno preceduta, è

[13] Marx (1964, 104).

formata da produttori liberi ed autonomi e fra loro indipendenti, i quali possono stabilire connessioni tra loro unicamente attraverso la commercializzazione e lo scambio dei loro prodotti.

Eppure, malgrado l'importanza di questo nuovo paradigma teorico per cui la produzione dell'ideologia attiene alla medesima struttura e non è più esito di elucubrazioni solo mentali, c'è qualcosa che ancora residua di metafisica e di soggettivismo umanistico, in questa pagina marxiana. Perchè, a ben vedere, il tema del rovesciarsi dell'umano in una cosa (come la merce) non è per nulla difforme dal filosofema del rovesciamento di soggetto e predicato con il quale il giovane Marx aveva impostato la sua critica ad Hegel, a muovere dal presupposto essenzialistico e della *metafisica del Genere* che connota il suo antropocentrismo dell'*homo faber*, *Deutsche Ideologie* inclusa. Vale a dire che la scena del mercato è ancora quella di soggetti umani, liberi e indipendenti, che, come nella costellazione hegeliana del potere imperiale nell'antica Roma, non possono che ritrovare la loro *Gemeinwesen*, la loro comunità perduta nel privato del moderno, in delle cose che, come merci o come denaro, portano in sè iscritte il simbolo di quella unità che comunque li collega e li unisce. I soggetti dell'agire qui, nella sfera della circolazione degli scambi, del mercato e del denaro, sono i soggetti umani, e non il capitale. Tanto che, com'è ben noto, nella concettualizzazione dello stesso Marx, nella circolazione delle merci mediata dal denaro, il fondamento che dà senso e spiega l'intero movimento è il valor d'uso e certamente non il valore di scambio.

Ma questo significa che qui l'astrazione economica (che sta nel cuore del valore di scambio) è un'astrazione ancora solo mentale, dovuta all'azione comparativa e generalizzante fatta con il pensiero calcolante dai protagonisti dello scambio. Ed infatti a spiegare l'imbarazzo teorico in cui cade Marx a questo punto - per dover collocare l'astrazione che muove le merci sia come esito di un'operazione mentale sia come fattore di una realtà che avviene alle spalle e dietro le intenzioni dei singoli - sta la frase, che appare pressocchè incomprensibile: "Gli uomini equiparano l'uno con l'altro i loro differenti lavori come lavoro umano, equiparando l'uno con l'altro, come valori, nello scambio, i *loro* prodotti eterogenei. *Non sanno di far ciò, ma lo fanno* [corsivo mio]"[14].

Ed infatti per poter giungere a spiegare, senza contraddizioni, un effetto ideologico che viene prodotto realmente dalla struttura economica, Marx deve trascorrere dal *feticismo della merce* al *feticismo del capitale*. Quando cioè porta il suo discorso all'interno del processo di produzione e consta-

[14] Marx (1964, 106).

ta che il vero darsi di un'astrazione reale può accadere solo quando essa penetra nel corpo (o nelle menti, diremmo noi oggi) della maggioranza della forza-lavoro, subordinata ai tempi obbligati e al piano della direzione capitalistica d'azienda.

> Questo rapporto economico […] si sviluppa quindi in forma tanto più pura e adeguata, quanto più il lavoro perde ogni carattere d'arte; la sua abilità particolare diviene sempre più qualcosa di astratto, di indifferente, ed esso diviene in misura sempre crescente attività puramente astratta, puramente meccanica, e perciò indifferente, indifferente alla sua forma particolare; attività puramente formale o, il che è lo stesso, puramente materiale, attività in generale, indifferente alla forma[15].

Perchè solo un'astrazione estesa e penetrata nel corpo (o nelle menti) dei più, quale fonte primaria di accumulazione del capitale, colloca nel cuore della realtà sociale un dispositivo di colonizzazione e svuotamento del concreto, che lascia del mondo solo una sedimentazione di superficie, quale il luogo per eccellenza di una coscienza ideologica e falsificata. Solo cioè il paradigma, non della merce o del mercato, ma della forza-lavoro e del suo uso/consumo attraverso procedure tecnologiche generalizzate di astrazione, colloca nella profondità del moderno la soggettività astratta del capitale che si dissimula alla sua superficie attraverso l'apparenza di movimento democratico e liberal-egualitario degli scambi sul mercato.

> Dall'atto dello scambio stesso l'individuo, ciascun individuo, è riflesso in sè come soggetto esclusivo e dominante (determinante) dell'atto stesso. Con ciò è dunque posta la libertà completa dell'individuo; transazione volontaria; nessuna delle parti ricorre alla violenza; […] Non solo uguaglianza e libertà sono dunque rispettate nello scambio fondato sui valori di scambio, ma lo scambio di valori di scambio è anzi la base produttiva, reale di ogni uguaglianza e libertà[16].

Solo il capitale dunque produce propriamente feticismo, perchè dissimula attraverso un gioco di ruoli di superficie, istituiti su eguaglianza e libertà, un mondo interiore istituito su non-uomini, la cui identità e destinazione essenziale di vita è quella di essere portatori di forza-lavoro. Ma qui non si tratta più del feticismo di oggetti che prendono il posto degli uomini, perchè si tratta, bensì, del *disumano* che si ricopre e si dissimula sotto le spoglie dell'*umano*. Secondo appunto quello che verosimilmente appare essere la vera struttura dialettica della modernità, in quanto nesso tra una profondità di nessi sociali e la superficie della loro esteriorizzazione,

[15] Marx (1976, 246).
[16] Marx (1976, 188).

quale luogo di un apparire che nega e contraffà la sostanza della sua interiorità. Come per altro dimostra, per dirlo *en passant*, la *vexata quaestio* della trasformazione dei valori in prezzi, in cui una contabilità fatta in termini di ore di lavoro (che tiene conto cioè solo dell'esistenza delle due classi sociali fondamentali, quali capitale e forza-lavoro) deve apparire di necessità come contabilità fatta in prezzi monetari (la quale deve dar conto, invece, della distribuzione più generale del pluslavoro e dell'esistenza, dunque, di tutte le altre classi). E questa diversa strutturazione della dialettica, costruita non sulla contraddizione ma sulla pratica di svuotamento/superficializzazione prodotta dall'accumulazione della ricchezza astratta del capitale, ci dice quanto il Marx del *Capitale* sia tornato, più o meno consapevolmente, ad una valorizzazione della *Logica* hegeliana, specificamente della *Logica dell'essenza*, lontanissima dalla liquidazione dell'hegelismo consumata nel periodo giovanile.

Dunque, per riassumere, nell'opera di Marx appaiono configurarsi tre definizioni di ciò che è ideologia, nel senso di ciò che attiene alla formazione delle idee: 1) la prima definizione (*Deutsche Ideologie*) definisce l'ideologia solo in senso negativo, assegnata com'è, per la divisione sociale del lavoro, al ceto separato degli intellettuali; 2) la seconda definizione (*Vorwort* del '59) definisce l'ideologia, *positivamente*, come l'insieme delle condizioni simboliche e di pensiero che permettono agli esseri umani di interpretare i loro conflitti e di combatterli; la terza definizione (*Il capitale*) definisce l'ideologia, anche senza nominarla propriamente come tale, nè come astrazione illusoria prodotta dalla mente degli intellettuali, nè come visione della coscienza collettiva che ha luogo nella sovrastruttura, bensì come *la deformazione ottica operata dalla struttura economica stessa*, che nasconde e dissimula nel corpo delle cose/merci le relazioni sociali che sottendono la loro produzione, facendole apparire – per il loro assumere forma di "cosa" - come qualcosa di eterno e naturale[17].

5. Gramsci, Lukács e Francofortesi

Dalla rielaborazione di queste tre definizioni presenti nell'opera di Marx sono nate le due concezioni dell'ideologia che hanno maggiormente segnato la prima metà del '900: quella di A. Gramsci e quella di G. Lukács. Nei *Quaderni del carcere* del primo la funzione storico-sociale dell'ideologia infatti, ben lungi dall'essere negativa, è positiva, anche se ovviamente Gramsci è ben consapevole del senso del termine quale sinonimo di falsificazione

[17] Eagleton (2007, 70-91).

e mistificazione. Solo che, muovendo dall'assunto che il dominio sociale e politico non nasce solo da forza e coercizione, ma anche, e sopratutto, da consenso, l'ideologia per Gramsci è positivamente il *fattore fondamentale* della storia, che garantisce l'unità e l'integrazione sociale. In essa si esprime infatti la capacità di una classe sociale di presentare i propri interessi e il proprio progetto politico in modo autonomo, senza subordinazione culturale e di valori derivanti da altre classi, e in tale coincidenza con se stessa, di farsi inclusiva e rappresentativa anche degli interessi di altri ceti sociali subalterni. Tale definizione ha sollecitato il pensatore sardo a i*dentificare la politica con la filosofia*, quale capacità di un ceto dirigente di concepire gli *universali col maggiore grado di universalità possibile* e di generare con ciò il consenso più diffuso. Ma, appunto, come processo di autocostituzione di una soggettività storica collettiva che da una coscienza disgregata di sé trascorre a una forma di sapere che tendenzialmente coincide con il proprio essere sociale, integrandolo e unificandolo, l'ideologia non è mera illusione o falsa coscienza, come voleva la prima definizione marxiana, non sta nell'immaginazione dei cieli creati dagli intellettuali, perchè sta invece nella quotidianità della vita di tutti, realizzandosi attraverso tutte le *istituzioni della società civile* (scuola, giornali, editoria, sindacati, partiti etc.), che concorrono alla produzione di idee e che concorrono a formare la pubblica opinione. Così, diffusa in termini di vita quotidiana e di massa, l'ideologia per Gramsci ha una funzione *gnoseologica*, *conoscitiva*[18]. "La tesi secondo cui gli uomini acquistano coscienza dei conflitti fondamentali nel terreno delle ideologie non è di carattere psicologico o moralistico, ma ha un carattere organico gnoseologico"[19]. Lungi dall'essere falsa coscienza o appartenere a una sfera solo emozionale-passionale, essa attiene alla sfera del conoscere, ha valore conoscitivo. Ossia è indispensabile ad ogni essere umano per vivere in una comunità e dare senso, attraverso un sapere e una visione del mondo condivisa, ai problemi e alle pratiche dell'esistenza individuale e collettiva. Così la "società civile", che per Gramsci raccoglie tutti gli istituti e gli agenti produttori di idee e di cultura, diventa il luogo decisivo della dialettica sociale. Tanto che quella che era *la lotta delle classi per Marx* qui diventa *un confronto tra ideologie*, dove una classe subalterna, quale il proletariato moderno, potrebbe giungere a farsi classe egemone solo quando riuscisse ad affrancarsi delle idee della classe dominante, che colonizzano la sua visione del mondo, ed essere in grado perciò di esercitare a sua volta egemonia su altri gruppi sociali. L'ideologia ha da essere dunque tendenzialmente totalitaria, essere cioè autosufficiente e non dipendere da altro

[18] Anche su questo tema mi permetto di rinviare a Finelli (2005).
[19] Gramsci (2007, 1595).

da sè, in quanto deve essere capace di unificare la realtà dell'essere sociale di una classe con la sua coscienza - l'essere con il sapere dell'essere - e per questa via maturare la condizione fondamentale a che si dia rovesciamento della prassi dominante: come conferma appunto la nozione gramsciana di blocco storico.

> La struttura e le superstrutture formano un 'blocco storico', cioè l'insieme complesso e discorde delle sovrastrutture sono il riflesso dell'insieme dei rapporti sociali di produzione. Se ne trae: che solo un sistema di ideologie totalitario riflette razionalmente la contraddizione della struttura e rappresenta l'esistenza delle condizioni oggettive per il rovesciamento della prassi. Se si forma un gruppo sociale omogeneo al 100% per l'ideologia, ciò significa che esistono al 100% le premesse per questo rovesciamento della prassi. Se si forma un gruppo sociale omogeneo al 100% per l'ideologia, già significa che esistono al 100% le premesse per questo rovesciamento, cioè che il 'razionale' è reale astiosamente e attualmente[20] .

La collocazione degli individui nella struttura economica per Gramsci un dato naturale e oggettivo, qualcosa che si riceve passivamente dalla nascita e dalla collocazione in una determinata condizione di relazioni sociali. L' ideologia, in senso fortemente positivo ed organico, è l'atto che elabora quel fatto trasformandolo in una dimensione della volontà. E' la prassi che supera la disgregazione della coscienza propria inizialmente dei ceti subalterni (quando la concezione del mondo non è critica e coerente ma occasionale e disgregata, si appartiene simultaneamente a una molteplicità uomini-massa, la propria personalità è composta in modo bizzarro)[21] e li conduce ad essere una soggettività collettiva capace di azione storia e di egemonia. In tal senso l'ideologia è lo strumento fondamentale di elaborazione del vero e proprio inconscio sociale, quale forma di coscienza passiva del proprio agire colonizzata e intenzionata da altri. E, in questo trascorrere dall'immediatezza naturalistica della struttura alla mediazione critica e consapevole della propria collocazione sociale di classe, è quanto esplicita e dà senso al cuore di quella seconda definizione marxiana che Gramsci significativamente traduce: "le forme ideologiche, nel cui terreno gli uomini diventano consapevoli di questo conflitto e lo *risolvono* (*corsivo mio*)"[22].

Ma se la chiave di volta per intendere il significato di ideologia in Gramsci è "egemonia", *reificazione* e *feticismo* sono invece i due termini chiave per intendere il significato di ideologia nell'altro autore citato, G. Lukács in *Storia e coscienza di classe*. Seguendo la terza definizione marxia-

[20] Gramsci (2007, 1051).
[21] Gramsci (2007, 1376).
[22] Gramsci (2007, 2359).

na, l'ideologia, lungi dall'essere anche qui falsa coscienza, è *falsificazione prodotta dalla realtà stessa dell'economia capitalistica*. Essa consiste in un rovesciamento della realtà messo in atto dallo scambio generalizzato delle merci sul mercato, attraverso il quale le relazioni di lavoro e di scambio *tra gli esseri umani* appaiono come relazioni *tra cose*, dotate di prezzi e di movimenti oggettivi e autonomi. Ossia essa è *la falsa coscienza prodotta dall'economia generalizzata della merce*, la quale con le sue pratiche cancella *i veri soggetti* e propone come soggetti null'altro che movimenti e relazioni *tra oggetti*. Tale meccanizzazione e riduzione a *quantità* delle relazioni umane, proprie della "forma-merce", si estendono per il pensatore ungherese all'intera realtà della vita sociale: per cui ogni ambito dell'agire e del sapere viene diviso in sfere parziali, rette da criteri di efficienza e da una connessione mezzi-fini, *oggettivamente* calcolabili e razionali, dotate di una struttura semiautomatica e non riducibili alla finalità e all'intenzione umana. L'ideologia coincide dunque per Lukács con *la calcolabilità* che reifica ogni sfera della vita, dalle fabbriche alle istituzioni burocratiche dello Stato, dal procedere giudiziario alle forme del conoscere, nei cui prodotti pietrificati la creatività e la prassi umana, alienate, non riescono più a riconoscere se stesse.

Tale concezione lukacsiana dell'ideologia come generalizzazione della forma-merce ha avuto un forte credito tra gli intellettuali di area tedesca della prima metà del '900 ed è stata infatti fortemente ispiratrice dell'opera dei pensatori della prima generazione della Scuola di Francoforte, come Horkheimer, Adorno, Marcuse, e, meno direttamente, W. Benjamin. Essa opera fortemente in Adorno, con la nota distintiva che la forma-merce generalizza un modo di pensare che più che sul calcolo è fondato sull'*astrazione* del valore di scambio e del denaro come strumenti che permettono di eguagliare e scambiare tra loro cose di diversa natura e qualità. Il valore di scambio sottrae differenziazione e molteplicità alla realtà, proponendo la sua identità solo quantitativa. E in questa *riduzione del molteplice all'identico* consiste l'operazione di fondo, per Adorno, del pensiero concettuale e ideologico che replica, in sede logica, l'astrazione economica del valore di scambio e produce sistemi teorici che astraggono dal divenire della vita. L'intero sistema occidentale, di produzione economica capitalistica, di industria della cultura di massa, di pubblicità e invasione mercantile del tempo libero, riduce l'essenza della vita, che risiederebbe in una costante non-identità, a un sistema di vita amministrata, nella quale il concreto è negato e mortificato dal dominio della ripetizione dell'astratto[23]. Tale

[23] Adorno (1972).

concezione dell'ideologia come riducibile al *principio di identità* sarà poi non a caso, come vedremo nella seconda parte di questo testo, a base dei teorici post-strutturalisti e postmoderni, per i quali appunto *ideologico* sarà tutto ciò che oppone l'identità alla pluralità, l'unità alla differenza, il sistema al frammento, il centro al margine. Del resto anche per Marcuse, grande animatore dei movimenti di protesta degli anni '60 e '70, l'ideologia è sinonimo di una reificazione che pervade tutta la società capitalistica, con l'ulteriore specificazione che l'ideologia dominante contemporanea è, sempre più, quella di una pretesa onnipotenza della ragione quantitativo-calcolante, per cui si ritiene di poter risolvere qualsiasi problema, non solo tecnico, ma anche sociale, politico, con la metodologia analitico-matematica della scienza, per definizione priva di ambiguità, incertezze e contraddizioni.

Nell'ambito di questa tradizione di pensiero l'ideologia è diventata sinonimo con J. Habermas, di affievolimento, fino all'atrofia, *dell'agire comunicativo rispetto all'agire strumentale*. Riproponendo l'antica distinzione aristotelica tra *poieisis* e *praxis* – la prima riferita all'azione lavorativa di un sog*getto su un oggetto*, la seconda all'incontro e al dialogo disserente di un *soggetto con altri soggetti* – l'ideologia è per Habermas la pretesa di applicare i criteri della razionalità produttiva di cose e di merci ai problemi, ai quesiti e alle decisioni, morali, etiche e politiche, di una comunità umana. Consiste nello scambio e nella sovrapposizione della *ragione tecnica*, il cui criterio di efficienza sta nel trovare il mezzo più utile ed economico per uno scopo, con la *ragione discorsiva di una umanità dialogica*, il cui valore costitutivo sta nell'includere invece quanto più possibili esseri umani nella discussione e nella deliberazione, in un reciproco riconoscimento, sui contenuti e gli scopi, quali essi siano, di quel confrontarsi e dialogare. L'ideologia, tipica della modernità, consiste dunque per Habermas nella negazione medesima di ciò che dovrebbe costituire il moderno, concepito come estensione della prassi comunicativa e della democrazia, fino alla pretesa, appunto solo e pienamente ideologica che la ragione tecnica, non solo non sia subordinata ad alcun procedere democratico-comunicativo, ma che invada lo stesso campo dell'etica e della discussione pubblica, procedendo ad una *tecnicizzazione della politica*, cioè ad una risoluzione della politica nel governo dei tecnici.

6. Louis Althusser e gli "Apparati Ideologici di Stato"

Infine per esaurire, in un modo ovviamente schematico, una rassegna veloce del concetto di ideologia nell'ambito della tradizione dei marxismi del '900, non si può che giungere a trattare il pensiero di L. Althusser con la sua teoria degli "Apparati Ideologici di Stato". Per l'autore francese, reso celebre dalla supposizione dell'esistenza di una coupure epistemologiche nell'opera di Marx. l'ideologia non è più nè falsa coscienza, quale deformazione della realtà da parte di un occhio che, per la sua collocazione di classe nella divisione del lavoro, vedrebbe in modo distorto, nè deformazione della realtà in sè medesima, come hanno sostenuto le dottrine del feticismo e della forma-merce, bensì è *autofraintendimento* che l'essere umano procura a sè medesimo, entrando in una configurazione immaginaria di sè che è ben lungi dal corrispondere alla realtà della sua pratica di vita. Per Althusser, che accoglie fortemente la lezione dello strutturalismo e, con esso, il rifiuto radicale della tradizione dialettica dell'hegelo-marxismo, l'essere umano è un insieme composito e multiforme di funzioni, a seconda dei diversi contesti e delle diverse pratiche in cui si trova a vivere e ad operare. Sono le istituzioni pubbliche della cittadinanza (come la scuola, l'esercito e le pratiche politiche della democrazia) ma anche istituzioni come la famiglia, la Chiesa, che invece ci interpellano, ci danno un nome e ci vogliono responsabili in quanto individui unitari e coesi con sé stessi, ossia come *presunti soggetti*, dotati di una configurazione identitaria permanente. L'ideologia appunto consisterebbe nell'effetto rispecchiante di tali *Apparati Ideologici*, nei quali ciascuno di noi si rifletterebbe illusoriamente come soggetti capaci di autonomia e forza decisionale, a dispetto della nostra vera realtà di esseri senza centro e senza soggettività. Il che consente ad Althusser che l'ideologia non è illusione partorita dalla fantasia e dalla mente di un singolo, bene è questione materialistica di prassi, perché l'immagine di un falso Sè è l'effetto di una serie, reiterata, di azioni rituali ed obbligate che ogni individuo accumula in sé, a seconda dell'ambito, relazionale ed istituzionale, che si trova ad attraversare. Sono, ad esempio, le azioni rituali e collettive della pratica religiosa a produrre e confermare in una coscienza individuale la fede, così come sono i rituali dell'apparato parlamentare-politico, con la reiterazione degli atti elettorali, a ingenerare la credenza in una individualità libera e autonoma che presume essere, essa, principio e soggetto della politica. E' dunque il soggetto, in generale, ad essere, non realtà, ma mero effetto ideologico, precipitazione dell'immaginario. Ed è effetto dell'immaginario a partire da un *Altro Soggetto* (da scriversi con la maiuscola perché eterogeneo e diverso da tutti gli altri *soggetti* individua-

li), che, come Dio nel caso della religione, interpella, appunto uno a uno gli esseri umani, esortandoli ad obbedire alle sue leggi e comandamenti. L'individuo cioè s'immagina di essere un soggetto a partire dalla chiamata di un Altro Soggetto, solo obbedendo al quale il primo viene riconosciuto e omologato nella comunità che si raccoglie in quell'Apparato specifico. Ogni soggetto risulta così, proprio nella peculiarità del suo nome proprio, ovvero nell'irripetibilità della sua individualità, esito dell'assoggettamento a una norma culturale, al cui obbligo si obbedisce attraverso la messa in scena di personaggi che appaiano recitare liberamente a soggetto, laddove eseguono solo ruoli di un copione prestabilito.

Ovviamente non è chi non veda quanto della metafisica psicoanalitica di Jacques Lacan ci sia in tutto questo. Il soggetto individuale è una configurazione fittizia e illusoria, precipitato insieme sia dell'Immaginario che del Simbolico, che, come tutti sono, sono due delle categorie centrali della pretesa rifondazione della psicoanalisi operata dal "Cagliostro" francese. Althusser oltre che dalla filosofia e dalla storia della scienza di Canghuilem, è stato profondamente esposto all'influenza sia dello strutturalismo che del lacanismo. E ciò si fa quanto mai evidente nella sua teoria dell'ideologia dove il trasumanar da individuo a soggetto avviene appunto attraverso la rispecchiamento nel desiderio dell'*Altro* e nella risposta alla sua chiamata. Vale a dire che la natura e il carattere del tutto ideologico del soggetto in Althusser risuona potentemente del canone fondamentale dello strutturalismo del darsi di qualsivoglia campo di realtà come un processo senza soggetto, come dell'heideggerismo di J. Lacan, per il quale la soggettività umana, essendo sempre fratta in sé medesima, perché impossibilitata a contattare il Reale da cui è generata, si costruisce e si compensa attraverso le configurazioni che attinge dall'*Immaginario* del gioco dello specchio e dal *Simbolico* delle leggi socio-culturali.

Ma questa idiosincrasia della soggettività che caratterizza tutta la cultura francese contemporanea, nella sua svolta antisartreana e anticartesiana, a ben guardare produce gravi aporie nel discorso althusseriano. Giacchè è molto difficile comprendere come una stessa persona possano convivere pratiche di vita e valori comportamentali, ognuna diversa e specifica, a seconda dell'Apparato ideologico che l'individuo in questione si trova di volta in volta ad attraversare. Rifiutata ogni istanza kantiana, sintetica e unificatrice, alla soggettività, rifiutata ogni funzione trascendentale della soggettività che non la renda eccedente in qualche modo ad una sua consegna passiva e totale alla *Legge del Simbolico*, non ne consegue necessariamente il rischio di una disgregazione e di una liquidificazione della stessa individualità biologica e materiale? Ed inoltre non è forse vero che

alla tesi di una composizione così multiversa e a-centrata della soggettività althusseriana sul piano dell'ontologia personale non corrisponda sul piano dell'ontologia sociale una teoria della pari multiversità dei versi campi delle pratiche sociali, che, malgrado l'argomento della surdeterminazione in ultima istanza da parte dell'economia, trova molte difficolta a stabilire nessi di unificazione e di traducibilità da un comparto all'altro dell'essere sociale? Perché come avviene in ogni totalità sociale la distinzione di funzioni tra *determinante*, qual'è sempre l'economia, e *dominante*, qual'è la particolare sfera che a seconda dei tempi storici viene surdeterminata dall'economia ad essere dominante (come ad esempio la sfera dominante politica nel feudalesimo)? Soprattutto quando, come nella modernità capitalistica, l'istanza determinante appare coincidere con l'istanza dominante?

Del resto l'estremizzazione strutturalistica in cui cade Althusser nel comporre una totalità sociale quale un processo senza soggetto, fatto delle relazioni tra varie istanze, ma difficili da ricondurre ad unità, si fa quanto mai palese nella separazione radicale che, per la sua fede assoluta nel materialismo, il pensatore francese deve necessariamente porre tra mondo reale e mondo del conoscere. Per rifiutare qualsiasi fondazione empiristica, con eventuali esiti scettici, al conoscere scientifico, e non ideologico, e per confermare il suo materialismo radicale quanto ad estraneità tra essere e pensiero, Althusser deve porre una radicale estraneità tra mondo reale e processo del conoscere, affermando che il conoscere può svolgersi e svilupparsi interamente solo all'interno del pensiero e che la scienza non è mai l'elaborazione di dati sensibili, che muovono dalla percezione del soggetto umano. La scienza, cioè il vero conoscere, consiste nel lavoro di un pensiero che non ha mai a che fare con il sensibile e con il corporeo ma che elabora e trasforma *Generalità I* attraverso *Generalità II* per trasformarle in *Generalità III*.

E proprio qui, io credo, si colloca la distanza maggiore della lettura proposta da Althusser dall'impianto scientifico ed epistemologico del Marx dei *Grundrisse* e del *Capitale*. Dato che il luogo e il criterio della verità stanno, almeno per chi scrive, in quel Marx della maturità nel materialismo del sentire dei corpi, ossia nella pratica generalizzata del lavoro astratto come effetto e norma dell'uso capitalistico della forza-lavoro. Perché solo un'astrazione generalizzata imposta al corpo della forza-lavoro, attraverso la disciplina e il comando del macchinismo, rende vera - con il suo essere astrazione reale - l'astrazione del valore-lavoro che Marx pone all'inizio come ipotesi della sua scienza:

Questo rapporto economico - il carattere di estremi di un rapporto di produzione che contraddistingue il capitalista e l'operaio - si sviluppa quindi in forma tanto più pura e adeguata, quanto più il lavoro perde ogni carattere d'arte; la sua abilità particolare diviene sempre più qualcosa astratto, di indifferente, ed esso diviene in misura crescente *attività puramente astratta*, puramente meccanica, e perciò indifferente, indifferente alla sua forma particolare; attività puramente *formale* o, il che è lo stesso, puramente *materiale,* attività in generale, indifferente alla forma. Qui si rileva ancorata volta come la determinatezza particolare del rapporto di produzione, della categoria - qui capitale e lavoro -, diviene vera solo con lo sviluppo di un *particolare modo di produzione* e di un particolare livello di sviluppo delle *forze produttive* industriali. (Questo punto dovrà essere particolarmente sviluppato più tardi, trattando di questo rapporto; infatti qui esso è già *posto* nel rapporto stesso, mentre nelle determinazioni astratte di valore di scambio, circolazione, denaro, esso rientra ancor più nella nostra riflessione soggettiva)[24]

Vale a dire che il lavoro astratto che all'inizio dell'esposizione del *Capitale* può apparire essere solo un'astrazione mentale operata sul mercato dagli attori delle compere e delle vendite, il luogo psichico di una generalizzazione logica, che, al fine di trovare una misura comune degli scambi, lascerebbe cadere le differenze dei lavori concreti per estrarne il concetto appunto di lavoro astratto, conferma di essere invece, non nota di concetto, ma nota di realtà - dunque non principio logico ma principio ontologico - solo con lo sviluppo delle relazioni di capitale nei luoghi della produzione e con un determinato uso e consumo della forza-lavoro. Ossia che il percorso metodologico della scienza sociale di Marx, attinente allo specifico della realtà capitalistica, consiste nel circolo del presupposto-posto, quale rilettura del circolo hegeliano per cui la verità dell'inizio (apparentemente solo ipotetica e logico-soggettiva) si fa realmente vera quanto trapassa dalla mente del ricercatore ad essere realtà e prassi di vita di un'intera classe di esseri umani. Quando dunque l'ipotesi si fa tesi, ossia il presupposto viene posto, nel senso di essere prodotto dall'agire e dal modo di vita di una sezione di massa della società contemporanea. Ma, appunto, come si diceva in questo circolo di epistemologia e insieme di ontologia sociale la funzione del corpo (o della mente nel caso del capitalismo digitale), come luogo di verità, è imprescindibile nella costruzione dell'intero.

Va aggiunto infine che nel circolo del presupposto-posto si gioca il vero ambito del nesso tra teoria e prassi che l'opera di Marx ha consegnato problematicamente alla tradizione e alla discussione dei marxismi successivi, giacché appunto è l'astrazione pratica, l'astrazione reale, imposta, attraverso il processo di lavoro, alla massa dei corpi che verifica e rende scientifica

[24] Marx (1976, 246).

la teoria del valore-lavoro e la sua astrazione concettuale e che, nello stesso tempo, garantisce quella endiadi, quella mediazione tra intellettuali e classe subalterna di cui parlava Gramsci nei suoi *Quaderni*.

Ma certo tutta l'ispirazione culturale di L. Althusser non poteva che essere assai lontana dal poter intendere come un'astrazione reale (qual'è l'essenza della ricchezza del capitale) possa organizzare realtà storiche e sociali, costruire relazioni di classe e farsi il cuore della società contemporanea. Non poteva cioè accogliere la lezione, prima che di Marx, di Hegel rispetto a ciò, essendo l'idealismo hegeliano il primo filosofare che traduce, elaborandola profondamente, la categoria logica dell'astrazione in un vettore che costruisce invece realtà storico-collettive, articolando con il suo fare pratico istituzione e ambiti differenziati del vivere sociale. Ma la tradizione francese del cartesianesimo scientifico da cui proveniva, *ultima ratio*, Althusser impediva per principio la valorizzazione hegelo-germanica della dialettica. Tanto che, non a caso, l'interpretazione che Althusser dà della dialettica di Hegel, con particolare riferimento alla categoria di totalità, mostra di patire il limite di molte superficialità. In particolare quando (qui curiosamente qui in continuità con una lettura tradizionale schellinghiano-feuerbachiana di Hegel) critica la totalità hegeliana come una totalità espressiva, cioè come "una totalità di cui le parti sono '*parti totali*', espressive le une delle altre ed espressive ciascuna della totalità sociale che le contiene, poiché ciascuna contiene in sé, nella forma immediata della sua espressione, l'essenza stessa della totalità"[25].

Vale a dire che in Hegel, secondo il modulo classico della critica mossagli da Feuerbach, l'Assoluto sarebbe presupposto all'intero svolgimento del sistema, ragion per cui in ogni segmento del sistema tralucerebbe la presenza e il senso dell'Intero. Ossia, come argomenta Althusser, ogni parte dell'intero sarebbe espressione del tutto e la totalità sarebbe immediatamente presente ed estraibile da ciascuna delle sue parti. Tanto che per l'autore di *Lire le Capital* va rifiutata ogni lettura della società capitalistica come basata sul nesso di essenza ed apparenza, perché rimanderebbe a una teoria della visione che pretende di smascherare la fonte della realtà solo attraverso un approfondimento dello sguardo, a muovere dall'inaccettabile presupposto per Althusser di un pensiero che riuscirebbe a cogliere direttamente il reale.

A dire il vero a chi si iscrive nella tradizione del marxismo hegeliano, come l'autore di queste pagine, questa interpretazione althusseriana del rapporto fra parte e tutto nella filosofia hegeliana sembra assai manchevole,

[25] Althusser -Balibar (1968, 101).

per non dire del tutto errata, in quanto non considera come quel nesso si costruisca non secondo immediatezza ed espressività bensì secondo mediazione, e, peculiarmente, secondo una mediazione che si configura come opposizione. Per cui l'apparenza, sia nel discorso dello Hegel della *Scienza della logica* che del Marx del *Capitale*, presenta sempre l'opposto dell'essenza. Come ad es. accade in Marx con la doppia natura della libertà moderna, la quale, nella sua strutturazione di opposti, costituisce il nesso di mediazione, e insieme di occultamento e dissimulazione, tra le due sfere, della democrazia del mercato e del dominio/sfruttamento della produzione. Per cui appunto la forza-lavoro è libera nel duplice ed opposto senso di essere soggetto autonomo da ogni rapporto di dipendenza personale sul mercato delle merci e nello stesso tempo di essere affrancata da ogni possesso ed uso del mondo-ambiente, rimasto monopolio di proprietà delle classi dominanti. E dove, a nostro avviso, si colloca, come già s'è detto, la sfera più propria dell'ideologia in senso marxiano, quale processo di dissimulazione che la struttura economica di sfruttamento produce attraverso l'opposto di superficie, fatto di eguaglianza ed equivalenza.

(fine prima parte)

Bibliografia

Adorno, T.W. (1972), "Beitrag zur Ideologienlehre", *Gesammelte Schriften: Ideologie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Althusser L. - Balibar E. (1968), *Leggere Il Capitale*, tr. it. di R. Vivaldi e V. Oskian, Milano: Feltrinelli.

Althusser L. (1976), *Sull'ideologia*, tr. it. a cura di M. Gallerini, Bari: Dedalo.

Destutt de Tracy A.-L.-C. (1798), *Mémoire sur la facoltè de penser*, in *Mémoires de l'Institut national des scienses et arts*. Sciences morales et politiques 1: pour l'an IV de la république, Paris, pp. 283-450.

– (1800), *Élemens d'idéologi. Projet d'éléments d'idéologie à l'usage des Ecoles Centrales de la Republique française,* Paris.

Eagleton T. (2007), *Ideology: An Introduction*, London: Verso.

Finelli R. (2004), *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Torino: Bollati Boringhieri.

– (2005), *Antonio Labriola e Antonio Gramsci: variazioni sul tema della "prassi"*, in *Antonio Labriola nella storia e nella cultura della nuova Italia*, a cura di A. Burgio, Macerata: Quodlibet, pp. 329-341.

– (2009), *Mito e critica delle forme. La giovinezza di Hegel (1770-1803)*, Lecce: Pensa.
– (2014), *Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel*, Milano: Jaca Book.
Foucault M. (1996), *Les Mots et les choses*, Paris: Gallimard.
Gramsci A. (1975), *Quaderni del carcere* (a cura di V. Gerratana), 4 voll., Torino: Einaudi.
Marx K. (1964), *Il capitale*, tr. it. di D. Cantimori, vol. I, Roma : Editori Riuniti.
– (1969), (a), *La questione ebraica*, tr. it. a cura di R. Panzieri, Roma: Editori Riuniti.
– (1969), (b), *Per la critica dell'economia politica*, tr. it. a cura di E. Cantimori Mezzamonti, Roma: Editori Riuniti.
– (1976), *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica (Grundrisse)*, tr. it. di G. Backhaus, vol. I, Torino: Einaudi.
– (1983), *Critica del diritto statuale hegeliano*, trad. e comm. di R. Finelli e F. S. Trincia, Roma: Edizioni dell'Ateneo
Marx K. – Engels F. (1972), *L'ideologia tedesca*, tr. it. a cura di F. Codino, in Id., *Opere*, vol. V, Roma: Editori Riuniti.
Marcuse H., 1967, *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, Torino: Einaudi.
Lukács G., 1997, *Storia e coscienza di classe*, tr. it. a cura di G. Piana, Milano: Sugarco.

L'ideologia francese
Cabanis e Destutt de Tracy oltre Gramsci

Fabio A. Sulpizio

Abstract: The *Prison Notebooks* of Antonio Gramsci are today acknowledged as a classic of Twentieth-century social theory, Philosophy and theory of Ideology. This essay proposes to make a contribution to the reflexion upon the French Ideology, namely the philosophy of Destutt de Tracy and Cabanis; Gramsci's interpretation of *Idéologues* is the first step towards a new theory of Revolution in opposition to French Revolution.

Keyword: Ideology; Destutt de Tracy; Cabanis; French Revolution; French materialism.

1. L'Idéologie

Guido Liguori in un testo di qualche anno fa, facendo il punto sulle ricerche sul concetto gramsciano di "ideologia" nei *Quaderni dal Carcere* ricordava, ma è notazione validissima tutt'oggi, come affrontare la trattazione di tale lemma volesse dire anzitutto fare i conti con due ordini di questioni: raffrontare, in primo luogo, la concezione gramsciana dell'ideologia con la concezione di Marx e del marxismo prima di Gramsci, al fine di individuare continuità e rotture che il pensatore sardo introduce e conserva con la propria interpretazione del termine; bisogna poi, in secondo luogo, fare i conti con "la polisemicità del termine, in Gramsci e oltre Gramsci, nonché ricostruire la famiglia di lemmi in cui esso è inserito nei *Quaderni*"[1].

È noto che è lo stesso Gramsci[2] a rammentare l'origine del concetto di 'ideologia', partendo da un articolo di Adolfo Faggi pubblicato su "Il Marzocco" nel 1927; sempre Liguori fa notare come "nel passo gramsciano l'uso alterno della maiuscola e della minuscola nella scrittura del lemma serve per distinguere la concezione degli *idéologues* ("Ideologia" come "scienza delle idee") dall'uso successivo del termine ("ideologia" come "sis-

* Università del Salento (fabio.sulpizio@unisalento.it)

1 Liguori (2004, 131). Sulla teoria dell'ideologia, oltre al testo di Liguori, Rossi-Landi (19822), Paggi (1970), Mancina (1980), ma soprattutto Badaloni (1975 e 1988), Frosini (2009) e Thomas (2009, 278-282).

2 Q 4, 35, 453-454, A.

tema di idee")"[3]. Nelle sue note Gramsci insiste sul carattere materialistico-volgare dell'Ideologia (intesa come scienza delle idee, ma da adesso in poi utilizzerò il termine francese *Idéologie*) che sarebbe peculiare al movimento filosofico di matrice sensistica (e infatti avvicinato all'opera di Nikolaj Bucharin), contrapponendolo al materialismo storico di matrice marxista. Del resto proprio la teoria materialista francese, che Gramsci chiama sensismo, trova una qualche forma di capacità traspositiva nella pratica del giacobinismo (da intendersi però, in questo caso, secondo l'interpretazione che del termine veniva dato in Italia agli inizi del XIX secolo, quando anche Condorcet era considerato un giacobino: ovvero nella pratica della rivoluzione).

Non è qui il caso di affrontare di nuovo il problema dell'interpretazione marxiana *dell'Idéologie*; in fin dei conti secondo Gramsci in Marx l'origine delle idee non si trova nelle sensazioni, per quanto appunto nell'*Ideologia tedesca* compaia una metafora fisiologica che non era considerata accettabile dal primo[4]. Gramsci, però, probabilmente non conosceva l'*Ideologia tedesca*, o quanto meno non ne aveva una conoscenza puntuale, ma soprattutto non credo che a Gramsci, almeno nei limiti del presente lavoro, servisse particolarmente.

Le note 33-35 dei *Quaderni* si interrogano su un nodo di questioni che riguardano il rapporto tra sapere e sentire, partendo dal pensiero di Henri De Man che "studia i sentimenti popolari, non 'con-sente' con essi per guidarli e condurli a una catarsi di civiltà moderna"[5], per poi passare a Napoleone, che esprime una posizione molto prossima ai suoi detestati *Idéologues* a proposito dell'uso delle parole (e *dell'analyse*) quando afferma: "Io credo che quando nelle scienze si trova qualche cosa veramente

---

[3] Liguori (2004, 131).

[4] Marx-Engels (2000[5], 13): "La produzione delle idee, delle rappresentazioni, della coscienza, è in primo luogo direttamente intrecciata all'attività materiale e alle relazioni materiali degli uomini, linguaggio della vita reale. Le rappresentazioni e i pensieri, lo scambio spirituale degli uomini appaiono qui ancora come emanazione diretta del loro comportamento materiale. Ciò vale allo stesso modo per la produzione spirituale, quale essa si manifesta nel linguaggio della politica, delle leggi, della morale, della religione, della metafisica, ecc. di un popolo. Sono gli uomini produttori delle loro rappresentazioni, idee, ecc., ma gli uomini reali, operanti, così come sono condizionati da un determinato sviluppo delle loro forze produttive più estese. La coscienza non può mai essere qualche cosa di diverso dall'essere cosciente, e l'essere degli uomini è il processo reale della loro vita. Se nell'intera ideologia gli uomini e i loro rapporti appaiono capovolti come in una camera oscura, questo fenomeno deriva dal processo storico della loro vita, proprio come il capovolgimento degli oggetti sulla retina deriva dal loro immediato processo fisico".

[5] Q 4, 33, 451-452, A.

nuova, bisogna appropriargli un vocabolo affatto nuovo, acciocché l'idea rimanga precisa e distinta. Se date nuovo significato a un vecchio vocabolo, per quanto professiate che l'antica idea attaccata a quella parola non ha niente di comune coll'idea attribuitagli nuovamente, le menti umane non possono mai ritenersi affatto che non concepiscano qualche somiglianza e connessione fra l'antica e la nuova idea; e ciò imbroglia la scienza e produce poi inutili dispute"[6] per poi concludere con la nota *Sull'origine del concetto di ideologia*. A proposito di quest'ultima, però, vale la pena far notare come il testo da cui Gramsci trae tutti i riferimenti bibliografici, il saggio di Faggi sopra ricordato, sia dedicato in realtà a Stendhal[7].

Leonardo Sciascia, in una delle sue pagine stendhaliane, ricorda che

> nei *Quaderni*, Gramsci parla due sole volte di Stendhal; a proposito del nazionalismo ("Goethe era *nazionale* tedesco, Stendhal *nazionale* francese, ma né l'uno né l'altro nazionalista") e a proposito del superuomo, dell'origine popolaresca del superuomo. Una punta di stendhalismo quando, gratuitamente, annota che Stendhal conobbe Destutt de Tracy sulla traduzione italiana e se ne servì per il *De l'amour*[8].

Lo Stendhal scrittore nazionale forse ci permette di comprendere meglio anche il ruolo che va attribuito a Destutt de Tracy e agli *Idéologues* in queste pagine che sembrano decisamente riecheggiare la celebre *Battaglia critica contro il materialismo francese* della *Sacra famiglia*[9]. L'*Idéologie* è

> un aspetto del "sensismo" ossia del materialismo francese del XVIII secolo. Significava "scienza delle idee" e, poiché l'analisi era il solo metodo riconosciuto e applicato dalla scienza, "analisi delle idee", cioè ancora "ricerca della origine delle idee". Le idee devono essere scomposte nei loro "elementi" [originari] e questi non potevano essere che le "sensazioni": le idee derivano dalle sensazioni[10].

E dopo aver ricordato la vicinanza di Manzoni a questo movimento accenna a Destutt de Tracy "propagatore letterario dell'ideologia" usando però la minuscola "dei più illustri e popolari per la facilità della sua esposi-

---

6 Q 4, 34, 452-453, A.

7 Non è certo un caso che l'articolo venga pubblicato un anno dopo la prima traduzione francese del *De l'amour* di Destutt de Tracy, a opera di G. Chinard che nella sua *Introduzione* insiste sul rapporto tra Tracy e Stendhal. Cfr., Destutt de Tracy (1926) e Sulpizio (2015).

8 Sciascia (2003, 127) che poi conclude: "Comunque: troppo poco per Stendhal; e troppo poco anche per Gramsci".

9 Bloch (1997) ha mostrato come queste celebri pagine siano da Marx praticamente plagiate da Renouvier (1842), che certo non era tenero nei confronti degli *Idéologues*.

10 Q 4, 35, 453, A.

zione" per poi ricordare Cabanis[11]. Ma quanto l'Idéologie sia davvero legata a questi due autori, in un momento in cui forse il ruolo della *Philosophie* era fondamentale nella definizione di un nuovo regime di discorso, è possibile solo delineando, per sommi capi, il loro comune percorso filosofico.

2. L'Idéologue

Idéologue fu anzitutto un autore, colui il quale aveva coniato il termine *idéologie*, ne aveva definito significato e funzione in aperta opposizione a un altro nuovo termine ch'egli non amava - la *psychologie* – nonostante venisse annoverato tra i fondatori di questa nuova disciplina[12]; a posteriori possiamo effettivamente riconoscere nell'opera di Destutt de Tracy il tentativo di rifondare la logica su basi psicologiche.

Anche in questo caso, naturalmente, punto di partenza è Condillac. La lettura delle opere del *philosophe* aveva entusiasmato Tracy, e ne aveva anche stimolato lo spirito critico spingendolo a correggerne gli evidenti difetti. Non era solo la scarsa considerazione della medicina e l'errata valutazione della funzione della corporeità umana a lasciare perplessi nel complesso corpo dottrinale dell'abate di Mureau. Anche le sue analisi sulla formazione delle idee e delle operazioni intellettuali erano sentite da Tra-

---

[11] "Cabanis (oltre Condilac, Helvétius che sono più strettamente filosofi) col suo *Rapports du Physique et du Moral*. Legate tra cattolicesimo e Ideologia: Manzoni-Cabanis-Bourget-Taine (Taine è caposcuola per Maurras e altri di indirizzo cattolico), 'romanzo psicologico' (Stendhal e de Tracy ecc.). Di Destutt de Tracy *Eléments d'Idéologie* (Parigi, 1817-1818) più completi nella traduzione italiana *Elementi di Ideologia del conte Destutt de Tracy*, tradotti dal Compagnoni, Milano, Stamperia di Giambattista Sonzogno, 1819" (Q 4, 35, 453, A). Su Giuseppe Compagnoni Stendhal (1990, 130): "Ravenna, cittadina di dodicimila abitanti, ha acquistato settantadue esemplari della *Logica* di Tracy, tradotta da Compagnoni, un anconitano di scintillante intelligenza. È uno degli uomini più notevoli reclutati da Napoleone, il quale, dopo averlo sentito parlare, lo nominò su due piedi consigliere di Stato".

[12] Cfr. Lenoir (1917, 527): "Parallèle au Criticisme, l'Idéologie reçoit dans l'oeuvre de Destutt de Tracy son expression la plus complète. Elle y apparaît comme un effort pour constituer une psychologie de l'intelligence et établir, sur des bases nouvelles, les rapports de la psychologie et de la logique". Che il progetto di Destutt de Tracy sia avvicinabile al criticismo kantiano, quanto almeno ad alcune istanze che lo stesso Tracy avvertiva fossero comuni, è suggerito anche dall'opera dedicata al pensiero di Immanuel Kant (1992) che, per quanto come suggerito da O. Dekens (2003, 240) possa provocare la derisione nel lettore contemporaneo, testimonia non solo l'impossibilità di una traduzione (e comprensione) del progetto kantiano in un progetto *idéologique*, ma altresì una somiglianza di famiglia tra i diversi approcci – come del resto ad esempio un Hegel ben comprende, come testimonia il suo interesse per le ricerche di P.-G.-J. Cabanis e M.-F.-X. Bichat. Su Destutt de Tracy, cfr. anche Head (1985)

cy, e dai suoi contemporanei, come decisamente inadeguate e incapaci di rendere conto di una grande quantità di fenomeni. Del resto, nell'ottica di Tracy – e di Cabanis – le due obiezioni erano legate strettamente.

Condillac proponeva un modello per l'uomo che non si piegava alle esigenze della scienza medica; il corpo, per Condillac, non è una sostanza unica quanto piuttosto un insieme, una collezione di sostanze. Se il pensiero appartiene al corpo sarà in quanto è insieme e collezione, o perché è proprietà di ogni sostanza che lo compone. Insieme e collezione significano solo un rapporto esterno tra più cose, un modo di esistere per cui le une dipendono dalle altre. A causa di questa unione noi le consideriamo come se formassero un tutto unico anche se non costituiscono un'unità più che se fossero separate. Quelli sono termini astratti che suppongono fuori di sé non una sostanza unica ma una moltitudine di sostanze. Non è quindi possibile che sia il corpo il soggetto del pensiero[13].

Destutt de Tracy è, fra gli allievi diretti o virtuali di Condillac, il più interessato a una revisione della psicologia sensista, e il più coerente nel collegare le sue ricerche a quelle che, negli stessi anni, conducono i *médecins*. Attraverso Cabanis entra in contatto con la Société d'Auteuil e diventa, dopo il Terrore, membro associato dell'Institut nella *Classe di Scienze morali e politiche*, nella sezione di *Analisi delle idee e delle sensazioni*, vi presenta diverse memorie di grande rilievo che gli procurano un'alta considerazione fra gli scienziati suoi contemporanei[14].

Inventore, come già ricordato, del termine *idéologie*, assiste al successo immediato di questo concetto che trova posto, ad esempio, nel *Dictionnaire des sciences médicales*, in cui la voce è stesa dallo psichiatra Philippe Pinel in collaborazione con Isidore Bricheteau e dove "l'estimable idéologiste Destutt-Tracy" è riconosciuto come il più autorevole studioso di questa scienza[15].

L'atteggiamento di Destutt de Tracy nei confronti del pensiero di Condillac è assai complesso. Pur ammirandone la decisione di esaminare

---

[13] Condillac (1976, 89).

[14] Imprigionato alla fine del 1793 e liberato solo dopo la caduta di Robespierre, è proprio in cella che Destutt de Tracy studia le opere di Condillac e Locke. Tra le memorie presentate all'Institut vale la pena ricordare alcune memorie *Sur la faculté de penser* (1796 e 1798), una *Dissertation sur quelques questions d'Idéologie* (1799), alcune *Réflexions sur les projets de Pasigraphie* (1800), una *Dissertation sur l'existence, et sur les hypothèses de Malebranche et de Berkeley à ce sujet* (1800), oltre al saggio *De la métaphysique de Kant* (1802).

[15] Pinel-Bricheteau (1818, sub voce: *Idéologie*). Per parte sua Destutt de Tracy (1798, 324) aveva affermato: "Je préférerois donc de beaucoup que l'on adpotât le nom d'idéologie, ou science des idées […]. Son sens est très clair pour tout le monde, si l'on ne considère que celui du mot français idée".

la genesi specifica delle nostre idee, le operazioni particolari attraverso cui un numero finito di specie di sensazioni semplici e concrete si trasformano in una prodigiosa quantità di idee complesse ed astratte, l'opera di Tracy è percorsa dall'esigenza di prendere le distanze dalle posizioni di Condillac e dalle tesi esposte dall'autore del *Traité des sensations*.

Le perplessità di Tracy non riguardano tutto Condillac: davanti alla complessità anche teorica, della produzione condillachiana, il consenso maggiore va non alle indagini condotte nel Traité *des sensations*, o nell'*Essai sur les origines de la connaissance humaine* e tanto meno nel *Traité des animaux.* È in realtà il metodo teorizzato e applicato con grande finezza da Condillac – quella *analyse* che Gramsci ancora ricorda – a segnare una rivoluzione nella filosofia e nella psicologia del XVIII secolo.

L'*idéologie*, secondo Destutt de Tracy, può pretendere legittimamente il titolo di *science de la pensée* nella misura in cui riesce a individuare e a enunciare i principi genetici elementari e le leggi invarianti che regolano la vita psichica dell'uomo. Ma fare l'*analyse*, nel senso di Condillac, della vita mentale, individuarne le prime scaturigini, significa riuscire ad andare oltre Condillac, fino ad enucleare l'elemento ultimo delle funzioni intellettuali, la vera origine del pensiero.

Secondo Tracy ogni fenomeno psichico è la risultante di tutta una serie di combinazioni e di trasformazioni compiute da un principio elementare secondo regole invarianti. Il pensiero è simile ad un meccanismo fisso e operante secondo leggi relativamente semplici. Nonostante le critiche mosse dal giovane Maine de Biran è facile vedere come questa concezione del funzionamento della mente, vista come una sorta di complessa macchina combinatoria, con una serie limitata e precisa di funzioni elementari e originarie, vada molto oltre il modello della statua animata condillachiana, in direzione di uno studio più positivo della corporeità sensibile, totalità vivente e non semplice macchina.

Non è possibile, nella prospettiva di Tracy, per una psicologia o meglio per una ideologia che si voglia definire nei termini di una scienza rigorosa, procedere in maniera autonoma dalle varie discipline che si occupano dell'*organisation* corporea, dell'uomo. Obbligata a studiare il funzionamento reale delle facoltà psichiche, per meglio comprendere la complessa fenomenologia psico-fisica dell'organismo umano, che pure appare tanto refrattaria ad essere conosciuta in modo rigoroso, la nuova psicologia propugnata dagli *idéologues* vuole mantenersi programmaticamente in una posizione anti-metafisica e fenomenistica. Per Destutt de Tracy si può e si deve studiare solo i fatti quali appaiono ai nostri sensi e alle domande sulle essenze e le cause prime occorre sostituire le indagini sopra la realtà psi-

co-fisica dell'uomo come individuazione ed analisi delle operazioni mentali.

Queste ricerche sono legate a doppio file con le tesi specificamente naturalistiche e organicistiche cui era pervenuto un determinato indirizzo filosofico-scientifico, culminato nell'opera di Cabanis, e anche le operazioni intellettuali superiori vengono ricondotte dagli *Élemens d'idéologie* ad una genesi interamente organica.

In realtà, terminando la prima parte degli *Élemens*, Destutt de Tracy aveva lamentato la sua incapacità di connettere più saldamente le indagini sull'intelletto umano e sulla genesi delle idee con i dati della fisiologia moderna:

> Rispetto a questa parte io attendo tutto dai nostri dotti fisiologi-filosofi, e specialmente del sig. Cabanis, i cui preziosi lavori spargono su queste materie una luce del tutto nuova. In quanto a me, io mi contento che nissuna delle mie spiegazioni sia in contraddizione coi lumi positivi che somministra la scrupolosa osservazione de' nostri organi e delle loro funzioni. E questa è una giustizia che spero mi verrà renduta[16].

Sulla scorta di Cabanis, una particolare attenzione viene da Tracy posta al problema della natura, della funzione e dei poteri della sensibilità. E fin dalle sue prime opere Tracy delinea una teoria della funzione della sensibilità assai più articolata e complessa di quanto non fosse quella che riscontrava nella tradizione sensista. Nel *Mémoire sur la faculté de penser*, ad esempio, rileva l'esistenza di sensazioni istintive che non sono riducibili a mero tramite di esperienze esterne e soprattutto accenna alla capacità delle stesse sensazioni di suscitare desideri e di condizionare perfino la volontà. Tutti i processi psicologici risultano condizionati, quindi, dall'organizzazione fisiologica dell'individuo:

> L'uomo non è soltanto capace di giudicare e di sapere, ma lo è ancora di volere e sperare. La quale facoltà di volere è una continuazione necessaria di quella di sentire tal quale noi la possediamo, e ne fa, per così dire, una parte[17].

E lo studio della volontà, strettamente legata ai meccanismi del desiderio ancora in gran parte ignoti, rappresenta uno dei *desiderata* su cui maggiormente insiste Destutt de Tracy, secondo il quale questa ricerca spetta eminentemente ai medici. Senza uno studio approfondito dell'organismo umano e delle funzioni degli organi non è possibile fondare una conoscen-

---

[16] Destutt de Tracy (1817, 189). Cfr., Moravia (1974).

[17] Destutt de Tracy (1817, 197).

za positiva dell'uomo. È soprattutto la fisiologia a fornire le conoscenze più complete, poiché è indiscutibilmente la disciplina egemone nel campo delle scienze umane nella misura in cui l'uomo è contenuto nella sua *organisation* materiale, di cui la fisiologia è la sua scienza specifica. Per Tracy è l'amico Cabanis il pensatore che con maggiore consapevolezza teorica ha portato avanti questa rivoluzione nel pensiero; a questo punto si inserisce lo studio preciso delle funzioni volitive che risultavano non adeguatamente indagate. Ci si era limitati in passato a polemizzare anche aspramente sulla questione del libero arbitrio, ora però è in questione la scoperta dell'origine fisica, cioè fisiologica, dell'impulso desiderante.

Tracy, consapevole di questo problema, ritiene che sia necessario partire da una riconsiderazione della sensibilità organica operata alla luce delle ultime scoperte fatte da Philippe Pinel e da Cabanis. Questa nuova valutazione della sensibilità non può che condurre ad una concezione della personalità umana sostanzialmente diversa rispetto a quella del pensiero classico. Anzitutto, in luogo dell'*homo duplex* abbiamo un essere organizzato secondo leggi naturali e da queste determinato; in secondo luogo, nel districare queste leggi il filosofo, prima delle idee, trova l'inconscio tendere degli istinti, il segreto fermentare delle appetizioni[18]. La personalità umana si determina, prima di tutto, a quel livello pre-intellettuale oscuro e difficile da scandagliare[19]. I suoi rapporti conoscitivi con il mondo esterno, le sue stesse azioni, procedono da cause e da impulsi molto più complessi di quanto una certa tradizione razionalistica aveva preteso, e del resto Tracy non ha smesso di confrontarsi, proprio come il maestro Condillac, con la filosofia tradizionale, come mostrano i suoi scritti su Malebranche e Berkeley. Separare sensazioni e idee, intelletto e volontà è possibile solo con un atto di arbitrio.

Il mondo dei desideri, del resto, resta in larga parte da sviscerare: bisogna comprenderne i princìpi e le leggi interne a partire dalle sensazioni di piacere e di dolore che sono a fondamento del mondo morale e originano le più impensate passioni, individuali e sociali e il *De l'amour* di Destutt de Tracy sarà solo l'ultimo (in ordine di tempo) capitolo di questa analisi.

Scorgere l'origine delle passioni nel mondo del *physique* e comprenderne la dinamica, la fenomenologia particolarmente complessa, le relazioni con la salute e la malattia è un compito che va svolto in stretta connessione con una compiuta teoria del mondo morale. L'interesse di Cabanis per le

[18] Cabanis (1824, 317): "Le dualisme n'est qu'une distinction méthodologique de philosophes. À proprement parler les facultés physiques, d'où naissent les facultés morales, constituent l'ensemble de ces mêmes operations".

[19] Cfr., a questo proposito, Sulpizio (di prossima pubblicazione).

analisi di Tracy è funzionale a un'analisi delle facoltà umane importata a un materialismo in realtà molto raffinato e che colga tutta l'importanza anche degli studi sul cervello che tanto interessano l'autore dei *Rapports*.

Il cervello non è in alcun modo assimilabile alla lockiana (e condillachiana) carta bianca, priva di ogni carattere. E Tracy scrive con grande finezza di risorse pre-coscienziali dell'individuo, mettendo in rilievo l'importanza di determinate sensazioni nella nascita della coscienza di sé e del mondo. Inoltre, dimostra la possibilità che anche ad un livello elementare dello sviluppo dell'individuo, sensazioni come quelle del movimento e dello sforzo sono in grado di determinare l'emergenza di tutto un mondo di appetiti e di oscure intuizioni. Quindi non è più possibile "limitarci ad esaminare la nostra facoltà di pensare isolata ed astratta dalle altre circostanze della nostra esistenza; bisogna considerare il nostro individuo tutto intero nel suo complesso"[20]. I vari processi affettivi ed intellettivi risultano determinati in ultima analisi dalla struttura dell'*organisation* fisica che per Tracy è abitata da una vera e propria forza vitale. Certo, la natura di questa forza è interamente materiale e più precisamente fisico-chimica e più che agli ambigui princìpi dei neovitalisti bisogna anche in questo caso pensare a Cabanis e alle tesi espresse nei *Rapports*[21].

È questa forza fisico-chimica a segnare il maggiore distacco da Condillac; l'uomo di Destutt de Tracy, lungi dall'essere semplice collezione di sostanze o, peggio, statua, appare percorso da una serie di moti e di impulsi, di natura organica, che ne promuovono la vita più specificamente psichica. Anche la sensibilità è un effetto della nostra organizzazione, si manifesta e realizza in un'ininterrotta trasmissione di stimoli e risposte fra un centro e una circonferenza.

È attraverso i nervi che noi sentiamo; e i nervi manifestano determinate contrazioni e dilatazioni ogni volta che avvertono uno stimolo. Per questo, lo studio della sensibilità appartiene tutto alla fisiologia. E ancora alla fisiologia, intesa come quella disciplina teorica che deve la sua più compiuta elaborazione teorica al Cabanis dei *Rapports*, che spetta lo studio, importantissimo, della sensibilità interna. Se è vero che la sensibilità è presente là dove ci sono nervi e gangli nervosi eccitati da determinati stimoli, bisogna ammettere l'esistenza di un'attività sensitiva non suscitata dal *milieu*

[20] Destutt de Tracy (1817, 4).

[21] Non è qui il caso di affrontare il caso della *Lettre a M. F*** sur les causes premières* di Cabanis (1824). Ritengo comunque che, al di là dell'interpretazione datane da F. Berard presentandola, meriterebbe un'analisi più approfondita cui neanche l'ottimo lavoro di Saad (2016) ha portato un contributo sufficiente. È, però, proprio a partire da questa *Lettre* che l'asse gramsciano Manzoni-Cabanis-Bourget-Taine regge.

esterno. Anche gli organi del corpo, operanti in intimo contatto con i nervi, sono in grado di stimolare questi ultimi; è ancora sulla base di questa sensibilità diffusa anche nella periferia del corpo e non esclusivamente nel cervello, che permette a Tracy, seguendo Cabanis, di affermare l'esistenza nell'essere umano di impulsi organico-involontari di natura istintuale che possono condizionare anche direttamente la vita psichica dell'uomo.

Ora, la sensibilità, nel senso più esteso del termine, è sia quella interna che quella esterna ed è il sistema nervoso che ha la funzione precipua di governare questo complesso mondo. Ma i movimenti prodotti nell'essere vivente dipendono tutti dal sistema nervoso? Il nodo, naturalmente, sono i movimenti involontari e quelli incoscienti (che parzialmente corrispondono ai movimenti della *vie organique* di Bichat). Se non si ammette, come invece ammetteva Haller, che i muscoli hanno la proprietà di contrarsi, se si rifiuta cioè la distinzione delle funzioni dei nervi e dei muscoli, con la sensibilità che è una proprietà dei primi e che costituisce e il campo proprio della coscienza e dei movimenti volontari, e con l'irritabilità, cui va attribuita la contrattilità, che invece viene definita come caratteristica esclusiva dei muscoli, se non si accetta, quindi, di ridurre i movimenti involontari ai modi dell'irritabilità, si rende necessario reimpostare il problema.

Compito fondamentale della fisiologia, l'analisi della sensibilità non è isolabile dallo studio delle sensazioni ed ha la sua origine nei nervi. È soprattutto Cabanis a studiare questo problema, cercando di risolvere l'aporia dei movimenti involontari senza ricorrere a un forzato recupero della dottrina dell'irritabilità di Haller, che i muscoli hanno la proprietà di contrarsi, se si rifiuta cioè la distinzione delle funzioni dei nervi e dei muscoli, con la sensibilità che è una proprietà dei primi e che costituisce il campo proprio della coscienza e dei movimenti volontari, e con l'irritabilità, cui va attribuita la contrattilità, che viene definita come caratteristica esclusiva dei muscoli, se non si accetta, quindi, di ridurre i movimenti involontari ai modi dell'irritabilità, si rende necessario reimpostare il problema[22]. E questa sensibilità incosciente, di cui Cabanis ha dimostrato l'esistenza, limita il ruolo della sensibilità cosciente.

È poco verosimile che tutte le impressioni oscure di cui è formata la sensibilità cosciente non esercitino un'influenza almeno indiretta sulla mente e, d'accordo su questo con Destutt de Tracy, mette in luce una nuova sorgente della vita psicologica di cui è necessario tener conto e alcuni fatti psicologici provano la realtà delle impressioni che hanno la loro

[22] Sarà Claude Bernard a provare che la contrattilità è una proprietà inerente ai muscoli e che, se anche il ruolo di eccitante appartiene normalmente ai nervi, è possibile che latri agenti li sostituiscano.

origine negli organi interni e permettono di misurare la loro influenza[23]. Per dirigere adeguatamente le ricerche "Il falloit d'abord savoir quels sont les organs particuiers du sentiment; et si, dans les lesions des facultés intellectuelles, ces organes sont le seuls affectés, ou s'ils le sont avec d'autres, et seulement d'une manière plus spéciale"[24]. Ripetute esperienze hanno mostrato che "le cerveau, la moelle allongée, la moelle épinière et les nerfs"[25] sono i veri organi del sentimento, o almeno ne sono i principali. Altre esperienze hanno poi fatto vedere che la sensazione, o almeno la percezione di essa, è una peculiarità del cervello; se anche un corpo senza vita conserva in molti casi una certa sensibilità questa p una sensibilità passiva, senza coscienza. La sensibilità cosciente del piacere e del dolore risiede solo nel sensorio comune, ossia nel punto di riunione dei principali fasci nervosi, che è situato nella testa:

> Les nerfs, confondu à leur origine, et formés de la même substance que le cerveau, son déjà séparés en faisceaux à leur sorti du crâne et de la cavité vertébrale: les gros troncs contiennent, sous une tour, de nouvelles divisions; et ainsi de suite, sans qu'on ait jamais pu trouver un nerf, quelque fin qu'il parût a l'oeuil, dont l'enveloppe n'en renfermât encore un grand nombre de plus petits. Tous ces nerfs, si déliés, vont se distribuer au différentes parties du corps: de sorte que chaque point sentant a le sien, et communique, par son entremise, avec le centre cérébral[26].

Destutt de Tracy si appoggia a queste ricerche di Cabanis e alla sua concezione della sensibilità fonda la dottrina dell'*effort*, pienamente condivisa del resto dal secondo. Ma il vero merito di Destutt de Tracy è di avere trasferito su un piano psicologico un complesso di ipotesi e di nozioni che sino ad allora erano presenti quasi esclusivamente in testi fisiologici.

---

[23] Cabanis (1824, 145): "Dans l'esquisse suivant, le trois tableaux, 1° de l'état physique, 2° du caractère des idées, 3° des affections et des penchans, vont toujours marcher de front et se rapporter les uns aux autres, suivant certaines lois fixes". Più oltre l'autore ricorda come le malattie delle viscere addominali determinino nella vita psicologica profonde alterazioni: ad esempio la follia può nascere anche a causa dei cambiamenti che colpiscono altri organi interni, soprattutto gli organi della generazione, e in questo caso essa presenta spesso un carattere di eccezionale gravità.

[24] Cabanis, (1824, 153).

[25] Cabanis, (1824, 153).

[26] Cabanis, (1824, 153). La decapitazione, per esempio, comporta la cessazione immediata di questa sensibilità cosciente, mentre l'irritabilità può ancora permanere per qualche tempo nel corpo morto. Questa però non è in alcun modo un fenomeno vitale, ma una semplice capacità di contrazione delle fibre muscolari. Di sensibilità a pieno titolo si può parlare solo in presenza di una serie di movimenti organici coordinati. Cfr., a questo proposito, la *Note sur le supplice de la Guillottine* (Cabanis, 1823, 162-183).

È con Tracy, e solo con lui, che per la prima volta si cerca di costituire una psicologia nuova dopo l'opera contestata, ma non ancora abbandonata, di Condillac. Certo, quest'ultimo ha avuto il merito di ricondurre le funzioni intellettuali e morali nell'uomo alla sensibilità e alle sue trasformazioni, ma Tracy – come sopra ricordato – sottolinea la natura organico-materiale della sensibilità, laddove Condillac aveva evitato di pronunciarsi, o quando lo aveva fatto era in direzione diametralmente opposta.

Oltre tutto Tracy, che svolge le sue ricerche lungo un percorso induttivo e descrittivo, attento alle forme del pensiero, cerca di abbandonare le tradizionali classificazioni psicologiche cercando di prestare attenzione solo alle sensazioni concretamente avvertite dall'uomo. In questo modo, attraverso un'attenta *analyse*, arriva a concludere che le funzioni fondamentali e irriducibili operanti nell'uomo sono di quattro tipi: il sentire in senso proprio, ovvero la sensazione; il sentire dei ricordi, ossia la memori; il sentire dei rapporti, che sarebbe il giudizio; il sentire dei desideri, ovvero il desiderio[27]. Tracy propende per una drastica riduzione delle facoltà psichiche ammesse da Condillac: l'attenzione, l'immaginazione, la comparazione e la riflessione scompaiono se sottoposte all'analisi tracyana. Nessuna di queste facoltà e realmente prima, potremmo dire[28].

---

[27] Destutt de Tracy (1800, 33-34): "Vous dites *je pense cela*, quando vous avez une opinion, quand vous formez un jugement. Effectivement, porter un jugement vrai ou faux est un acte de la pensée; et cet acte consiste à sentir qu'il exist un rapport, une relation quelconque, entre deux choses que l'on compare. Quand je pense qu'un homme est bon, je sens que la qualitè de bon convient à cet homme. Il ne s'agit pas ici de rechercher si j'ai raison ou tort, ni d'où peut venir mon erreur; nous verrons cela ailleurs…: penser, dans ce cas, c'est donc appercevoir un rapport de convenance ou de disconvenance entre deux idées; c'est sentir un rapport. Vous dite encore: *je pense à notre promenade d'hier*, quand le souvenir de cette promenade vient vous frapper, vous affecter: penser, dans ce cas, c'est donc éprouver une impression d'une chose passée: c'est *sentir un souvenir*. Quand vous desirez, quand vous voulez quelque chose, vous ne dites pas aussi communément, *je pense que j'éprouve un desir, une volonté*. Effectivement, ce serait un pléonasme, une expressione inutile: mais il n'en est pas moins vrai que desirer et vouloir sont des actes de cette faculté intérieure que nous appelons en general *la pensée*; et que, quand nous desirons ou voulons quelque chose, que nous appelons un desiro ou une volonté: ainsi, dans ce cas, *c'est sentir un desir*. Vous vous servez encore moins de l'expression, *je pense*, quand vous ne faites qu'éprouver une impression actuelle et present […]. Penser, dans ce cas, c'est donc *sentir une sensation*, ou tout simplement, *sentir*. Penser, comme vous voyez, c'est toujours sentir, et ce n'est rien que sentir".

[28] A distinguere Tracy da Condillac non è, comunque, tanto la nuova classificazione di queste operazioni, quanto il modo in cui le riferisce alla sensibilità; l'insistenza sul fatto che la memoria, il giudizio e la volontà sono tre funzioni della sensibilità rinvia alla sensibilità concreto-materiale dell'uomo. Tale riferimento gli consente di istituire lo stretto rapporto fra le operazioni intellettuali e l'organismo corporeo fra le opera-

Questo complesso ordito è in realtà solo l'inizio di un percorso di ricerca – e di pubblicazioni – che impegnerà Destutt de Tracy per il resto della sua vita, senza venirne comunque a capo. Dopo aver pubblicato le prime tre parti dei suoi *Elementi*[29] l'autore si dedica alla stesura della seconda e nel 1805 inizia la redazione del primo volume del suo *Traité de la volonté et de ses effets*, che poi altro non è che il suo trattato di Economia, mentre nel biennio 1806-1807 lavora al *Commentaire sur l'*Esprit des lois *de Montesquieu*, che servirebbe da preparazione al terzo volume consacrato alla legislazione e che appare per la prima volta nel 1811 in inglese negli Stati Uniti su richiesta di Thomas Jefferson[30]. Dopo il 1807, in verità, Destutt de Tracy affronta una lunga e dolorosa crisi dovuta sia alla morte di molti suoi sodali (a partire da Cabanis la cui opera va letta insieme a quella di Tracy) sia, soprattutto, alla disillusione dovuta all'esperienza napoleonica e all'oblio degli ideali repubblicani cui Destutt de Tracy rimane fedele. Del resto Napoleone, che non perdeva occasione per irridere i suoi *idéologues*, non aveva affatto apprezzati i primi volumi, i più *métaphysiques* degli *Élemens d'idéologie*, figuriamoci cosa avrebbe pensato dei volumi successivi e la Restaurazione era ancor meno disposta nei confronti delle ultime pagine di una delle punte del movimento rivoluzionario. Questo spiega perché proprio il *De l'amour*, di cui come abbiamo visto Gramsci ha contezza solo nella traduzione italiana (come tutti del resto) sia proprio l'opera che maggiormente inquieta l'anziano *idéologue*.

---

zioni intellettuali e l'organismo corporeo che le ricerche di Cabanis e dei *médecins*, cui entrambi guardavano, sembravano richiedere.

[29] Nel 1801 vede la luce il *Projet d'élements d'idéologie à l'usage des écoles centrales de la République française*, che verrà nuovamente pubblicato, rimaneggiato, nel 1804 con il titolo di *Élémens d'idéologie, première partie. Idéologie proprement dit*, mentre nel 1803 era già stata pubblicato il secondo volume con il titolo di *Élémens d'idéologie, seconde partie, Grammaire* e infine nel 1805 gli *Élémens d'idéologie, troisième partie, Logique.*

[30] Destutt de Tracy (1811, 1): "I am a Frenchman by birth and education. I was an early friend to the revolution of France, and continued to support it, until those entrusted with its helm, had evidently changed its direction. Flying then from the tyrannies of the monster Robespierre, I found, and still enjoy, safety, freedom, and hospitality, among you. I am grateful for these boons, and anxious to shew that gratitude, by such services as my faculties and habits enable me to render". Sulla storia di questa edizione, cfr. Chinard (1925); la prima traduzione francese, molto difettosa, viene pubblicata a Liegi nel 1817, senza alcuna autorizzazione da parte dell'autore che invece cura la successiva traduzione francese del 1819 dove (1819, V) l'autore spiega: "Cet ouvrage existe depuis plus de douze ans. Je l'avais écrit pur M. Jefferson, l'homme des deux mondes que je respecte le plus, et, s'il le jugeait â propos, pur les États-Unis de l'Amérique du Nord, où en effet il a été imprimé en 1811. Je ne comptais pas le publier en Europe".

In fin dei conti, come abbiamo visto, per Destutt de Tracy l'uomo si risolve interamente nella sua capacità di sentire – che altro non è che la capacità di pensare – e di muoversi. È la combinazione di queste due capacità a permettere il progresso delle conoscenze e lo sviluppo della ragione, a fare in modo che l'uomo di oggi nulla abbia a che vedere con l'uomo nello stato di natura[31]. Così, in questo tramonto dei lumi che ne sono anche una prosecuzione, si riverbera ancora quella tradizione epicurea, che aveva attraversato anche il XVIII secolo, secondo la quale l'uomo si perfeziona conformandosi alla sua natura e una stretta solidarietà stringe le nozioni di conoscenza, di ragione, di felicità e di virtù[32].

Tale perfezionamento, poi, non può che avvenire in società perché se è "la nature que je prends pour guide dans mes spéculations"[33], allora Destutt de Tracy può ritenere di essere "l'interprète exact de la nature en disant que l'amour est le résultat du besoin de reproduction joint à celui de la sympathie"[34]. E un bravo interprete non può dimenticare che l'origine di tutte le idee fisse, le follie, le assurdità che hanno caratterizzato la vita dell'uomo in società, in particolare che hanno sviato la ragione nell'istituzione matrimoniale[35], è sì la sensibilità ma la sensibilità di un essere sociale. L'origine delle idee, quindi, per quanto indubbiamente in ultima istanza riscontrabile nell'*organisation physique* ma è in ambito sociale che le idee si formano.

3. Conclusione

Nella critica di Destutt de Tracy alla religione[36] è possibile scorgere la specificità della posizione degli *Idéologues*, una convinta asserzione di ateismo politico, di rifiuto radicale di ogni forma di influenza della *religio* nell'am-

---

[31] Destutt de Tracy (1800, 244-245): "Nous sommes entièrement les ouvrages de l'art c'est-à-dire de notre propre travail: et nous ressemblons aussi peu aujourd'hui à l'homme de la nature, à notre manière originelle, qu'un chêne ne ressemble à un gland et un poulet à un oeuf".

[32] Cfr., su questo punto Saad (2003).

[33] Destutt de Tracy (2006, 81).

[34] Destutt de Tracy (2006, 68-69).

[35] Destutt de Tracy (2006, 69): "J'ai été l'historien fidèle de nos erreurs, en montrant toute le folles idées que cette passion a fait naître dans les têtes des hommes de tous le temps et de tous les pays, toutes le lois absurdes ou barbares dont elle a été l'objet et toutes les chaînes don't on l'a si mal à propos surcharchée, erreurs don't la source première est l'importance exagérée attaché à la virginité et à la chasteté".

[36] Destutt de Tracy (2006, 57-58): "Nos lois tant civiles que religieuses et nos moeurs, c'est-à-dire nos habitudes, sont la consequences de nos opinions. Il était donc impos-

bito della morale e della vita sociale. Questa posizione è la traduzione sul piano politico dell'ancor più radicale immanentismo degli *Idéologues* sul piano filosofico. Destutt de Tracy e Cabanis (ma anche Degerando, Bichat e Pinel) rifiutando ogni forma di dualismo e riconducendo mediante l'*analyse* la totalità del mondo morale al piano sociale e materiale, lungi dal fornire appoggio – come pure Gramsci sembra sostenere – a posizioni spiritualistiche che essi rifiutarono sempre. Il rapporto, ad esempio, che Manzoni intrattenne con la *Coterie Condorcet*, grazie soprattutto alla mediazione di Fauriel, ha altre implicazioni e soprattutto avviene negli ultimi anni di vita dell'*angélique Cabanis*, quando anche Destutt de Tracy aveva – come abbiamo visto – smesso di scrivere[37]. In realtà potremmo dire che il pensiero di entrambi gli *Idéologues* non sia davvero comprensibile se non tenendo conto che il loro è un pensiero che si fa nella Rivoluzione e il fatto che le opere maggiori vengano pubblicate sotto Napoleone non ne muta affatto il senso. E per comprendere bene questo aspetto conviene forse rivolgersi a un altro celeberrimo passo gramsciano, quando il Gramsci pone

> il problema dei rapporti tra struttura e superstrutture che bisogna impostare esattamente e risolvere per giungere a una giusta analisi delle forze che operano nella storia di un determinato periodo e determinare il loro rapporto. Occorre muoversi nell'ambito dei due principii: 1) quello che nessuna società si pone dei compiti per la cui soluzione non esistano già le condizioni necessarie e sufficienti o esse non siano almeno in via di apparizione e di sviluppo; 2) e quello che nessuna società si dissolve e può essere sostituita se prima non ha svolto tutte le forme di vita che sono implicite nei suoi rapporti (controllare l'esatta enunciazione di questi principii)[38].

Già nel *Quaderno 4* Gramsci aveva posto questo problema[39] per poi continuare affermando che "solo nel 1870-71, col tentativo comunalistico, si esauriscono storicamente tutti i germi nati nel 1789; cioè non solo la

---

sibile que celles relatives à l'union de l'homme et de la femme ne fussent pas presque partout absurdes jusqu'au ridicule ou à l'atrocité".

37 Gramsci, annotando criticamente un saggio di Giuseppe Gallavresi, scrive: "Cabanis (Giorgio) [1750-1808], sue teorie materialiste esposte nel libro dedicato allo studio dei rapporti tra le *physique et le moral*. Il Manzoni ammirava profondamente l'*angélique Cabanis* e anche quando si convertì continuò ad ammirare questo suo libro. Il Taine discepolo di Cabanis" (Q 2, 91, 248, B). Qui vale la pena notare, oltre al curioso errore per cui Cabanis viene chiamato semplicemente Giorgio, soprattutto il sottile lavoro interpretativo di Gramsci che distingue tra la lettura di Gallavresi secondo la quale "il metodo induttivo e le norme dell'osservazione presi a prestito dalle scienze naturali dovevano portare il Taine […] alla conclusione che la Rivoluzione francese sia stata una mostruosità, una malattia", da quella di Taine.

38 Q 13, 17, 1578-1579, C.

39 Q 4, 38, 455, A.

nuova classe che lotta per il potere sconfigge i rappresentanti della vecchia società che non vuole confessarsi decisamente superata, ma sconfigge anche i rappresentanti dei gruppi nuovissimi che sostengono superata la nuova struttura sorta dal rivolgimento dell'89 e dimostra così di essere vitale e in confronto al vecchio e in confronto al nuovissimo"[40].

Ritengo che la nota 38 sia da leggere in stretta continuità con la 35, ovvero il *rapporto tra strutture e sovrastrutture* e l'origine del concetto di Ideologia. Potremmo porre la domanda in questi termini: esiste una *Ideologia francese*? Le risposte sono due: 1) sì, ed è il movimento filosofico e politico di corto respiro che termina la sua strada con la morte di Cabanis e la decisione di Destutt de Tracy di pubblicare solo negli Stati Uniti; 2) sì, ed è quella ideologia che in realtà si è intessuta con il pensiero storico e filosofico di Taine, con il romanzo psicologico di Stendhal (come ben visto da Gramsci) e soprattutto che ha formato il pensiero liberale – spesso in maniera indiretta, nella forma ad esempio del commento a Montesquieu o dello studio della fisiologia e della medicina, intesa come scienza sociale e non solo del corpo umano – giungendo fino alla Comune. Perché quella nuova classe che sconfigge sia i rappresentanti della vecchia società, sia i rappresentanti dei gruppi nuovissimi, altro non è che la classe che aveva trovato nelle figure di Cabanis e Destutt de Tracy la guida per affrontare un cammino lungo e difficile, e che solo superficialmente aveva visto nel superuomo popolaresco di Stendhal (e di Dumas) un modello.

Ambigue figure di rivoluzionari che hanno vinto a distanza di molti anni dalla loro morte.

---

[40] Q 4, 38, 456, A. "Gli storici non sono molto concordi (ed è impossibile che lo siano) nel fissare i limiti di ciò che si suole chiamare 'rivoluzione francese'. Per alcuni (per es. il Salvemini) la Rivoluzione è compiuta a Valmy; la Francia ha creato un nuovo Stato e ha trovato la forza politico-militare che ne afferma e ne difende la sovranità territoriale. Per altri la Rivoluzione continua fino a Termidoro, anzi bisogna parlare di più rivoluzioni (il 10 agosto sarebbe una rivoluzione a sé ecc.); così il Mathiez nel suo compendio pubblicato nella Collezione Colin. Per altri per però anche Napoleone deve essere incluso nella Rivoluzione, deve essere considerato un protagonista della Rivoluzione e così si può arrivare al 30, al 48, al 70. In tutti questi modi di edere c'è una parte di verità. Realmente le contraddizioni interne della struttura sociale francese che si sviluppa dopo il 1789 trovano la loro relativa composizione solo con la terza repubblica e la Francia ha 60 anni di vita politica equilibrata dopo 80 anni di rivolgimenti a ondate sempre più lunghe" (Q 4, 38, 456, A). Destutt de Tracy, ormai vecchio e cieco, volle farsi portare sulle barricate nel 1830 comunque a testimoniare la sua appartenenza al passato e presente rivoluzionario.

Tavola delle abbreviazioni

Le citazioni dai *Quaderni* verranno indicate in nota, e si farà ovviamente riferimento a Gramsci (2001).

Bibliografia

Dictionnaire des sciences medicales (1812-1822), Paris: Panckoucke
Badaloni N. (1975), *Il marxismo di Gramsci*, Torino: Einaudi.
– (1988), *Il problema dell'immanenza nella filosofia politica di Antonio Gramsci*, Venezia: Arsenale.
Chinard G. (1925), *Jefferson et les Idéologues*, Baltimore – Paris: Johns Hopkins U. P. – PUF.
Bloch O. (1997), *Matière à histoire*, Paris: Vrin.
Cabanis P.-G.-J. (1823), *Oeuvres complètes*, t. II, Paris: Bossange – Didot.
– (1824), *Oeuvres complètes*, t. III, Paris: Bossange – Didot.
– (1824), *Oeuvres posthumes*, t. V delle *Oeuvres completes*, Paris: Bossange-Didot.
Condillac E. B. de (1976), *Opere filosofiche*, Torino: UTET.
Dekens O. (2003), *Kant résiduel. Destutt de Tracy. Une lecture idéologique de la Critique de la raison pure*, Kant-Studien, 94, pp. 240-255.
Destutt de Tracy A. L. C. (1800), *Élémens d'idéologie. Projet d'éléments d'idéologie à l'usage des Ecoles Centrales de la Republique française*, Paris: Didot.
– (1803), *Élémens d'idéologie. Troisième partie. Logique*, Paris: Courcier.
– (1804), *Élémens d'idéologie, première partie. Idéologie proprement dit*, Paris: Courcier.
– (1805), *Élémens d'idéologie. Seconde partie. Grammaire*, Paris: Courcier.
– (1811), *A commentary and review of Montesquieu's Spirito of Laws, […] to wich are annexed Obervations on the Thirty-First Book, by the late M. Condorcet, and two letters of Helvetius, on the merits of the same work*, Philadelphia: Duane.
– (1815), *Élémens d'idéologie. IV e V partie: Traité de la volonté et de ses effets*, Paris: Courcier.
– (1817), *Elementi d'ideologia del conte Destutt di Tracy pari di Francia ... per la prima volta pubblicati in italiano con prefazione e note del cav. Compagnoni*, Milano: presso A. F. Stella.
– (1819), *Commentaire sur l'Esprit des Lois de Montesquieu*, Paris: Didot.

– (1926), *De l'amour, publié pour la première fois en français avec une introduction sur Stendhal et Destutt de Tracy*, par Gilbert Chinard, Paris: Le Belles Lettres.

– (2006), *De l'amour*, Introduit, édité et annoté per Cl. Jolly, Paris: Vrin.

Frosini F. (2009), *Da Gramsci a Marx. Ideologia, verità e politica*, Roma: Derive e Approdi.

Head B. W. (1985), *Ideology and Social Science. Destutt de Tracy and the french liberalism*, Dordrecht – Boston – Lancaster: M. Niijhoff.

Lenoir R. (1917), *Psychologie et Logique de Destutt de Tracy*, "Revue Philosophique de la France et de l'Étranger", T. 84, pp. 527-556.

Liguori G. (2004), *Ideologia*, in *Le parole di Gramsci*, a cura di F. Frosini e G. Liguori, Roma: Carocci, pp. 131-149.

Gramsci A. (2001), *Quaderni dal carcere*, a cura di V. Gerratana, 4 voll., Torino: Einaudi.

Mancina C. (1980), *"Il fronte ideologico": ideologie e istituzioni statali in Gramsci*, in "Prassi e teoria", VII, n°7, pp. 89-101.

Marx K., Engels F. (2000[5]), *L'ideologia tedesca. Critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e del socialismo tedesco nei suoi vari profeti*, introduzione di C. Luporini, Roma: Editori Riuniti.

Moravia S. (1974), *Il pensiero degli Idéologues. Scienza e filosofia in Francia (1780-1815)*, Firenze: La Nuova Italia.

Paggi L. (1970), *Gramsci e il moderno principe*, Roma: Editori Riuniti.

Renouvier C. (1842), *Manuel de philosophie moderne*, Paris: Paulin Éditeur.

Rossi-Landi F. (1982[2]), *Ideologia*, Milano: Mondadori.

Saad M. (2003), *Cabanis, Destutt de Tracy, Volney: science de l'homme et épicurisme*, in "Dix-huitième Siècle", n°35, pp. 101-112.

Saad M. (2016), *Cabanis, comprendre l'homme pour changer le monde*, Paris: Garnier.

Sciascia L. (2003), *L'adorabile Stendhal*, Milano: Adelphi.

Stendhal (1990), *Roma, Napoli e Firenze*, Roma-Bari: Laterza.

Sulpizio F. A. (2015), *"On parle difficilement de sang-froid d'une si grande puissance",* in *Prospettive. Omaggio a Giuliano Campioni*, a cura di P. D'Iorio, M. C. Fornari, L. Lupo, C. Piazzesi, Pisa: ETS, pp. 121-126.

Sulpizio F. A. (in corso di stampa), *La legge del corpo. Filosofia e medicina nel tardo Settecento francese*, in *Cartesius Edoctus: Hommage à Giulia Belgioioso*, a cura di I. Agostini e V. Carraud, Turnhout: Brepols.

Thomas P. D. (2009), *The Gramscian moment. Philosophy, Hegemony and Marxism*, Leiden: Brill.

L'esposizione come ideologia del contemporaneo
Riflessioni a partire da Gramsci

Marco Gatto

Abstract: The article explores the concept of "exposition" to underline the ideological structure of contemporary capitalism, conceived as a processual totality. The aim is to demonstrate the paradoxical condition of ideology's criticism under late capitalism, with the proposal of reconsidering totality as the only one way to understand advanced postmodernity. Starting from Gramsci, the article moreover offers a reflection on the fate of dialectical thought in a world completely dominated by a theoretical immanence without depth.

Keywords: Postmodernism; Criticism; Totality; Gramsci; Ideology.

1. Il costituirsi in divenire dell'ideologia

L'inizio di questo percorso coincide con l'analisi di un luogo centrale della riflessione di Antonio Gramsci. Una cospicua porzione del Quaderno 11, che reca come titolo *Appunti per una introduzione e un avviamento allo studio della filosofia e della storia della cultura*, palesa il concatenarsi di una ricca serie di nessi di pensiero, entro la quale il concetto di "ideologia" assume un ruolo di primo piano. La posta in gioco, costantemente ridefinita dal tentativo di formulare una filosofia della praxis all'altezza dei tempi e di stabilire, sulla scorta del contributo di Antonio Labriola, "l'autosufficienza del marxismo come filosofia"[1], si riassume in queste pagine nell'esercizio di una dialettica capace di dinamizzare il legame tra teoria e pratica e di dar conto del costituirsi concreto e materiale, entro questo rapporto, di concezioni, visioni e idee-guida, colte come fatto sociale in costruzione. Siamo pertanto nell'ambito di quella faticosa rilettura dei principali luoghi del marxismo – e, in particolare, della topica "struttura/sovrastruttura" – che il dirigente comunista pone in essere nel corso della sua riflessione carceraria, dando vita a un pensiero sistematico e totalizzante, la cui originalità consiste, tra l'altro, nella particolare sintesi di sollecitazioni provenienti

* Università della Calabria (marco.gatto@unical.it)

[1] Mustè (2018, 182).

dalla tradizione dialettica (Hegel), dall'idealismo italiano (Croce e Gentile), dal materialismo filosofico labriolano e dalla lettura, seppure parziale, di certi luoghi marxiani – sollecitazioni che risultano continuamente assorbite dallo sviluppo particolare della sua elaborazione teorica, che per forza di cose dovette concepire come provvisoria.

All'interno di questo ampio spettro di questioni, il concetto di ideologia patisce una serie di cospicue oscillazioni (in larga parte dipendenti sia dalla polimorfica accezione del termine già presente nei fondatori del marxismo[2], sia dal carattere estremamente mobile del lavoro concettuale di Gramsci)[3], ma beneficia di un suo accostamento al problema teorico dell'egemonia e del conflitto sociale fra parti, nonché alla questione del costituirsi di una soggettività in grado d'essere vieppiù cosciente del suo percorso e della sua posizione in questo stesso conflitto. È su questo terreno che, nell'undicesimo Quaderno, l'approdo a una nuova concezione dell'ideologia si salda al problema della costruzione continua di un soggetto che, lasciandosi hegelianamente alle spalle l'immediatezza dell'esperienza e accantonando progressivamente un nefasto percepirsi come parte isolata e irrelata, accede a forme di autocomprensione più generali, a una conoscenza possibile della totalità e a una progredita consapevolezza delle necessarie mediazioni con l'interno e l'esterno del suo sé. Sta nell'indicazione di questo percorso una quota non indifferente di modernità del pensiero di Gramsci e, probabilmente, uno dei motivi della sua attualità, come cercherò di dire nel prosieguo del ragionamento. Così pure il passaggio a una dimensione gruppale o collettiva di tale costruzione dinamica – che potremmo riassumere nel problema, tipico del paradigma moderno, della transizione da un'ontogenesi a una filogenesi – riflette, sollecitandone risposta, una serie di questioni all'ordine del giorno, in parte riferite al sorgere di una coscienza critica generalizzata o al definirsi di un supposto soggetto antagonistico. È in questo farsi e disfarsi continuo, in cui individuo e collettività si rimodulano, che va colto il bisogno di ripensare in senso dialettico dualismi e binarismi tipici del marxismo: l'insistenza gramsciana sui concetti di volontà, direzione ed egemonia obbedisce, se vogliamo, a questa necessaria rivalutazione dell'impianto filosofico che viene da Marx, che lo proietta verso un'amplificazione del suo costitutivo storicismo.

Nei "punti preliminari di riferimento" che Gramsci elenca all'inizio dei suoi *Appunti* è indicata la necessità di demistificare la convinzione che la filosofia, ovvero l'attività del pensare e dell'elaborare concezioni o visioni, sia

---

[2] Un'utile introduzione alla storia del concetto è costituita da Eagleton (2007).

[3] Cfr. Liguori (2004).

patrimonio di "scienziati specialisti o di filosofi professionali e sistematici". La ben nota asserzione secondo la quale "tutti gli uomini sono 'filosofi'" non è solo un proclama di democrazia radicale. Ricade bensì nell'ambito di una questione più complessa, che Gramsci svolgerà in modo assai ricco anche nei quaderni dedicati alla critica letteraria e alla critica della produzione culturale: vale a dire quella di un'amministrazione regolata del divario tra una cultura delle *élites*, caratterizzata dall'autoreferenzialità e dall'autoconservazione, e dunque da una reificazione del sapere entro cornici specialistiche, e una cultura popolare che quell'egemonia consolidata storicamente subisce, sviluppando variamente caratteri confermativi di tale subalternità, e talora manifestando – non fosse che per la sua stessa distanza dai luoghi decisivi del potere e del sapere – il suo carattere contrappositivo. Le *Osservazioni sul folclore*, in tal senso, possono essere lette – accanto alle pagine sulla letteratura italiana quale letteratura per statuto non nazionale-popolare – come un esempio specifico di questa alienazione culturale delle masse oppresse e costrette ai margini. Le quali, tuttavia, possiedono – perché comune a tutti gli uomini – una modalità riflessiva propria, che si esplica in quella che Gramsci chiama, in questi *Appunti*, "'filosofia spontanea', propria di 'tutto il mondo'", che va esprimendosi in un 'sistema di credenze' o in una congerie di "opinioni"[4].

Sembrerebbe, questa, una dicotomia di stampo sociologico abbastanza gratuita, se il ragionamento di Gramsci, in forma di domanda e di "quistione", non presentasse una torsione decisiva: "è preferibile 'pensare' senza averne consapevolezza critica, in modo disgregato e occasionale, cioè 'partecipare' a una concezione del mondo 'imposta' meccanicamente dall'ambiente esterno", oppure "elaborare la propria concezione del mondo consapevolmente e criticamente"? Soffermiamoci su questo passaggio perché va arricchito considerando altri elementi messi in campo da Gramsci. Da un lato, sta un pensiero frammentario, privo di coscienza – e questa sua dimensione incoerente e asistematica è posta in relazione a un'influenza esterna: il soggetto è succube di un gruppo sociale capace di condizionarlo "automaticamente"[5] e in grado di far apparire come naturale la subalternità, in modo che sia impedita al subalterno la pur minima possibilità di un'autocoscienza di classe (e Gramsci, da attento diagnosta e precorrente antropologo dei gruppi sociali dell'Italia in cui vive, in un'esemplificazione che ricorda il noto saggio sulla questione meridionale[6], disegna luoghi e contorni in cui il condizionamento è storicamente attivo: "il proprio vil-

[4] Gramsci (1975, vol. II, 1375, Q. 11, § 12).
[5] Gramsci (1975, vol. II, 1375, Q. 11, § 12).
[6] Cfr. Gramsci (1966, 149 e sgg.).

laggio", le figure che vi risiedono – dal "curato" al "vecchione patriarcale la cui 'saggezza' detta legge", dalla "donnetta che ha ereditato la sapienza delle streghe" al "piccolo intellettuale inacidito nella propria stupidaggine e impotenza a operare" – e gli spazi contrassegnati da questa dialettica sociale); dall'altro, invece, sta una soggettività pensante che potenzialmente formula una presa di coscienza, elabora una propria e indipendente (quindi, non indotta) "concezione del mondo" e che, in coerenza con tale percorso, pratica una scelta, ovvero, dice Gramsci, partecipa "attivamente alla produzione della storia del mondo", si fa "persona storica", dal momento che decide di obbedire a un principio – "essere guida di se stessi" – in virtù del quale non subisce "passivamente e supinamente dall'esterno" un condizionamento che negherebbe la sua specifica "personalità"[7].

Questi ultimi accenti ricordano, nel lessico e nello spirito propositivo, una nota pagina del giovane Gramsci, l'articolo *Socialismo e cultura* del 1916. Dopo aver ribadito che la cultura è "organizzazione, disciplina del proprio io interiore, […] presa di possesso della propria personalità, […] conquista di coscienza superiore, per la quale si riesce a comprendere il proprio valore storico, la propria funzione nella vita, i propri diritti e i propri doveri" – qualcosa di radicalmente diverso dal possesso elitaristico ed enciclopedico di nozioni e concetti, la cui trasmissione, ove possibile, erige solo "una barriera fra sé e gli altri" –, Alfa Gamma (così si firma l'intellettuale sardo sulle colonne de "Il Grido del Popolo") ribadisce che "critica vuol dire cultura" (e viceversa). Continua dunque sottolineando che la conoscenza critica del proprio sé coincide con l'"essere padroni di se stessi, distinguersi, uscire fuori dal caos, essere un elemento di ordine, ma del proprio ordine e della propria disciplina ad un ideale". Per concludere che il vero sapere non si riassume in questa auto-pedagogia del limite, ma presuppone una simultanea tensione verso l'alterità, perché "non si può ottenere" organicità, coerenza, autocoscienza, "se non si conoscono anche gli altri, la loro storia, il susseguirsi degli sforzi che essi hanno fatto per essere ciò che sono, per creare la civiltà che hanno creato e alla quale noi vogliamo sostituire la nostra", coincidente, per il Gramsci giornalista militante, con il socialismo. La cui edificazione presuppone questo arduo lavoro di auto-analisi, che si riassume in una sorta di sintetico richiamo alla necessità del riconoscimento: "conoscere se stessi attraverso gli altri e gli altri attraverso se stessi"[8].

---

[7] Gramsci (1975, vol. II, 1375 e 1376, Q. 11, § 12).

[8] Gramsci (1973, 68 e 70).

La densità umanistica di questa pagina deve aiutarci a comprendere l'importanza che Gramsci accorda al concetto di "coerenza". Quest'ultima è difatti una sorta di meta sempre transitoria cui il soggetto tende al fine di lasciarsi alle spalle quella disgregazione che lo costringerebbe al senso comune, alla filosofia spontanea, all'asistematicità, e dunque a pensare con la testa altrui. Il giovane giornalista sardo indica questa meta sulla spinta di Novalis e di altre letture romantiche – cosicché la conquista di una coscienza unitaria è vista come capacità dell'Io di riappropriarsi di se stesso e di essere coerentemente se stesso; nei *Quaderni* tale necessità si lega maggiormente al problema di una mantenuta disorganicità del soggetto, ovvero alla questione di un'imposizione esterna che rende passiva l'iniziativa, forzatamente destrutturata, quasi Gramsci prefigurasse l'idea di *un intero ideologico che signoreggia sulle parti costringendole all'isolamento*. Può essere questa, fra le altre, una definizione di "conformismo", per la quale ciò che è conforme a un'esternità risponde a uno stato di minorità critica e di fattiva disorganicità interiore. Vale a dire che a una concezione della vita frammentaria e incoerente corrisponde un'identità subalterna a visioni più organiche e unitarie, percepite come dispensatrici di orientamento. L'abilità di Gramsci sta nel suggerire che il consenso verso tali concezioni più rassicuranti sia un fatto di costruzione permanente del consenso e che la condizione subalterna permanga tale a causa di un controllato trattenimento entro uno spazio caratterizzato dalla confusione e dall'incapacità di stabilire nessi di struttura.

Vi è però un aspetto che il pensatore sardo rimarca nelle pagine del Quaderno 11: la necessaria appartenenza "a un determinato aggruppamento", la natura sempre sociale dell'esperienza umana, e quindi il bisogno di ragionare, rispetto al conformismo, in termini di reciprocità dialettica. Ciò vuol dire che il mantenimento della subalternità passa anche e soprattutto attraverso una naturalizzazione del suo rapporto con la forma egemonica che la domina: ovvero, che la relazione tra un esterno ideologico capace di orientare il "modo di pensare e operare" e i soggetti implicati in tali modalità imposte di pensiero e azione poggia le sue basi su una verità difficilmente aggirabile, per la quale, dice Gramsci, si è sempre "conformisti di un qualche conformismo, si è sempre uomini-massa o uomini-collettivi". La questione è pertanto: "di che tipo storico è il conformismo, l'uomo-massa di cui si fa parte?"[9]. Ovvero, nei termini in cui stiamo provando a ragionare, a quale grado storico si colloca l'astuzia della forma egemonica di riuscire a naturalizzare ideologicamente quel rapporto di subalternità? A

[9] Gramsci (1975, vol. II, 1376, Q. 11, § 12).

quale altezza l'imposizione mira a destoricizzare se stessa per trascinare i soggetti subalterni su una condizione di ineluttabile servitù? L'*intero ideologico* con cui abbiamo inteso la forma egemonica orientante ha dunque necessità di far passare la sua signoria attraverso un ottundimento di quella relazione che, se fosse scoperchiata, mostrerebbe il suo implicito legame storico con la forma subalterna, e dunque la natura transitoria e per nulla scontata del suo dominio.

2. L'amministrazione dell'incoerenza

Questi brevi cenni ci riportano a una dimensione nota dell'ideologia, qui concepita come manipolazione falsificante, naturalizzazione del dominio o gioco di prestigio. Se seguiamo il ragionamento di Gramsci, ricaviamo ulteriori spunti di riflessione. Nel momento in cui l'elaborazione concettuale resta legata al disordine e la critica non permette di accedere a forme più mature di consapevolezza,

> si appartiene simultaneamente a una molteplicità di uomini-massa, la propria personalità è composta in modo bizzarro: si trovano in essa elementi dell'uomo delle caverne e principii della scienza più moderna e progredita, pregiudizi di tutte le fasi storiche passate grettamente localistiche e intuizioni di una filosofia avvenire quale sarà propri del genere umano unificato mondialmente[10].

Si trova cioè un'incoerenza paradossalmente messa a sistema, una normativa assenza di gerarchie e di orientamenti, e nello stesso tempo un calderone in cui sono presenti concezioni retrive e arcaiche, depositi alluvionali di credenze quasi inaccettabili per una coscienza moderna, ma anche fattori progressivi, intuizioni di una filosofia realmente emancipatrice. Questa polarità, che è in realtà un miscuglio di elementi che coesistono senza frizione, definisce la costitutiva appartenenza a diversi gradi di conformismo: la soggettività incoerente, che oscilla tra l'uno e l'altro di questi poli, che non si fissa mai in modo ordinato su un punto, può di volta in volta assumere su di sé il peso di una subalternità indotta dall'imposizione di turno. Ed è questo dinamismo di posizionamenti a rappresentare un oggetto filosofico interessante: tali spostamenti continui, dovuti all'assenza di un centro capace di elaborare il pensiero con stabilità e coerenza, sono tali perché trattenuti, *in basso*, su uno spazio orizzontale che abolisce il conflitto, collocati su una superficie sottana in cui è possibile muoversi e

[10] Gramsci (1975, vol. II, 1376, Q. 11, § 12).

transitare senza conseguenze. Il carattere subalterno di una soggettività è legato dunque alla duttilità del suo movimento, al suo poter essere tanti conformismi tutti assieme, posti su un piano superficiale oltre il quale, permanendo il dominio della forma egemonica, è impossibile andare, oltre il quale non è possibile innalzarsi. La subalternità non è pertanto fissità imposta, ma movimento orizzontale autorizzato, che ovviamente produce il mantenimento di quella particolare e del tutto artificiosa stasi normativa che è la signoria della forma egemonica. Questa stasi altro non è che l'immagine di un insieme armonioso in cui tutti i conflitti sono sedati e dietro la quale si nasconde la disorganicità propria del soggetto subalterno, la cui presenza, segno del limite di espansione della forma egemonica, dev'essere opportunamente occultata (o, per meglio dire, naturalizzata, cioè relegata alla marginalità della non-storia)[11].

Negli appunti sul folklore, la dialettica interna alla subalternità appena evocata è presentata con spunti originali[12]. Per ribadire la necessità di una riforma in senso popolare e allargato dello storicismo marxista e per rispondere al problema di una storica frattura tra la cultura elitaria e la cultura delle masse, Gramsci deve sottolineare l'estrema serietà di un discorso sulle ideologie attive nel mondo subalterno. "Il folclore" – il termine designa lo spazio mobile delle "concezioni del mondo e della vita" del popolo – "non deve essere concepito – scrive Gramsci – come una bizzarria, una stranezza o un elemento pittoresco, ma come una cosa che è molto seria e da prendere sul serio. Solo così l'insegnamento sarà più efficiente e determinerà realmente la nascita di una nuova cultura nelle grandi masse popolari", che è poi l'obiettivo di una pratica egemonica socialista in grado di eliminare "il distacco tra cultura moderna e cultura popolare o folclore"[13]. Nello stigmatizzare un approccio paternalistico ed esotico alle cosiddette "tradizionali popolari", l'intellettuale sardo mette in evidenza due aspetti che risultano utili a comprendere la funzione dell'ideologia e il metodo dialettico-totalizzante messo in campo: 1) le concezioni del mondo e della

[11] Siamo oggi nelle condizioni di affermare che la stasi apparente può beneficiare della neutralizzazione di qualsivoglia discorso politico oppositivo, anche e soprattutto quando le rappresentazioni della subalternità enfatizzano di quest'ultima il carattere disorganico e ribelle, mettendo in scena una sottile manutenzione dell'ordinarietà ideologica, perseguita attraverso l'esposizione estetizzante di un presupposto antagonismo. È questo, peraltro, uno dei problemi attuale della Sinistra culturale, su cui torneremo con un accenno ai cosiddetti "mercati del risentimento". Sul punto ci permettiamo di rimandare a Gatto (2018).

[12] Una lettura recente e condivisibile di queste pagine è offerta da Dei (2018, in part. 73-94).

[13] Gramsci (1975, vol. III, 2314, Q. 27, § 1).

vita sono costruzioni ideali per mezzo delle quali i soggetti indirizzano le loro azioni; esse hanno caratteri propri determinati dall'appartenenza sociale e dal posizionamento di classe, tant'è che il loro essere frutto di quel distacco appena menzionato le rende, di fatto (cioè, dice Gramsci, in una modalità "per lo più implicita, meccanica, oggettiva"), "in contrapposizione […] con le concezioni del mondo 'ufficiali' (o in senso più largo delle parti colte della società storicamente determinate)" – dove tale *contrapposizione* va letta non solo nel senso di opposizione conflittuale (volontaria o meno), ma di reciprocità dialettica, ossia come polo dinamico in rapporto con un altro polo parimenti dinamico, quello della forma egemonica; 2) il "folclore filosofico" (sinonimo per Gramsci di "senso comune"), ossia l'insieme diffuso di credenze che regola l'agire delle masse subalterne e che è caratterizzato, per ragioni storiche, da un'imposta disorganicità, ha in sé una quota di "coerenza" (se non altro, di tipo pratico-esistenziale) che è dovuta alla sua *molteplicità*, all'essere cioè l'esito, di volta in volta per nulla o poco elaborato, di istanze le più diverse, transitanti su quel piano orizzontale di cui abbiamo detto e capaci solo di giustapposizione, non di scontro: una sorta di melassa cangiante e stratificata, "un agglomerato indigesto di frammenti di tutte le concezioni del mondo e della vita che si sono succedute nella storia"[14], e che dà respiro a una compresenza di elementi priva di gerarchizzazione e dunque foriera di disorientamento; 3) in nessun caso la cultura popolare può essere concepita come un organismo statico: proprio perché al suo interno convivono molteplici istanze, è possibile riscontrare un seppur elementare grado di elaborazione politica, che può tuttavia assumere funzioni differenti o percorrere direzioni le più diverse.

Ora, il carattere "disseminato e molteplice"[15] del "senso comune", accanto al suo addomesticamento su un piano mobile e orizzontale, è il contrassegno del mondo ideologico subalterno. Ed è un sigillo storico perché disseminazione, disorganicità, molteplicità e asistematicità si spiegano in ragione di un problema costitutivo della vicenda italiana, come Gramsci argomenta nelle pagine iniziali del Quaderno 21. Nel medesimo nesso problematico stanno infatti, da un lato, l'"utopia sociale per cui gli intellettuali si credono 'indipendenti', autonomi, rivistiti di caratteri loro proprii"[16], già ricordata nel Quaderno 12, ossia l'illusoria autoreferenzialità della cultura ufficiale, che non ha rapporti con il popolo se non quelli di manipolazione o di radicale impedimento dell'accesso al sapere, e, dall'altro, il sostanziale "apoliticismo del popolo italiano che viene espresso con le frasi di 'ribel-

[14] Gramsci (1975, vol. III, 2311 e 2312, Q. 27, § 1).
[15] Gramsci (1975, vol. III, 2313, Q. 27, § 1).
[16] Gramsci (1975, vol. III, 1515, Q. 12, § 1).

lismo', di 'sovversivismo', di 'antistatalismo' primitivo ed elementare"[17], dovuto all'assenza di una coscienza politica e nazionale condivisa (sono in effetti fenomeni regressivi, e purtroppo oggi di moda, che toccano le classi dirigenti come le classi subalterne). Pertanto, è il divario storico tra *élite* e popolo a favorire, nel particolare contesto italiano, il conformismo di cui si diceva e la coesistenza, nella personalità composita del subalterno, di diversi uomini-massa. Ed è questo stesso divario che, scoperchiato da una conoscenza totalizzante e dialettica dei nessi che ne permettono l'efficacia, una strategia socialista prova a sanare. Anzitutto allestendo la possibilità di un passaggio dalla signoria del senso comune a forme di soggettivazione consapevoli. Ciò implica, del resto, un lavoro attivo sulle menzionate "intuizioni della filosofia avvenire" che, proprio in virtù di quella contrapposizione seppure solo meccanica inscenata dal folklore speculativo, possono essere sviluppate in senso democratico e progressivo[18].

3. Critica dell'ideologia come critica dell'immediatezza

Senza l'indicazione del carattere bizzarramente composito del senso comune non potremmo capire per quale motivo Gramsci insista sulla necessità di manomettere tale molteplicità attraverso l'iniezione della consapevolezza critica e non potremmo capire, a questo proposito, gli accenti posti su parole come "ordine" o "coerenza", identificate come mete da raggiungere lungo un percorso di vera e propria emancipazione. La coscienza politica trova il suo momento aurorale in un'autocritica della propria dimensione orizzontale e in una raggiunta consapevolezza del nesso servile, proprio del senso comune, che lega l'orizzontalità alla molteplicità transitoria e disorientante. "Criticare la propria concezione del mondo significa dunque renderla unitaria e coerente e innalzarla fino al punto cui è giunto il pensiero mondiale più progredito": la critica è il vettore che conduce all'unità coerente del sapere, precondizione essenziale per ristabilire un legame tra la teoria e pratica; la critica coincide, potremmo dire, con l'emancipazione dal sottosuolo di credenze disorganiche, con una fuoriuscita dalle secche del senso comune. Il momento elaborativo chiama in causa anche il confronto

[17] Gramsci (1975, vol. III, 2108-210, Q. 21, § 1).

[18] È stato Ernesto de Martino a intuire, nell'Italia dei primi anni Cinquanta, la forza di queste pagine gramsciane, che allora venivano rese note beneficiando di una partizione tematica (*Letteratura e vita nazionale*, che presenta anche le riflessioni sul folklore e sulla cultura dei subalterni, esce nel 1950). Non possiamo qui soffermarci sui floridi spunti demartiniani, per i quali si rimanda a de Martino (1992). Cfr. ancora Dei (2018).

con un'alterità culturale – la filosofia più progredita – che cessa d'essere un territorio lontano e inesplorabile: la dicotomia tra sapere specialistico e filosofia spontanea si annulla, dimostrando così tutta la sua artificiosità. E l'approdo all'autocoscienza critica, per Gramsci, trova una sua identità nella piena consapevolezza storica, cioè nellla capacità di concepirsi quale esito e prodotto di un processo, fuori da ogni inganno immanentistico e da qualsivoglia misticismo dell'immediatezza. "L'inizio dell'elaborazione critica – egli scrive in un passo giustamente noto – è la coscienza di quello che è realmente, cioè un 'conosci te stesso' come prodotto del processo storico finora svoltosi che ha lasciato in te stesso un'infinità di tracce accolte senza beneficio d'inventario. Occorre fare inizialmente un tale inventario"[19]. Per stabilire l'ordine che mancherebbe in una dimensione altrimenti destinata all'amalgama indistinto.

La filosofia (la critica), ci dice Gramsci, è "il superamento della religione e del senso comune e in tal senso coincide col 'buon senso' che si contrappone al senso comune"[20]. Siamo di fronte a una definizione senza dubbio problematica, che, in modo figurato, sembra voler esprimere un rovesciamento dei termini. In mezzo, c'è una strada da percorrere, con le inevitabili mediazioni del caso. Entro queste mediazioni dobbiamo però supporre quella "doppia identità" dell'ideologia che la tradizione marxista ha contribuito a definire e che Gramsci rinnova in modo fecondo: perché il rovesciamento del "non-vero", ossia il momento in cui la critica demolisce il dominio del "falso" – e quindi, come ha scritto recentemente Rahel Jaeggi, il momento in cui si critica la "*costruzione dell'ovvietà*" o di ciò che appariva ovvio, e dunque si decifrano i processo di naturalizzazione "*in quanto* meccanismi di dominio"[21] –, entra in un rapporto di reciprocità dialettica con l'elaborazione attiva di un "vero", inteso non come presupposta normatività o ristabilimento di una giustezza perduta, bensì come produzione critica ed elaborazione di una possibilità altra che rompe il guscio mistico dell'ovvio. È il momento dunque in cui il "naturalizzato" comprende che la sua condizione è dettata da un processo di naturalizzazione che va inteso nella sua dimensione appunto storico-artificiale, nel suo farsi. Diviene evidente, in qualche modo, che il farsi dell'ideologia sia inestricabilmente legato all'individuazione di un soggetto reso passivo,

[19] Gramsci (1975, vol. II, 1376, Q. 11, § 12).
[20] Gramsci (1975, vol. II, 1378, Q. 11, § 12).
[21] Jaeggi (2016, 64).

cioè di un soggetto che subisce tale costituirsi del dominio e di un soggetto la cui passività è condizione del dominio stesso[22].

Ebbene, in questa rivelazione di un farsi-ideologia che riduce tutto il resto a un elemento isolato e parziale occorre vedere il potenziale costituirsi, simultaneo e reciproco, della coscienza critica di tale costruzione del dominio che è già rottura del meccanismo imposto e quindi prefigurazione di una condizione diversa, in cui l'isolamento della propria parzialità si rompe, a beneficio di un nuovo modo d'essere della parte nel tutto – un tutto la cui immagine è ora diversa. Nell'ambito delle mediazioni attraverso cui il rovesciamento del dominio si attua, l'ideologia come falsificazione entra pertanto in una relazione dialettica (quindi ricca di ulteriori nessi, che possono costituire nuovi elementi di scontro e di controffensiva del "falso") con l'ideologia come costruzione; e questa relazione dimostra che il movimento di identità e negazione tra le due forme di ideologia è continuamente dinamico, giacché nell'ideologia come costruzione, nel suo teorico rappresentare il polo opposto all'ideologia della falsificazione, è già contenuta la necessità di edificare un dominio diverso, che sarà a sua volta indice di nuove falsificazioni. E questa dialettica non può essere sbrigativamente accantonata come esito di un nuovo circolo di matrice idealistica, ma dev'essere intesa come il contrassegno materialistico di un pensiero totalizzante che coglie il costituirsi storico dei fenomeni e degli agglomerati concettuali nel loro intimo sviluppo, nella loro costruzione come nel loro rovesciamento. La novità che può essere estrapolata dagli appunti di Gramsci risiede, a nostro parere, nella messa in evidenza del rapporto di signoria e manutenzione del consenso che, in un quadro totalistico, una forma ideologica egemonica intrattiene con una forma subalterna, costringendo quest'ultima alla solitudine della parte, a cattive universalizzazioni, a passivizzare costantemente la sua condizione negletta. In tale subordinazione dobbiamo vedere, contemporaneamente, l'attivismo ideologico – la costruzione del falso – e l'esito stesso della passività – ossia la "verità" della costruzione del falso. L'innesto della critica non significa pertanto scoperta di una qualità positiva dell'ideologia – la scoperta di una possibile demistificazione dell'ovvio – perché tale qualità era già insita

[22] Guardando alla nostra contemporaneità, il razzismo rappresenta l'ideologia per eccellenza. L'acquisita ordinarietà del razzismo – ciò che Mbembe ha definito recentemente come "nanorazzismo" – è, del resto, la forma assunta da quel che più tradizionalmente, sulla scorta di Marx e Engels, chiamiamo "naturalizzazione". La definizione di Mbembe è efficace. Vale la pena riportarla: "Il nanorazzismo è il razzismo fatto cultura e respiro, nella sua banalità e nella sua capacità d'infiltrarsi nei pori e nelle vene della società, nell'ora del lavaggio generalizzato del cervello, della decerebrazione meccanica e dell'ammaliamento di massa" (Mbembe 2019, 73).

nella costruzione del dominio, che per farsi tale deve giocoforza elaborarsi come positivo; significa però scoperta del meccanismo, rivelazione della propria condizione di servile soggettività e di precostituita intelligibilità di un "vero" che si mostra edificato come "falso", e quindi possibilità di un contrasto che presuppone armi pari, e cioè l'attivismo di una controproposta ideologica che potrà però imporre un meccanismo diverso, liberato, ad esempio, dall'architettura dell'ovvietà.

Del resto, ci si potrebbe limitare a un'indicazione dei termini che Gramsci utilizza per definire questo transito dell'ideologia: il senso comune, da una parte, e il buon senso (detto non casualmente anche "rinnovato senso comune"[23], dall'altra. Tuttavia, sottolinea il comunista sardo, esiste un "nucleo sano del senso comune", un buon senso nel senso comune, "che merita di essere sviluppato e reso unitario e coerente". Il perché risiede, ancora una volta, nella necessità di vedere all'opera, nel quadro della totalità, un dinamismo fra parti ("non è possibile disgiungere quella che si chiama filosofia 'scientifica' da quella filosofia 'volgare' e popolare che è solo un insieme disgregato di idee e opinioni"[24], ovvero la relazione tra forma egemonica e cultura subalterna. Ma in questa necessità occorre scorgere anche la condizione di possibilità sia della critica, dal momento che nessuna forma egemonica è in grado di assimilare a sé l'interezza del processo sociale, sia della critica dell'ideologia: quasi un monito a non considerare percorribile l'ipotesi che un rovesciamento senza mediazioni automaticamente conduca a una forma di dominio differente. La critica è dialettica nella misura in cui non postula una fuoriuscita illusoria dalla dialettica stessa.

4. Il superamento capitalistico-nullificante del doppio statuto dell'ideologia

La nostra parafrasi commentata è senza dubbio parziale, dal momento che non prende in considerazione le strategie politiche dell'emersione di un intellettuale nuovo e di una nuova civiltà di tipo socialista che l'estensore dei *Quaderni* prova a elaborare. Perché, allora, ci siamo attardati sulle pagine di Gramsci che descrivono il passaggio dal senso comune al buon senso filosofico, dalla passività delle classi subalterne a un loro protagonismo critico? Una riflessione sulla validità odierna del concetto di "ideologia" dovrebbe partire da una riconsiderazione di questi luoghi gramsciani, che spesso sono stati evocati come inesauribile modello di lettura della società

[23] Gramsci (1975, vol. II, 1382, Q. 11, § 1)
[24] Gramsci (1975, vol. II, 1380, Q. 11, § 1).

contemporanea, nella quale paiono trovare, in molti casi, la conferma del loro valore analitico e politico. È chiaro che la riflessione di Gramsci, come qualsivoglia riflessione di stampo dialettico, transita costantemente nella verifica di se stessa. Ed è in questa operazione che occorre esercitarsi.

La prima tappa è costituita dal riconoscimento della svolta inaugurata da Gramsci in materia di ideologia: il fatto, come scrive Eagleton, che egli liquidi "ogni riduzione economicistica dell'ideologia a brutto sogno dell'infrastruttura", suggerendo al contrario che le ideologie debbano "essere viste come forze organizzative attive e psicologicamente 'valide', che tracciano il terreno sul quale uomini e donne agiscono, lottano e acquistano coscienza delle loro posizioni sociali"[25]. Su questo aspetto è opportuno richiamare alla mente le riflessioni di Raymond Williams, che al dinamismo del conflitto ideologico ha dedicato pagine opportune e interessanti, mostrando come la novità gramsciana consista in una sorta di insistenza sulla cinesi della totalità sociale e culturale (su cui ritorneremo nelle battute finali). Williams, rileggendo il concetto di "egemonia" e riflettendo sulla "complessità d'una cultura" nel suo processo di costituzione, ha distinto una serie di "rapporti dinamici interni a ogni processo reale": allo studio degli elementi "dominanti" o, più tradizionalmente, egemonici bisogna affiancare una considerazione di elementi "residuali" e di elementi "emergenti", giacché nella totalità culturale sono attive sopravvivenze del passato e potenziali semi del futuro[26]. Come vedremo nelle battute conclusive di questo intervento, l'obiettivo di una conoscenza materialistica delle traiettorie ideologiche messe in campo dal capitalismo avanzato presuppone l'accoglimento pieno di un'analisi totalizzante, per merito della quale le restrizioni gnoseologiche imposte dall'ideologia capitalistica sono viste come suture di contenimento di una totalità che altrimenti si mostrerebbe in tutta la sua dinamica completezza. Una tale analisi parte però dalla constatazione che le strategie di dominio del capitalismo mirino a depotenziare le relazioni dialettiche fra elementi di segno diverso, se non addirittura a figurarle come statiche o piatte.

---

[25] Eagleton (2007, 145). Sul concetto di "validità" delle ideologie il riferimento è a una nota gramsciana assai incisiva: "Altra affermazione del Marx è che una persuasione popolare ha spesso la stessa energia di una forza materiale o qualcosa di simile e che è molto significativa. L'analisi di queste affermazioni credo porti a rafforzare la concezione di 'blocco storico', in cui appunto le forze materiali sono il contenuto e le ideologie la forma, distinzione di forma e contenuto meramente didascalica, perché le forze materiali non sarebbero concepibili storicamente senza forma e le ideologie sarebbero ghiribizzi individuali senza le forze materiali" (Gramsci 1975, vol. II, 869, Q. 7, § 21).

[26] Williams (1979, 161).

Il passo decisivo concerne, dunque, la presa d'atto di un quadro storico-sociale mutato, che si pone all'insegna di un'accelerazione pervasiva delle dinamiche di sfruttamento e di un'onnicomprensiva *signoria dell'astrazione capitalistica*. Chiama cioè in causa un altro transito, che i diagnosti più avvertiti hanno indicato, all'epoca della sua manifestazione inaugurale, come passaggio a un nuovo tipo di accumulazione del profitto[27] e di condizione storico-culturale[28], e che oggi va integrato con la più radicale designazione di uno spazio capitalisticamente totalizzato. Roberto Finelli, nell'interrogare questo cambiamento epocale come innovativa manovra del capitale di *coprire* l'intero campo del sociale, e dunque come valorizzazione di un'istanza totalitaria, già contenuta nel moderno, di progressiva smaterializzazione della realtà, ha parlato di "*svuotamento del concreto da parte dell'astratto*", ossia del totalizzarsi di un "soggetto astratto", il capitale, "quale ricchezza *non antropomorfa*", bensì solo quantitativa, "che ha come proprio fine costitutivo l'espansione tendenzialmente inesauribile e non limitabile della sua quantità: come cioè ricchezza che piega alla sua accumulazione l'intero mondo qualitativo dei valori d'uso e dei bisogni umani". Mettendo così a tema l'espansione di un soggetto (e *non* di un processo senza soggetto, per distinguere tale proposta da quella di Althusser) che, per imporre il suo dominio, espropria il contenuto di realtà dandogli una nuova vita, del tutto svuotata e superficiale, su uno spazio fatto di forme, rappresentazioni, *silhouettes*. L'astrazione capitalistica produce ideologicamente una cultura feticistica della visione e del simulacro che decostruisce, pertanto, le usuali dicotomie della modernità e impone una "colonizzazione dell'intero ambito del concreto"[29] attuata non per mezzo di una manifesta imposizione, ma tramite una sottile interiorizzazione di tale svuotamento, che prevede un compenso: la liberazione euforica del soggetto sul piano della mera rappresentazione e dell'esteriorità.

Che funzione ha dunque l'ideologia in questa riscrittura della dialettica moderna che si fonda sulla *neutralizzazione dei nessi mediante la loro esibizione nullificante entro una superficie priva di contrasti*? I due poli – negatività e positività, falso e vero – che abbiamo visto come attivi nell'elaborazione pure innovativa di Gramsci appaiono oggi superficializzati e resi coesistenti in un'orizzontalità nuova e più pervasiva in cui possiamo trovare, per conversione paradossale, una costante *produzione attiva di passività* e una conseguente *accettazione euforica e servile* del dominio: il conflitto è, in qualche modo, disinnescato attraverso una valorizzazione

[27] Harvey (1993).
[28] Jameson (2007).
[29] Finelli (2005, 213, 213-214 e 234).

del carattere positivo di elaborazione ideologica, che però coincide con il depotenziamento delle facoltà critiche, e che dunque appare limitato a una produzione auto-escludente e adattiva di subalternità, che si pone come passivizzazione di una propria ricercata autonomia. In una sorta di compiaciuto isolamento, la parte si costringe a essere parte perché, nello spazio superficiale e svuotato della coesistenza, non riesce a legare criticamente la sua subalternità a una forma egemonica: la comprensione di questo nesso avrebbe difatti bisogno di una verticalità che – ormai annullata per mezzo di un'astrazione superficializzante, capace di annullare i conflitti e di restituirli pacificati su un piano neutrale e privo di avvallamenti – non riesce più a offrire una dialettica tra alto e basso, tra imposizione, transitività e passività, ossia una riconoscibilità dei nessi oppositivi. Ciò conduce a quella statica totalità destrutturata che è stato il portato ideologico dell'althusserismo e che si è rivelata essere poi ancillare alla politica culturale del post-strutturalismo, alle sue "logiche di disintegrazione"[30]. Oggi, la compartimentazione dell'intero si rivela ancora più chiaramente nel ritorno egemonico – particolarmente apprezzato a sinistra e nell'alveo del corpo frammentato della teoria sociale – della nozione di "autonomia", per mezzo della quale la decostruzione dei nessi di reciprocità diviene il movente ideologico di una rinuncia al pensiero totalizzante e si traduce in una superfetazione di assolutismi autoreferenziali, ossia in quella frammentazione infinitesimale che è, senza dubbio, uno dei tanti sigilli ideologici del postmoderno avanzato.

Si assiste pertanto a un fenomeno i cui tratti generali, per come li abbiamo descritti riferendoci all'attuale congiuntura, appaiono in questi termini: nel momento in cui la critica si *detotalizza*, il capitale mostra con più chiarezza di porsi e presentarsi come *totalità totalizzata* e di dissimulare, pertanto, la condizione di *totalità non già totalizzata*, ossia di occultare il suo processo di *totalizzazione*, per usare un termine caro a Sartre. Ora, la funzione ideologica del manifestarsi come totalità realizzata sta in una sorta di astuzia della rappresentazione: per via della detotalizzazione cui è costretta, la critica può limitarsi a vedere del processo capitalistico solo alcune porzioni – solo quelle in cui il capitale coincide con la sua totalità. L'immagine thatcheriana del *There is no alternative*, su cui Mark Fisher ha scritto pagine interessanti, è il risultato di un realismo fondato su strategie di occultamento e di restringimento: per il pensiero passivo (oggi, paradossalmente, quello che si vorrebbe critico) la parte diventa il tutto, perché la parte è l'immagine mistificata della totalità – *pars totalis* –, la forma assunta

[30] Dews (2007).

da un'autolimitazione dei propri confini: e ciò rappresenta una giustificazione a esistere nel ruolo di parte contestativa ("il nostro anticapitalismo per noi stessi"[31], per dirla appunto con Fisher), secondo un paradossale auto-fraintendimento. Per dire, in sintesi, che una critica destrutturata e a-dialettica non potrà che produrre una conoscenza confermativa dell'ideologia capitalistica, la quale, come si è detto, mira a rendere ovvia la totale signoria dell'astrazione; ad un eventuale pensiero attivo resterebbe il compito di una riabilitazione dialettica e totalizzante della critica, capace di superare l'astuzia dell'autorappresentazione capitalistica. Se però consideriamo egemonico il pensiero adattivo – e abbiamo non pochi elementi per considerarlo tale, a prescindere da facili e transitorie mode filosofiche –, non possiamo che rilevare il modo in cui l'astrazione capitalistica *specchia* la sua totalizzazione nel concreto parcellizzato per ricavare di sé un'immagine totale di ritorno. Altrove, senza utilizzare l'abusato campo metaforico della rifrazione, ho cercato di descrivere questo processo di erosione della critica come mutazione del soggetto-conoscente in oggetto-manipolato e acquiescente e, più nello specifico, come conversione del sapere critico in bene culturale, in cultura autonoma[32].

La capacità di rifrangere la totalità nella parte e di chiudere l'orizzonte di quest'ultima entro una più bieca parcellizzazione spiega forse l'egemonia di un nuovo tipo di manipolazione organizzata – una versione aggiornata del feticismo classico, potremmo dire –, e cioè l'eclissi di un'immagine riconoscibile della subalternità come pressione di una forza imposta dall'alto. Alla "subordinazione-imposizione"[33], che presuppone la verticalità (e dunque reca in sé il possibile rovesciamento dei rapporti e l'eventuale conquista di una libertà differente)[34], si sostituisce l'"appartenenza"-"identificazione"[35] con i processi di sottomissione, che appaiono pertanto come paradossalmente volontari. Una subalternità siffatta, che *si totalizza nella chiusura di sé*, restituisce il risultato di un'ideologia che, producendo una soggettività servile e libera di essere tale, non si presenta più né come falsa coscienza né come produzione di senso, ma come articolazione di un

[31] Fisher (2018, 44). Continua Fisher: "Il ruolo dell'ideologia capitalista non è quello di ribadire le proprie priorità allo stesso modo della propaganda, ma di celare il fatto che le operazione del Capitale non dipendono da alcuna convinzione soggettivamene imposta" (*ibidem*).

[32] Cfr. Gatto (2012, in part. 7-33).

[33] Finelli (2005, 223).

[34] Sul tema si è recentemente soffermato Onofrio Romano in un libro da discutere senza dubbio con più attenzione (Romano 2020). Si veda l'acuta recensione di Paolo Desogus (2020).

[35] Finelli (2005, 223).

più profondo meccanismo di dissimulazione dell'astrazione capitalistica nei nessi costitutivi del soggetto. Meccanismo che, fondato su uno stretto legame tra falsificazione continua e nascondimento, agisce sottotraccia, costantemente sovrapponendosi alle mediazioni che ne rendono possibile la signoria e presentandosi così solo come dato naturale, immediata ovvietà, fatto nudo. La parvenza di libertà del soggetto nel produrre se stesso come soggettività che pensa e agisce è dunque momento saliente di un processo più aggressivo di ideologizzazione servile. La superficie che ne viene restituita mostra lo spettacolo non solo di un soggetto che, posto su un piano orizzontale, può solo servirsi di un'illusoria libertà di movimento, ma di una destrutturazione di quell'antica subalternità, che, in assenza di pressione e di imposizione, cessa d'essere tale, si annulla nell'immediatezza, così *togliendo* e lasciando dietro di sé le mediazioni che tale l'hanno resa. L'astrazione, quale processo di erosione della concretezza, è un *toglimento della mediazione* a favore di un'immediatezza orizzontale in cui le soggettività in campo elidono tutto ciò che è profondità, percorso, storia. Scomparendo le ragioni della subalternità, scompaiono le ragioni della critica. Non solo: le ragioni della critica risultano assorbite dall'astrazione, e dunque ridotte a mera adattività e alla produzione di un sapere largamente addomesticato che, per astuzia del sistema, dà vita a conferme adesive, pur nell'utilizzo di un alfabeto – quello culturale – che è fatto di funzionali e autoreferenziali sopravvivenze moderne, tutte tese a salvaguardare identità di gruppo o piccole patrie. Siamo nell'ambito di quella particolare *gestione capitalistica delle istanze critiche* che contrassegna il momento attuale – anche e soprattutto in una congiuntura che vede il capitalismo, in tempi di crisi sanitaria, alle prese con una sua impellente ristrutturazione – e che descrive il porsi della cultura – quel sapere un tempo emancipativo – come ideologia del capitale, come terreno in cui si misura, con uno sguardo attento, la corrosione permanente dei nessi profondi di pensiero e la produzione di affermatività, anzitutto dietro la *facies* di uno stile negativo, oppositivo e sovversivo, che, posto su quel piano di orizzontalità di cui abbiamo parlato, si svela come del tutto funzionale all'amministrazione capitalistica del dissenso, la cui arma consiste, come cercheremo di dire, in una *totalizzazione della cultura* e in un'espulsione permanente del non-culturale. Potremmo riassumere dicendo che, nel campo totalitario della cultura o nell'universo della "cultura-mondo"[36], l'ideologia si pone come apparente elaborazione di valori, idee, prodotti dell'immaginario, gestita dall'alfabeto filosofico della postmodernità, anzitutto fondato sulla destrutturazione della conoscenza dialettica.

[36] Lipovestsky e Serroy (2010).

5. La cultura dell'esposizione ordinaria

Fredric Jameson ha dato conto del momento aurorale di questo processo:

> occorre spingersi oltre e affermare che la dissoluzione di una sfera autonoma della cultura va immaginata piuttosto in termini di esplosione: un'immensa esplosione della cultura nell'intero ambito sociale, al punto che si può dire che tutto nella nostra vita sociale – dal valore economico al potere statale fino alle pratiche e alla stessa struttura della psiche – sia diventato 'culturale' in un senso originale finora mai teorizzato[37].

Una fondamentale glossa a questa imprescindibile considerazione del più importante esponente dell'odierna critica della cultura di matrice marxista è relativa al carattere ideologico (ma nel senso neo-gramsciano che abbiamo cercato di tracciare) di questo processo di "culturizzazione estensiva", che, con un'ulteriore formula di successo, Jameson chiama "populismo estetico"[38]. Si tratta delle conseguenze antropologiche dovute alla dilatazione della cultura e alla progressiva scomparsa della profondità, che il teorico americano drammatizza con il riferimento ai tanti "finismi" messi in campo dal dibattito filosofico a partire dagli anni Ottanta del secolo scorso: fine della storia, fine delle grandi narrazioni, fine dell'esperienza estetica, fine della distanza critica e via dicendo.

L'orizzontalità di cui parlavamo attraverso la mediazione di Gramsci diviene, nell'epoca della cultura-mondo cartografata da Jameson, uno "spazio estetico deterritorializzato"[39], dilatato e indifferenziato, in cui l'astrazione sedimenta se stessa *riempiendo di astratto il concreto*, ossia svuotandolo e riportandolo a un'esistenza meramente superficiale. Quest'ultima si presenta (fiabescamente) nel segno dell'euforia e dell'ilare liberazione dai vincoli opprimenti del moderno, e nel verso di un'espressività dilatata, incapace di limiti. La terminologia psicologica usata in quel momento storico-culturale da Christopher Lasch per descrivere l'emersione di una società narcisista lascia sullo sfondo una serie di questioni irrisolte (specie per il materialista), ma senza dubbio coglie alcune verità[40]. Il punto è che il richiamo, pur significativo, al narcisismo si porta dietro il senso di una conflittualità intrapsichica ancora operativa, ovvero la persistenza di una dinamica tra contenuto profondo e manifestazione superficiale che la postmodernità avanzata dissolve. Per dar conto dello svuotamento radicale operato

---

37 Jameson (2007, 64).
38 Ivi, 20.
39 Magatti (2009, 80).
40 Lasch (1981).

dall'astrazione e della sua dissimulazione entro un piano orizzontale che non lascia trasparire la storia dei conflitti, riteniamo sia meglio descrivere il momento attuale come il *passaggio da un Io-Narciso a un Io-esposto*, col necessario decadimento di un ambiguo richiamo a tonalità emotive o psicologiche. Dove per "esposizione" occorre tuttavia intendere un processo di erosione della soggettività e di sua reificazione in uno spazio estetico e culturale che inevitabilmente invoca il soccorso di una psicoanalisi critica e materialistica da troppi considerata fuori tempo: una psicoanalisi materialistica dei conflitti che si ponga come analisi contrastiva e dialettica dei processi di annichilimento della soggettività[41]. E dove per "esposizione" occorre anzitutto intendere quel farsi-ideologia del capitale che produce un'*umanizzazione svuotata, orizzontale e superficiale*, o, per dirla con un lessico più aggiornato, una "forma di vita" capitalizzata il cui emergere quale "profilo" immateriale e impalpabile è legato alla manutenzione della disorganicità e della destrutturazione di quella che un tempo si sarebbe chiamata "subalternità".

Nel tempo della postmodernità avanzata, il capitale, dissimulandosi nei nessi profondi della soggettività e delle relazioni sociali, *produce* un piano epidermico di realtà sul quale le soggettività si dispongono in ossequio a un'apparente libertà motoria, che le porta a costruire elaborazioni ideologiche, credenze, apparati concettuali in larga parte confermativi, perché, al fondo, collocati su un'orizzontalità che svuota i conflitti e allestisce pacificate coesistenze. L'ideologia come falsificazione – quale produzione capitalistica di un piano di realtà mistificato e superficiale – e l'ideologia come elaborazione – ossia l'effettiva costruzione di concezioni, idee e visioni – convivono, al pari di un ossimoro che non causa frizioni, in questa *totalità ristretta* che stiamo cercando descrivere. Il cui ridimensionamento è dovuto alle capacità che il soggetto-capitale, inteso come agente di produzione di realtà, mette in campo nell'inscenare un intero mondo sociale della leggerezza e della superficialità, restando appunto dietro le quinte e lavorando all'occultamento del suo appetito deterministico. La dimensione sottana delle determinazioni resta infatti su uno sfondo quasi inattingibile, per via della distorsione cui la totalità viene sottoposta.

Ora, il piano della superficialità si istituisce per mezzo di un'umanizzazione capitalistica che è fondata, a nostro parere, sull'esposizione. Il contenitore che rende possibile quella che potremmo chiamare *coazione a esteriorizzarsi* è la "cultura", intesa in un senso largo come vestiario simbolico permanente, e che, ancora secondo un noto motto hegeliano ripreso da

[41] Vedi a tal proposito la proposta formulata da Finelli (2018).

Jameson[42], rappresenta la seconda natura dell'uomo postmoderno, o, per meglio dire, il veicolo fondamentale dell'estetizzazione del mondo[43] sotto il capitalismo avanzato[44]. Il termine "cultura" va inteso inoltre nell'ambito di una risemantizzazione che coinvolge l'intero lessico della modernità: *non* il fondamentale agente di emancipazione della vita umana e sociale, ma l'involucro trasparente in cui l'Io si avvolge per dar vita al movimento senza scopo di cui è *attore* sul piano epidermico allestito dal capitale. E va ancora specificato che tale concezione della cultura come articolazione propulsiva del modo di produzione egemonico 1) radicalizza l'intuizione di Adorno di un'industria culturale capace di totalizzare la pianificazione dei consumi, di restituire una "semicultura socializzata"[45] e di sancire simultaneamente la fine dell'individuo moderno[46], e 2) intende la "cultura", sul piano di un'ontologia politica dell'essere sociale, come condizione basilare e necessaria per l'identità del soggetto postmoderno, come fattore primario di costruzione superficiale, estetizzata e capitalizzata dell'identità, ora più banalmente ridotta a mero profilo e a contorno impalpabile.

L'ostensione generalizzata può essere ancora concepita quale egemonia dei simulacri (sulla scorta delle analisi, per molti aspetti ancora valide, di Jean Baudrillard), ma va colta, nel momento attuale, come oltranzismo della superficie, cioè come tensione verso l'esteriore che si estende a tutti gli ambiti della realtà. Non si tratta però di un trascendimento che mette a tema una valorizzazione compensativa del sé, quanto di un trascendimento senza riscatto: l'esteriorizzazione è infatti un potenziamento culturale dell'astrazione e, nello stesso tempo, un depotenziamento della presenza concreta e materiale di chi la esperisce[47]. È insomma la funzione della

---

42 Jameson (2007, 6).

43 Lipovetsky e Serroy (2017).

44 Si preferisce utilizzare l'aggettivo "avanzato" perché la formula "tardo capitalismo", usata da Jameson e tolta da Ernest Mandel e dal suo *Der Spätekapitalismus* (1972), lascia intendere un utopico tramonto del capitale che è lungi dal potersi postulare, anche e soprattutto nell'attuale momento di crisi sanitaria ed economica che stiamo vivendo.

45 Adorno (1976, 86).

46 dorno (2010).

47 È opportuno rimandare alla rilettura di questo concetto demartiniano operata da Mario Pezzella: "nell'esaltazione capitalistica dello sviluppo, l'*ethos* del trascendimento sopravvive in forma sfigurata: è l'astratto movimento del capitale, che supera ogni qualità di finitezza vivente. […] Il capitale stesso è una macchina astratta e formale di trascendimento della vita, mentre i singoli non posseggono più i tratti positivi dell'*ethos*: l'apertura, la possibilità, il progetto. […] Non più l'esserci singolo è capace di trascendimento, ma l'essere astratto del capitale. Da parte sua, il singolo si trova esposto alla potenza di una 'seconda natura', altrettanto estranea e enigmatica di quella che caratterizzata la fase magica dell'umanità" (Pezzella 2009, 248).

cultura a mutare: la dimensione epidermica favorisce un'espressività illimitata e un'ostensione radicale del proprio sé – nel nome di una divinizzazione permanente dell'Io e di un trascendimento di quest'ultimo nella forma spettacolarizzata della merce –, ma nello stesso tempo presuppone un'espulsione di tutto ciò che non può essere trasceso nel culturale. Ecco perché l'egemonia dell'esposizione e la signoria del *fuori* coincidono con la totalizzazione del *dentro*: ovvero, con l'allestimento di un mondo chiuso e totalitario che però si presenta nell'immagine luminescente della libertà espressiva orizzontale.

L'ostensione è, insomma, una forza egemonica che prescrive di mostrare tutto, di manifestare aperture, di rendere visibile ciò che non si può vedere. Possiamo rendere il suo meccanismo ancora una volta con una sorta di "sineciosi" (un termine dell'antica retorica utilizzato da Franco Fortini per descrivere l'"antitesi senza dialettica"[48] di un suo noto avversario politico-letterario): l'ostensione è ciò che consente al capitale d'essere l'*inconscio sociale* del momento presente. Un inconscio che, superficializzandosi, agisce sì come determinazione perenne, ma per mezzo di un suo costante nascondimento-dissolvimento nell'opera quotidiana, cosicché il suo dominio resti sia sotterraneo e invisibile, nelle interne ragioni dell'astrazione, sia visibile e luminoso, nelle vestigia epidermiche del piano orizzontale dell'esperienza giornaliera, dove riluce come un *inconshow* (per dirla col prezioso conio dovuto a Franco Lolli[49]). Per dire, cioè, che esiste oggi – e lo conferma il successo mediatico di una certa psicoanalisi a buon mercato – un *feticismo dell'inconscio* da cui trapela la morbosa familiarità con il "lessico" banalizzante di un discorso sulla psiche ridotto a terapia delle anime infelici. Sul cui carattere regressivo e reazionario sarebbe pleonastico insistere, se non fosse urgente e necessario sottolinearlo[50].

6. L'esibizione del pensiero critico

Tuttavia, l'esteriorizzazione va colta nella sua dimensione totalizzante. Non è solo una modalità espressiva. Come cifra egemonica di un'intera epoca, essa non riguarda soltanto il piano antropologico dell'esperienza, che già abbiamo descritto come orizzontale, ma anche le strategie della riflessione, i percorsi conoscitivi del pensiero. Per ora siamo in grado di evidenziare sinteticamente due traiettorie di quella che potremmo defi-

[48] Fortini (1993, 188).
[49] Lolli (2012).
[50] Cfr. Gatto 2020.

nire come *esteriorizzazione del concetto* – nel senso di una sua reificazione in un ambito esclusivamente linguistico –, entrambe relative a una più generale dicotomia che l'astrazione capitalistica contribuisce a dissolvere: 1) il verbalismo speculativo proprio dell'attuale momento culturale, ossia la forma-filosofia come genere letterario dell'immediatezza (dove l'aggettivo "letterario" va inteso nel senso in cui lo concepiva Renato Solmi nelle memorabili pagine introduttive ai *Minima moralia* di Adorno: "Il rivoluzionario dell'immediatezza si ritira nella letteratura"[51], il cui spirito reazionario è più evidente, perché servile all'operazione di risemantizzazione di nessi tipici della modernità, come nel caso dell'idea organicistica, che un allarmato Horkheimer difendeva di fronte alle "contrastanti panacee" del pensiero strumentale, il quale vede "valori e idee [come] inseparabili dalle parole in cui si esprimono"[52]; 2) il costituirsi di un immanentismo filosofico che, riproducendo i sentieri del uso oggetto polemico, propone non già pensiero oppositivo, bensì confermative narrazioni dell'esistente, che qui vorremmo indicare come veri e propri *mercati del risentimento*: si tratta di una produzione filosofica che, pur mirando a porre se stessa come sapere critico, omette un passaggio decisivo per evitare la sua neutralizzazione politica – ovvero il momento della *verifica dei poteri critici*.

Al diffondersi di filosofie verbalmente esteriori, nel cui alveo i concetti obbediscono a una sorta di creativa predeterminazione linguistica, corrisponde una sorta di *neolalismo* filosofico che, privilegiando l'immediatezza espressiva, vegeta nelle pieghe del linguaggio. La formula è mutata ancora una volta da Gramsci, che la adopera nei suoi appunti di critica letteraria[53], ma vale a sottolineare il carattere regressivo di quei momenti storici in cui il verbalismo prende il sopravvento, divenendo patologia filosofica. Non è casuale se il creazionismo concettuale sia uno dei portati principali delle più recenti tradizioni di pensiero che insistono sulla necessaria destrutturazione del senso e su una valorizzazione della disorganicità, e quindi sul bisogno di abbandonare una dimensione dialettica e totalizzante. Il deleuzismo, che deve una larga parte del suo successo alla capacità di formulare ipotesi in modo suggestivo, ha insistito nell'identificare la filosofia con la produzione di concetti sempre nuovi, e dunque con un atto creativo di natura linguistica in grado di esprimerli. Prometeica fabrilità del filosofo a parte, è evidente che ci sia un legame tra la *sovraesposizione del concetto*

[51] Solmi (2007, 181).

[52] Horkheimer (2000, 153). Le "contrastanti panacee" designano il titolo del secondo capitolo di Horkheimer 2000[2].

[53] Gramsci (1975, vol. III, pp. 2193-2195, Q. 23, § 7).

sostenuta da tali "discorsi teorici"[54], e le strategie politico-culturali della decostruzione, del post-strutturalismo o di quella galassia speculativa che, esprimendo chiare matrici anti-dialettiche, risponde al nome generico della *French Theory*.

Il fondo di questo legame sta nel tentativo, messo in campo da un pensiero che nelle sue propaggini d'oltreoceano ama spesso definirsi post-filosofico[55], di esibire – richiamandosi alla necessità di una particolareggiata e detotalizzata conoscenza dei fenomeni – una sorta di metafisica dei conflitti, resa ancora più teatrale dal ricorso a verbalizzazioni dal sapore teologico o sacralizzante, o da un gusto voluttuoso per la sintesi linguistica a effetto. Si potrebbe parlare di "carattere affermativo della cultura" filosofica, rimodulando una nota formula di Marcuse[56], ma sembra più opportuno parlare di carattere *adesivo* di tali narrazioni filosofiche. Le quali, del resto, muovendo dall'assunto postmoderno della testualizzazione della realtà, concepiscono il contributo della filosofia come mera esteriorizzazione linguistica del concetto. L'esito di un tale creazionismo linguistico sta nell'incontro con la ri-alfabetizzazione del dizionario filosofico della modernità e con il ribaltamento in chiave linguistico-narrativa della dimensione dialettica (e, per alcuni casi, materialistica).

Per fare un esempio, la nozione di "autonomia" è presto diventata l'ossessione identitaria di talune soggettività che, presupponendosi aliene ma non ancora alienate, ambiscono a produrre differenza sovversiva, salvo poi cadere nella predeterminazione capitalistica della loro stessa tensione autonomistica, succube di una pervasiva logica della separazione e della destrutturazione. Lo stesso dicasi della pretesa, tipica della teoria post-socialista e ora propensa all'idea di un populismo di sinistra, di scambiare la performatività linguistica con la presenza di un reale antagonismo di classe. O del marxismo postmoderno di Toni Negri, di cui Carlo Formenti ha fornito una convincente demistificazione, mettendo in evidenza l'ostinato rifiuto, praticato da quella "scuola", di un'evidenza:

> ciò che l'operaismo ha elevato a 'legge' del capitalismo (cioè il principio secondo cui sarebbe la soggettività operaia a determinare – sempre e a prescindere dai contesti economico-tecnologici – lo sviluppo capitalistico, e non viceversa) è stato piuttosto il prodotto storico, e dunque contingente, dell'organizzazione fordista del lavoro e delle sue ricadute socio-politiche[57].

---

54 Jameson (2007, 12).
55 Cfr., a titolo di esempio, Borradori 1988.
56 Marcuse (1969, 43-85).
57 Formenti (2013, 77).

Allo stesso modo, i concetti messi in campo dalla sinistra filosofica postmoderna, sovente antagonistici per partito preso (anche perché obbedienti a un'inverificata "priorità filosofica del linguaggio"[58]), al più rischiano di descrivere in modo passivo l'esistente, ne sono l'ideale didascalia teorica, come nel caso di una "deterritorializzazione" che può ambire a candidarsi come sintesi ineguagliabile dell'orizzontalità, se non fosse quest'ultima, per dirla con Ehrenberg, una "sventura"[59]. Ma non si tratta solo di una banale coincidenza: agiscono su questo versante della politica culturale, particolarmente egemone nella sinistra di ispirazione operaistica, un'idealizzazione della cultura e un'aristocrazia dello spirito oppositivo, che presto si converte in prevedibile agenda filosofica o in un'incontrollata identità con in postulati del pensiero neoliberale.

Veniamo dunque, brevemente, al secondo punto. La forma paradossale assunta dalla dissimulazione del capitale entro i nessi dell'esperire e del pensare può essere sintetizzata in questo modo: il peso dell'astrazione produce leggerezza concettuale. Non tuttavia nel senso di una ripresentazione delle istanze nichilistiche del pensiero debole – che fu comunque, nei critici anni Ottanta italiani, un segnale non trascurabile del processo di erosione della modernità[60] –, ma di un pieno rovesciamento dell'astratto nella filosofia che ne dovrebbe studiare criticamente i meccanismi profondi – rovesciamento che prevede sia lo svuotamento del concetto sia la sua estenuazione superficializzata. Per dire, insomma, che il neolalismo concettuale è, certamente, la forma filosofica dell'immediatezza, ma pure una *chiusura* della forma-filosofia in se stessa, in un nuovo campo autonomo, coincidente col piano orizzontale della cultura più volte evocato. L'esteriorizzazione linguistica del concetto produce pertanto un essenzialismo dell'alfabeto filosofico che è l'altro volto della sua passività analitica. La filosofia diventa discorso immanente e coincide con un "senso comune" d'ordine culturale. Ma si tratta di un'immanenza tutta schiacciata su una dimensione che la nega costantemente, perché giocoforza riempita di astrazione e di immaterialità – una dimensione che mette a tema la scissione tra critica e cultura.

---

58 Jameson (2007, 83).

59 Ehrenberg (2010, 232 e sgg.).

60 Vale la pena ricordarne la cronaca filosofica più efficace: Viano 19858.

7. La necessaria resistenza del pensiero dialettico

La riabilitazione della critica e della dialettica è condensata in un passo di Gramsci a cui dobbiamo tornare in chiusura. È il critico letterario a parlare in tal caso, ma sappiamo che nei *Quaderni* questa figura coincide con l'intellettuale capace di farsi "costruttore, organizzatore, 'persuasore permanentemente'"[61] e di collegare lo specialismo a una concezione universale dei rapporti sociali: il ragionamento si può dunque estendere molto al di là della specifica pratica disciplinare. "Il fondamento di ogni attività critica – scrive Gramsci – […] deve basarsi sulla capacità di scoprire la distinzione e le differenze al di sotto di ogni superficiale e apparente uniformità e somiglianza, e l'unità essenziale al di sotto di ogni apparente contrasto e differenziazione alla superficie"[62]. È un'indicazione preziosa, nella quale vediamo agire quel pensiero della polarità dialettica che permette a Gramsci di ripensare il nesso tra latenza e superficie. A questa indicazione dobbiamo però far seguire un'ulteriore pratica critica, che consiste nel vedere, in quell'unità essenziale e superficiale, il prodotto di una totalizzazione dell'astratto, la cui condizione egemonica è dettata dal mantenere la molteplicità delle differenze su uno spazio di coesistenza superficiale. Differenze che, difatti, risultano ora epidermicamente rilucenti, svuotate del valore contrastivo che le respingeva, per rimozione, in quel "sotto" che Gramsci individua dialetticamente nel suo passo. E differenze, aggiungiamo, che nella loro ricca e variegata mobilità orizzontale allestiscono, come abbiamo visto, un paradossale restringimento della loro particolarità, che le candida a un'illusoria e compensativa parzialità autonomistica. Per dire, nelle battute finali di questo intervento, che la signoria dell'astrazione si mantiene per mezzo di un'*omologazione al molteplice*, la quale permette alle soggettività coinvolte di non percepire, di volta in volta, le identificazioni falsificanti cui sono sottoposte, perché garanti di una libertà superficiale che è vissuta come irrinunciabile contrassegno identitario. L'errore fondamentale della sinistra culturale postmoderna sta nel non considerare questa pressione omologante come predeterminazione del molteplice, nell'illusoria certezza che si possa presupporre, all'interno del conflitto, una porzione sociale capace di fuoriuscire dal processo di totalizzazione. Cosicché fantasiose moltitudini e un supposto *general intellect* possono farsi narrazione rassicurante di un sempre rinviato atto rivoluzionario. Ne deriva un

[61] Gramsci (1975, vol. III, 1551, Q. 12, § 3).
[62] Gramsci (1975, vol. III, 2192, Q. 23, § 5).

pensiero oppositivo statico, la cui unica apparente dinamicità consiste nel creazionismo linguistico di cui abbiamo parlato.

Il superamento del doppio statuto dell'ideologia promosso dalla postmodernità va dunque letto come offensiva anti-dialettica. Siamo oggi nelle condizioni di rilevare una stabilizzazione pervasiva di questo risultato, nel cui novero bisogna considerare la manutenzione culturale di ciò che resta del marxismo e del materialismo. La conversione dell'ideologia in una produzione, per quanto volontaria, di azzerato antagonismo gioca un ruolo primario perché restringe l'orizzonte di senso promettendo quote non indifferenti di compensazione identitaria. Dietro questo meccanismo si staglia, chiaramente, una dimensione di classe celata con costanza. Non è un caso che il tema della composizione sociale degli innumerevoli soggetti antagonistici cada nella trappola di una profonda idealizzazione dei conflitti e dei loro protagonisti, priva cioè di una reale verifica. L'attuale ideologia populistica – marcatamente seduttiva anche a sinistra[63] – risulta per certi aspetti vincente anche perché, giocando la sua partita sul terreno linguistico-mediatico, risulta tutta interna a un discorso sovrastrutturale, cioè detotalizzato, privo di aggancio a un processo generale. Del restringimento della totalità cui si accennava è, la presente ideologia populistica, il sintomo politico più evidente, diremmo quasi il diretto e predeterminato prodotto. Perché fondato, appunto, sulla valorizzazione di quell'orizzontalità che è il portato spaziale della postmodernità e che presuppone un soggetto fortemente indebolito, cioè aperto a qualsiasi pressione esterna, un soggetto sottoposto a mille cangianti conformismi, pronto ad accogliere tutte le variazioni del caso, a coesistere senza frizione con qualsivoglia alterità ideologica, un soggetto che, per dirla con una formula tranciante, *pensa con la testa del capitale*.

Al capo opposto si colloca un riequilibrio filosofico e politico della totalità, che sottopone a critica non solo il rovesciamento, nella teoria, del rapporto tra struttura e sovrastruttura – in virtù del quale, per fare un esempio, Laclau, con un'ambigua lettura gramsciana, può pensare che sia "il politico a sovradeterminare l'economico"[64] –, ma anche il processo pratico-reale attraverso cui l'astrazione capitalistica riscrive questa dico-

[63] Posta la centralità del pensiero di Ernesto Laclau, si veda, a titolo di esempio più recente, Mouffe 2018.

[64] Formenti (2019, 211). Il termine "populismo" in Formenti non ha quell'accezione quasi esclusivamente negativa che gli abbiamo riservato in queste pagine, e anzi descrive un'opzione politica, su cui ci riserviamo di tornare criticamente altrove. Tuttavia, è indubbio che Formenti approdi a questa scelta di campo mediante una critica del pensiero postmoderno assai condivisibile, specie quando coinvolge gli attori filosofici della sinistra culturale.

tomia in termini di dissimulazione dell'infrastruttura economica nei nessi sovrastrutturali di superficie, per mezzo, come abbiamo visto, di una dematerializzazione del concreto paradossalmente perseguita dai soggetti stessi, ora tesi a un'esposizione oltranzistica della propria svuotata presenza. A ribadire, pertanto, che alla totalizzazione dell'astratto messa in campo dal capitale – cui consegue una produzione di astratto da parte di una soggettività pienamente neoliberale (anche quando ambirebbe a non pensarsi come tale) – può opporsi una contro-totalizzazione dialettica in grado di demistificare l'imposizione di una superficie orizzontale animata da soggetti svuotati e capace di riempire nuovamente di concretezza (che vuol dire anche: di coscienza di classe) i soggetti stessi. Spetterebbe cioè a una critica dell'ideologia come critica dell'immediatezza epidermica e come critica della produzione culturale di senso comune il compito di ristabilire la verticalità perduta, ossia un ordine di nessi e di relazioni ridotto oggi a caos amministrato. Ciò vuol dire, inevitabilmente, abbattere le barriere che uno specialismo interessato ha eretto tra le diverse forme disciplinari della critica; significa vedere nel "sovrainvestimento della superficie" messo in campo dal "capitale come […] fattore storico-sociale di universalizzazione e, insieme, di *svuotamento/sovradeterminazione*"[65] un oggetto di analisi che presuppone la rinata adozione del punto di vista della totalità; vuol dire, infine, lavorare a una critica della totalizzazione capitalistica che non ceda a visioni ristrette e a facili contenimenti, e che non incarni la tendenza a rappresentarsi esteriormente come "critica" o come *Critical Theory*[66], aderendo in tal senso a strategici posizionamenti. Aspetto, quest'ultimo, che ci riserviamo di trattare prossimamente.

Bibliografia

Adorno T.W (1976), *Teoria della semicultura* [1959], in *Scritti sociologici*, Torino: Einaudi, pp. 85-114.

– (2010), *La crisi dell'individuo*, a cura di Testa I., Reggio Emilia: Diabasis.

Borradori G. (a cura di) (1988), *Il pensiero post-filosofico. Percorsi e figure della nuova teoresi americana con un'antologia di testi inediti in Italia*, Milano: Jaca Book.

Cesarale G. (2019), *A sinistra. Il pensiero critico dopo il 1989*, Roma-Bari: Laterza.

[65] Finelli (2018: 178 e 176).

[66] Preziose considerazioni in tal senso sono offerte da Galli (2020, in part. 48-56). Ma sul punto si veda pure Cesarale (2019).

de Martino E. (1992), *Due inediti su Gramsci: "Postille a Gramsci" e "Gramsci e il Folklore"*, a cura di Cannarsa S., in "La Ricerca Folklorica", 25, 1992, pp. 73-79.
Dei F. (2018), *Cultura popolare in Italia. Da Gramsci all'Unesco*, Bologna: il Mulino.
Desogus P. (2020), *Un antidoto storico all'alienante orizzonte neoliberale*, in "il manifesto", 11 marzo.
Dews P. (2007), *Logics of Disintegration. Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory* [1987], London & New York: Verso Books.
Eagleton T. (2007), *Ideologia. Storia e critica di un'idea pericolosa* [1991], Roma: Fazi.
Ehrenberg A (2010), *La società del disagio. Il mentale e il sociale* [2010], Torino: Einaudi.
Finelli R. (2005), *Alcune tesi su astrazione, capitalismo e postmodernità*, in *Tra moderno e postmoderno. Saggi di filosofia sociale e di etica del riconoscimento*, Lecce: Pensa, pp. 211-272.
– (2018), *Per un nuovo materialismo. Presupposti antropologici ed etico-politici*, Torino: Rosenberg&Sellier.
Fisher M. (2018), *Realismo capitalista* [2009], Roma: Nero.
Formenti C. (2013), *Utopie letali. Contro l'ideologia postmoderna*, Milano: Jaca Book.
– (2019), *Il socialismo è morto, viva il socialismo! Dalla disfatta della sinistra al momento populista*, Roma: Meltemi.
Fortini F. (1993), *Attraverso Pasolini*, Torino: Einaudi.
Galli C. (2020), *Forme della critica. Saggi di filosofia politica*, Bologna: il Mulino.
Gatto M. (2012), *Marxismo culturale. Estetica e politica della letteratura nel tardo Occidente*, Macerata: Quodlibet.
– (2018), *Essere gramsciani oggi. Cultura, disciplina, mediazione e nuovo senso comune*, in Desogus P., Cangiano M., Gatto M. e Mari L. (a cura di), *Il presente di Gramsci. Letteratura e ideologia*, Giulianova: Galaad, pp. 13-59.
– (2020), *Eccesso di cultura. Ostensione dell'inconscio ed egemonia dell'Io-esposto*, in "Altraparola", 3, maggio, pp. 63-69
Gramsci A. (1966), *La questione meridionale*, a cura di De Felice R. e Parlato V., Roma: Editori Riuniti.
– (1973), *Socialismo e cultura*, in "Il Grido del Popolo", 29 gennaio 1916, ora in *Scritti politici*, a cura di Spriano P., Roma: Editori Riuniti, vol. I, pp. 67-70.

– (1975), *Quaderni del carcere*, a cura di Gerratana V., Torino: Einaudi, 4 voll.

Harvey D. (1993), *La crisi della modernità. Riflessioni sulle origini del presente* [1990], Milano: Il Saggiatore.

Horkheimer M. (2000[2]), *Eclissi della ragione. Critica della ragione strumentale* [1947], Torino: Einaudi.

Jaeggi R. (2016), *Che cos'è la critica dell'ideologia?* [2009], in *Forme di vita e capitalismo*, a cura di Solinas M., Torino: Rosenberg&Sellier.

Jameson F. (2007), *Postmodernismo. Ovvero, la logica culturale del tardo capitalismo* [1991], Roma: Fazi.

Lasch C. (1981), *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive* [1979], Milano: Rizzoli.

Liguori G. (2004), *Ideologia*, in Frosini F. e Liguori G. (a cura di), *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei* Quaderni del carcere, Roma: Carocci, pp. 131-149.

Lipovetsky G. e Serroy J. (2010), *La cultura-mondo. Risposta a una società disorientata* [2008], Milano: O barra O.

– (2017), *L'estetizzazione del mondo. Vivere nell'era del capitalismo artistico* [2013], Palermo: Sellerio.

Lolli F. (2012), *L'epoca dell'inconshow. Dimensione clinica e scenario sociale del fenomeno borderline*, Milano: Mimesis.

Magatti M. (2009), *Libertà immaginaria. Le illusioni del capitalismo tecno-nichilista*, Milano: Feltrinelli.

Marcuse H. (1969), *Sul carattere affermativo della cultura* [1937], in *Cultura e società. Saggi di teoria critica 1933-1965*, Torino: Einaudi, pp. 43-85.

Mbembe A. (2019), *Nanorazzismo. Il corpo notturno della democrazia* [2016], Roma-Bari: Laterza.

Mouffe C. (2018), *Per un populismo di sinistra* [2018], Roma-Bari: Laterza.

Mustè M. (2018), *Marxismo e filosofia della praxis. Da Labriola a Gramsci*, Roma: Viella.

Pezzella M. (2009), *La memoria del possibile*, Milano: Jaca Book.

Romano O. (2020), *La libertà verticale. Come affrontare il declino di un modello sociale*, Roma: Meltemi.

Solmi R. (2007), *Introduzione a* Minima moralia [1954], in *Autobiografia documentaria. Scritti 1950-2004*, Macerata: Quodlibet, pp. 169-209.

Viano C.A. (1985), *Va' pensiero. Il carattere della filosofia italiana contemporanea*, Torino: Einaudi.

Williams R. (1979), *Marxismo e letteratura* [1977], Bari: Laterza.

L'ideologia fra religione e mito
Per un itinerario storico-concettuale nei *Quaderni del carcere* di Antonio Gramsci

Alessio Frau

Abstract: The essay tries to find a path in the *Prison Notebooks* of Antonio Gramsci in order to highlight the meaning of the concept of ideology in contrast with the concept of religion set up by Benedetto Croce and, at the end, of the concept of myth set up by Georges Sorel. Specifically, following the most up-to-date philological research, the paper analyses diachronically the gramscian notes together with the epistolary exchange between Gramsci, his sister-in-law Tatiana Schucht and his friend and comrade Piero Sraffa, written during the period between April 1932 and the end of the summer of the same year, in order to evaluate the role of politics in defining ideology. The mix of diachronic analyses, the attention to religion and myth and finally the role of politics helps us to find a way among others to understand the gramscian concept of ideology.

Keywords: Ideology; Myth; Religion; Politics; Diachronic Approach.

Ad Alessadro
Alla mia famiglia

1. Introduzione: Gramsci tra scienza e politica

Il concetto di ideologia nei *Quaderni del carcere* di Antonio Gramsci non può essere compreso se non ci si pone da un punto di vista politico o *strategico*. Del resto, è questo l'assillo dell'uomo Antonio Gramsci, il quale a partire dal 1919 decise di consacrare la propria vita alla militanza politica. Il 1919 è, infatti, l'anno in cui, il primo maggio, uscì per la prima volta il giornale *L'Ordine nuovo*, di cui l'allora ventottenne sardo era il segretario di redazione[1]. È noto che il giovane Gramsci sostenne il suo ultimo esame all'Università di Torino nel 1915[2] e che a causa della cessazione della borsa di studio del Collegio Carlo Alberto (70 lire mensili per dieci mei l'anno),

* Università degli studi di Cagliari (alessio.frau93@gmail.com)

1 Fiori (1966, 139); cfr. D'Orsi (2017).
2 Ivi, 115.

dovuta all'incostanza nel dare regolarmente gli esami a causa delle precarie condizioni di salute, si dedicò, oltre al lavoro politico, sempre più assiduamente al lavoro giornalistico e alle ripetizioni che il Professor Umberto Cosmo, suo docente di letteratura italiana, gli procurava[3]. Tuttavia, come testimonia una lettera del 29 gennaio 1918 indirizzata all'allora direttore dell'*Avanti!* Giacinto Menotti Serrati, che aveva definito il giovane sardo "emerito studioso di glottologia", Gramsci disse di essere studente (e non studioso) impegnato a preparare una "tesi di laurea sulla storia del linguaggio, cercando di applicare anche a queste ricerche i metodi critici del materialismo storico"[4]. Pertanto si può affermare, come fa Giancarlo Schirru in un acuto e interessante saggio del 2011, che la mancata corrispondenza della borsa di studio "non determinò, in Gramsci, la decisione di abbandonare l'Università": fu altresì "l'avvio dell'impresa dell'*Ordine nuovo*, nella prima parte del 1919, a costituire il punto decisivo nella sua biografia; da quel momento in avanti egli concentrerà tutte le sue forze, senza riserve e fino al sacrificio finale, nell'attività militante come rivoluzionario di professione"[5]. Questa decisione, però, non comportò un abbandono degli studi di linguistica, né tantomeno di quelli filosofici[6].

Da questo breve e certamente non esaustivo schizzo biografico si può notare che la comprensione del pensiero di Antonio Gramsci risulta impossibile se astratta da una dimensione *strategica* e *politica* e che anzi soltanto in tale dimensione può essere rinvenuto, come ebbe a dire Palmiro Togliatti nel 1958, "il filo conduttore" dell'intera biografia politico-intellettuale del comunista sardo. È appunto "nell'attività reale, che parte dai tempi della giovinezza e via via si sviluppa sino all'avvento del fascismo al potere, sino all'arresto e anche dopo"[7] che deve ricercarsi il *trait d'union* delle elaborazioni teoriche gramsciane. Il periodo carcerario, come si può vedere, non è escluso da questa affermazione dell'allora segretario del PCI. Quest'orizzonte è a maggior ragione inaggirabile allorché ci si accinga ad analizzare il concetto di ideologia, che rappresenta nell'ordine dei pensieri di Gramsci, il condensato dell'unione fra teoria e prassi.

---

3 Ivi, 113-114.
4 Ivi, 116.
5 Schirru (2011, 926).
6 Si veda Schirru (2010, 767-791); Rapone (2011).
7 Togliatti (2001, 214).

2. La lettera del 6 giugno 1932 e l'esplicita presa di posizione politica

Nel 2019 è uscito un volume curato da Fabio Frosini intitolato *La 'Storia d'Europa' di Benedetto Croce e il fascismo*. È un'antologia di testi estrapolata dai *Quaderni del carcere* e dalle *Lettere* che ha, tra gli altri, lo scopo di mostrare "che se i *Quaderni del carcere* sono un testo 'in cifra'"[8] ciò non deve condurre gli studiosi a leggere meccanicamente qualsiasi mutamento nella terminologia utilizzata come uno stratagemma per evitare la censura. È certamente da accogliere l'idea di Felice Platone e Palmiro Togliatti che Gramsci dovette "evitare il più possibile, particolarmente nei primi quaderni e nei primi fogli di ogni quaderno" di utilizzare "la terminologia tradizionale dei marxisti"[9], ma è da abbandonare quella secondo cui "nei *Quaderni* si riscontri sempre e comunque una corrispondenza rigida tra termini e loro pseudonimi (fatta eccezione per i nomi propri), e capire di volta in volta se e in quale misura l'espressione nuova implichi un nuovo contenuto"[10]. Inoltre, si consideri che "per una struttura di controllo censorio, ciò che veramente importa è cosa esce e cosa entra nel carcere". Pertanto se si può presumere che le *Lettere* venissero controllate in maniera serrata in quanto possibile veicolo di comunicazione politica con l'esterno, non altrettanto si può dire per i *Quaderni*, che seppure sottoposti a un continuo controllo da parte delle autorità carcerarie, non avrebbero potuto costituire direttamente un mezzo di comunicazione con l'esterno. Si può dunque "immaginare che il censore non vi cercasse un codice di comunicazione" e che il filosofo sardo cifrasse sistematicamente soltanto "i nomi dei politici comunisti, e comunque ciò che ha a che fare con *la realtà politica del momento*"[11]. Se questo è vero, si può affermare che i *Quaderni* dissimulano attraverso un linguaggio *letterario* un contenuto *politico* e *strategico*, il quale per essere individuato ha bisogno di una buona dose di prudenza metodologica e una grossa mole di conoscenze. Cionondimeno, esse aiuta "a far emergere una chiave di interpretazione unitaria dell'intero manoscritto, più aderente alla storicità della sua genesi e alla funzionalità assegnatale dal suo autore"[12]. Consapevoli della difficoltà di far fare alla ricerca dei passi in avanti decisivi, attraverso il presente contributo si vuole assumere l'indicazione metodologica proposta da Togliatti e Frosini per

[8] Gramsci (2019, 23).
[9] Gramsci (1948, XIX).
[10] Frosini in Gramsci (2019, 21-22).
[11] Ivi, 22.
[12] Ivi, 24.

cercare di mostrare come la riflessione gramsciana sull'ideologia si comprenda a partire dall'assunzione dell'attività teorica di Gramsci come di un'attività sempre *strategica* e *politica*.

Nell'antologia di testi gramsciani curata da Frosini è centrale la lettera che il 6 giugno del 1932 Gramsci indirizza alla cognata Tania e con la quale, *esplicitamente*, l'illustre detenuto prende una posizione politica sull'attualità. Oggetto della discussione è, tra le altre cose, l'interpretazione della formula *religione della libertà*, con la quale Benedetto Croce, nella sua *Storia d'Europa nel secolo decimonono*[13], interpretava il liberalismo, il quale era inteso non come ideologia fra le ideologie e neanche come idea trascendente e dunque astorica che informava di sé il movimento storico alla stregua di una rivelazione o di una promessa di un futuro privo di contraddizioni, finalmente libero dal travaglio della vita. Altresì il liberalismo inteso come religione della libertà è un principio immanente alla storia, sorto in virtù di una reale e concreta esperienza storica e passato più volte attraverso l'errore, giacché la "Realtà è svolgimento, nel quale il termine negativo, intrinseco al positivo, è come la molla del progresso"[14]. La semplice parola *libertà*, che aveva infiammato le generazioni vissute all'indomani "dell'avventura napoleonica"[15], "non pativa aggettivi né empiriche determinazioni per la sua intrinseca infinità", che sfuggiva al circolo vizioso della cattiva infinità in virtù del fatto che si è incarnata in particolari e determinati istituti. La libertà al singolare esiste sempre e concretamente nelle libertà al plurale, ma "non si adegua mai e non si esaurisce in queste o quelle delle sue particolarizzazioni, negli istituti che ha creati"[16]. Le concrete forme e tendenze politiche formano "il suo corpo storico", che è "spiritualità corporificata, e, per ciò stesso, corporeità spiritualizzata" il cui significato "si traeva unicamente dal fine a cui tendevano e che era di un più largo respiro della vita umana, di una sua maggiore intensità ed estensione"[17]. Pertanto l'ideale liberale, passando attraverso il travaglio della storia, ha sussunto in sé le varie determinazioni in cui si è sostanziata, inverandole. Del resto la caducità delle determinazioni particolari "appartiene alla sorte di tutte le cose umane, che vivono e muoiono"[18], che sono aperte al fallimento e al decadimento, ma che nondimeno si modificano e si trasformano ottenendo nuova vita. E, in questo caso, "l'agente di quelle

[13] Croce (1993).
[14] Croce (1920, 253).
[15] Croce (1993, 11).
[16] Croce (1993, 22).
[17] *Ibidem*.
[18] Ivi, 25.

modificazioni, di quei riadattamenti e abolizioni, sarebbe stata pur sempre la libertà"[19]. Questo orizzonte ideale permise la formazione di una fede nella libertà, fede cioè nel fatto che, nonostante gli errori, l'ideale liberale fosse dotato di una "possente virtù etica, che s'irraggiava di poesia" e che, "armata di logica e di scienza", "tornava tenace all'azione e si preparava alla conquista e al dominio"[20]. Quandanche nella storia appare verificarsi "uno strano caso di divergenza fra teoria e fatto, idea e realtà" dovuto alla circostanza che quegli ideali che si oppongono al liberale, se pur confutati in teoria, nondimeno si realizzano nella pratica, ciò non deve condurre a una sfiducia nei confronti dell'ideale liberale, semmai al dubbio "che questa storia sia stata ben compresa"[21]. La storia è sempre storia della libertà[22] non nel senso che essa è un idillio privo di dolore e contraddizione, ma in quanto essa è svolgimento e dialettica, "che, mercé la diversità o l'opposizione delle forze spirituali, accresce e nobilita di continuo la vita e le conferisce il suo unico e intero significato"[23]. Con la concezione liberale viene meno "quella separazione, che era stata grave segno di abbassamento e di decadenza, fra la teoria e la pratica, la scienza e la vita […] come se sia cosa possibile cercare e trovare la verità senza insieme patirla e viverla nell'azione"[24]. L'intellettuale, dapprima impegnato soltanto a maneggiare "le immagini del sublime" e a "farsi mantenere dalle corti o dai governi", doveva ora impegnarsi a perseguire "la sincerità della fede, la coerenza del carattere, l'accordo tra il dire e il fare"[25]. Nell'età liberale: "La figura eroica, che parlava ai cuori, era quella del poeta milite, dell'intellettuale che sa combattere e morire per la sua idea: una figura che non rimase nei rapimenti dell'immaginazione e nei paradigmi educativi, ma apparve in carne ed ossa sui campi di battaglia e sulle barricate in ogni parte d'Europa[26].". Pertanto l'ideale liberale è una "religione", con la quale si deve intendere ciò che contraddistingue "l'essenziale ed intrinseco di ogni religione, che risiede sempre in una concezione della realtà e in un'etica conforme"[27]. Per dirla attraverso i termini più chiari e perspicui di *Etica e politica* la concezione liberale è "metapolitica", ossia una concezione che "supera la teoria

---

19 *Ibidem*.
20 Ivi, 27.
21 Croce (1967, 258).
22 Cfr. Croce (1937, 1-35); Croce (1938).
23 Ivi, 236.
24 Croce (1993, 27).
25 Ivi, 28.
26 *Ibidem*.
27 *Ibidem*.

formale della politica e, in certo senso, anche quella formale dell'etica, e coincide con una concezione totale del mondo e della vita"[28].

3. Contro l'interpretazione mistica della formula *religione della libertà* di Croce

Antonio Gramsci, nella lettera del 6 giugno 1932 sopra citata, contesta a Tania (ma in realtà è Piero Sraffa) un'interpretazione mistica della formula *religione della libertà*. È necessario chiarire preliminarmente che in questo caso il vero destinatario della missiva non era la cognata Tatiana Schucht, bensì l'amico ed economista Piero Sraffa. Il rapporto tra l'economista italiano e l'illustre detenuto politico risale al 1919, allorché il professor Umberto Cosmo spinse il giovane allievo Sraffa a incontrare l'intellettuale sardo, ai tempi impegnato nella redazione dell'*Ordine nuovo* che divenne il terreno d'incontro tra i due[29]. A parere di Valentino Gerratana fu sin dai primi mesi del 1927 che sorse "il disegno di fare di Sraffa il principale tramite tra Gramsci in carcere e il partito"[30]. L'economista rappresentò, assieme a Tania, uno dei punti fermi nella vita carceraria dell'intellettuale sardo; non solo da un punto di vista personale e politico ma anche in virtù del suo ruolo di "*fonte* per alimentare la sua vita intellettuale"[31]. Uno dei metodi trovati da Sraffa per stimolare Gramsci fu certamente quello del "sistema delle lettere-recensione"[32]. In un colloquio tenutosi a Roma con Tania nelle prime due settimane dell'aprile 1932, l'economista suggerì che venisse proposto al detenuto di fare una recensione della *Storia d'Europa* di Croce. Tania ne diede notizia a Gramsci in una lettera del 12 aprile in cui gli fu chiesto di "farne una recensione"[33] per un lavoro su Croce che la stessa cognata finse di dover svolgere. Nella lettera del 18 aprile Gramsci afferma di non aver ricevuto il libro ma che aveva già letto i capitoli introduttivi (i primi tre) anticipati da Croce in una memoria letta il 3 febbraio 1931 all'Accademia delle scienze morali e politiche della società reale di Napoli e poi stampata in opuscolo e presente nel Fondo Gramsci.

---

28 Croce (1967, 235)

29 Cfr. Gerratana in Sraffa (1991, XXVIII). Per una completa panoramica del rapporto Sraffa-Gramsci cfr. 'Ivi' (XIII-LV).

30 Ivi, XXV.

31 Ivi, XXXVI.

32 Ivi, 61.

33 Gramsci, Schucht (1997, 972).

Si torni ora all'analisi delle lettere. Alla domanda, fatta da Sraffa tramite Tania nella lettera del 30 maggio 1932, se Croce fosse "costretto a rifugiarsi nella 'religione della libertà' e simili fantasie per nascondersi il fatto che a lui e ai suoi amici è venuto a mancare il terreno sotto ai piedi, senza speranza di ritrovarlo"[34], Gramsci rispose che la formula crociana "significa semplicemente fede nella civiltà moderna, che non ha bisogno di trascendenze e rivelazioni ma contiene in se stessa la propria razionalità e la propria origine"[35]. Dunque, a rigore, lungi dall'essere pura fantasia, è "una formula antimistica e […] antireligiosa"[36].

Qual è, dunque, il significato di religione espressa in questa formula? Essa, come si è detto, coincide con una visione del mondo e un'etica conforme. Questa tipologia di religione si differenzia nettamente da quella mitologica. Una religione è mitologica allorché consta di "una concezione del reale che personifica i concetti e invece delle pure idee assume un complesso di immagini a spiegare la genesi, la legge e il fine dell'universo"[37]. Queste immagini, quest'idoli svolgono però un importante ruolo nella dinamica complessiva della vita spirituale, in quanto forniscono "alle nostre azioni punti di orientamento e di ritrovamento, segnando le grandi linee dei nostri desideri"[38]. Infatti, come afferma nella *Logica come scienza del concetto puro*, "l'errore ha forme necessarie"[39]. La verità non si presenta mai bell'e pronta ma è il risultato di una ricerca che è necessariamente errore. L'*errare* dello spirito, nel suo doppio senso di vagabondaggio o ricerca e di sbaglio, è il presupposto della verità, giacché se quest'ultima, un volta superato l'errore, si adagiasse in se stessa e si irrigidisse, allora perderebbe il diritto di essere chiamata verità e assumerebbe la forma della trascendenza. "Quando sembra che una verità sia posseduta in modo statico – sostiene Croce – […] si osservi bene e si vedrà che di essa è rimasta la parola, anzi il suono, ma lo spirito è volato"[40]. Pertanto la verità è inseparabile dalla ricerca, la verità statica e solidificata non è più tale in quanto non è pensata. La verità, in altri termini, quando è pensata, è ricerca della verità: "è un rapidissimo moto ideale, che, movendo dal centro, percorre tutte le possibilità dell'errore, e solamente in quanto le percorre e rigetta tutte, si trova nel suo

[34] Ivi, 1018; e Sraffa (1991, 66).
[35] Gramsci, Schucht (1997, 1022).
[36] *Ibidem*.
[37] Croce (1967, 107).
[38] Ivi, 108.
[39] Croce (1920, 298).
[40] Ivi, 302.

centro, che è centro di moto"[41]. In virtù di questa dialettica, se l'errore è certamente da considerarsi come falso, è nondimeno anche da considerarsi "come avviamento alla verità"[42]. Anche la religione, nella sua forma mitologica, non è esente da questa dialettica. Al contrario essa mostra chiaramente questa duplice natura dell'errore, giacché "la religione è negazione del pensiero, ma è anche, sotto un altro aspetto, preparazione del pensiero, il mito è travestimento e insieme abbozzo del concetto; onde ogni filosofia si sente avversa al mito e nata dal mito, nemica e figlia delle religioni[43]." E tuttavia il passaggio dalla religione mitologica alla filosofia è tutt'altro che semplice. Non si dà passaggio indolore dalla prima alla seconda, in quanto non si tratta semplicemente di un processo intellettualistico e puramente razionale, ma di un passaggio concreto e dialettico. Le immagini o gl'idoli di cui si compone la religione mitologica sono "immagini di cose care"[44], che non solo soddisfano l'intelletto ma anche il cuore, che cioè intrattengono una relazione non solo con la sfera teoretica ma anche con quella pratica. Il "mitologismo religioso" è un'unità di "idoli edonistici (nei quali vanno compresi anche quelli di origine morale)" e "abbozzi di spiegazioni cosmiche", perciò a causa di questa complessità dialettica il passaggio da questa alla filosofia non si configura alla stregua di un "passaggio insensibile" ma come "un rivolgimento spirituale". Al cui interno "la volontà si purifica di ogni residuo materiale, egoistico" e le immagini o idoli "si dispogliano del loro carattere trascendente e mitologico" per trasformarsi non in idee "fredde, come si crede, ma limpide bensì e serene, e fonti di gioia serena"[45].

La filosofia stessa, pertanto, consta di entrambi gli aspetti del teoretico e del pratico. Nella terza sezione della prima parte della *Filosofia della pratica* del 1909 Croce ha esplicitato questo aspetto affermando che se l'indagine "dell'attività pratica nelle sue relazioni ha chiarito ogni dubbio circa la tesi, che l'attività pratica presuppone quella teoretica, ossia che la conoscenza è il precedente necessario della volizione e azione", è vero anche l'inverso. Avendo infatti mostrato, tramite l'indagine "dell'attività pratica nella sua dialettica", "che l'attività pratica è la realtà stessa nella sua immediatezza e che altra realtà non è concepibile al di fuori della volontà-azione", si deve affermare anche "che l'attività teoretica presuppone quella pratica"[46]. La

[41] *Ibidem*.
[42] Ivi, 306.
[43] *Ibidem*.
[44] Croce (1967, 108).
[45] Ivi, 109.
[46] Croce (1963, 199).

relazione tra queste sfere del reale non è concepibile se è pensata attraverso la metafora geometrica di due linee parallele, che possono correre sì accanto ma mai si potrebbero intrecciare. È altresì necessario pensare questa relazione tramite la metafora del circolo, ossia "due linee tali che il capo dell'una si congiunge alla coda dell'altra"[47]. La metafora del circolo permette di pensare il reale e il suo farsi come un processo che abbia il suo cominciamento "né dal teoretico né dal pratico, né dal soggetto né dall'oggetto, ma dall'Assoluto, che è assoluta relazione dei due termini"[48]. Ma a ben osservare, come ha mostrato Marcello Mustè[49], è solo nell'atto della volizione economica, la prima forma dello spirito pratico, che si può parlare, "a rigore, di opposizione e quindi di attività e di divenire"[50]. Infatti, se consideriamo per se stessa l'attività teoretica, se cioè la consideriamo astratta dall'attività pratica, questa non può che pensare "sempre il bello, sempre il vero". Ma allora se il reale avesse il suo principio nello spirito teoretico sarebbe privo di energia, di movimento e quindi non in grado di divenire e svilupparsi. Si è visto sopra il ruolo fondamentale svolto dall'errore nella comprensione della verità. Se si può dire, da un lato, che un errore non è mai nella verità, poiché se lo fosse cesserebbe di essere tale, si deve anche affermare, dall'altro lato, che una verità concepita senza errore è pura astrazione senza vita. Il progresso e il divenire si sviluppano solamente in virtù del fatto che "l'attività teoretica è, insieme, per la legge dello spirito, attività pratica". Senza quest'ultima l'attività "teoretica pura"[51] non potrebbe quindi polarizzarsi, irrigidendosi nella mera contemplazione. Nell'attività pratica la polarizzazione di bene e male avviene alla stregua di quella che avviene nel "sentimento", intesto come stato dello spirito[52], tra piacere e dolore. La "Filosofia della Pratica" indirizza "il concetto di 'sentimento' verso i fatti pratici" e in questo modo lo concepisce "come sinonimo dell'attività pratica"[53]. Grazie a ciò la "distinzione del sentimento nei due poli del piacere e del dolore" può essere concepita come distinzione tra bene e male "come distinzione di stati puri, di termini veramente opposti"[54]. Insomma, senza l'ufficio svolto dalla sfera pratica e più precisamente dalla volizione economica "tutto il castello dello spirito sarebbe saltato in aria, o meglio si

[47] Ivi, 203.
[48] Ivi, 205.
[49] Mustè (2018, 95-97).
[50] Ivi, 97.
[51] Croce (1963, 139).
[52] Cfr. ivi, 17.
[53] Ivi, 139.
[54] Ivi, 139.

sarebbe arrestato nella sfera immobile dell'essere"[55]. In questo modo Croce, evidenziando "sempre più l'origine pratica della realtà", ricongiungeva "i risultati della sua meditazione ai problemi caratteristici di una filosofia della praxis"[56].

4. Il ruolo di Benedetto Croce in Italia

È questa l'altezza con la quale Gramsci è costretto a confrontarsi. La lettera del 6 giugno 1932 risulta particolarmente significativa per via del fatto che, contrariamente a quanto accade di solito, il dirigente comunista prende un'esplicita posizione politica[57]. Il tema *Croce* viene esaminato non più "limitatamente al periodo della svolta di fine secolo e non oltre la guerra" in cui "la questione principale rimane quella dell'intreccio, nel suo pensiero, di estetica progetto culturale e storiografia"[58], ma viene anche analizzato il ruolo svolto da Croce, come intellettuale e filosofo, all'interno del regime fascista. L'attività del filosofo abruzzese in seno al regime non dev'essere sottovalutata. Egli, al di là delle effervescenze superficiali, è meno isolato di quanto sembri e non pochi membri del regime "sono persuasi dell'utilità" della sua posizione, "che crea la situazione in cui è possibile l'educazione reale alla vita statale dei nuovi gruppi dirigenti affiorati nel dopoguerra"[59]. In questo modo l'attività filosofica di Croce a partire dalla svolta di fine secolo[60], venne letta in maniera unitaria. Questa lettura si inseriva in una visione più ampia della storia europea e, in particolare, italiana, all'interno della quale si può notare che, a partire dal 1815, "un piccolo gruppo dirigente è riuscito metodicamente ad assorbire nel suo circolo tutto il personale politico che i movimenti di massa, di origine sovversiva, esprimevano"[61]. Il fenomeno descritto è quello del "'trasformismo'" inteso non come fenomeno isolato ed episodico ma come "un processo organico che sostituiva, nella formazione della classe dirigente, ciò che in Francia era avvenuto con la rivoluzione e con Napoleone, in Inghilterra con Cromwell"[62]. Il processo, tuttavia, non si esaurisce con l'avvenuta unità politica d'Italia, ma prosegue anche dopo e assume "una portata imponente nel dopoguer-

55 Mustè (2018, 97).
56 *Ibidem*.
57 Per la spiegazione di questo fatto cfr. Frosini in Gramsci (2019, 24-31).
58 Frosini in Gramsci (2019, 26).
59 Gramsci, Schucht (1997, 1022).
60 Si veda Croce (1967, pp. 329-330).
61 Gramsci, Schucht (1997, 1022).
62 Ivi, 1023.

ra, quando pare che il gruppo dirigente tradizionale non sia in grado di assimilare e digerire le nuove forze espresse dagli avvenimenti". L'attività del Croce, all'interno di tale dinamica, ha un peso fondamentale e "il suo insegnamento produce forse la maggior quantità di 'succhi gastrici' atti all'opera di digestione". Il suo peso in questo processo è tanto grande da rendere la sua "operosità […] la più potente macchina per 'conformare' le forze nuove ai suoi interessi vitali (non solo immediati, ma anche futuri) che il gruppo dominante oggi possieda e che io credo apprezzi giustamente"[63]. Certo, per scorgere questa attività è necessario andare oltre le apparenze e "l'effervescenza superficiale", la quale peraltro indica che la "fusione" di "corpi diversi da cui si vuole ottenere una lega" "si sta formando e non viceversa"[64].

Sraffa, in una lettera a Tania datata 21 giugno 1932, riconoscerà nelle parole di Gramsci un'eco del famoso saggio *Note sul problema meridionale e sull'atteggiamento nei suoi confronti dei comunisti, dei socialisti e dei democratici* del 1926. In esso l'allora segretario del Partito Comunista d'Italia esprimeva, nel contesto di un'accurata analisi delle relazioni di classe nel panorama italiano, la considerazione secondo cui "la nascita di una classe media diffusa di natura" sarebbe "resa quasi impossibile" a causa del "nodo di rapporti tra Settentrione e Mezzogiorno nell'organizzazione dell'economia nazionale e dello Stato"[65]. Nel Mezzogiorno, in altri termini, il grande proprietario terriero "per il tramite dell'intellettuale" impedisce che i "movimenti dei contadini" si condensino "in organizzazioni di massa autonome e indipendenti"[66]. Evitare che le energie sprigionate da un'eventuale emancipazione generale dei contadini meridionali strabocchino in maniera tale da causare l'inizio di una rivoluzione nazionale in senso, potremmo dire, giacobino, diviene il principale obiettivo di quello che Gramsci chiama il "il mostruoso blocco agrario che nel suo complesso funziona da intermediario e da sorvegliante del capitalismo settentrionale e delle grandi banche"[67]. Tuttavia, questo blocco subisce e ha subito i contraccolpi dei sommovimenti sovversivi delle masse contadine, le quali, assieme alle masse operaie settentrionali, dopo il decennio 1890-900, "insorgevano […] *simultaneamente*, se anche non coordinatamente"[68] contro il blocco storico dominante. Per "impedire che le screpolature del blocco agrario

---

63 *Ibidem*.
64 *Ibidem*.
65 Gramsci (1971, 154).
66 Ivi, 152.
67 Ivi, 153.
68 Ivi, 145-146.

divenissero troppo pericolose e determinassero una frana", al di sopra di esso "funziona nel Mezzogiorno un blocco intellettuale" i cui esponenti principali "sono Giustino Fortunato e Benedetto Croce, i quali, perciò, possono essere giudicati come i reazionari più operosi della penisola"[69]. In queste condizioni storiche la filosofia di Benedetto Croce rappresentò "l'unica riforma storicamente possibile" attraverso la quale "è stata costruita una nuova concezione del mondo che ha superato il cattolicismo e ogni altra religione mitologica"[70]. Piero Sraffa, però, se colse il riferimento a questo scritto del 1926, non colse altresì il mutamento sopravvenuto nelle riflessioni gramsciane dal 1926 al 1932. Era certo stata colta "la questione dell'egemonia culturale" attraverso la quale il blocco intellettuale non solo difende "gli interessi culturali generali" ma anche quelli "più particolari e immediati"[71], ma, come osserva Frosini, non erano stati colti "gli aspetti di innovazione"[72].

5. Religione e ideologia tra morale e politica

Se si osservano, infatti, i testi dei *Quaderni del carcere* coevi al triangolare scambio epistolare in esame e in particolare alla contingenza del giugno 1932 si può riscontrare che uno dei temi analizzati da Gramsci risulta essere, com'era facile prevedere, il tema della religione, che, come si vedrà, intrattiene un rapporto molto stretto con il tema dell'*ideologia*. Si prenda ora in considerazione il gruppo di note del quaderno 8 §§ 225, 227, 233, 236 e 240, recanti il titolo di *Punti per un saggio su Croce*, le quali verranno poi riprese e ampliate nella prima parte del quaderno 10 (secondo la suddivisione operata da Gerratana nell'edizione critica del 1975 contestata da Francioni nel 1984[73], nel 2009[74] e da Cospito nel 2011[75]) nel gruppo di note §§ 1-13, le prime 12 databili "tra il 18 aprile e il 9 maggio"[76] 1932, mentre la nota §13 risulta essere di poco posteriore[77]. L'ipotesi di

[69] Ivi, 155.
[70] Ivi, 155-156.
[71] Sraffa (1991, 72).
[72] Frosini in Gramsci (2019, 30).
[73] Cfr. Francioni (1984, 100-109; 143).
[74] Cfr. Gramsci (2009).
[75] Cfr. Cospito (2011).
[76] Ivi, 104.
[77] Cfr. ivi, 105. La nota §13 della prima parte del quaderno 10 è posteriore al 9 maggio in quanto essa è un testo che riprende la nota §240, un testo A che assieme alle note §§237, 238 e 239 è databile posteriormente alla lettera del 9 maggio in cui Gramsci

Francioni, che facciamo nostra, è che le note citate del quaderno 8 siano state scritte successivamente alla lettera del 12 aprile 1932 in cui la cognata Tania propone la recensione, e che "la ripresa in seconda stesura di questi testi" sia "un'operazione svolta, mano a mano, *dopo* ogni lettera a Tania"[78]. Pertanto andranno tenute in considerazione anche le lettere del 18 e 25 aprile, del 2 e del 9 maggio e, infine, quella più distante temporalmente del 6 giugno precedentemente citata, in quanto esse rappresentano "l'anello di congiunzione fra prima e seconda stesura dei testi in questione"[79]. Si prenda ora in considerazione la nota §233 del quaderno 8 scritta nell'aprile 1932. In essa, legando il tema della religione al tema dello Stato e quindi a quello della politica, si afferma che se vi è un'opposizione tra Stato e Chiesa essa deve essere pensata come un'opposizione fra due politiche e non come un'opposizione fra religione e politica[80]. La riflessione è in connessione con quelle di Croce, il quale in *Etica e politica*, riprendendo le tesi esposte in *Storia della storiografia italiana nel secolo decimonono*[81], scrisse che la "storia dei rapporti e della lotta tra Chiesa e Stato" dev'essere intesa "come quella di due forme di Stato"[82], che rappresenta, per un verso, la storia di una contesa che si è manifestata storicamente e, per un altro, la storia di una contesa "di coscienza e azione politica da una parte e coscienza e azione morale dall'altra": opposizione che ricalca quella "vichiana di 'certo' (nel senso pratico, ossia asserzione di forza), e 'vero' (nel senso morale)"[83]. Questa distinzione è fatta propria da Gramsci che afferma esserci "un'opposizione eterna tra Stato e Chiesa in senso speculativo, cioè tra morale e politica, opposizione anch'essa speculativa, che è la sostanza dialettica del processo di sviluppo della stessa civiltà"[84]. Il tema è poi immediatamente connesso con quello dell'egemonia, in quanto "la concezione dello Stato come egemonia" conduce all'affermazione a prima vista paradossale "che non sempre lo Stato è da ricercarsi là dove esso sembrerebbe essere 'istituzionalmente'"[85]. Anche in questo caso vi è un riferimento diretto a un altro

dà notizia di aver ricevuto, tra gli altri, l'edizione curata da Luigi Russo del *Principe* di Machiavelli, testo utilizzato per la stesura della nota §237.

78 Francioni (1984, 104); cfr. Francioni, Frosini in Gramsci (2009, 11-14 vol. 13; 3-4 vol. 14); Cospito (2011, 900-903).

79 *Ibidem*.

80 Cfr. Gramsci (1975, 1087).

81 Cfr. Croce (2007).

82 Croce (1967, 284).

83 Ivi, 285.

84 Gramsci (1975, 1087).

85 *Ibidem*.

luogo degli scritti crociani, precisamente a *Cultura e vita morale*, dove si afferma che

> il punto è di cercare nel mondo effettivo dove sia davvero, in un determinato momento storico, il vero Stato; dove sia davvero la forza etica. Giacché se lo Stato è l'eticità concreta, non è detto che questa s'incarni sempre nel governo, nel sovrano, nei ministri, nelle Camere, o non piuttosto in coloro che non partecipano direttamente al governo, negli avversari e nemici di un particolare Stato, nei rivoluzionari[86].

E infatti Gramsci prosegue la nota affermando che "lo Stato, in questo senso, si identifica con gli intellettuali 'liberi' e con quel gruppo di essi, appunto che rappresenta il principio etico-politico intorno a cui si verifica l'unità sociale per il progresso della civiltà"[87]. Dunque, in conclusione, si può affermare che la politica "come momento della forza […] o prepara alla vita morale o è strumento e forma di vita morale" e, pertanto, non vi è conflitto tra morale e politica bensì "quasi identificazione"[88].

6. Il rapporto tra filosofia e ideologia

Ora si può passare all'analisi delle lettere indirizzate a Tania e ai testi del quaderno 10 ai quali, a mano a mano, Gramsci ha lavorato. Si prenda in considerazione la lettera del 18 aprile 1932 attraverso la quale, finalmente, si renderà esplicito il nesso con la questione dell'ideologia. Limitando l'analisi ai passaggi in cui il discorso pare connettersi con la nota del quaderno 8 appena analizzata, si può osservare che il tema del rapporto tra morale e politica è connesso al periodo della prima guerra mondiale, in cui Croce ha svolto un ufficio estremamente importante. Egli, infatti, ha opposto una straordinaria resistenza nei confronti dell'impostazione della guerra come guerra di civiltà caratterizzata dallo "scatenamento di passioni popolari a carattere di fanatismo religioso"[89]. Il filosofo abruzzese, vedendo nel momento della guerra quello della pace e in quello della pace quello della guerra, è riuscito a evitare che "un criterio immediato di politica utilitaria" divenisse un "principio universale e categorico"[90]. Al contempo, però, Croce, *utilizzando* la filosofia per infondere negli intellettuali la fede nella civiltà moderna (la *religione della libertà* o la concezione liberale

---

86 Croce (1914, 25-26).
87 Gramsci (1975, 1087).
88 *Ibidem*.
89 Gramsci, Schucht (1997, 974). Cfr. Losurdo (1997).
90 *Ibidem*. Cfr. Losurdo (1997, 17-34).

come concezione della vita[91]) ha svoltò un'attività "utile allo Stato italiano nel dopoguerra quando i motivi più profondi della storia nazionale hanno portato alla cessazione dell'alleanza militare franco-italiana […] per il riavvicinamento alla Germania"[92]. La quale azione lo ha condotto niente meno che a svolgere un ufficio *direttamente* politico divenendo "ministro dell'Istruzione Pubblica nel governo Giolitti del 1920-21"[93]. Immediatamente dopo è lo stesso Gramsci a condurre al punto per noi decisivo:

> Ma è finita la guerra? Ed è finito l'errore di innalzare indebitamente criteri particolari di politica immediata a principi generali, di dilatare le ideologie fino a filosofie e religioni? No, certamente; quindi la lotta intellettuale e morale continua, gli interessi permangono ancora vivaci ed attuali e non bisogna abbandonare il campo[94].

È necessario notare, ora, che se la propaganda guerrafondaia ha condotto ad *innalzare* un'ideologia a filosofia e religione, l'azione avversa di Croce ha richiesto, contemporaneamente, che una filosofia e una religione fossero *abbassate* a ideologia. Questo è un primo risultato importante dell'indagine, giacché mostra che fra ideologia e filosofia/religione[95], fra politica e morale o fra momento della forza e momento dell'egemonia vi è sì un'identità ma *mediata*. Ora, se si prende la nota §1 della prima parte del quaderno 10, si può osservare che se è vero che l'atteggiamento del Croce durante la guerra porta con sé il criterio secondo cui "nessuna necessità immediata di politica deve essere innalzata a criterio universale", è anche vero che "questi termini non comprendono esattamente il problema del Croce"[96]. Si è infatti notato che egli, reagendo contro la concezione della guerra come guerra di civiltà, *utilizza* la filosofia/religione come strumento pratico per far sì che gli intellettuali "resistano a queste forme irrazionali di propaganda"[97]. E tuttavia il discorso si complica ulteriormente. Gramsci scopre un residuo dualistico nella filosofia crociana, il quale risiede precisamente nel fatto che, a rigore, "non si può dire […] che egli sia contro l'impostazione 'religiosa' della guerra in quanto ciò è necessario politicamente perché le grandi masse popolari mobilitate siano disposte a sacrificarsi in

---

91 Cfr. Croce (1967, 236).
92 Gramsci, Schucht (1997, 975).
93 *Ibidem*.
94 *Ibidem*.
95 Si ricordi la definizione di religione come concezione del mondo ed etica ad essa conforme.
96 Gramsci (1975, 1212).
97 Gramsci, Schucht (1997, 975).

trincea e a morire"[98]. Ciò significa che quello che, secondo Gramsci, importa realmente a Croce è che gli intellettuali non si confondano con la massa, non si abbassino al suo livello e mantengano ben salda la distinzione tra filosofia/religione e ideologia. Infatti, gli intellettuali "devono essere governanti e non governati, costruttori di ideologie per governare gli altri e non ciarlatani che si lasciano mordere e avvelenare dalle proprie vipere"[99]. Ma allora il residuo di dualismo non è altro che la traduzione filosofica del fatto sociale e politico della frattura della società fra dominanti e dominati che Croce sente l'urgenza di mantenere. È, in altri termini, ciò che Gramsci chiama "il residuo di trascendenza e di teologia e quindi di metafisica"[100], lo stesso residuo che Croce ha "cercato di espungere dalla sua filosofia"[101]. Viene individuata in questo modo la contraddizione reale in cui inciampa la filosofia crociana. In definitiva, il filosofo abruzzese, nonostante lotti incessantemente per far sì che la filosofia/religione non si abbassi a ideologia, è costretto, proprio per ottenere ciò, ad abbassare la filosofia/religione a ideologia: in ciò si scopre un residuo di religione mitologica nella *religione della libertà*. Si ripensi, per esempio, al ruolo svolto da Croce durante la guerra. Si è detto che il modo in cui ha difeso la filosofia/religione dagli attacchi del fanatismo superstizioso e distruttivo lo ha condotto a svolgere un'azione politica di alto livello che gli ha permesso, nel dopoguerra, di diventare Ministro dell'Istruzione Pubblica. Se, però, si analizzano, come fa Gramsci, i risultati del suo operato, si può vedere chiaramente che, sebbene "il Croce non pare voglia fare nessuna concessione intellettuale alla religione […] e a ogni forma di misticismo, tuttavia il suo atteggiamento è tutt'altro che combattivo e militante"[102]. Ciò è tanto più significativo in quanto rivela l'incapacità strutturale della *religione della libertà* "di permeare tutta una società e diventare 'fede'"[103]. Come altro spiegare, infatti, il ricorso "alla teoria hegeliana della religione mitologica come filosofia delle società primitive […] per giustificare l'insegnamento confessionale sia pure nelle scuole elementari"[104]? Questo dimostra il fatto che la *religione della libertà*, non riuscendo a divenire fede popolare, è "caratteristica di un determinato gruppo sociale"[105]. Con ciò stesso, perciò,

98 Gramsci (1975, 1212).
99 *Ibidem*.
100 Ivi, 1225.
101 *Ibidem*.
102 Ivi, 1217.
103 *Ibidem*.
104 Ivi, 1217-1218.
105 Ivi, 1218.

essa svela la propria natura sociale e ideologica e si mostra, per questo lato, auto-contraddittoria. Pertanto Croce crede "di trattare di una religione e tratta di una superstizione"[106], di un'ideologia immediatamente politica.

Ciò però è vero solo se si osserva la dialettica di religione e libertà nell'elaborazione filosofica crociana dal punto di vista teoretico. Perché se la si osserva invece dal punto di vista pratico-politico essa mette in luce "il capolavoro politico per cui una determinata classe riesce a presentare e a far accettare le condizioni della sua esistenza e del suo sviluppo di classe come principio universale, come concezione del mondo, come religione"[107]. Ma allora l'errore di origine pratica non è commesso dalla classe dominante, ma dal Croce *in quanto storico*, giacché egli non riesce *teoreticamente* a tener ferma la distinzione tra ideologia politica e concezione del mondo.

Ora è possibile giungere a una prima approssimazione del significato del concetto di ideologia nei *Quaderni* emerso dal confronto col concetto di religione. La confusione crociana tra filosofia e ideologia dimostra

> praticamente che la distinzione è impossibile, che non si tratta di due categorie, ma di una stessa categoria storica e che la distinzione è solo di grado; è filosofia la concezione del mondo che rappresenta la vita intellettuale e morale (catarsi di una determinata vita pratica) di un intero gruppo sociale concepito in movimento e visto quindi non solo nei suoi interessi attuali e immediati, ma anche in quelli futuri e mediati; è ideologia ogni particolare concezione dei gruppi interni della classe che si propongono di aiutare la risoluzione di problemi immediati e circoscritti[108].

Vi è pertanto un *continuum*[109] fra la religione come visione del mondo con un'etica conforme e l'ideologia, che è comprensibile attraverso il riferimento alla concreta dinamica storica. La filosofia è concepibile come una concezione del mondo di un gruppo sociale che tenga conto non soltanto i suoi interessi immediati ma anche di quelli mediati, cioè degli interessi non solo presenti ma anche futuri. L'ideologia *in senso stretto*, invece, è non solo un'elaborazione teorico-politica atta a risolvere problemi di natura immediata e particolare, ma è anche una concezione "dei gruppi interni della classe", un'elaborazione quindi circostanziata, particolare.

---

106 Ivi, 1231.
107 *Ibidem*.
108 *Ibidem*.
109 Cfr. Liguori (2006, 65).

7. Il nodo del passaggio dal momento della lotta al momento etico-politico

Nella lettera a Tania del 9 maggio 1932 Gramsci prende di mira il tentativo di Croce di costruire una teoria della storia come storia etico-politica. Più precisamente la polemica del comunista sardo risiede non tanto nella critica alla categoria dell'etico-politico, che può essere acquisita dal materialismo storico, quanto nel fatto che ciò che Croce chiama storia etico-politica è in realtà "storia 'speculativa' o 'filosofica'"[110]. In altri termini il momento etico-politico nella dialettica storica può essere tradotto dalla filosofia della praxis come momento *egemonico*. Quest'ultimo non è altro che il risultato del *processo catartico* che comporta il "passaggio dal momento meramente economico (o egoistico-passionale) al momento etico-politico, cioè l'elaborazione superiore della struttura in superstruttura nella coscienza degli uomini"[111]. Ora il punto risiede nel determinare in che modo avvenga questo passaggio. L'esigenza che ha condotto il Croce ad elaborarla è assolutamente legittima, giacché egli reagisce all'insoddisfazione "che accompagna la lettura delle storie meramente o prevalentemente economiche, atteggiate come storie integrali"[112]. Tuttavia l'attività di storico portata avanti da Croce mostra che anch'egli fa solo storia parziale, ipostatizzando il momento etico-politico e rendendolo autonomo dal "momento della forza e della lotta"[113]. Come spiegare altrimenti il fatto che la narrazione storica di Croce nella *Storia d'Europa* cominci soltanto al termine delle guerre napoleoniche nel 1815, escludendo così sia il 1789, sia il Terrore, sia Napoleone? Dunque egli "ha fatto nascere una nuova forma di storia retorica" che è appunto "la Storia speculativa"[114]. Pertanto ciò che per Gramsci risulta assente nell'elaborazione crociana è precisamente la spiegazione del passaggio dal momento della forza e della lotta a quello etico-politico. Nella nota §7 della prima parte del quaderno 10, elaborata assieme alla lettera del 9 maggio sopra citata, viene affrontato direttamente questo punto. In esso si afferma che l'impostazione crociana "del problema storiografico riproduce la sua impostazione del problema estetico; il momento etico-politico è nella storia ciò che il momento della 'forma' è nell'arte; è la 'liricità' della storia, la 'catarsi' della storia"[115]. La categoria di

---

110 Gramsci, Schucht (1997, 1000).
111 Gramsci (1975, 1244).
112 Croce (1967, 226).
113 Gramsci, Schucht (1997, 1001).
114 *Ibidem*.
115 Gramsci (1975, 1222).

catarsi[116], dunque, prima di poter entrare nel circolo della filosofia della praxis, dev'essere *tradotta* in termini storicistici concreti[117], depurata dai residui speculativi. In Croce il processo catartico è concepito speculativamente perché non si capisce come dal momento della forza si passi a quello etico-politico. Se nell'arte il momento della *liricità* è individuato "perfettamente in un mondo culturale personalizzato, nel quale si può ammettere l'identificazione di contenuto e forma", nella storia "e nella produzione della storia la rappresentazione 'individualizzata' degli Stati e nelle Nazioni è una mera metafora"[118]. In essi le distinzioni non sono di carattere speculativo ma concreto, giacché esistono come distinzioni di gruppi 'verticali' e come stratificazioni 'orizzontali', cioè come una coesistenza e giustapposizione di civiltà e culture diverse, connesse dalla coercizione statale e organizzate culturalmente in una 'coscienza morale', contraddittoria e nello stesso tempo 'sincretistica'.".[119]

Si può qui notare come tra momento etico-politico (filosofia, religione, concezione del mondo) e momento della forza (ideologia in senso stretto) non vi sia un salto inesplicabile e speculativo ma una distinzione di grado. Il passaggio dalla quantità alla qualità non è un avvenimento mistico perché "non può esistere quantità senza qualità e qualità senza quantità" e pertanto lavorando sulla quantità, cioè sull'elemento della forza, non si trascura la qualità, ma si pone "il problema qualitativo nel modo più concreto e realistico"[120].

8. Tra ideologia e mito: il nodo della filosofia della praxis

In conclusione, per comprendere il concetto di ideologia attraverso l'itinerario che si è intrapreso è necessario connettere il ragionamento con il concetto di mito, non più compreso nel suo significato mistico e speculativo ma concepito concretamente come la traduzione in termini concettuali del momento della forza nella dialettica storica. Più precisamente, tenendo presente la nota §17 del quaderno 13 intitolata *Analisi delle situazioni: rapporti di forza*, il momento del mito è il terzo momento del rapporto delle forze politiche, ossia quello "che segna il netto passaggio dalla struttura alla sfera delle superstrutture complesse, è la fase in cui le

116 Cfr. Di Meo (2020, 70-87).
117 Cfr. ivi, 1244.
118 Ivi, 1222.
119 Ivi, 1223.
120 Ivi, 1341; Cfr. Liguori, Voza (a cura di, 2009, 677-678).

ideologie germinate precedentemente diventano 'partito' […] creando così l'egemonia di un gruppo sociale fondamentale su una serie di gruppi subordinati"[121].

Questo momento implica la critica alla concezione del momento politico di Croce "come momento della 'passione'" e la "sua negazione dei 'partiti politici'"[122]. Innanzitutto egli afferma la netta distanza tra il problema dello Stato e della morale, che è problema teorico, e quello politico del *che fare?*, che è "problema pratico, dell'uomo pratico, e perciò del politico e dell'etico-politico"[123]. Ora, se questo è certamente vero[124], è anche vero che la rappresentazione che ne dà Croce implica una distanza assoluta tra ideologie politiche e filosofia/religione. Essendo il problema politico del *che fare?* "un problema d'intrapresa, d'invenzione, di creazione, e perciò, affatto individuale e personale"[125], il partito potrebbe comportare il rischio di "fiaccare l'energia delle varietà individuali e di ridurre le persone a greggi"[126]. Ma, ci si potrebbe chiedere, non è ciò che lo stesso Croce ha fatto con la *Storia d'Europa* allorché ha cominciato la narrazione storica dal 1815 e non dal 1789? È questo fatto *tutto politico* che Sraffa non ha colto quando nella lettera a Tania del 21 giugno 1932, quando ha individuato il nesso con il tema dell'egemonia ma non quello nuovo della reazione come *rivoluzione passiva*[127], che interessava anche il fascismo. Ciò comporta, dunque, una considerazione nuova del concetto di ideologia. Non è vero, come dice Croce, che se si mettono in relazione le ideologie "col partito in quanto volontà politica, e volontà storicamente determinata e individuata" esse "s'imbevono di falso"[128]. Al contrario, è proprio in questa connessione con la formazione di una *volontà collettiva*[129] che esse si fanno realtà/verità.

Se questo è vero, l'ideologia nei *Quaderni* svolge un ruolo essenziale in quanto la sua rivalutazione, posta in connessione con la valorizzazione del *partito politico* e con la formazione di una *volontà collettiva*, conduce a una nuova definizione della filosofia come cultura, in stretta connessione con la costruzione di una *filosofia della praxis*, svolta diffusamente da Gramsci nel

---

121 Gramsci (1975, 1584).
122 Ivi, 1223.
123 Croce (1967, 189).
124 Sull'eredità del crocismo cfr. Gramsci (1975, 1235).
125 Croce (1967, 190).
126 Ivi, 192.
127 Cfr. Gramsci (2019, 30); Gramsci (1975, 1227-1228); sulle interpretazioni delconcetto di *rivoluzione passiva* si veda anche Modonesi (2020).
128 Croce (1967, 193).
129 Cfr. Gramsci (1975, 1555-1561).

quaderno 11[130]. In esso, nella nota §12 del giugno/luglio 1932, si afferma che "non è possibile disgiungere quella che si chiama filosofia 'scientifica' da quella […] 'volgare' e popolare"[131] in virtù di quella indistinzione, se non di grado, che intercorre fra filosofia/religione e ideologia. Il problema che ci si deve porre è quello "fondamentale di ogni concezione del mondo, di ogni filosofia, che sia diventata […] una 'religione', una 'fede'"[132]. Ossia il problema che sopra si è chiamato del processo *catartico*, il quale si condensa in una "'ideologia' […], se al termine ideologia si dà appunto il significato più alto di una concezione del mondo che si manifesta implicitamente […] in tutte le manifestazioni di vita individuali e collettive"[133]. In altri termini, il confronto serrato che Gramsci intraprende con la filosofia di Croce e più in generale con tutte le filosofie speculative lo conduce a elaborare la teoria della *traducibilità dei linguaggi scientifici e filosofici*, attraverso la quale il comunista sardo pensa la riduzione, operata dalla filosofia della praxis, "a 'politica' di tutte le filosofie speculative a momento della vita storico-politica". Da ciò si deduce che "la filosofia della praxis concepisce la realtà dei rapporti umani di conoscenza come elemento di 'egemonia' politica"[134].

Si è infine tornati al problema dell'ideologia, che posto in questi termini, appare connesso con quello del *mito*. Cioè col problema "di conservare l'unità ideologica in tutto il blocco sociale che appunto da quella determinata ideologia è cementato e unificato"[135]. Il nesso è posto esplicitamente da Gramsci nella nota §1 del quaderno 13 allorché, in relazione al *Principe* di Machiavelli, afferma che quest'ultimo dovrebbe essere studiato

> come una esemplificazione storica del 'mito' sorelliano, cioè una ideologia politica che si presenta non come fredda utopia né come dottrinario raziocinio, ma come creazione di fantasia concreta che opera su un popolo disperso e polverizzato per suscitarne e organizzarne la volontà collettiva[136].

L'errore di Sorel, dal quale Gramsci ha esplicitamente ripreso la nozione di mito, consiste però nel non aver saputo cogliere il nesso con il

130 Cfr. Frosini (2010) e Liguori (2006).
131 Gramsci (1975, 1380).
132 *Ibidem*.
133 *Ibidem*.
134 Ivi, 1245.
135 *Ibidem*.
136 Ivi, 1555-1556.

partito politico[137], il quale è appunto il "moderno Principe"[138]. L'intellettuale francese ha certamente saputo cogliere la differenza tra mito e utopia. Mentre quest'ultima "è il prodotto di un lavoro intellettuale" attraverso cui gli intellettuali "possano confrontare le società esistenti" per cogliere le "analogie con le istituzioni reali"[139], i miti "permettono di comprendere l'attività, i sentimenti, le idee delle masse popolari che si preparano ad entrare in una lotta decisiva"[140]. Essi, cioè, sono "un sistema di immagini" che non bisogna cercare di analizzare "allo stesso modo che un oggetto si scompone nei suoi elementi" ma, al contrario, "bisogna prenderli in blocco come forze storiche"[141]. Tuttavia Sorel, secondo Gramsci, non ha colto che solamente attraverso il partito politico, attraverso cioè l'organizzazione permanente delle classi popolari, sarebbe stato possibile salvaguardare quel mito ed evitare che – com'era intenzione di Sorel – gli intellettuali si staccassero dalla massa e lavorassero per la conservazione dell'ordine esistente.

9. Per una conclusione aperta

Si è cercato di mostrare un itinerario nei *Quaderni del carcere* e nelle lettere che, in connessione con i concetti di religione e mito, conducesse a una comprensione di alcuni aspetti, non tra i meno importanti, del concetto gramsciano di ideologia. Quest'ultimo, visto in questa prospettiva, assume un'importanza fondamentale nell'economia del discorso gramsciano, giacché rappresenta il condensato in cui si coagula la riflessione del comunista sardo sul rapporto tra teoria e prassi. Ci si consenta di concludere con l'indicazione di una traiettoria di ricerca che, forse, è possibile intraprendere. Nella prospettiva sopra indicata si è visto che l'ideologia può essere intesa come una filosofia che, assumendo "la granitica compattezza fanatica delle 'credenze popolari'"[142], diventa una fede e una forza capace di tradursi in pratica. In questo senso, allora, si può sostenere che tra le concezioni disgregate del senso comune e quelle bene ordinate del filosofo di professione c'è soltanto una differenza di grado. In altri termini, la filosofia è sì "la critica e il superamento (…) del senso comune"[143], ma una critica tale

137 Cfr. Frosini (2013); Gervasoni (1998).
138 Gramsci (1975, 1561).
139 Sorel (2006, 114). Cfr. Badaloni (1975).
140 Sorel (2006, 114).
141 Ivi, 104-105.
142 Gramsci (1975, 1487).
143 Ivi, 1378.

per cui essa lavora per rendere coerente e omogeneo il suo contenuto. Se ciò è vero, è anche vero ciò che Sorel afferma nelle sue *Riflessioni sulla violenza*, ossia che il terreno dei miti è lo stesso di quello delle religioni, cioè quello della "coscienza profonda" secondo "l'insegnamento di Bergson"[144]. Questa traiettoria è stata recentemente evidenziata da Antonio Di Meo[145] che ha mostrato come la teoria dei miti di Sorel sia dipendente da quella elaborata dallo psicopatologo francese Théodule Ribot che nel suo *Essai sur l'imagination créatrice*[146] ha "sviluppato una teoria della mitopoiesi considerata un'attività spontanea della mente"[147] che a sua volta aveva ripreso dal filosofo italiano Tito Vignoli[148]. Il mito, poi ripreso da Sorel e da Gramsci, è "l'espressione per immagini di una volontà collettiva disposta a tradursi in azione, indipendentemente dal fatto che il suo contenuto fosse vero"[149]. Tuttavia, come ha giustamente osservato Di Meo, Gramsci rimprovera a Sorel "di essersi limitato alla fase corporativa, distruttiva e tutto sommato *passiva* della funzione del mito". Il quale, invece, per diventare attivo e consapevole si sarebbe dovuto connettere al "livello etico-politico"[150]. Poiché la funzione dell'ideologia/mito è quella di connettere il momento della forza, della prassi con quello della filosofia/religione, della teoria, allora la ricerca su cosa sia per Gramsci la coscienza e individuale e collettiva[151], in connessione al tema del *molecolare*[152], potrebbe essere la via maestra per far compiere alla ricerca un passo in avanti.

Bibliografia

Badaloni N. (1975), *Il marxismo di Gramsci. Dal mito alla ricomposizione politica*, Torino: Einaudi.

Cospito G. (2011), *Verso l'edizione critica e integrale dei 'Quaderni del carcere'*, in "Studi Storici", Annata 52, No. 4: 881-904.

Croce B. (1963), *Filosofia della pratica. Economica ed etica*, Bari: Laterza.

– (1920), *Logica come scienza del concetto puro*, Bari: Laterza.

– (1938), *La storia come pensiero e come azione*, Bari: Laterza.

144 Sorel (2006, 116).
145 Di Meo (2020, 157).
146 Ribot (1900).
147 Di Meo (2020, 156).
148 Vignoli (1879, 27).
149 Di Meo (2020, 157).
150 *Ibidem*.
151 Cfr. Ragazzini (2001).
152 Cfr. Liguori, Voza (a cura di, 2009, 223-227)

– (1967), *Etica e politica*, Bari: Laterza.
– (1993), *La storia d'Europa nel secolo decimonono*, Milano: Adelphi.
– (2007), *Teoria della storia e della storiografia*, Napoli: Bibliopolis.
D'Orsi A. (2017), *Gramsci. Una nuova biografia*, Milano: Feltrinelli.
Di Meo A. (2020), *Decifrare Gramsci. Una lettura filologica*, Roma: Bordeaux.
Fiori G. (1966), *Vita di Antonio Gramsci*, Bari: Laterza
Francioni G. (1984), *L'officina gramsciana: ipotesi sulla struttura dei "Quaderni del carcere"*, Napoli: Bibliopolis.
Frosini F. (2010), *La religione dell'uomo moderno: politica e verità nei "Quaderni del carcere" di Antonio Gramsci*, Roma: Carocci.
Gervasoni M. (1998), *Antonio Gramsci e la Francia: dal mito della modernità alla scienza della politica*, Milano: Unicopoli.
Gramsci A. (1948), *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Torino: Einaudi.
– (1971), *La costruzione del partito comunista 1923-1926*, Torino: Einaudi.
– (1975), *Quaderni del carcere*, Torino: Einaudi.
– (2009), *Quaderni del carcere. Edizione anastatica dei manoscritti*, Cagliari: Unione Sarda-Treccani.
– (2019), *La 'Storia d'Europa' di Benedetto Croce e il fascismo*, Milano: Unicopoli.
Gramsci A., Schucht T. (1997), *Lettere 1926-1935*, Torino: Einaudi.
Liguori G. (2006), *Sentieri gramsciani*, Roma: Carocci.
Liguori G., Voza P. (a cura di) (2009), *Dizionario gramsciano*, Roma: Carocci.
Losurdo D. (1997), *Antonio Gramsci dal liberalismo al comunismo critico*, Roma: Gamberetti.
Modonesi M. (a cura di) (2020), *Rivoluzione passiva. Antologia di studi gramsciani*, Milano: Unicopoli.
Mustè M. (2018), *Marxismo e filosofia della praxis. Da Labriola a Gramsci*, Roma: Viella.
Ragazzini D. (2002), *Leonardo nella società di massa: teoria della personalità in Gramsci*, Bergamo: Moretti Honegger.
Rapone L. (2011), *Cinque anni che paiono secoli: Antonio Gramsci dal socialismo al comunismo*, Roma: Carocci.
Ribot T. (1900), *Essai sur l'imagination créatrice*, Paris: Alcan.
Schirru G. (2010), *Filosofia del linguaggio e filosofia della prassi*, in Giasi F. (a cura di), *Gramsci nel suo tempo*, Roma: Carocci, 767-791.
– (2011), *Antonio Gramsci studente di linguistica*, in "Studi storici. Rivista trimestrale dell'Istituto Gramsci", LII: 952-973.

Sorel G. (2006) *Scritti politici*, Torino: Utet.
Sraffa P. (1991), *Lettere a Tania per Gramsci*, Roma: Editori Riuniti.
Togliatti P. (2001), *Scritti su Gramsci*, Roma: Editori Riuniti.
Vignoli T. (1879), *Mito e scienza*, Milano: Fratelli Dumolard.

Antonio Gramsci e le scienze sperimentali

Camilla Sclocco

Abstract: This article reconstructs the conception of experimental sciences elaborated by Gramsci in his *Prison Notebooks,* by means of the diachronic and historicist criteria laid out by the new season of Gramscian studies opened by the activities of the National Edition of Gramsci's works. The first paragraph investigates the historical and cultural reasons involved in the little attention for Gramsci's reflections on sciences and traces some passages referring to the history of Italian intellectuals between the second postwar period and the 1960s. It is found that the first interpretations in the 1950s suffered from the conditionality of the Cold War and that in the 1960s the theme was neglected concurrently with the decline of Crocean and Gramscian historicism. The second paragraph reconstructs the critique of positivism in the writings of 1915-1918, in order to understand the nature of critique toward the positivistic conception of science in *Prison Notebooks.* Availing of the most recent critical studies, it is found that the youth critique of positivism is strongly influenced by the neoidealistic critique of material transcendence and by the philosophy of Benedetto Croce. The remaining paragraphs reconstruct the prison reflections on sciences and point out that Gramsci's polemical objective is not only Bucharin's sociological Marxism, but also the materialistic epistemology supported by Lenin in *Materialism and Empiriocriticism*, that marked the philosophical tendency of the Third Intenational. The article provides new items regarding Gramscian confrontation with *Materialism and Empiriocriticism* and sheds light on the different way in which the revolutionary Amadeo Bordiga interpreted Lenin's book.

Keywords: Sciences; Epistemology; Marxism; Philosophy of Praxis; Idealism.

1. Introduzione

Le note dei *Quaderni del carcere* sulle scienze sperimentali coinvolgono un ampio ventaglio di discussioni particolari. Dalla polemica verso il causalismo meccanicistico alla critica del concetto di previsione come atto conoscitivo, dal rifiuto di elevare il metodo sperimentale a metodologia universale alla polemica con il riduzionismo della scienza agli strumenti materiali, fino alla questione epistemologica dell'esistenza della realtà esterna. Il *fil rouge* è la critica a *Teoria del materialismo storico* di Bucha-

* Ricercatrice indipendente (camilla.sclocco@gmail.com)

rin[1], che aveva assunto acriticamente i concetti di causa, legge e previsione delle scienze sperimentali, intese nella loro formulazione positivistica, e le aveva applicate allo studio di una storia come materia autosvolgentesi. Come il recluso sintetizzerà tra il luglio e l'agosto 1932[2], la conseguenza era la scissione della filosofia della prassi in "una teoria della storia e della politica concepita come sociologia" "da costruirsi secondo il metodo delle scienze naturali (sperimentale nel senso grettamente positivistico)" e in una "filosofia propriamente detta, che poi sarebbe il materialismo filosofico o metafisico"[3].

Gramsci affronta le tematiche sulla scienza dal maggio 1930 alla fine del 1932. Inizia a enucleare le questioni nelle prime due serie degli *Appunti di filosofia*[4], per poi ritornavi nella terza e in due note del Quaderno 6. Tra il luglio e il dicembre 1932 rielabora le riflessioni nel Quaderno 11, dove su trenta testi di prima stesura ventitré sono rielaborati nella sezione seconda del quaderno, "*Osservazioni e note critiche su un tentativo di 'Saggio popolare di sociologia'*", cinque nella terza, "*La scienza e le ideologie scientifiche*" e uno nella quarta, "*Gli strumenti logici del pensiero*"[5]. La redazione delle note sulla scienza negli *Appunti di filosofia* consente di situarle in quella fase della riflessione carceraria dominata dalla "volontà di ridefinire i fondamenti teorici del marxismo"[6]. Tanto più se si considera che la discussione scientifica si ricollega alla polemica antipositivistica verso l'"introduzione nel materialismo storico dei concetti di *causa* e *materia* ripresi dalle scienze naturali"[7]. La stessa disposizione nel Quaderno 11 delle note di carattere scientifico, raggruppate per la quasi totalità nella sezione dedicata alla cri-

---

** Il presente contributo costituisce una sintesi di alcuni punti della mia tesi di laurea magistrale *Antonio Gramsci e le scienze sperimentali,* discussa presso la facoltà di Filosofia dell'Università degli studi di Roma La Sapienza nel gennaio 2020. Ringrazio Marcello Mustè e Giuseppe Vacca per aver incoraggiato e seguito la scrittura di queste pagine, Francesco Giasi e Giuseppe Cospito per i suggerimenti fornitimi. Ringrazio Elvezio Lazzaroni per le preziose indicazioni riguardanti Amadeo Bordiga.

1 Gramsci in carcere possedeva un'edizione francese del volume: Boukharine (1927).

2 Nelle pagine che seguono la datazione delle note è desunta da Cospito (2011b, 897-904). La numerazione delle note dei *Quaderni del carcere* si attiene all'ordinamento stabilito dall'Edizione Nazionale, per le varianti rispetto all'edizione critica di Gerratana di veda Cospito (2011a, 10).

3 Q, 1425 (Q4, c. 36*v*).

4 Sullo sviluppo delle tre serie di *Appunti di filosofia* si veda Mustè (2018, 175-222).

5 Il § 1 del Quaderno 7 [b], dove compare si fa riferimento alla funzione delle scienze sperimentali nel quadro della riforma intellettuale e morale, è rielaborato nel Quaderno 10.

6 Paladini Musitelli (2008a, 13).

7 QM, 741, n. 66.

tica della sociologia di Bucharin, conferma che l'interesse carcerario verso la scienza è connesso alla necessità di elaborare una filosofia marxista declinata come filosofia della praxis, libera dal legame di dipendenza verso il positivismo e capace di produrre un'autonoma teoria delle scienze sperimentali. Come Gramsci si esprime tra l'agosto e il dicembre 1932: "una trattazione sistematica della filosofia della praxis […] *deve nel nesso generale trovare il posto per una teoria delle scienze naturali*"[8].

2. Sulla sfortuna della riflessione gramsciana sulle scienze sperimentali

Le riflessioni carcerarie sulle scienze sperimentali costituiscono uno degli aspetti meno studiati e più fraintesi del pensiero di Gramsci. Occorre rintracciare le ragioni storiche di questa scarsa attenzione e ricostruire la genesi di alcune letture del dopoguerra, le quali, ripetute dimenticandone l'origine, rischiano di cristallizzarsi in neutrali interpretazioni esegetiche.

La prima maniera con cui gli scritti carcerari furono resi disponibili, l'edizione tematica curata da Palmiro Togliatti e Felice Platone tra il 1948 e il 1951, risentiva delle condizionalità della guerra fredda. La denuncia del totalitarismo sovietico da parte di Churchill nel discorso del marzo 1946 a Fulton, la nascita del Cominform nel settembre 1947 e, a livello nazionale, l'inizio del piano Marshall, la fine dell'alleanza parlamentare antifascista del maggio 1947 e l'estromissione delle sinistre dal governo favorirono la polarizzazione dell'intellettualità italiana e l'arroccamento ideologico del Pci. Sono gli anni in cui Togliatti "subiva il più severo condizionamento del Cominform"[9] e con la pubblicazione delle *Lettere dal carcere* nel 1947 e di *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce* nel 1948 cercava di rendere il pensiero gramsciano compatibile con il marxismo-leninismo depurandolo dei suoi aspetti eterodossi[10].

La *Prefazione* al volume del 1948 presentava il marxismo di Gramsci come una prosecuzione "dell'attività teorica e pratica di Lenin e di Stalin"[11] e indicava l'espressione filosofia della prassi come una parafrasi del lemma materialismo storico, utilizzata per non "insospettire la censura"[12]. Un'esegesi che impedì di comprendere il carattere originale del marxismo

[8] Q, 1448 (Q11, c. 47*v*), corsivi miei.
[9] Vacca (2018, 72-73).
[10] Cfr. Vacca (2005, 13-29).
[11] Gramsci (1955, XVI).
[12] Ivi, XXIII.

gramsciano. Non a caso, lo studio che lo metteva già efficacemente in luce venne da un intellettuale di formazione liberale come Nicola Matteucci che in *Antonio Gramsci e la filosofia della prassi* del 1951 concluse che mentre Lenin, Engels e Stalin "danno grande importanza al materialismo metafisico, quale fonte del materialismo dialettico, per Gramsci una ripresa della filosofia della prassi è possibile solo nella traduzione in termini storicisti dell'idealismo speculativo" che "ha sconfitto la metafisica della trascendenza"[13]. Solo l'edizione cronologica dei *Quaderni del carcere* del 1975, rendendone possibile lo studio filologico, riuscì a restituire l'originalità del marxismo gramsciano.

L'inizio della pubblicazione dei *Quaderni del carcere* coincise con il VI Congresso del Pci del gennaio 1948, nel quale fu istituita la Commissione culturale del partito affidata alla direzione di Emilio Sereni che, nel momento in cui "la 'battaglia ideologica' era ritenuta prioritaria"[14], aveva la *forma mentis* che meglio si adattava alle indicazioni del Cominform. Intervenendo nella presentazione di *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce* presso la Casa della cultura di Milano**,** Sereni avvicinava il pensiero di Gramsci a quello di Ždanov, risolvendo l'affermazione dell'autonomia del marxismo nella "partitarietà della scienza, della filosofia e della cultura predicata dal marxismo sovietico"[15]. Affermava che con Gramsci "il marxismo si viene affermando già arricchito della sua superiore elaborazione leninista-staliniana"[16] e che il suo pensiero rappresentasse "un salto della cultura italiana" "che nemmeno quel grande pensatore che era Antonio Labriola era riuscito a compiere"[17], contrastando la linea di Togliatti che mirava a "ricollegarne il pensiero alla tradizione democratica"[18] nazionale.

Con lo scoppio del caso Lysenko nel settembre 1948 la guerra fredda si allargò al panorama scientifico. Il Pci decise "di allinearsi sulla posizione sovietica senza aprire alcuna discussione pubblica" mentre gli scienziati legati al partito "nonostante le pesanti riserve"[19] scelsero la via del silenzio. Il modulo sovietico della contrapposizione tra la scienza occidentale, 'reazionaria' e 'idealista', e quella marxista, 'progressiva' e 'materialista', diede modo a Sereni di rendere più assertiva la battaglia a favore della partitarietà della scienza. Già nel maggio 1948 nella relazione di apertura alla Casa della cul-

---

13 Matteucci (1977, 84, n. 13). Cfr. Vacca (2018, 72) e Liguori (2012, 103).
14 Vittoria (2015, 53).
15 Vacca (2018, 75).
16 Sereni, (1948, 27).
17 Ivi, 21.
18 Liguori (2012, 105).
19 Cassata (2008, 52).

tura di Roma aveva sottolineato l'importanza di una battaglia ideologica nella scienza fondata sulla contrapposizione tra materialismo e idealismo[20], sottolineando che l'arretratezza scientifica italiana dipendeva dalla 'svalutazione' delle scienze operata dall'idealismo crociano, scegliendo una tesi circolante anche nelle correnti filosofiche neoilluministe. Nel novembre 1948, nella relazione tenuta a Bologna in occasione del mese di amicizia italo-sovietica, ribadì il suo sostegno alla genetica di Lysenko. Nella prima riunione della Commissione culturale del giugno 1949, nonostante la maniera con cui il Pci aveva gestito l'*affaire Lysenko* ne avesse determinato un discredito culturale, replicando ad Antonio Giolitti che lo aveva invitato a esser "cauti nel riportare a noi le esperienze sovietiche" Sereni ribadiva la necessità di "avere un atteggiamento fideistico": "tutto quello che viene da quella parte è roba nostra"[21]. Non solo "dobbiamo tradurre le cose sovietiche in Italia" ma è "anche vero che dobbiamo tradurre Gramsci", i suoi "appunti, che non sono opera elaborata nella terminologia"[22].

Non stupisce che nella produzione culturale degli intellettuali comunisti, nel periodo in cui la guerra fredda coinvolse la scienza, la concezione epistemologica dei *Quaderni del carcere* non sia stata riconosciuta nel suo carattere originale. Un caso emblematico è costituito dal saggio *Gramsci, la scienza e la natura come storia* comparso nel settembre 1950 su "Società" di Massimo Aloisi, che pure insieme a Emanuele Padoa si era scontrato contro Sereni sul caso Lysenko[23]. L'articolo prendeva le mosse da *Gramsci e la scienza di avanguardia* e interpretava l'interesse epistemologico di Gramsci come un modo con cui egli "in quanto marxista" aveva tentato di appropriarsi della scienza contro la "svalutazione sistematica del valore gnoseologico dell'attività scientifica" costituita dal "crocianesimo"[24]. Pur dando conto della reazione di Gramsci alla "concezione oggettivistica della realtà del mondo esterno"[25] di Bucharin, a proposito dei passaggi dei quaderni in cui si metteva in evidenza che "senza l'attività dell'uomo, creatrice di tutti i valori, anche scientifici" l'oggettività sarebbe "un caos, cioè niente"[26], un "'nulla' storico"[27], Aloisi sosteneva che occorreva mettere in guardia "di

[20] Vacca (2018, 77-82).
[21] Vittoria (2015, 58).
[22] Ivi, 59.
[23] Aloisi, all'epoca professore di patologia generale nell'Università di Modena, nel secondo dopoguerra fu tra gli intellettuali comunisti più attivi nel dibattito sull'epistemologia scientifica. Cfr. Cassata (2008, 57-75).
[24] Aloisi (1950, 386-7).
[25] Ivi, 388
[26] Q, 1457 (Q11, c. 52*v*).
[27] Q, 1444 (Q11, c. 46*r*).

fronte a quel 'nulla' storico che può generare equivoci ed errori", non avendo il recluso "esplicitamente sviluppato […] il suo pensiero"[28]. Gramsci avrebbe condiviso la leniniana "confutazione della posizione empirio-criticista di molti scienziati borghesi"[29] e, al contrario di Croce, non sarebbe mai giunto a negare "la realtà (e storicità quindi) di un mondo prima della comparsa dell'uomo"[30].

Il dicembre successivo Matteucci, in una nota sulla rivista "Emilia", criticava questa interpretazione, persuaso "dei motivi nuovi e dei contribuiti originali di Gramsci circa il problema gnoseologico"[31]. La concezione epistemologica carceraria era il luogo nel quale maggiormente risaltavano "le differenze dal Lenin di *Materialismo ed empiriocriticismo,* dove l'affermazione dell'esistenza obbiettiva della materia è assai recisa ed esplicita"[32]. Per il giovane studioso bolognese non vi potevano essere dubbi sul fatto che la definizione della materia umana come "nulla storico" fosse un'"esplicita traduzione" della critica neoidealista verso la trascendenza materiale né che nei *Quaderni del carcere* fosse contenuta la negazione della "passiva adeguazione del pensiero alla realtà"[33]. Ulteriori note critiche verso *Gramsci, la scienza e la natura come storia* comparvero all'inizio del 1951 nella rubrica "Note e discussioni" di "Società", la stessa rivista in cui era comparso il saggio di Aloisi, testimonianza di come la rassegna, pur nel suo legame con la politica culturale comunista, costituisse un "terreno di incontro di una pluralità di energie"[34] che non venne mai meno alla discussione.

Anche dal 1947, con la partecipazione di Giuseppe Berti, Ambrogio Donini e Sereni al comitato redazionale, la rassegna non si ridusse "a semplice organo di formazione del quadro intellettuale di partito"[35]. Uomini come Delio Cantimori e Gastone Manacorda da un lato e Berti, Donini e Sereni dall'altro testimoniavano "itinerari […] irriducibili" che distinguevano il marxismo dei primi, frutto dell'elaborazione di una crisi della cultura borghese "vissuta […] come crisi della propria cultura", e quello degli altri, che quella crisi la avevano percepita come "crisi di un'altra cultura"[36]. La predominanza della prima tendenza fece sì che lo studio dei

---

28 Aloisi (1950, 404).
29 Ivi, 403.
30 Ivi, 409.
31 Matteucci (1950, 400).
32 *Ibidem.*
33 Ivi, 400.
34 Ciliberto (1981, 5).
35 Di Domenico (1979, 57).
36 Mangoni (2013, 161-162).

Quaderni del carcere non si riducesse a "una lettura materialistico-dialettica"[37] e che si sviluppasse verso la questione dell'*Anti-Croce*, che consentiva il confronto con la tradizione. Si spiega in questa maniera il dibattito acceso verso *Gramsci, la scienza e la natura come storia* di Aloisi, "il contributo che più esplicitamente mette a confronto il pensiero di Gramsci con i convincimenti teorici del diamat"[38]. Armando Borelli obiettò che Gramsci non si liberò mai dai "residui idealistici" del suo pensiero che "gli facevano ritenere […] senza significato il mettersi dal punto di vista del cosmo in sé"[39]. Omero Bianca, più polemicamente, richiamando il passo dei quaderni secondo il quale concepire un mondo senza l'essere umano equivale a "una forma di misticismo"[40], stigmatizzò le conclusioni di Aloisi non conformi "alle esplicite dichiarazioni in senso contrario di Gramsci", che aveva rigettato come "metafisica" ogni affermazione dell'esistenza di una materia "che si muove e cresce secondo un proprio ritmo"[41]. La rivista non promosse tuttavia nuove indagini sulla concezione gramsciana delle scienze sperimentali volgendo il suo sguardo principalmente alle questioni degli intellettuali e dello storicismo.

L'attività della commissione culturale conobbe una svolta con il VII congresso del Pci dell'aprile 1951 e la nomina a responsabile di Carlo Salinari che, più vicino alla prospettiva togliattiana, individuò il "terreno nazionale come terreno d'azione degli intellettuali comunisti"[42]. Il biennio 1952-1953, con la morte di Stalin, l'allentamento della guerra fredda e, sul piano nazionale, la fine del centrismo nelle elezioni del giugno 1953, "segnò l'iniziò di una nuova politica culturale fondata sull'eredità di Gramsci"[43]. Un cambiamento che, rafforzato dalla "fine del ruolo preminente di Pietro Secchia"[44], diede modo a Togliatti di varare il progetto di una genealogia del marxismo italiano alimentata dalla tradizione democratica. I nuovi eventi promossero anche la ristrutturazione della Fondazione Gramsci. Nel marzo del 1954 la segreteria del PCI ne sancì la trasformazione in Istituto, accogliendo la sollecitazione di Salinari espressa nella riunione della commissione culturale del novembre 1953[45], e l'anno successivo la dire-

37 Di Domenico (1979, 76).
38 *Ibidem.* Cfr. Liguori (2012, 107-108).
39 Borelli (1951, 104).
40 Q, 1416 (Q11, c. 32*v*).
41 Bianca (1951, 106).
42 Vittoria (2015, 92).
43 Vacca (2018, 95).
44 Vittoria (2015, 98).
45 Ivi, 110.

zione venne affidata ad Alessandro Natta[46]. I fatti del 1956 segnarono una nuova svolta con la nomina a presidente di Ranuccio Bianchi Bandinelli, storico dell'arte antica, archeologo e filologo, e con la riorganizzazione delle sezioni di lavoro affidate a personaggi che, come Valentino Gerratana e Franco Ferri, avrebbero favorito il coinvolgimento di intellettuali esterni al partito.

Principale espressione di questi cambiamenti fu l'organizzazione del primo convegno di studi gramsciani svoltosi a Roma nel gennaio 1958. La possibilità di indagare il pensiero gramsciano senza vincoli con il diamat sovietico permise a Luciano Gruppi di mettere in evidenza che la polemica carceraria verso la gnoseologia materialistica non toccava solo Bucharin ma anche "una serie di formulazioni filosofiche di Lenin", che, con la sua teoria della conoscenza come riflesso, aveva riprodotto "il dualismo tra oggetto e soggetto che caratterizza il realismo ingenuo"[47]. Attraverso le *Tesi su Feuerbach* e confrontandosi criticamente con l'idealismo, Gramsci giungeva a un nuovo concetto di "scienza": "abbandonato il concetto di materia" spetta a ogni singola scienza definire "l'oggetto della propria ricerca", in quanto la sperimentazione scientifica non è "concepibile al di fuori di quell'indagine"[48]. La concezione epistemologica gramsciana veniva esplicitamente riconosciuta in tutta la sua originalità anche dagli intellettuali rappresentativi del Pci.

Sono questi, tuttavia, gli anni in cui le ricerche sulla collocazione del pensiero di Gramsci all'interno di una genealogia nazionale divenne oggetto di una critica pungente, rilevabile dalle pagine del "Contemporaneo", di "Ragionamenti" e del volume *La città futura* del 1959. Esse reputavano necessario svincolare Gramsci dall'idealismo italiano, dal marxismo di Labriola e dalla politica culturale togliattiana[49]. Tutto ciò spinse Togliatti a delineare un nuovo orizzonte interpretativo, ridimensionando il legame di Gramsci con la tradizione nazionale ed enfatizzandone l'immagine di "grande pensatore del movimento comunista calato nel dibattito internazionale"[50]. Come ha osservato Marcello Musté, ciò che mancò da parte comunista fu la capacità di inserire la cultura italiana nell'orizzonte della cultura mondiale e di conquistare "una precisa determinazione" della teoria della traducibilità dei linguaggi "con cui Gramsci aveva ricostruito il

[46] Sulla direzione Natta dell'Istituto Gramsci si veda Sorgonà (2019, 41-61).
[47] Gruppi (1958, 170-171).
[48] Ivi, 180.
[49] Mustè (2020, 204).
[50] Liguori (2012, 150).

nesso tra la dimensione nazionale e quella globale"[51]. Col 1956 e la crisi dei rapporti tra il Pci e gli intellettuali, lo storicismo marxista era ormai in difficoltà e nelle nuove correnti filosofiche la concezione epistemologica gramsciana non poteva trovare adeguata discussione.

In primo luogo, perché iniziò ad avere fortuna quel ritorno allo studio diretto di Marx condotto da Gaetano Della Volpe nel segno di una critica radicale dell'hegelo-marxismo, che spinse Mario Tronti a giudicare la filosofia della praxis come un pensiero non compiuto. Nel contributo a *La città futura* Tronti sosteneva che Gramsci, pensatore "tipicamente […] italiano"[52] e legato a Croce e Gentile, aveva finito per "riscoprire il marxismo attraverso la lente dell'idealismo"[53]. L'obiettivo di rintracciare il nucleo originale del marxismo oltre la revisione idealista e positivista non sarebbe stato da lui raggiunto a causa dei canoni filosofici dell'idealismo che aveva "inconsapevolmente accettati"[54]. In altre parole, Gramsci non aveva compreso che la novità del marxismo consisteva nel non essere più una filosofia ma una "considerazione scientifica della storia" e, infondo, una "sociologia"[55]. Nella sua interpretazione non trovava posto né la critica gramsciana del positivismo, che aveva utilizzato Croce "come termine di paragone per rigenerare il marxismo"[56] né, conseguentemente, la discussione sulla concezione gramsciana delle scienze. I rilievi di Tronti sarebbero "esplosi nella prima età degli anni Sessanta", provocando "un forte regresso della fortuna di Gramsci"[57].

In secondo luogo, perché la discussione sulle scienze era sviluppata principalmente dal neoilluminismo agglutinatosi nel 1950 intorno alla proposta avanzata da Nicola Abbagnano in *Verso il nuovo illuminismo: John Dewey.* Accolta tra gli altri da Ludovico Geymonat, Norberto Bobbio, Mario Dal Pra, unificava il bisogno di quegli intellettuali che opponevano allo storicismo crociano e gramsciano la necessità di un dialogo con il pensiero europeo del Novecento: un empirismo che, riconosciuta la precarietà della ragione messa in luce dall'esistenzialismo, faceva prevalere la ricerca di "tecniche razionali adeguate per condurre a compimento un'attività conoscitiva"[58]. Era un programma di ricerca tracciato da Geymonat già nel

[51] Mustè (2020, 206-7).
[52] Tronti (1959, 156).
[53] Ivi, 158.
[54] Ivi, 160.
[55] Ivi, 151.
[56] Vacca (2017, 164).
[57] Liguori (2012, 160).
[58] Ferrari (2016, 91-92).

1945 in *Studi per un nuovo razionalismo*, dove la conquista della democrazia veniva collegata al compito di rinnovare il contatto con i "problemi sempre nuovi che la scienza e la prassi pongono innanzi allo spirito umano" e di individuare un razionalismo "metodologico" in grado di sgombrare il pensiero dalle "vuotaggini dell'idealismo italiano"[59]. In questo quadro si inserì il "Politecnico" di Elio Vittorini con il richiamo "alla tradizione dell'Illuminismo lombardo proseguita nell'Ottocento da Carlo Cattaneo"[60]. Il movimento fece prevalere la convinzione che la mancanza di un confronto della filosofia italiana con la scienza fosse da imputare alla nota 'svalutazione crociana della scienza', ignorando che la scarsa attenzione verso la scienza, se veramente c'era stata, era dipesa dalla mancanza in Italia, fino all'avvento del piano Marshall, di una grande industria nazionale. Si può quindi sostenere che la battaglia neolluminista contro lo storicismo crociano e gramsciano non favorì il confronto con le indagini epistemologiche dei *Quaderni del carcere.* Nell'intervento al convegno gramsciano del 1958 Geymonat, accogliendo la tesi di Garin per cui i temi caratteristici del pensiero gramsciano erano nutriti dalla filosofia crociana, sollevò la questione "dell'attualità 'piena e completa' dell'opera di Gramsci": in un orizzonte filosofico caratterizzato da "temi nuovi, assolutamente ignoti alla problematica crociana […] connessi alla metodologia scientifica, alla tecnica, alla logica formale e presenti in altri filoni della cultura italiana (Cattaneo, Peano, Vailati Enriques)" si trattava di decidere se nell'opera di Gramsci si potessero ritrovare "gli elementi fondamentali al fine di risolvere i nuovi problemi filosofici di oggi"[61].

Durante gli anni Sessanta l'argomento venne pressoché ignorato, tornando in auge solo dopo la pubblicazione dell'edizione critica dei *Quaderni del carcere*[62]. La nuova stagione interpretativa, inaugurata dalle ricerche filologiche sui *Quaderni*, ricollega la discussione epistemologica alla formulazione della filosofia della praxis, espressione che, coniata da Antonio Labriola nel 1898, viene ripresa da Gramsci per indicare la filosofia originale di Marx oltre la contaminazione del marxismo con il positivismo e con i residui speculativi dell'idealismo novecentesco[63]. Tuttavia, ancora

[59] Geymonat (1945, VIII).

[60] Ferrari (2016, 17).

[61] Geymonat (1958, 148).

[62] Sull'interpretazione diacronica dei *Quaderni del carcere* si faccia riferimento a Cospito (2011); Francioni (1984); Francioni (2009, 21-60).

[63] Cfr. QM, 460-1 (Q4, c. 43*r-v*); e, in particolare Q 1507 (Q11, cc. 78*v*-79*v*). Sull'elaborazione della filosofia della praxis si veda Vacca (2016), ora in Vacca (2020, 53-110); e Mustè (2018).

oggi, nonostante la fioritura di studi innovativi[64], l'argomento è scarsamente frequentato.

3. La critica al positivismo negli anni giovanili

La riflessione di Gramsci sulle scienze sperimentali è inscindibile dalla sua critica del positivismo. Questa emerge già negli scritti giovanili tra il 1915 e il 1918, occasionati dalle polemiche politiche con aree diverse del socialismo italiano: con le correnti del sindacalismo rivoluzionario, caratterizzate da un approccio economicistico e da una concezione della "coltura come sapere enciclopedico"[65], con il nozionismo delle Università Popolari, che facevano della conoscenza un qualcosa "di apoditticamente indiscutibile"[66], con le correnti del pensiero cattolico per le quali "il socialismo dovrebbe diventare cristiano"[67], col socialismo riformista di Filippo Turati e Claudio Treves. La matrice comune di queste controversie è l'opposizione al dualismo tra azione soggettiva e realtà materiale, caratterizzante il primo socialismo italiano, che si traduceva in nell'incapacità di elaborare "una concezione soggettivistica della politica e della storia"[68]. Il giovane Gramsci aveva ben chiaro che il positivismo, da "sistemazione logica del metodo sperimentale", era divenuto "dottrina dell'essere e della conoscenza" caratterizzata dal vecchio "dualismo cattolico tra lo spirito umano e il Dio inconoscibile": "per il positivismo il dualismo è tra la coscienza umana e la natura, anch'essa trascendente questa coscienza"[69].

Il giudizio negativo sul positivismo segnala l'interesse, di cui vi sono segni "sin dagli anni del liceo a Cagliari"[70], per quel composito movimento culturale italiano di inizio Novecento che, avviato da riviste come il "Leonardo" di Giovanni Papini e Giuseppe Prezzolini del 1902 e dalla ripresa della tradizione dell'hegelismo meridionale promossa da Croce e da Giovanni Gentile con "La Critica" del 1903, valorizzava la volizione e l'atto creativo contro la trascendenza del dato materiale. L'opposizione verso la filosofia positiva sarà poi coltivata nell'università di Torino, in comunione

---

64 Rossi (1976), Barletta (1978), Mazzù (1978), Lefons (1978), Finocchiaro (1979), Cospito (2008), Paladini Musitelli (2008b), Omodeo (2016), Mustè (2018, 206-209), Di Meo (2020, 203-249).

65 Gramsci (2019b, 128); comparso il 29 gennaio 1916 sul "Grido del Popolo".

66 Gramsci (2019d, 805); comparso il 29 dicembre 1916 sull'"Avanti!".

67 Gramsci (2019c, 389); comparso il 22 maggio 1916 sull'"Avanti!".

68 Vacca (2007, 14).

69 Gramsci (1984b, 346-347); comparso il 19 ottobre 1918 sul "Grido del Popolo".

70 Rapone (2011, 45).

culturale con le riviste fiorentine e con il movimento di rinnovamento intellettuale crociano[71]. I corsi di Arturo Graf, Rodolfo Renier, Umberto Cosmo, Arturo Farinelli e Matteo Bartoli concorsero a orientare la formazione del giovane Gramsci "in senso storicistico" e "avverso a ogni forma di naturalismo e di meccanicismo"[72].

Se non è dubbio che per i protagonisti dell'"Ordine Nuovo" l'interesse per il movimento delle riviste fiorentine è un "segno di appartenenza generazionale"[73], fin dal 1913 Gramsci manifesta profonde riserve verso Papini, poiché la sua "esuberante vitalità" non aveva preso la forma di un pensiero razionale ma si era fermata a un generico spirito di ribellione, espressione di "impotenza che vuol parere robustezza"[74]. Anche Togliatti nell'articolo *Parassiti della cultura* del 1919, pur giudicando i "movimenti di cultura degli ultimi decenni, dal Leonardo alla Voce" come "i giorni migliori della nostra giovinezza"[75], non riconosce a Prezzolini e Papini la capacità di sintesi teoriche. Come è stato sottolineato da Leonardo Rapone, l'influenza filosofica che si rivelò decisiva per la maturazione intellettuale di Gramsci è quella degli esponenti dell'idealismo italiano: sono "Croce e Gentile" e "con un salto all'indietro […] Bertrando Spaventa e Francesco De Sanctis"[76] i maestri che plasmarono la sua mente filosofica, ai quali è da aggiungere "Henri Bergson, con la sua polemica antimeccanicistica e antievoluzionistica".[77]

Durante gli anni del carcere Gramsci ricorderà di essere stato "tendenzialmente piuttosto crociano"[78] e di aver preso parte "al movimento di riforma morale e intellettuale promosso in Italia da Benedetto Croce, il cui primo punto era questo, che l'uomo moderno può e deve vivere senza religione rivelata o positiva"[79]. Nella concezione crociana della storia come spirito universale la filosofia prendeva il posto occupato tradizionalmente dalla religione, in quanto, aveva scritto in *Religione e serenità,* essa "dimostra che ogni nostro atto, appena compiuto, si stacca da noi e vive vita immortale, e noi stessi (i quali, realmente non siamo che il processo dei nostri atti) siamo immortali, perché aver vissuto è vivere per sempre".[80] L'adesione giovanile al frammento crociano, testimoniata dalla ripubblicazione che ne

---

71 Cfr. Ragionieri (1974, XXVIII).
72 Rapone (2011, 42).
73 Ivi, 46.
74 Gramsci (2019a, 5); comparso il 5 febbraio 1913 sul "Corriere universitario".
75 Togliatti (1974a, 27); comparso il 15 maggio 1919 su "L'Ordine Nuovo".
76 Rapone (2011, 47-8).
77 Ivi, 48.
78 Q, 1233 (Q10, c. 49*r*).
79 LC, 619-620; missiva del 17 agosto 1931 indirizzata a Tatiana Schucht.
80 Croce (1915, 154-155).

fece nel numero unico della "Città Futura" del 1917 indicando il filosofo napoletano come "il più grande pensatore d'Europa in questo momento"[81], rinsaldò i rapporti culturali tra i membri dell'"Ordine Nuovo", che ne ripubblicarono le pagine nel luglio 1920[82]. Il laicismo crociano, che nel 1931 è ancora considerato come "il maggior contributo alla cultura mondiale che abbiano dato gli intellettuali moderni italiani", una "conquista civile che non deve essere perduta"[83], negli scritti giovanili stimola il rifiuto di tutte le correnti culturali europee che avevano ereditato il dualismo religioso:

> il socialismo – scrive in *Audacia e fede* nel maggio 1916 – è precisamente la religione che deve ammazzare il cristianesimo. Religione nel senso che è anch'esso una fede, che ha i suoi mistici e i suoi pratici; religione, perché ha sostituito nelle coscienze al Dio trascendentale dei cattolici la fiducia nell'uomo e nelle sue energie migliori come unica realtà spirituale. Il nostro evangelo è la filosofia moderna […] quella che solo nella storia pone le sue fondamenta, nella storia, di cui noi siamo le creature per il passato e i creatori per l'avvenire[84].

La polemica contro il determinismo socialista, che si inasprisce dal 1917, si incentra sul rifiuto di una storia concepita come materia autosvolgentesi secondo leggi determinate e verso forme predefinibili. Non a caso negli articoli del numero unico "La Città Futura"[85] la questione centrale è quella della prevedibilità degli eventi storici, che già da questi anni viene risolta nella critica alla previsione come atto conoscitivo. In *Tre principii e tre ordini*, per esempio, Gramsci evidenzia che "i fatti concreti dipendono da tante cause, che finiscono per non aver più causa, e per essere imprevedibili"[86]; e nel passo successivo si esprime così:

> l'uomo ha bisogno per operare, di poter almeno in parte prevedere. Non si capisce volontà che non sia concreta, che cioè non abbia uno scopo. Non si capisce volontà collettiva che non abbia uno scopo universale concreto. Ma questo non può essere un fatto singolo, o una serie di fatti singoli. *Può essere solo un'idea o un principio morale*. Il difetto organico delle utopie è tutto qui. Credere che la previsione possa essere previsione di fatti, mentre essa può esserlo *solo di principii o di massime giuridiche*[87].

---

81 Gramsci (2015c, 101).

82 Croce (1963, 546); comparso il 17 luglio 1920 sull'"Ordine Nuovo".

83 LC, 620.

84 Gramsci (2019c, 389).

85 Il numero viene pubblicato nel febbraio 1917 dalla Federazione giovanile socialista piemontese interamente redatto da Gramsci. Cfr. Gramsci (2015a, 81-82, n. 2); e Gramsci (1982, 4, n. 1).

86 Gramsci (2015b, 84).

87 *Ibidem*, corsivi miei.

L'identificazione dell'atto predittivo con il principio morale lascia emergere l'influenza di Croce che nella *Filosofia della pratica,* constatando che le circostanze contingenti "non possono mai essere prevedute dalla legge", aveva concluso che la previsione "non osserva in realtà la legge, ma il principio pratico ed etico; e l'osserva individualizzandolo"[88]. L'atto predittivo veniva trasferito dall'esterno di una realtà solo conosciuta all'interno di una volontà ridefinita come atto creatore del futuro.

La rivoluzione bolscevica agisce come conferma effettuale dell'errore politico del determinismo socialista che dal *Capitale* di Marx aveva desunto "la dimostrazione critica della fatale necessità che in Russia si formasse una borghesia" "prima che il proletariato potesse neppure pensare alla sua riscossa"[89], come si legge nel celebre *La rivoluzione contro il Capitale.* I bolscevichi, spiega Gramsci, hanno rinnegato "Carlo Marx" ma non il suo "pensiero immanente":

> vivono il pensiero marxista, quello che non muore mai, che è la continuazione del pensiero idealistico italiano e tedesco, e che in Marx stesso si era contaminato di incrostazioni positivistiche e naturalistiche. E questo pensiero pone sempre come massimo fattore di storia non i fatti economici bruti, ma l'uomo, ma le società degli uomini, degli uomini che […] comprendono i fatti economici e li giudicano e li adeguano alla loro volontà, finché questa diventa la motrice dell'economia, la plasmatrice della realtà oggettiva[90].

La lettura della rivoluzione sovietica come smentita degli schemi deterministici venne aspramente criticata da Bordiga, che nell'articolo *Commenti alla rivoluzione russa*, del febbraio 1918, la giudicò come "sconfitta del metodo del materialismo storico" e "affermazione, per converso, di valori 'idealistici'"[91]. Gramsci specificò la sua posizione nell'articolo *Misteri della cultura e della poesia,* dove mise in evidenza che, nonostante le deviazioni materialistiche siano da imputare a Marx stesso, il quale "non era un filosofo di professione, e qualche volta dormicchiava anch'egli", il "comunismo critico"[92] "non ha niente in comune col positivismo filosofi-

---

[88] Croce (1996b, 338).

[89] Gramsci (2015d, 617).

[90] Ivi, 618.

[91] Bordiga (1998, 417); articolo comparso sull'edizione romana dell'"Avanti!" del 27 e 28 febbraio 1918 e sull'edizione milanese del 2 marzo 1918 col titolo *Commenti alla rivoluzione russa;* ripubblicato sullo "Stato Operaio" del 25 marzo e del 3 aprile 1924.

[92] L'espressione *comunismo critico* segnala la ripresa di Labriola, che aveva coniato la formula nel 1895 per indicare la filosofia originale del marxismo: "*comunismo critico* – questo è il vero suo nome, e non ve n'è altro di più esatto per tale dottrina" (Labriola, 1968, 15).

co, metafisica e mistica dell'Evoluzione e della Natura" ma "si fonda sull'idealismo", "dottrina dell'essere e della conoscenza, secondo la quale questi due concetti si identificano e la realtà è ciò che si conosce teoreticamente, il nostro stesso io"[93].

La fusione delle riflessioni neoidealiste in una nuova sintesi del marxismo fu ciò che accomunò gli ordinovisti, come evidenziato da Togliatti nell'articolo *La nostra ideologia*, pubblicato il 7 luglio 1925 in risposta alle accuse di idealismo mosse dal Comitato di Intesa durante il dibattito che precedette il Congresso del 1926:

> al marxismo si può giungere per diverse vie. Noi vi giungemmo per la via seguita da Carlo Marx, cioè partendo dalla filosofia idealistica tedesca, da Hegel. Attendiamo che ci si dimostri che questa origine è meno legittima di una eventuale origine […] dal naturalismo o dalla filosofia positiva […]. Per conto nostro la via che abbiamo seguita è, rispetto a qualsiasi altra, la via maestra e ha tutti i vantaggi dell'esser tale. E questo sia detto con particolare riguardo alle forme assunte […] dal marxismo in Italia. Dopo la prima originale esegesi ed elaborazione di Antonio Labriola […] la via normale per giungere al marxismo fu tra di noi quella del cosiddetto positivismo scientifico. […] Come risultato si ebbe una curiosa degenerazione del marxismo in dottrina metafisica annunciatrice di un divenire sociale del tutto prestabilito nelle sue forme.[94]

Il Marx degli ordinovisti "discende direttamente da Hegel e dalla filosofia tedesca"[95], viene riscoperto dalla prospettiva del neoidealismo italiano e si contrappone al Marx che l'ideologia socialista aveva ridotto a "metafisico positivista"[96]. La polemica antipositivistica del giovane Gramsci lo lega a una linea genealogica che da Spaventa conduce a Labriola, a Croce e a Gentile e, in carcere, attraverso ulteriori elaborazioni teoretiche, diverrà uno degli "elementi divenuti stabili e permanenti" del suo "pensiero proprio"[97]. Queste influenze filosofiche negli anni Trenta verranno impiegate come "termine di paragone per rigenerare il marxismo"[98] e renderanno possibile una nuova visione marxista della scienza.

---

93 Gramsci (1984b, 348).
94 Togliatti (1974b, 648); comparso il 23 settembre 1925 su "L'Unità".
95 Spriano (1963, 20).
96 Gramsci (1984a, 4) comparso il 4 maggio 1918 sul "Grido del Popolo".
97 QM, 657 (Q4, c. 41*r*).
98 Vacca (2017, 164).

4. La "quistione più importante riguardo alla scienza"

La maniera con cui Gramsci risolve diversi problemi connessi all'epistemologia, alla metodologia e allo statuto della scienza sperimentale rivela una sintonia con l'insofferenza degli ambienti scientifici europei di primo Novecento verso la filosofia della scienza positivistica. Similmente al convenzionalismo di Henri Poincaré e all'empiriocriticismo di Richard Avenarius, Ernst Mach e Aleksandr Aleksandrovič Bogdanov, Gramsci nega sussistenza ontologica alla realtà materiale in sé, ridefinendo il concetto di oggettività come processo di selezione di sensazioni. Ciò che stupisce, tuttavia, è che in nessun luogo dei quaderni e delle lettere dal carcere viene avviato un dialogo con questi autori, i cui volumi non sono presenti nel Fondo Gramsci, ma che non si può escludere che avesse frequentato durante il soggiorno moscovita e viennese del 1922-1924[99]. Questo lascia supporre che il confronto con la nozione di scienza di ascendenza positivistica non sia motivato da una disinteressata riflessione sulla filosofia della scienza, quanto dalla necessità di avviare la critica delle tendenze sociologiche del marxismo *à la* Bucharin, che non a caso è il principale interlocutore delle note carcerarie sulle scienze[100]. E, inoltre, avvalora la tesi secondo la quale la discussione gramsciana sull'epistemologia scientifica non sia che un momento della costruzione della filosofia della praxis.

Già nell'ottobre 1930, nella prima nota dedicata alla realtà del mondo esterno, il § 42 del Quaderno 4 [b], Gramsci chiarisce che "la quistione più importante riguardo alla scienza è quella dell'esistenza obbiettiva della realtà esterna"[101]. Tra ottobre e novembre la discussione sull'oggettività viene svolta a partire da un passo dell'*Antidühring*:

> In un certo punto (credo dell'"Anti-Dühring") Engels afferma, su per giù, che l'oggettività del mondo fisico è dimostrata dalle ricerche successive degli scienziati (cfr. il testo esatto). Questa asserzione di Engels dovrebbe, secondo me, essere analizzata e precisata[102].

---

99 Sul legame con l'empiriocriticismo si veda Wu Ming 2 (s.d.).

100 Su questa problematica si veda Lefons (1978, 117-120).

101 QM, 721 (Q4, c. 75*r-v*).

102 QM, 731 (Q4, c. 80*r*). L'espressione di Engels, ricordata in questo passo a memoria, nel testo di seconda stesura (Quaderno 11, 2°, § 22) tornerà citata tra virgolette, in una forma che sintetizza la citazione del brano riportata nel precedente § 5. La fonte non è stata individuata e al presente stadio degli studi non risulta che Gramsci durante la reclusione avesse a sua disposizione l'*Antidühring*; cfr. QM, (734 n. 7); cfr. Q, (2624-2625, n. 4). Sul rapporto carcerario con Engels si veda Cospito (2008); Liguori (1996, 84-92).

Non vi è dubbio che la necessità di soffermarsi su questo passo discenda dalla soluzione materialistica del problema epistemologico contenuta in esso. Ciò che è meno chiaro è la ragione per la quale Gramsci, invece di evidenziare il limite materialistico della posizione engelsiana, ne tenti nel passo successivo un'interpretazione artificiosa: "Io penso […] che Engels voglia affermare il caso tipico in cui si stabilisce il processo unitario del reale, cioè attraverso l'attività pratica, che è la mediazione dialettica tra l'uomo e la natura, cioè la cellula "storica" elementare."[103]. L'esegesi del brano appare forzata, in quanto tende a negare che Engels intendesse ribadirvi l'indipendenza della materia e ad affermare, per converso, che avrebbe inteso la nozione di oggettività scientifica come costruzione dell'attività pratica degli scienziati.

La forzatura lascia trasparire un confronto con tutto il marxismo precedente che, a partire da Engels, aveva cominciato ad assumere "passivamente i concetti di legge e previsione delle scienze naturali"[104]. È noto che l'*Antidühring* con il ricorso "alle scienze sperimentali aprì la strada alla concezione evoluzionistica"[105] prima nell'ambiente della Seconda Internazionale e poi, "attraverso Plechanov e lo stesso Lenin"[106], nel marxismo sovietico. A tal proposito giova richiamare l'attenzione sul fatto che il brano di Engels è citato integralmente due volte in *Materialismo ed empiriocriticismo*: nel paragrafo *Del "trascensus", ovvero V. Bazarov "rielabora" Engels,* dove è interpretato come negazione dell'esistenza di qualcosa "al di fuori del mondo sensibile"[107]; e nel paragrafo *Il "principio dell'economia del pensiero" e la questione dell'"unità del mondo",* nel quale Lenin sostiene che l'intenzione di Engels era quella di mostrare

> che una filosofia, […] può dedurre l'unità del mondo o dal pensiero – e allora […] i suoi argomenti si riducono fatalmente a frasi ciarlatanesche – oppure dalla realtà obiettiva esistente fuori di noi, che porta da lungo tempo in gnoseologia il nome di materia e viene studiata dalle scienze naturali[108].

In polemica con Bogdanov, che combinava il marxismo con l'empiriocriticismo di Mach, Lenin aveva tratto dalle pagine dell'*Antidühring* la le-

---

103 QM, 731 (Q4, c. 80*r*).
104 Vacca (2017, 170).
105 Musto (2006, 15).
106 Vacca (2017, 170).
107 Lenin (1955, 114).
108 Ivi, 169.

gittimazione ad applicare la teoria positivistica del riflesso al marxismo e ad affermare che le sensazioni sono "immagini o riflessi delle cose"[109].

> Chiunque legga con un minimo d'attenzione l'*Antidühring* […] troverà decine di passi nei quali Engels parla delle cose e dei loro riflessi nel cervello dell'uomo, nella nostra coscienza, nel pensiero. Engels non dice che le sensazioni o rappresentazioni sono 'simboli' delle cose, poiché ai 'simboli' il materialismo conseguente deve qui sostituire le 'immagini' le figure o i riflessi. […] Si tratta della contrapposizione del materialismo all'idealismo […]. Bisogna procedere dagli oggetti alla sensazione e al pensiero? O dal pensiero e dalla sensazione agli oggetti? Engels segue la prima via, la via materialistica. [110]

Materialismo ed empiriocriticismo, partendo dall'*Antidühring*, impresse al marxismo della Terza Internazionale l'impronta di una metafisica materialistica. L'impostazione giunse fino alla *Teoria del materialismo storico* di Bucharin, nel quale la conformità della storia alle leggi della natura viene indicata come "*oggettiva*" e "indipendente dalla coscienza degli uomini"[111]. Si può ipotizzare che Gramsci, individuata questa linea, abbia tentato di sottoporre il brano engelsiano a un'*operazione di riscrittura* per strapparlo agli svolgimenti materialistici che ne aveva fatto Lenin e ricondurlo alla riconfigurazione del marxismo in filosofia della praxis che andava compiendo in quegli anni. A riprova di ciò si osservi come in un passo della seconda stesura della nota, che i curatori dell'edizione tematica dei quaderni avevano omesso, si sottolinea che "è certo che in Engels (*Antidühring*) si trovano molti spunti che possono portare alle deviazioni del *Saggio*"[112].

Nonostante Gramsci non ne faccia mai menzione è verosimile che conoscesse *Materialismo ed empiriocriticismo*. È lui stesso a fornirne una breve descrizione nel numero del marzo 1924 della terza serie dell'"Ordine Nuovo", dedicato all'attività di Lenin come capo rivoluzionario e corredato da un elenco di cenni bibliografici. Come emerge dalla lettera del 27 gennaio 1924 da Vienna, intendeva affidare a Togliatti una rassegna completa dei testi di Lenin pubblicati in Italia:

---

[109] Ivi, 38.

[110] Ivi, 39.

[111] Bucharin (1983, 36).

[112] Q, 1449 (Q11, c. 48*v*). Il significato reale che il passo doveva avere secondo Gramsci è desumibile dalle ultime battute del § 47 del Quaderno 7 [b], dove è citato un passo del testo di Mario Casotti *Saggio di filosofia dell'educazione* - ripreso nell'articolo *Il "cogito ergo sum" di Cartesio e la nostra conoscenza dell'anima* pubblicato il 3 ottobre 1931 sulla "Civiltà Cattolica": "Mario Casotti, *Maestro e scolaro,* p. 49 scrive: 'le ricerche dei naturalisti e dei biologi presuppongono già esistenti la vita e l'organismo reale', che suona come una frase di Engels nell'*Antidühring*" (Q, 894: Q7, c. 73*v*).

il primo numero sarà in buona parte dedicato al compagno Lenin. Io scriverò l'articolo di fondo […]. Penso ora che nel primo numero sarebbe più opportuno che tu facessi per la rubrica *una rassegna dei libri e degli opuscoli di Lenin stampati in italiano, inquadrandola in un apprezzamento della funzione che l'opera e il prestigio di Lenin hanno avuto in Italia in tutti questi anni*[113].

Sul numero, tuttavia, non comparve la bibliografia richiesta, ma una bibliografia ragionata. È probabile che Togliatti non inviasse a Gramsci il materiale richiesto, costringendolo a compilare autonomamente la bibliografia. D'altronde è noto che Gramsci "fu il reale animatore" della terza serie dell'"Ordine Nuovo" e nonostante le richieste di collaborazione "ricevette scarso aiuto"[114]. Nell'elenco bibliografico è presente il testo di Lenin del 1908: "Marxismo e critica empirica" - 1909. Lenin combatte contro deviazioni filosofiche del marxismo che si erano rivelate in un gruppo di socialisti russi alla cui testa era l'economista A. Bogdanov.[115]. Che la descrizione sia stata stilata da Gramsci è attestabile anche sottoponendo i "Cenni Bibliografici" ad analisi stilistica. Qualche riga sopra il testo di Lenin *La questione agraria* è presentato con il titolo di "'La quistione agraria'", secondo una modalità ('quistione' e non 'questione') riscontrabile anche negli articoli giovanili e nei quaderni.

La consapevolezza gramsciana dell'impostazione materialistica del testo leniniano è inoltre desumibile dall'uso che Bordiga ne fece tra il 1924 e il 1926 in polemica con gli ordinovisti. Il rivoluzionario napoletano doveva conoscere il testo leniniano fin dal 1921, in quanto lo cita indirettamente nell'articolo *Il pioniere di Bergson*[116] pubblicato sul "Comunista" nel giugno di quell'anno. Riferimento esplicito al volume sarà compiuto nella Conferenza del 24 febbraio 1924 tenuta a Roma in occasione della morte di Lenin:

---

113 Togliatti (1962, 176), corsivi miei.

114 Somai (1979, 138). Cfr. Giasi (2009,185-208).

115 Gramsci (1924, 4). Ringrazio Franceso Giasi per avermi segnalato questi cenni bibliografici.

116 "Noi siamo su di una base teoretica che prima della rivoluzione russa, molto prima, Lenin stabiliva con la dimostrazione schiacciante che non può esistere una dottrina del socialismo e della rivoluzione proletaria su basi teoriche idealiste, spiritualiste o semi-idealiste" (Bordiga 2015, 469), comparso il 26 giugno 1921 sul "Comunista". Un altro possibile suo riferimento a *Materialismo ed empiriocriticismo* è individuabile anche nell'articolo *Marx o Bergson*, comparso su "Il Soviet" il 25 novembre 1920. Ringrazio Elvezio Lazzaroni della Fondazione Amadeo Bordiga per avermi indicato questi due articoli e per avermi fornito preziosi suggerimenti riguardanti la conoscenza bordighiana di *Materialismo ed empiriocriticismo.*

A un certo momento della complessa storia del movimento marxista russo […] sorge una scuola, capeggiata dal filosofo Bogdanof, che vorrebbe sottoporre a una revisione la concezione materialista e dialettica marxista, per dare al movimento operaio una base filosofica a carattere idealistico e quasi mistico. Questa scuola vorrebbe far riconoscere ai marxisti il preteso superamento della filosofia materialista e scientifica da parte di moderne scuole filosofiche neo-idealistiche. Lenin risponde a essa in modo definitivo con un'opera (*Materialismo ed empiriocriticismo*) disgraziatamente poco tradotta e poco nota, apparsa in russo nel 1908, nella quale […] svolge una critica dei sistemi filosofici idealistici antichi e moderni, difende la concezione del realismo dialettico di Marx ed Engels […], dimostra infine come le scuole idealistiche moderne siano espressione di uno stato d'animo recente della classe borghese […]. Lenin stabilisce, in modo che per noi esclude ulteriori dubbi, che 'non vi può essere una dottrina socialista e proletaria su basi spiritualiste, idealiste, mistiche, morali'[117].

Qualche mese più tardi gli argomenti di *Materialismo ed empiriocriticismo* vengono da lui utilizzati per mettere in luce il legame con l'idealismo crociano della nuova direzione centrista del PCd'I:

Graziosa […] l'ammissione ordinovista, che il leninismo è una completa concezione del mondo e non solo del processo della rivoluzione proletaria. Molto bene; ma come conciliare con questo l'adesione dei leaders ordinovisti alla filosofia idealista, alla concezione del mondo propria non di Marx e di Lenin ma dei neo-hegeliani e di Benedetto Croce? […] Lenin ha scritto opere fondamentali contro il preteso comunismo su base idealistica […] ma l'ordinovismo continua imperterrito ad adoperare Croce[118].

Gramsci, avendo presenti gli interventi di Bordiga, dovette avvertire l'esigenza politica di un confronto con il testo leniniano, del quale tanto in merito alla posizione epistemologica quanto al giudizio sulla filosofia idealista non poteva non aver rilevato spunti critici. Non è quindi azzardato ipotizzare che, a fondamento dell'interpretazione del passo dell'*Antidühring* avanzata nei quaderni, sia presente in forma velata la volontà di misurarsi con *Materialismo ed empiriocriticismo*.

Come mai questo rilievo critico rimane implicito nelle pagine dei *Quaderni del carcere?* Come mai Gramsci non nomina mai *Materialismo ed empiriocriticismo,* né nella lettera del 3 agosto 1931[119] in cui commenta l'articolo di Dmitrij Petrovič Mirskij *Bourgeois History and Historical*

[117] Bordiga (1924, 12-13). La conferenza era stata pubblicata il 28 febbraio 1924 sullo "Stato Operaio" e il 15 marzo 1924 sul "Prometeo".
[118] Bordiga (1925).
[119] Cfr. LC, 613.

Materialism, dove per ben due volte ci si riferisce al testo leniniano[120], né quando critica *Theory and Practice of Historical Materialism* di Bucharin, nel quale compare una citazione del volume[121]? A mio parere non è convincente spiegare ciò in base a un complesso "di inferiorità"[122]. Stando al § 16 del Quaderno 11, 6°, nel quale Gramsci si riferisce "con ogni probabilità a Lenin"[123], la "'vera' filosofia" del capo bolscevico non si troverebbe negli scritti di "filosofia" ma in quelli di "politica"[124], che essendo la sua "attività dominante" contiene il vero "pensiero, *implicito*", "in contraddizione con quello espresso *ex professo*"[125]. Nel testo di prima stesura, redatto tra l'ottobre e il novembre 1930, il § 48 del Quaderno 4 [b], che precede il § 49 dove compare il riferimento all'espressione dell'*Antidühring,* Gramsci osserva:

> avviene realmente che il 'filosofo' occasionale più difficilmente sappia astrarre dalle correnti dominanti del suo tempo, dalle interpretazioni divenute dogmatiche di una certa concezione del mondo ecc.; mentre invece come scienziato della politica si sente libero da questi *idola* del tempo, affronta più immediatamente la stessa concezione del mondo, vi penetra nell'intimo e la sviluppa originalmente[126].

---

120 Il riferimento compare in Mirskij (1931, 456, nn. 2 e 3). La rivista "Labour Monthly. A Magazine of International Labour" venne recapitata nel carcere di Turi grazie all'operato di Piero Sraffa, che ne comunica l'invio nella lettera a Schucht del 11 luglio 1931 (cfr. Sraffa 1991, 14). Il primo fascicolo ricevuto è quello del luglio 1931, dove Gramsci ebbe modo di leggere l'articolo di Mirskij *Bourgeois History and Historical Materialism*. È certo che Gramsci consultò la rivista fino ai fascicoli dell'ottobre 1931, in quanto nel § 205 del Quaderno 8 commenta l'articolo di Mirskij *The Philosophical Discussion in the C. P. S. U. in 1930-31*, contenuto nel numero di ottobre. Alla fine del mese entrò in vigore un nuovo regolamento carcerario che prevedeva una restrizione delle riviste concesse (cfr. LC, 1174, n. 2). Si veda l'istanza al Capo del Governo presentata dal recluso alla fine dell'ottobre 1931, dove viene fornito un elenco delle riviste che non sarebbero più state concesse, tra le quali è presente anche il "Labour Monthly" (*ivi*, 1173-4); la quale non fu accolta (*ibidem*). Sulla lettura carceraria del "Labour Monthly" il riferimento è a De Domenico (1991); e Frosini (2003, 103-122). Una copia digitale del numero del 1931 del "Labour Monthly", che non era reperibile in Italia, è stata da me depositata presso la Fondazione Antonio Gramsci Onlus di Roma, dopo averla recuperata dall'estero grazie alla collaborazione di Attilio Trezzini, direttore del Centro di ricerche e documentazione Piero Sraffa.

121 Bucharin (1931, 8).

122 Orfei (1961, 43).

123 Cospito (2015, 41).

124 Q, 1493 (Q11, c. 70*v*).

125 *Ibidem.*

126 QM, 731 (Q4, cc. 79*v*-80*r*).

Ad ogni modo, il bersaglio polemico nella discussione epistemologica rimane Bucharin. I rilievi critici di Gramsci si riferivano ai due testi che egli possedeva durante la detenzione a Turi: *La théorie du matérialisme historique,* edizione francese del manuale del 1921 richiesto nella lettera a Tania del 25 marzo 1929[127], e *Theory and Practice from the Standpoint of Dialectical Materialism,* che poteva leggere nel volume *Science at the Cross Roads,* giuntogli il 31 agosto 1931 tramite la mediazione di Sraffa [128]. Il vero quesito sul confronto con questi testi nasce dal fatto che, nonostante sia impossibile negare che Gramsci li avesse a disposizione, rilevabile dalla puntualità con cui ne fa riferimento[129] e dalla corrispondenza[130], i due volumi non sono conservati nel Fondo Gramsci.

L'assenza si può ricollegare a un'operazione di Ambrogio Donini, primo direttore della Fondazione Gramsci fino al 1954, il quale, in occasione della prima pubblicazione dell'elenco dei libri del carcere nel numero di luglio-agosto del 1952 di "Movimento Operaio" in appendice all'articolo *I libri del carcere di Antonio Gramsci* di Giuseppe Carbone, ritenne prudente celare che Gramsci possedeva in carcere i testi di Bucharin[131]. Così si espresse nella lettera a Togliatti del 18 novembre 1952:

> il n. 4 di "Movimento Operaio", di imminente pubblicazione a Milano, conterrà una descrizione del "Fondo Gramsci", cioè dei libri e delle riviste che Tatiana Schucht riuscì a mandare a Mosca dopo la morte di Gramsci e che sono oggi conservati alla "Fondazione". L'elenco, che era stato richiesto da varie parti, è stato da noi riprodotto con la massima cura, ma senza cadere in esagerazioni 'oggettivistiche'. *Io ho fatto togliere tre o quattro titoli di libri di Trotski e Bukharin, ai quali avremmo dato attraverso questa menzione un'inutile pubblicità* [132].

La cautelosa censura di Donini si spiega anche col fatto che il dirigente sovietico, dopo l'iniziale sostegno della *leadership* staliniana, a partire dal 1929 era entrato in conflitto con Stalin per la soppressione dell'econo-

---

127 "Sulla teoria della storia vorrei avere un volume francese uscito recentemente: Boukharine – *Théorie du matérialisme historique,* Editions Sociales – Rue Valette 3, Paris (V^{e})" (LC, 349).

128 L'invio del volume è annunciato da Sraffa nella lettera del 23 agosto indirizzata a Schucht: "Nino riceverà, spero tra non molto, un libro che certo lo interesserà intitolato *Science at the Crossroads*. Forse lo invoglierà a leggere altri libri di carattere scientifico" (Sraffa 1991, 23). Il 31 agosto, in una lettera a Tania, il recluso comunica: "proprio oggi è arrivato il libro inglese sulla *Scienza al bivio*" (LC, 630).

129 Cfr. Q, 2438.

130 Cfr. Francioni (1987, 28-30).

131 Cfr. QM, XXXII-XXXIII, n. 57.

132 Daniele (2005, 123), corsivi miei.

mia mista e l'avviamento dell'industrializzazione forzata e, per questo, fu accusato di trotzkismo ed espulso sia dall'Ufficio politico del Partito che dal Presidium dell'Internazionale. Verrà arrestato nel 1937 e fucilato nel marzo 1938, divenendo autore proibito in Unione Sovietica, nonostante "la versione del marxismo che fu fissata da Stalin nel corso degli anni Trenta come filosofia di stato" fosse "largamente concordante con i capisaldi della *Teoria del materialismo storico*"[133].

Nei *Quaderni del carcere* la prima critica alla concezione epistemologica di Bucharin emerge nel novembre 1931, nel § 47 del Quaderno 7 [b], ma non vi sono dubbi che essa sia già implicita nel § 42 del Quaderno 4 [b] dell'ottobre 1930. Gramsci osserva che tanto in *Thèorie du matérialisme historique* quanto in *Theory and Practice from the Standpoint of Dialectical Materialism* Bucharin aveva presentato "il problema della 'realtà oggettiva del mondo esterno'" in modo "estraneo al materialismo storico"[134]. L'errore principale consisteva nel rapporto di derivazione dai lui stabilito tra la concezione religiosa e le filosofie idealistiche, che riteneva accomunate dall'affermazione della creazione mentale del mondo esterno:

> In point of fact, it is only in the case of the first-created Adam, just manufactured out of clay and *for the first time* seeing, again with eyes opened for the *first* time, the landscape of paradise with all attributes, that such a statement [la soluzione soggettivista rispetto al problema epistemologico] could be made[135] .

Gramsci obietta che Adamo, secondo la concezione religiosa, "è creato dopo il mondo" e che la tradizione cattolica "sarebbe in questo caso 'materialista'", in contrasto con "l'idealismo", non potendosi allontanare "dal concetto della 'realtà' indipendente dall'uomo pensante"[136]. La polemica torna nel marzo 1932, nel § 50 del Quaderno 8 [b], in riferimento al problema di *Thèorie du materialisme historique* se sia "la matière qui donne naissance à l'esprit, ou bien l'esprit à la matière"[137], che nella relazione del 1931 era presentato come "the question of the *objective reality of the external world,* indipendent of the subject perceiving"[138]. La questione per Gramsci, lungi da rappresentare "le problème fondamental de la philosophie"[139], è "una superfetazione e un bisogno da intellettuale": "il pub-

133 Frosini (2003, 105, n. 8).
134 Q, 894 (Q7, c. 73*v*).
135 Bucharin (1931, 12).
136 Q, 894 (Q7, c. 73*v*).
137 Boukharine (1927, 52).
138 Bucharin (1931, 1).
139 Boukharine (1927, 52).

blico popolare è ben lungi dal porsi il problema se il mondo esterno esista obbiettivamente o sia una costruzione dello spirito. Il pubblico popolare 'crede' che il mondo esterno sia obbiettivo ed è questa 'credenza' che occorre analizzare, criticare, superare scientificamente"[140]. Il fatto che "per secoli" si sia creduto che il mondo sia stato "creato da dio prima dell'uomo" ha fatto sì che la credenza nell'esistenza di un'oggettività indipendente dal soggetto diventasse "un dato del 'senso comune'" attivo "anche quando il sentimento religioso è spento"[141]. Il filosofo sovietico avrebbe così espresso un punto di vista "'reazionario'", "di ritorno implicito al sentimento religioso"[142]. Non avrebbe compreso che "le teorie idealistiche" furono "il più grande tentativo di riforma morale e intellettuale che si sia verificato nella storia per eliminare la religione dal campo della civiltà" e che nel marxismo "la concezione delle superstrutture" è una "realizzazione dell'idealismo e della sua affermazione che la realtà del mondo è una costruzione dello spirito"[143].

Tra il novembre e il dicembre 1931 "il concetto di *oggettivo* della filosofia materialistica volgare" è giudicato una forma di "metafisicheria"[144]. Mediando dall'idealismo viene proposta una nuova definizione della nozione di oggettività, di tipo soggettivistico: "cosa significa 'oggettivo'? Non significherà 'umanamente oggettivo' e non sarà perciò anche *umanamente* 'soggettivo'? L'*oggettivo* sarebbe allora l'*universale soggettivo*"[145]. La ripresa del neoidealismo ne presuppone al contempo la critica dei residui speculativi e il superamento dell'*impasse*, presente nel sistema dello spirito crociano, generata dalla contraddizione tra storicismo assoluto e sistema filosofico di categorie ideali prive di genesi storica. Questa, non a caso, era stata la critica di fondo mossa da Labriola al Croce che andava formulando il suo sistema filosofico[146]. In Gramsci l'oggettività diviene catarsi dei contrasti sociali e assume l'aspetto di un processo egemonico, di un progressivo processo di oggettivizzazione del soggetto che lotta per l'unificazione culturale dell'umanità[147].

> Il soggetto conosce oggettivamente in quanto la conoscenza è reale per tutto il genere umano *storicamente* unificato in un sistema culturale unitario. La lot-

[140] Q, 1075-6 (Q8, c. 70*v*).
[141] Q, 1076 (Q8, c. 70*v*).
[142] *Ibidem*.
[143] *Ibidem.*
[144] Q, 1049 (Q8, c. 56*v*).
[145] Ivi, 1048 (Q8, c. 56*r-v*).
[146] Cfr. lettera di Labriola a Croce del 25 dicembre 1896 in Labriola (1983, 758).
[147] Cfr. Schirru (2008, 767-791).

ta per l'oggettività sarebbe quindi la lotta per l'unificazione culturale del genere umano; il processo di questa unificazione sarebbe il processo di unificazione del soggetto, che diventa sempre più un universale concreto, storicamente concreto[148].

Nel testo di seconda stesura, redatto tra il luglio e l'agosto 1932, il rilievo critico mosso all'idealismo crociano viene approfondito fino alla negazione della possibilità di un'oggettività che sia universale concreto già nel periodo precedente la sparizione delle classi sociali:

> l'uomo conosce oggettivamente in quanto la conoscenza è reale per tutto il genere umano *storicamente* unificato in un sistema culturale; ma questo processo di unificazione storica avviene con la sparizione delle contraddizioni interne che dilaniano la società umana, contraddizioni che sono la condizione della formazione dei gruppi e della nascita delle ideologie non universali concrete ma rese caduche immediatamente dall'origine pratica della loro sostanza. C'è quindi una lotta per l'oggettività (per liberarsi delle ideologie parziali e fallaci) e questa lotta è la stessa lotta per l'unificazione culturale del genere umano. Ciò che gli idealisti chiamano 'spirito' non è un punto di partenza, ma di arrivo, l'insieme delle sovrastrutture in divenire verso l'unificazione concreta e oggettivamente universale[149].

Nel prosieguo della nota emerge il peculiare ruolo dell'attività scientifica nel processo dell'unificazione culturale del genere umano. La scienza, già nell'epoca delle contraddizioni sociali, tende a costruire un'oggettività con il carattere dell'universale concreto.

> La scienza sperimentale è stata (ha offerto) finora il terreno in cui una tale unità culturale ha raggiunto il massimo di estensione: essa è stata l'elemento di conoscenza che ha più contribuito a unificare lo 'spirito', a farlo diventare più universale; essa è la soggettività più oggettivata e universalizzata concretamente[150].

Tra l'agosto e il dicembre 1932 nel § 2 del Quaderno 11, 3°, che rielabora un testo dell'ottobre 1930, viene ribadito che è "un errore domandare alla scienza come tale la prova dell'obbiettività del reale", essendo quest'ultima una particolare "concezione del mondo"[151] fondata su una visione dualistica del reale. Nel tentativo di stabilire una nozione di oggettività scientifica che escluda l'orizzonte di una materia trascendente e che, per questo, possa essere "accettata dalla filosofia della praxis"[152], il dato

---

148 Q, 1048-9 (Q8, c. 56*v*).
149 Q,1416 (Q11, c. 32*r*).
150 *Ibidem* (Q11, c. *32r-v*).
151 Ivi, 1455 (Q11, c. 51*v*).
152 Ivi, 1456 (Q11, c. 52*r*).

scientifico è ricondotto al procedimento di selezione di sensazioni, i reali "elementi primordiali della conoscenza"[153].

L'oggettività della scienza diviene prodotto finale di una progressiva selezione di sensazioni. Un processo costituito da due fasi distinte: l'elaborazione di "principi nuovi e complessi di induzione e deduzione"[154] che rafforzano "gli organi delle sensazioni"[155] e l'applicazione di questo complesso "di strumenti materiali e mentali" alle sensazioni, in modo da distinguere "ciò che nelle sensazioni è necessario da ciò che è arbitrario, individuale, transitorio"[156]. Questa doppia procedura consente di realizzare l'universalizzazione della percezione umana e di stabilire

> ciò che è comune a tutti gli uomini, ciò che tutti gli uomini possono controllare nello stesso modo, indipendentemente gli uni dagli altri, purché essi abbiano osservato ugualmente le condizioni tecniche di accertamento. 'Oggettivo' significa proprio e solo questo: che si afferma essere oggettivo, realtà oggettiva, quella realtà che è accertata da tutti gli uomini, che è indipendente da ogni punto di vista che sia meramente particolare o di gruppo[157].

Lo statuto dell'oggettività è trasportato dal piano della ricerca definitoria a quello dell'indagine metodologica, nella convinzione che ciò che interessi la scienza sia "l'uomo che elabora i suoi metodi di ricerca, che rettifica continuamente i suoi strumenti materiali" e i suoi "strumenti logici (incluse le matematiche) di discriminazione e di accertamento"[158]. Anche all'interno del panorama scientifico "cercare la realtà fuori degli uomini, inteso ciò nel senso religioso o metafisico, appare nient'altro che un paradosso"[159]. L'unificazione di soggetto e oggetto nell'attività umana, "creatrice di tutti i valori, anche scientifici", determina la degradazione della nozione trascendente di oggettività a "vuoto"[160] storico. Il paradigma epistemologico delle scienze sperimentali è ricondotto alla filosofia della praxis: " per la filosofia della praxis – conclude Gramsci – l'essere non può essere disgiunto dal pensare, l'uomo dalla natura, l'attività dalla materia, il soggetto dall'oggetto; se si fa questo distacco di cade in una delle tante forme di religione o nell'astrazione senza senso"[161]. Il carattere delle procedure

153 Ivi, 1455 (Q11, cc. 51*v*-52*r*).
154 Ivi,1455-6 (Q11, c. 52*r*).
155 Ivi, 1455 (Q11, c. 52*r*).
156 Ivi, 1456 (Q11, c. 52*r*).
157 *Ibidem.*
158 Q,1457 (Q11, c. 52*v*).
159 *Ibidem.*
160 *Ibidem.*
161 *Ibidem.*

scientifiche è ulteriormente indagato nel corso del confronto, indirettamente stimolato da Sraffa[162], con alcuni problemi epistemologici sollevati dalla fisica atomica[163]. L'argomento è affrontato inizialmente nel novembre 1931, nel § 5 del Quaderno 8 [b], *Ideologie scientifiche,* in riferimento al volume *Escursione in terre nuove* dello scrittore e critico letterario Giuseppe Antonio Borgese[164], secondo il quale la scoperta del vuoto atomico da parte di Ernst Rutherford e le successive teorie dell'astrofisico Arthur Stanley Eddington avevano sovvertito "l'idea della Natura" e mostrato che la fisica non è "scienza esatta" ma "metafisica"[165]. Posizione che viene schernita da Gramsci come parto della "fantasia"[166]: "un corpo rimane 'massiccio', nel senso tradizionale, anche se la nuova fisica dimostra che quel corpo contiene un milione di parti di 'vuoto'"[167]. Nello stesso mese Gramsci polemizza con il fisiologo Mario Camis[168], che nella recensione del volume *On the Principles of Renal Function di* Gösta Ekehorn aveva ripreso l'osservazione di Borgese per cui i fenomeni invisibili a occhio nudo "non si possono

[162] L'economista, tramite la mediazione di Schucht, tra il luglio e il settembre 1931 propose al recluso di riflettere su temi legati alla scienza. Nella lettera dell'11 luglio 1931 comunica l'invio della rivista mensile "Labour Monthly. A Magazine of International Labour" e in quella del 23 agosto 1931 del volume *Science at the Cross Roads.* In quest'ultima missiva segnala che "in questi tempi alcuni scienziati, almeno in Inghilterra, sembrano aver lasciato il positivismo per darsi ad una specie di grossolano misticismo" (Sraffa 1991, 24). A queste osservazioni, trascritte da Tania nella lettera del 25 agosto, Gramsci risponde nella lettera del 31 agosto 1931, dove esprime la seguente richiesta: "vorrei avere il libro di Sir James Jeans *L'universo intorno a noi* pubblicato recentemente dal Laterza di Bari. Il Jeans era citato nell'articolo del Mirski. Anche il Treves ha pubblicato o sta per pubblicare un libro di fisica di uno scrittore inglese molto noto (non ho presente il nome, mi pare sia l'Eddington) tradotto dal figlio di Gentile: il Jeans è un fisico puro, l'Eddington invece accetta l'idealismo nella scienza" (LC, 630). Nei mesi seguenti riceverà i seguenti volumi: J. Jeans (1931) e Eddington (1929), che si sono conservati nel Fondo Gramsci. Si veda la precisazione in LC 632, n. 7.

[163] Si veda Greco (2008).

[164] Borgese (1931). Il volume, conservato nel Fondo Gramsci e riportante sulla pagina di risguardo il visto del direttore Vito Azzariti, è un resoconto romanzato del VII Congresso Internazionale di filosofia tenuto a Oxford il 1-6 settembre 19030 e mette in risalto le implicazioni filosofiche delle scoperte scientifiche di Ernst Rutherford e Arthur Stanley Eddington. Borgese aveva esordito nella critica letteraria nel 1905 con *Storia della critica romantica in Italia,* pubblicata per le Edizioni della Critica sotto impulso di Croce. Nel 1907 inaugurò la sua attività giornalistica come corrispondente in Germania di "Il Mattino" di Napoli e de "La Stampa" di Torino.

[165] Borgese (1931, 49).

[166] Q, 1043 (Q8, c. 52*r*).

[167] *Ibidem* (Q8, c. 52*v*).

[168] Sull'attività scientifica di Camis si veda Berlucchi, Moruzzi (2017).

considerare esistenti indipendentemente dal soggetto che li osserva"[169] e la aveva applicata allo studio dei fenomeni renali, secondo lui vincolati "alle indefinibili ed inimitabili intuizioni manuali dello sperimentatore"[170] e non sottoponibili a proceduralizzazione scientifica. Per Gramsci, al contrario, l'osservazione dei fenomeni "infinitamente piccoli"[171] non dipende dall'abilità soggettiva dello scienziato, perché in tal modo il loro studio non coinvolgerebbe l'intera comunità scientifica e cadrebbe nel dominio "dell'intuizione personale"[172].

Tra l'agosto e il dicembre 1932, nella nota di nuova stesura che riunisce le due appena considerate, ai fenomeni infinitamente piccoli viene riconosciuto uno statuto di oggettività, il quale non viene fatto dipendere da una esistenza "a prescindere dall'osservatore"[173] ma dalla possibilità di una riproduzione universale dell'esperimento. Attraverso medesimi strumenti materiali e logici che selezionano le stesse sensazioni un fenomeno può essere "*osservato* oggettivamente da vari scienziati, indipendentemente gli uni dagli altri"[174]. Il "progresso scientifico" è infatti organicamente connesso alla possibilità di dar luogo a "nessi nuovi e originali"[175] a partire dai fenomeni già osservati e, chiede sarcasticamente Gramsci, "come questo potrebbe avvenire se l'esperienza data non si riproducesse" una volta "mutato l'osservatore"[176]?

5. Le scienze sperimentali nella filosofia della praxis

Nei *Quaderni del carcere* la discussione epistemologica come "quistione più importante riguardo alla scienza"[177] si intreccia alla riflessione, di importanza capitale per il marxismo, sul ruolo della scienza nella dialettica tra struttura e sovrastruttura e sul suo legame col processo produttivo. Il tema emerge nella prima nota dedicata alle scienze, il § 8 del Quaderno 4 [b] redatto nel maggio 1930, dove, con riferimento critico alla sociologia di Bucharin che aveva fondato lo studio della storia sui concetti di causa, legge e materia presi dalle scienze sperimentali – positivisticamente intese –,

169 Borgese (1931, 48).
170 Camis (1931, 131).
171 Q, 1048 (Q8, c. 56*r*).
172 *Ibidem.*
173 Mustè (2018, 209).
174 Q, 1454 (Q11, c. 51*r*).
175 Q, 1452 (Q11, c. 50*r*).
176 *Ibidem.*
177 QM, 721 (Q4, c. 75*r*).

Gramsci dichiara che "la scienza è anch'essa una superstruttura"[178]. In quanto tale essa "non si presenta come nuda nozione obiettiva mai" ma "appare sempre rivestita da una ideologia": "concretamente è scienza l'unione del fatto obiettivo e dell'ipotesi o di un sistema di ipotesi che superano il mero fatto obiettivo"[179]. La scienza si caratterizza così come un'attività complessa, qualificata da una "natura ancipite"[180]. È capace di operare la costruzione del mondo comune unificando l'umanità e, allo stesso tempo, è attività ideologica che porta in sé il segno dei rapporti di produzione[181].

> Ma – egli aggiunge – nello studio delle sovrastrutture la scienza occupa un posto a sé, per il fatto che la sua reazione sulla struttura ha un carattere di maggiore estensione e continuità di sviluppo, specialmente a partire dal 700, quando fu fatto alla scienza un posto a parte nell'apprezzamento generale[182].

Con la rivoluzione industriale e lo sviluppo della società borghese la scienza si salda con il sistema produttivo e, mantenendo il carattere di sovrastruttura, assume un ruolo centrale nella sua riproduzione. Il suo carattere distintivo consiste nell'essere una sovrastruttura strettamente connessa alla produzione industriale che ha la capacità di rovesciarsi senza complesse mediazioni sui rapporti strutturali, in quella reciprocità tra forze materiali e circolo delle distinte forme sovrastrutturali cui Gramsci dà il nome di blocco storico[183]. Lo sviluppo delle scienze viene così giudicato "consustanziale allo sviluppo del capitalismo"[184].

La riflessione è approfondita tra l'ottobre e il novembre 1930 con la definizione dell'attività scientifica come "cellula 'storica' elementare"[185] del modo di produzione capitalistico. Nel processo di "mediazione dialettica

---

178 QM, 672 (Q4, c. 49*r*).

179 *Ibidem*.

180 Mustè (2018, 206)

181 Occorre osservare che per Gramsci si dà la possibilità di scindere la "nozione obiettiva" della scienza dal suo ideologico "sistema di ipotesi", così che un gruppo sociale può, attraverso un "processo di astrazione", "appropriarsi la scienza di un altro gruppo senza accettarne l'ideologia" (Q, 1458: Q11, c. 53*)*. Il riferimento gramsciano è all'articolo di Mario Missiroli *Il socialismo contro la scienza,* pubblicato nel luglio 1919 sull'"Ordine Nuovo", dove la scienza era rifiutata in quanto concezione del mondo borghese e privilegio di classe. Si veda Rossi (1976, 41-45).

182 QM, 672 (Q4, c. 49*r*)

183 Sul concetto di blocco storico il riferimento è a Cospito (2011, 218-225); e Mustè (2018,198-202). Il lemma compare tra il maggio e l'agosto 1930 nel § 16 del Quaderno 4 [b] e viene esplicitamente definito all'altezza del febbraio 1932 nel § 61 del Quaderno 8 [c].

184 Vacca (2017, 170).

185 QM, 732 (Q4, c. 80*r*).

tra l'uomo e la natura"[186] inaugurato dall'esperienza scientifica Gramsci scorge una "nuova forma di unione attiva tra l'uomo e la natura"[187] che "separa veramente due mondi della storia"[188], in quanto apre un nuovo rapporto tra società e ambiente, un rapporto attivo, caratterizzato dal dominio conoscitivo e pratico tramite la mediazione della tecnologia: "lo scienziato […] è il primo esempio di uomo che il processo storico ha tolto dalla posizione di camminare sulla testa, per farlo camminare sui piedi"[189]. Con ciò emerge il tratto galileiano della filosofia della praxis. Sul piano della *Weltanschauung* l'affermarsi del metodo sperimentale inizia la "dissoluzione della teologia e della metafisica e la nascita del pensiero moderno" fondato sul rifiuto della trascendenza, "il cui coronamento è nella filosofia della praxis"[190]. Considerazione che riecheggia le osservazioni di *Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare,* dove Labriola aveva definito "tutto l'accelerato moto del sapere scientifico, dal secolo decimosettimo" come "la serie degli atti compiuti dallo intelletto scaltrito dall'esperienza, per assicurare al lavoro umano, nelle forme di una raffinata tecnica, il dominio su le condizioni e forze naturali"[191] e aveva concluso che "questa scienza, che l'epoca borghese per le sue stesse condizioni ha così fomentato e fatto crescere gigante, è il solo retaggio dei secoli passati, che il comunismo accetti e faccia suo senza riserva"[192].

Tra il maggio e l'agosto 1930 la discussione sulla natura sovrastrutturale della scienza dà luogo alla polemica con il riduzionismo della scienza agli strumenti materiali, considerato una conseguenza della tendenza alla riduzione della struttura agli strumenti di produzione. Anche questo argomento nasce da un confronto critico con *Thèorie du materialisme historique*, in particolare con il capitolo *L'équilibre entre les éléments de la société* e il paragrafo *Superstructure et idéologie. Structure del superstructures* del *Supplément*. Benché alcune sovrastrutture abbiano una "'struttura materiale'" "il loro sviluppo non è 'immanente' nella loro particolare 'struttura materiale'": il "pensiero scientifico" "è una superstruttura che crea 'gli strumenti scientifici'"[193]. Nel § 20 del Quaderno 4 [b], *Lo "strumento tecnico" nel saggio popolare,* ribadendo che nel testo buchariniano "la concezione generale dello

[186] QM, 731 (Q4, c. 80*r*).
[187] QM, 732 (Q4, c. 80*r*)
[188] QM, 731 (Q4, c. 80*r*)
[189] Q, 732 (Q4, c. 80*r*).
[190] Q, 1449 (Q11, c. 48*v*).
[191] Labriola (1968b, 144).
[192] Ivi, p. 145.
[193] QM, 677 (Q4, c. 52*r*).

'strumento tecnico'" "è sbagliata nel suo complesso"[194], Gramsci avvicina la posizione di Bucharin a quella di Achille Loria, il primo a "sostituire arbitrariamente all'espressione marxista 'forze materiali di produzione' l'altra di 'strumento tecnico'"[195]. La fonte è il saggio *Le teorie storiche del prof. Loria*[196] di Croce dove si dimostrava l'illegittimità dell'identificazione di struttura economica e strumento di produzione:

> il Croce nota che Marx ha spesso messo in rilievo l'importanza storica delle invenzioni tecniche e invocato una storia della tecnica […] ma non si è mai sognato di fare dello 'strumento tecnico' la *causa* unica e suprema dello svolgimento economico. […] Il Croce aggiunge poi che il Marx non si è mai proposto questa indagine intorno alla *causa ultima* della vita economica. 'La sua filosofia non era così a buon mercato. Non aveva civettato invano con la dialettica dello Hegel, per andar poi a cercare le *cause ultime*'[197].

Il rifiuto del riduzionismo della scienza ai suoi strumenti materiali comporta la valorizzazione dell'apparato teorico e metodologico nel processo dello sviluppo scientifico. Nel novembre 1930, partendo dall'esempio della "Geologia", scienza in continua evoluzione pur non avendo altri strumenti "oltre il martello", Gramsci osserva che "i principali 'strumenti' del progredire delle scienze sono di ordine intellettuale, metodologico"[198]. Sono gli strumenti intellettuali, e non materiali, a costituire il motore principale dell'evoluzione della scienza. La loro capacità di influire sul progresso scientifico dipende dalla storicità che li costituisce, dal fatto che essi, secondo un'affermazione dell'*Antidühring* già considerata nel § 19 del Quaderno 4 [b] a partire da una citazione in *Le teorie storiche del prof. Loria,* "non sono nati dal nulla, non sono innati, ma sono acquisiti e si sono sviluppati e si sviluppano storicamente"[199]. Questo complesso di dispositivi intellettuali racchiude anche il momento ideologico del discorso scientifico nel quale si manifesta lo scontro tra visioni del mondo radicate in forze storiche opposte. Nel testo di seconda stesura, redatto tra il luglio e l'ago-

---

194 QM, 686 (Q4, c. 56*v*).

195 *bidem.*

196 Il saggio era comparso nel novembre 1896 in lingua francese nella rivista marxista "Le Devenir social". Nel 1900 sarà ripubblicato in *Materialismo storico ed economia marxistica*, raccolta di articoli, scritti tra il 1895 e il 1899 e concernenti alcuni problemi del marxismo dell'epoca. Gramsci possedeva in carcere il seguente volume Croce (1921), recapitatogli nel carcere di Turi tra il 19 luglio 1928 e il 16 marzo 1929; cfr. Giasi (2017, 151).

197 QM, 686-687 (Q4, cc. 56*v*-57*r*).

198 Q, 856 (Q7, c. 54*r*).

199 *Ibidem.*

sto 1932, attraverso la forma dell'interrogazione retorica, si osserva infatti "quanto ha contribuito al progresso delle scienze l'espulsione dell'autorità di Aristotele e della Bibbia dal campo scientifico? E questa espulsione non fu dovuta al progresso generale della società moderna?"[200]. A tal proposito viene ricordato "l'esempio delle teorie sull'origine delle sorgenti"[201], già considerato nel dicembre 1916 nell'articolo *L'Università popolare*, dove si metteva in risalto "tutto lo sforzo che è costato il liberare lo spirito degli uomini dai pregiudizi e dagli apriorismi divini o filosofici" per raggiungere la conclusione "che le sorgenti d'acqua hanno la loro origine dalla precipitazione atmosferica, e non dal mare"[202].

Il problema metodologico della scienza viene così "impostato storicamente"[203], nella convinzione che a ogni differente scienza sia connaturato un metodo determinato e particolare. Nel novembre 1930 Gramsci osserva che la pretesa positivistica di una metodologia applicabile a ogni distinta attività conoscitiva deriva "dal non comprendere la storicità" "delle opinioni scientifiche"[204]. Un tema che ritorna nel dicembre 1931 nel § 180 del Quaderno 6 e poi tra il febbraio e il marzo del 1932 nel § 37 del Quaderno 8 [b], dove, ribadendo che l'elemento che più di tutti "non è accettabile" nel "concetto di 'scienza'" di Bucharin è l'innalzamento del metodo sperimentale a metodo "generale"[205], Gramsci perviene all'identificazione di scienza e metodo. La filosofia della praxis, storicismo compiuto, rifiuta come metafisica la ricerca di una metodologia universale. Ogni metodo è "proprio di una determinata ricerca, di una determinata scienza" ed è "stato elaborato insieme allo sviluppo e alla elaborazione di quella determinata ricerca e scienza e forma tutta una cosa con esse"[206]. Anche Croce in *Logica come scienza del concetto puro* aveva fatto riferimento all'impossibilità di rinvenire un metodo unico per tutte le scienze: "il metodo di una forma del sapere, e, in generale, di una forma dello spirito, non è qualcosa di diverso e nemmeno di distinguibile da questa forma stessa"[207].

---

200 Q, 421 (Q11, c. 34*v*).

201 *Ibidem.*

202 Gramsci (2019d, 805).

203 Vacca (2017, 170).

204 Q, 855 (Q7, c. 53*v*).

205 Q, 1062 (Q8, c. 63*r*).

206 *Ibidem.*

207 Croce (1996a, 191). Nel Fondo Gramsci non è conservata un'edizione di *Logica come scienza del concetto puro,* che Gramsci doveva aver letto nell'edizione del 1909, 1917 o 1920. Nell'edizione del 1920 il passo non presenta varianti; nelle edizioni del 1909 e del 1917 non presenta varianti significative, ma solo l'aggiunta di poche virgole (ivi, 562). Per lo studio delle varianti del testo crociano il riferimento è all'ap-

6. Conclusione

La nostra indagine su Antonio Gramsci e le scienze sperimentali vorrebbe essere un contributo alla nuova stagione di studi gramsciani inaugurata dall'attività dell'Edizione Nazionale delle opere di Antonio Gramsci e fondata sul principio per cui la ricostruzione delle diverse discussioni dei *Quaderni del carcere* deve essere condotta in base criteri diacronici e storicistici in grado di restituire il ritmo del pensiero gramsciano e il legame con la storia che lo anima. Attraverso la ricostruzione diacronica e l'analisi filologica è stato mostrato che le riflessioni carcerarie sulla scienza non costituiscono un'indagine a sé stante e indipendente dalla riflessione più direttamente filosofica. Lungi dal rappresentare una disinteressata indagine epistemologica, esse sono parte integrante della traduzione gramsciana del marxismo in filosofia della praxis e rispondono al tentativo di mostrare come la filosofia della praxis consenta la formulazione di un'originale epistemologia marxista, indipendente dall'affermazione materialistica dell'esistenza oggettiva della realtà esterna.

Come risulta dall'analisi filologica delle note carcerarie, l'obiettivo polemico gramsciano non è soltanto il manuale di Bucharin, ma la più ampia tendenza filosofica della Terza Internazionale, che, assumendo le affermazioni più materialistiche dell'*Antidühring* di Engels e seguendo la linea indicata dal Lenin di *Materialismo ed empiriocriticismo,* accoglieva la teoria positivistica del riflesso e formulava la contrapposizione tra una scienza materialista 'progressista' e una filosofia idealista 'reazionaria' e 'borghese', come sarebbe poi stato fissato dalla teoria staliniana del diamat. In particolare, è stato mostrato che per comprendere il legame di Gramsci con *Materialismo ed empiriocriticismo* è indispensabile ricostruire la maniera con cui Amadeo Bordiga, fin dal 1921, interpretava il testo leniniano e comprendere la rilevanza politica che riconobbe a esso tra il 1924 e il 1926.

La ricerca ha infine messo in luce che la negazione gramsciana della materia in sé è fortemente influenzata dalla critica neoidealistica della trascendenza materiale e dalla polemica antipositivistica condotta da Benedetto Croce nei primi anni del Novecento, le quali ebbero un notevole peso nella sua formazione filosofica e nei *Quaderni del carcere* diventano oggetto di una ritraduzione storicistica, mai di critiche distruttive. I brevi cenni storici che sono stati proposti nelle prime pagine consentono di rilevare che il modulo esegetico secondo il quale gli obiettivi polemici della riflessione epistemologica gramsciana sarebbero non solo il materialismo bucharinia-

parato critico di Croce (1996a, 439-739), dove è contenuto lo spoglio completo delle varianti di tutte le edizioni di *Logica come scienza del concetto puro*.

no ma anche la cosiddetta 'svalutazione crociana delle scienze' ha la sua genesi nelle vicende culturali del dopoguerra italiano, nell'idea di partitarietà della cultura che dominò gli intellettuali comunisti fino agli eventi del 1956 e nella stagione di studi legata all'edizione tematica dei *Quaderni del carcere.* Individuare le radici concrete di quella interpretazione non contribuisce solo alla ricostruzione della concezione gramsciana delle scienze ma, più in generale, aiuta a impostare correttamente lo studio delle relazioni tra la filosofia della praxis e la filosofia dello spirito e a riscoprire Gramsci e Croce come classici del pensiero, le cui riflessioni filosofiche attraversano i secoli e le vicende umane.

Tavola delle abbreviazioni

La citazione dei Quaderni 1, 2, 3, e 4 è tratta dall'Edizione Nazionale; dopo la sigla e il numero di pagina sono indicati fra parentesi il quaderno e il numero di pagina manoscritta.

QM = Gramsci A. (2017), *Quaderni del carcere, 2. Quaderni Miscellanei (1929-1935),* a cura di Cospito G., Francioni G., Frosini F., Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana.

Per la citazione di restanti quaderni, non essendo ancora disponibile l'Edizione Nazionale, si adotta l'edizione critica; dopo la sigla e il numero di pagina sono indicati fra parentesi il quaderno e il numero di pagina manoscritta.

Q = Gramsci A. (1975), *Quaderni del carcere*, a cura di Gerratana V., Torino: Einaudi.

Per la citazione delle lettere dal carcere si fa riferimento alla nuova edizione critica.

LC = Gramsci A. (2020), *Lettere dal carcere*, a cura di Giasi F., Torino: Einaudi.

Bibliografia

Aloisi M. (1950), *Gramsci, la scienza e la natura come storia*, in "Società", 6, 3: 385-410.

Barletta G. (1978), *Natura e storia nella concezione gramsciana della scienza*, in *Atti del XXVI Congresso di filosofia, Urbino 22-25 aprile 1978*, Roma: Società filosofica italiana, 479-487.

Berlucchi G., Moruzzi P. (2017*), Mario Camis. Il fisiologo dimenticato che avviò Giuseppe Moruzzi alla neurofisiologia*, in "pH", http://www.ph-magazine.it/index.php/en/fascicolo-n.2/2017/view-issue.html, [consultato il 3 maggio 2021].

Bianca O. (1951), *Scienza, natura e storia in Gramsci*, in "Società", 7, 1: 105-106.

Bordiga A. (1924), *Lenin nel cammino della rivoluzione*, Napoli: Prometeo.

– (1925), Il pericolo opportunista e l'Internazionale, *L'Unità*, 30 settembre.

– (1998), *Commenti alla rivoluzione russa, Scritti 1910-1926, 2. La guerra, la rivoluzione russa e la nuova Internazionale 1914-1918*, Genova: Graphos, 417-419.

– (2015), *Il pioniere di Bergson*, in Bordiga A., *Scritti 1911-1926, 5. La scissione di Livorno e l'organizzazione del partito comunista in Italia 1921*, a cura di Gerosa L., Napoli: Fondazione Amadeo Bordiga, 467-470.

Borelli A. (1951), *Scienza, natura e storia in Gramsci*, in "Società", 7, 1: 103-105.

Borgese G. A. (1931), *Escursione in terre nuove*, Milano: Casa Editrice Ceschina.

Boukharine N.I. (1927*), La théorie du matérialisme historique. Manuel populaire de sociologie marxiste, traduction de la 4ème suivie d'une note sur la position du problème du matérialisme historique*, Paris: Éditions Sociales Internationales.

Bucharin N.I. (1931), *Theory and Practice from the Standpoint of Dialectical Materialism,* in *Science at the Cross Roads. Papers Presented to the International Congress of the History of Science and Technology, Held in London from June 29th to July 3rd 1931 by the Delegates of the U.R.S.S, London*: Kniga, 9-33.

– (1983), *La teoria del materialismo storico: testo popolare della sociologia marxista*, a cura di Mastroianni G., Milano: Unicopli.

Camis M. (1931), *Recensione a* On the Principles of Renal Function di Gösta Ekehorn, in "Nuova Antologia. Rivista di lettere, scienze ed arti", 66, 1431: 52-81.

Cassata F. (2008), *Le due scienze. Il 'caso Lysenko' in Italia*, Torino: Bollati Boringhieri.
Ciliberto M. (1981), *Cultura e politica nel dopoguerra. L'esperienza di "Società"*, in "Studi Storici", 22, 1: 5-25.
Cospito G. (2008), *Il marxismo sovietico ed Engels. Il problema della scienza nel Quaderno 11*, in Giasi F. (a cura di), *Gramsci nel suo tempo*, Roma: Carocci, 747-765.
– (2011a), *Il ritmo del pensiero. Per una lettura diacronica dei "Quaderni del carcere" di Gramsci*, Napoli: Bibliopolis.
– (2011b), *Verso l'edizione critica e integrale dei "Quaderni del carcere"*, in "Studi storici", 52, 4: 897-904.
– (2015), *Le 'cautele' nella scrittura carceraria di Gramsci,* in "International Gramsci Journal", 1, 4: 28-42.
Croce B. (1915), *Religione e serenità*, in "La Critica", 13, 2: 153-155.
– (1921), *Saggi filosofici, 4. Materialismo storico ed economia marxistica*, Bari: Laterza.
– (1963), *La vanità della religione*, in Spriano P. (a cura di), *La cultura italiana del '900 attraverso le riviste*, *6. "L'Ordine Nuovo"* (1919-1920), Torino: Einaudi, 546-548.
– (1996a) *Logica come scienza del concetto puro*, a cura di Farnetti C., Napoli: Bibliopolis.
– (1996b) *Filosofa della pratica. Economica ed etica*, a cura di Tarantino M., Napoli: Bibliopolis.
Daniele C. (2005) (a cura di), *Togliatti editore di Gramsci*, Roma: Carocci.
De Domenico N. (1991), *Una fonte trascurata dei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci: il "Labour Monthly" del 1931*, Messina: Accademia peloritana dei pericolanti.
Di Domenico G. (1979), *Saggio su "Società". Marxismo e politica culturale nel dopoguerra e negli anni Cinquanta*, Napoli: Liguori Editore.
Di Meo A. (2020), *Gramsci e le scienze fra nazionalismo e cosmopolitismo*, in Di Meo A., *Decifrare Gramsci. Una lettura filologica*, Roma: Bordeaux, 203-249.
Eddington A. S. (1929), *La nature du monde physique, traduit de l'anglais par G. Gros*, Paris: Payot.
Ferrari M. (2016), *Mezzo secolo di filosofia italiana. Dal secondo dopoguerra al nuovo millennio*, Bologna: il Mulino.
Finocchiaro M.A. (1979), *Science and Praxis in Gramsci's Critique of Bukharin*, in "Philosophy and Social Criticism", 6, 1: 26-56.
Francioni G. (1984) *L'officina gramsciana. Ipotesi sulla struttura dei "Quaderni del carcere"*, Napoli: Bibliopolis.

– (1987), *Gramsci tra Croce e Bucharin. Sulla struttura del Quaderno 10 e 11*, in "Critica marxista", 25, 6: 19-45.
– (2009), *Come lavorava Gramsci* in Gramsci A., *Quaderni del carcere. Edizione anastatica dei manoscritti*, vol.1, Roma-Cagliari: Istituto della Enciclopedia italiana-L'Unione Sarda, 21-60.
Frosini F. (2003), *Bucharin e i segnali di un possibile 'Rinascimento'*, in Frosini F., *Gramsci e la filosofia. Saggio sui Quaderni del carcere*, Roma: Carocci, 103-122.
Geymonat L. (1945), *Studi per un nuovo razionalismo*, Torino: Chiantore.
– (1958), *Per un intervento al convegno di studi gramsciani*, in *Studi Gramsciani. Atti del convegno tenuto a Roma nei giorni 11-13 gennaio 1958*, Roma: Editori Riuniti, 147-148.
Giasi F. (2009), *Gramsci a Vienna. Annotazioni su quattro lettere inedite*, in Giasi F., Gualtieri R., Pons S. (a cura di), *Pensare la politica. Scritti per Giuseppe Vacca*, Roma: Carocci, 185-208.
– (a cura di) (2017), *Antonio Gramsci. I quaderni e i libri del carcere*, Cagliari: Arkadia.
[Gramsci A.] (1924), *Cenni Bibliografici*, in "L'Ordine Nuovo. Rassegna di politica e di cultura operaia", 1, 1: 4.
Gramsci A. (1955), *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Torino: Giulio Einaudi Editore.
– (1975), *Quaderni del carcere*, a cura di Gerratana V., Torino: Einaudi.
– (1982), *La Città futura*, a cura di Caprioglio S., Torino: Einaudi.
– (1984a) *Il nostro Marx*, in Gramsci A.*, Opere di Antonio Gramsci: Scritti 1913-1926, 3. Il nostro Marx*, a cura di Caprioglio S., Torino: Einaudi, 3-7.
– (1984b), *Misteri della cultura e della poesia*, in Gramsci A., *Opere di Antonio Gramsci: Scritti 1913-1926, 3. Il nostro Marx*, a cura di Caprioglio S., Torino: Einaudi, 346-348.
– (2015a), *La città futura*, in Gramsci A., *Scritti (1910-1926), 2. 1917*, a cura di Rapone L., Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 80-85.
– (2015b), *Tre principii e tre ordini*, in Gramsci A., *Scritti (1910-1926), 2. 1917*, a cura di Rapone L., Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 84-92.
– (2015c), *Due inviti alla meditazione*, in Gramsci A., *Scritti (1910-1926), 2. 1917*, a cura di Rapone L., Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 101-103.
– (2015d) *La rivoluzione contro il Capitale*, in Gramsci A., *Scritti (1910-1926), 2. 1917*, a cura di Rapone L., Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 617-621.

– (2017), *Quaderni del carcere, 2. Quaderni Miscellanei (1929-1935)*, a cura di Cospito G., Francioni G., Frosini F., Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana.
– (2019a), *Per la verità*, in Gramsci A., *Scritti (1910-1926), 1. 1910-1916*, a cura di Guida G., Righi M. L., Roma: Istituto della Enciclopedia italiana, 5-8.
– (2019b), *Socialismo e cultura*, in Gramsci A., *Scritti (1910-1926), 1. 1910-1916*, a cura di Guida G., e Righi M. L., Roma: Istituto della Enciclopedia italiana, 128-133.
– (2019c), *Audacia e fede*, in Gramsci A., *Scritti (1910-1926), 1. 1910-1916*, a cura di Guida G, Righi M. L., Roma: Istituto della Enciclopedia italiana, 389-390.
– (2019d), *L'Università popolare*, in Gramsci A., *Scritti (1910-1926), 1. 1910-1916*, a cura di Guida G, Righi M. L., Roma: Istituto della Enciclopedia italiana, 804-806.
– (2020), *Lettere dal carcere*, a cura di Giasi F., Torino: Einaudi.
Greco P. (2008), *Antonio Gramsci e i quanti*, in Paladini Musitelli M. (a cura di), *Gramsci e la scienza. Storicità e attualità delle note gramsciane sulla scienza. Atti del convegno organizzato dall'Istituto Gramsci del Friuli-Venezia Giulia in collaborazione con S.I.S.S.A.*, Trieste: Istituto Gramsci del Friuli-Venezia Giulia, 43-61.
Gruppi L. (1958), *I rapporti tra pensiero ed essere nella concezione di A. Gramsci*, in *Studi Gramsciani. Atti del convegno tenuto a Roma nei giorni 11-13 gennaio 1958*, Roma, Editori Riuniti, Roma: Editori Riuniti, 165-181.
Jeans J. (1931), *L'universo intorno a noi*, Bari: Laterza.
Labriola A. (1968a), *In memoria del Manifesto dei Comunisti*, in Labriola A., *Saggi sul materialismo storico*, Roma: Editori Riuniti, 13-71.
– (1968b), *Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare*, in Labriola A., *Saggi sul materialismo storico*, Roma: Editori Riuniti, 73-167.
– (1983), *Epistolario 1896-1904*, Roma: Editori Riuniti.
Lefons C. (1978), *Scienza, tecnica e organizzazione del lavoro in Gramsci*, "Critica marxista", 16, 4: 105-32.
Lenin V.I. (1955), *Materialismo ed empiriocriticismo. Note critiche su una filosofia reazionaria*, in *Opere complete, 14. 1908*, Roma: Edizioni Rinascita, 14-352.
Liguori G. (1996), *La presenza di Engels nei "Quaderni" di Gramsci*, in "Critica marxista", 34, 1-2: 84-92.
– (2012), *Gramsci conteso. Interpretazioni, dibattiti e polemiche 1922-2012*, Roma: Editori Riuniti university press.

Mangoni L. (2013), *Civiltà della crisi. Cultura e politica in Italia tra Otto e Novecento*, Roma: Viella.

Matteucci N. (1950), *Gramsci e la conoscenza della natura*, in "Emilia", 2, 13: 400-404.

– (1977), *Antonio Gramsci e la filosofia della prassi*, Milano: Giuffrè Editore.

Mazzù D. (1978) *Scienza e prassi politica nei Quaderni di Antonio Gramsci*, in "Accademia Peloritana dei Pericolanti", 47, 8: 289-338.

Mirskij D.P. (1931), *Bourgeois History and Historical Materialism*, in "The Labour Monthly", 13, 7: 453-459.

Mustè M. (2018), *Marxismo e filosofia della praxis. Da Labriola a Gramsci*, Roma: Viella.

– (2020), *Leggere Gramsci, fra tradizione e futuro*, in G. Vacca, *In cammino con Gramsci*, Roma: Viella, 187-215.

Musto M. (2006), *Introduzione*, in *Sulle tracce di un fantasma. L'opera di Karl Marx tra filologia e filosofia*, Roma: manifestolibri, 13-24.

Omodeo P.D. (2016), *Egemonia e scienza. Temi gramsciani in epistemologia e storia della scienza*, in "Gramsciana", 2, 2: 59-86.

Orfei R. (1961), *Il problema della realtà in Antonio Gramsci*, in "Rivista di filosofia neo-scolastica", 53, 1: 25-58.

Paladini Musitelli M. (2008a), *Introduzione*, in Paladini Musitelli M. (a cura di), *Gramsci e la scienza. Storicità e attualità delle note gramsciane sulla scienza. Atti del convegno organizzato dall'Istituto Gramsci del Friuli-Venezia Giulia in collaborazione con S.I.S.S.A.*, Trieste: Istituto Gramsci del Friuli-Venezia Giulia, 9-16.

– (a cura di) (2008b), *Gramsci e la scienza. Storicità e attualità delle note gramsciane sulla scienza. Atti del convegno organizzato dall'Istituto Gramsci del Friuli-Venezia Giulia in collaborazione con S.I.S.S.A.*, Trieste: Istituto Gramsci del Friuli-Venezia Giulia.

Ragionieri E. (1974), *Introduzione*, in Togliatti P., *Opere, 1. 1917-1926*, a cura di Ragionieri E., Roma: Editori Riuniti, XVII-CCXII.

Rapone L. (2011), *Cinque anni che paiono secoli*, Roma: Carocci.

Rossi P. (1976), *Antonio Gramsci sulla scienza moderna*, in "Critica Marxista", 14, 2: 41-60

Schirru G. (2008), *Filosofia del linguaggio e filosofia della praxis*, in Giasi F. (a cura di), *Gramsci nel suo tempo*, Roma: Carocci, 767-792.

Sereni E. (1948), *Gramsci e la scienza d'avanguardia*, in "Società", 4, 1: 3-30.

Somai G. (1979), *Gramsci a Vienna, Ricerche e documenti 1922-1924*, Urbino: Argalìa.

Sorgonà G. (2019), *La direzione dell'Istituto Gramsci e la politica culturale del Partito nuovo*, in Sorgonà G. (a cura di), *Alessandro Natta intellettuale e politico. Ricerche e testimonianze. Atti del Convegno tenuto a Genova il 24 maggio 2018*, Roma: Ediesse, 41-61.

Spriano P. (a cura di) (1963), *La cultura italiana del '900 attraverso le riviste, 6. "L'Ordine Nuovo" (1919-1920)*, Torino: Einaudi.

Sraffa P. (1991), *Lettere a Tania per Gramsci*, a cura di Gerratana V., Roma: Editori Riuniti.

Togliatti P. (1962), *La formazione del gruppo dirigente del PCI nel 1923-1924*, Roma: Editori Riuniti.

– (1974a), *Parassiti della cultura*, in Togliatti P., *Opere, 1. 1917-1926*, a cura di Ragionieri E., Roma: Editori Riuniti, 27-29.

– (1974b), *La nostra ideologia*, in Togliatti P., *Opere, 1. 1917-1926*, a cura di Ragionieri E., Roma: Editori Riuniti, 647-654.

Tronti M. (1959), *Tra materialismo dialettico e filosofia della prassi*, in Caracciolo A., Scalia G. (a cura di), *La città futura. Saggi sulla figura e il pensiero di Antonio Gramsci*, Milano: Feltrinelli Editore, 139-162.

Vacca G. (2005), *Introduzione*, in Daniele C. (a cura di), *Togliatti editore di Gramsci*, Roma: Carocci, 13-54.

– (2007), *Togliatti e la storia d'Italia*, in Gualtieri R., Spagnolo C., Taviani E. (a cura di), *Togliatti nel suo tempo*, Roma: Carocci, 3-21.

– (2016), *Dal materialismo storico alla filosofia della praxis*, in "International Gramsci Journal", 2, 1: 359-378.

– (2017), *Modernità alternative. Il Novecento di Antonio Gramsci*, Torino: Einaudi.

– (2018), *L'Italia contesa. Comunisti e democristiani nel lungo dopoguerra (1943-1978)*, Venezia: Marsilio Editore.

– (2020), *In cammino con Gramsci*, Viella: Roma.

Vittoria A. (2015), *Togliatti e gli intellettuali. La politica culturale dei comunisti italiani (1944-1964)*, Roma: Carocci Editore.

Wu Ming 2 (s.d.), *Quando le eteronavi atterravano a Torino. Antonio Gramsci e la "quistione bogdanoviana"* in "Giulio Einaudi Editore – Approfondimenti", https://www.einaudi.it/approfondimenti/wu-ming-quistione-bogdanoviana/, [consultato il 3 maggio 2021].

Ideology Without Dupes: Althusser's Materialist Theory of Ideology

Matthew Lampert

Abstract: I begin this essay by explaining several problems with ideology critique. First, it has a tendency to conflict with or undercut the goals of critical theory (Robin Celikates calls these "political-strategic" problems). Second, the theory of ideology rests on problematic ontological commitments and empirical assumptions. These charges, I argue, offer compelling reasons to reject ideology critique as a component of any emancipatory critical theory. And yet, there continues to be a distinct *need* for something like ideology critique within any critical social theory; we recognize many instances in which the oppressed seem to work "all by themselves" (i.e., without the direct oversight of an armed slave master) in support of (or at least in harmony with) the status quo. Critical theory seems faced with an impossible choice, then: Either take up an elitist, empirically suspect theory of ideology, or forego an essential critical tool. In the second part of my essay, I diagnose the root of this dilemma: Critical theory in its various radical forms has attempted to supplement a *materialist* critique of society with an *idealist* account of social reproduction (the theory of ideology). In order to overcome the contradiction at the heart of (would-be) egalitarian critical social theory, I suggest, we need to move past the idealist account of ideology. This essay argues that, in his work from the mid-1970s on, Althusser sketches out the foundations of just such a materialist theory of ideology. By filling in (and building upon) the foundations left by Althusser, I argue, we can rehabilitate ideology critique as a part of a more radically egalitarian critical theory.

Keywords: Ideology; Louis Althusser; Ideological State Apparatuses; Critical Theory; Materialism.

1. Introduction

In addition to a broadly shared sense of purpose, and despite widely divergent traditions and philosophical approaches, critical theories show significant overlap at the level of method. Surveying the field of critical theories, David Sholle argues that they are "a group of theories that […] take their direction and acquire their force from an historical materialist problematic"[1]. The term "historical materialist" should be understood here

* Northeast Texas Community College (Lampm414@newschool.edu)

[1] Sholle (1988, 17).

in opposition to the idealist critical theories of the seventeenth and eighteenth centuries, which aimed at the reform of reason and knowledge, the diagnosis of systematic epistemological biases, and the distinguishing of truth from error[2]. This epistemological project takes priority over political reform: In Kant's famous *An Answer to the Question: What is Enlightenment?* he argues that the attempt to overthrow social and political authorities *before* humanity has achieved full rational "maturity" is putting the cart before the horse:

> Perhaps a revolution can overthrow autocratic despotism and profiteering or power-grabbing oppression, but it can never truly reform a manner of thinking; instead, new prejudices, just like the old ones they replace, will serve as a leash for the great unthinking masses[3].

By contrast, as Herbert Marcuse has put it, critical theory's essential materialism consists of "two basic elements": a "concern with human happiness, and the conviction that it can be attained only through a transformation of the material conditions of existence"[4].

Given this broadly shared materialism, it is perhaps surprising that, in Raymond Geuss's words, "the very heart of the critical theory of society is its criticism of ideology"[5]. Terry Eagleton calls our attention to the tension:

> Most theories of ideology have arisen from within the materialist tradition of thought, and it belongs to such materialism to be skeptical of assigning any very high priority to 'consciousness' within social life. Certainly, for a materialist theory, consciousness alone cannot initiate any epochal change in history; and there may therefore be thought to be something self-contradictory about such materialism doggedly devoting itself to an inquiry into signs, meanings and values[6].

In response, Eagleton argues that critical theory *needs* ideology critique, that this activity has a vital role to play within a critical theory of society. In short: It seems strange for a materialist theory to rely so heavily on an idealist project like ideology critique, but we cannot get by without it.

---

2 See, e.g., Beiser (2006) who suggests that scientific naturalism and rational criticism were the "fundamental principles of the Enlightenment" (21), and argues that German Idealism in all of its forms – from Kant through to Hegel – was an attempt "to preserve the legacy of the Enlightenment" (22).

3 Kant (1983, 42).

4 Marcuse (1989, 59).

5 Geuss (1981, 2-3).

6 Eagleton (1991, 33).

I want to explore this tension at the heart of progressive critical theories. In the next section, I will lay out several compelling criticisms of ideology critique. However, it is clear that there is still a need for something like ideology critique within critical theory. I will then turn to Louis Althusser's argument that the concept of ideology has remained too idealist, and that what critical theory needs is to develop a materialist theory of ideology. I will conclude the essay by reconstructing an outline of the (unfinished) materialist theory of ideology that Althusser started to develop in the 1970s.

2. Problems of False Consciousness

The most widely-discussed problem of ideology theory is the vantage point from which ideological consciousness can be diagnosed[7]. The problem is that critical theory must be carried out *within* a socio-historical context, but if *that context itself* gives rise to a false understanding of genuine needs and a distorted picture of human flourishing, then how can a critical theorist claim to have some "correct" understanding of human flourishing in a way that doesn't fall into epistemological authoritarianism?[8] Most theories of ideology respond to the epistemological question in some way – but the invocation of epistemic privilege is closely connected with the tendency to slip into paternalism; calling someone's beliefs "ideological" is often a way of saying that *you know better than they do* what is really in their best interests. That theories of false consciousness are so often used to criticize beliefs among the poor and oppressed means that the critique of ideology has much of the time been linked to a rather pernicious intellectual elitism among social theorists. I therefore want to argue that a more significant set of problems for a progressive critical theory of society with respect to ideology critique are what Robin Celikates calls "political-strategic" problems[9]. In his *Critique as Social Practice*, Celikates identifies what he calls "two problems of political strategy" for critical theories; we can call these problems "authoritarianism"

[7] For example, Ernesto Laclau (1996, 202) writes, "In the case of ideology as a 'system of ideas', the unity of that system depends on the possibility of finding a point external to itself from which a critique of ideology could proceed". This is the same objection that Foucault (1980, 118) raises when he warns that, "like it or not, [ideology] always stands in virtual opposition to something else which is supposed to count as truth". Slavoj Žižek (1994, 10) puts the matter even more simply: "the step out of ideology is […] ideology *par excellence*". In his *Lectures on Ideology and Utopia*, Paul Ricoeur (1986, 157) calls this "Mannheim's Paradox", after social theorist Karl Mannheim.

[8] See, e.g., Cooke (2006), who frames this issue in terms of the need for a "context-transcending validity" that doesn't violate a commitment to "situated rationality".

[9] Celikates (2018, 47).

and "self-defeating critique". Celikates's two "political-strategic" problems can each be elaborated into at least two "sub-problems":

2.1.Authoritarianism[10]

a) Epistemological authoritarianism exempts critical theory and political practice from outside critique in a way that Celikates warns "degenerates from an instrument of critique into a means of legitimating one's own standpoint and of sealing oneself off from alternative perspectives and interpretations".

b) The critical theorist who draws upon ideology critique to explain how the oppressed accept and tolerate their own oppression suggests, in Lenin's turn of phrase, that correct consciousness can be brought to the oppressed "*only from without*"[11]. This cannot but reaffirm a hierarchy between intellectuals and the oppressed, with the critical theorist taking up a necessary leadership position[12]. This issue is not confined to the "Eastern Marxism" of Marxism-Leninism; recall that Lukács, in his 1967 preface, explains that his concept of "imputed" class-consciousness in *History and Class Consciousness* "meant the same thing as Lenin […] when he maintained that socialist class consciousness […] would be implanted in the workers 'from outside'"[13]. As Jan Rehmann has shown, Lukács's "elitist concept would influence Western critical theory in a manner that was not so dissimilar to the way Lenin's implanting 'from without' influenced the Marxist-Leninist tradition in the East"[14].

2.2. Self-Defeating Critique[15]

a) Celikates warns that, by diagnosing a situation "based on rigid laws that are operative behind the agents' backs", critical theory loses its useful-

[10] Celikates (2018, 47).

[11] Lenin (1969, 31).

[12] This is especially problematic, given Marx's (1976, 44-45) claim that the "first form of ideologists" (namely, priests) is "coincident" with the "division of material and mental labor" (this division being the first true starting point of the division of labor as such).

[13] Lukács (1971, xviii).

[14] Rehmann (2014, 83).

[15] Celikates (2018, 48): "If the agents are understood as being trapped inside the prevailing social conditions, critical social science loses its addressees and its practical relevance."

ness for the oppressed themselves; it cannot address its concerns to them, and so it condemns itself to sit on the sidelines[16]. Recall Adorno's pessimism about the contemporary possibilities for political action, the "pseudoactivity" which "deceives about the debilitation of a praxis presupposing a free and autonomous agent that no longer exists"[17].

b) The diagnosis of false consciousness by critical theory is also a way of saying that the oppressed are *unable* to liberate themselves. As Jacques Rancière has extensively argued, this position has the ironic effect of demonstrating that the oppressed *must* be oppressed:

> In short, the argument on the mechanism of ideology reads: they are where they are because they don't know why they are where they are. And they don't know why they are where they are because they are where they are […]. This matter of *incapacity* must be stripped of its "scientific" disguise[18].

These four objections can be called "political-strategic objections" inasmuch as they present problems for a progressive critical theory in a way that they would not for a conservative critical theory. Conservative critical theory can, without contradiction, deploy authoritarian, elitist, antiegalitarian, or otherwise hierarchizing theories; it can offer theoretical justifications of domination; and it can try to theoretically demonstrate the impossibility or futility of progressive change. But a progressive critical theory of society cannot do any of these things without running into contradictions with its own stated goals.

A further set of objections to ideology critique can be brought together under the broad umbrella of "contentious background beliefs". These issues are problems for *any* use of ideology theory, not just progressive critical theories; they are therefore not simply "political-strategic" problems. There are three interrelated issues:

1) Michael Rosen has argued that the theory of ideology seems to rely upon the belief that "society is a self-maintaining system"[19]. This contentious ontological issue represents an additional front in the battle over

---

[16] Celikates (2018, 48).

[17] Adorno (2005, 270). And so critical theory sits on the sidelines, cultivating the truth and waiting for the right moment. Remember, too, Horkheimer's (1972, 241) claim: "In the general historical upheaval the truth may reside with numerically small groups of men. History teaches us that such groups, hardly noticed even by those opposed to the status quo, outlawed by imperturbably, may at the decisive moment become the leaders because of their deeper insight". The concern raised here is not necessarily at odds with the authoritarian worries above.

[18] Rancière (2009, 275).

[19] Rosen (1996, 258).

ideology theory, and when it is not acknowledged and backed up by argument, it can result in a question-begging account of "necessary false consciousness".

2) As Robin Celikates notes, "The assumption that modern societies rest on the acceptance of certain beliefs and values, that is, on a kind of ideological consensus […] is […] extremely questionable empirically"[20]. Furthermore, Joseph Heath notes that "simply persuading people to change their beliefs has no tendency to change the underlying mechanism through which the practices are reproduced"[21]. Ideology critique does not seem to work; this fact alone might lead us to question the assumption that false consciousness is really propping up the status quo.

3) Finally, Heath and Rosen both argue that *collective action problems* can successfully explain many or even most of the problems attributed to ideology[22]. But if problems of coordination and collective action are able to successfully explain these issues, then there are some very compelling reasons to prefer it to the theory of ideology. Heath reminds us that the principle of charity "is not a methodological assumption, it is a constitutive principle. To interpret someone is to interpret that person charitably – if you are not interpreting them charitably, then what you are doing simply does not count as interpretation"[23]. Charitable interpretation, of course, involves the assumption of rationality. Therefore, when critical theory assumes that behavior derives from false consciousness, the critical theorist doesn't offer a bad interpretation so much as what he is doing simply doesn't count as interpretation at all.

---

[20] Celikates (2018, 55).

[21] Heath (2000, 364).

[22] Rosen (1996, 261-262) uses the example of a bunch of people held hostage by a gunman; if they attacked together, they could overpower the gunman. Furthermore, it is in each of their interests to do so. And so it is clearly rational for the group to overpower the gunman. And yet, while *the group* is sure to be successful, there is still a risk to each *individual* (the gunman might very well kill one or even several of the hostages during the struggle); and furthermore, the group is likely to be successful even if *most* of the hostages attack instead of *all* of them. And so, for each *individual* in the group, the *most rational* preference is for *everybody else* to attack the gunman, so that the individual gets the benefits of overpowering the gunman without taking on the same risks. "The possibility of 'free riders'", Rosen writes, "changes the calculation facing each individual drastically" (261). It is not at all irrational to passively submit under such circumstances; in fact, it seems to require a certain amount of irrational faith to voluntarily act in a case like this! "If individuals were to act purely from narrow self-interest", Rosen says, "then the process of initiating dissent is very likely to be irrational" (262).

[23] Heath (2000, 365).

Taken together, we have some fairly compelling reasons to abandon the theory of ideology altogether. And indeed, Rosen and Heath are among the theorists who suggest we do exactly that. "But the problems that the theory of ideology addresses remain real, even if we are skeptical about the solutions it offers," Rosen writes at the end of *On Voluntary Servitude*[24]. Heath likewise soft-pedals his conclusion; greater attention to collective action problems, he says, "*reduces* the need for a theory of ideology"[25]. Other major critics of ideology – including Celikates and Maeve Cooke – have offered their sharp criticisms of ideology theory as a preface for a more elaborate defense of ideology critique. Rahel Jaeggi, in her *Rethinking Ideology*, seems to have put it most succinctly when she writes, "there are still certain social circumstances, certain forms of social domination that require a critique of ideology"[26]. Indeed, Jaeggi notes, the critique of ideology seems to be so central to critical theory that we find it at least *in practice* even in many theorists who avoid (or even reject) the term[27].

The project of a critical theory of society seems to require something like ideology critique. And yet, for a progressive critical theory, ideology critique threatens to undermine the very project that necessitated its invention. Returning to the tension I flagged in the introduction, I want to argue that these problems of ideology critique are problems of its origins.

3. The Idealism of Ideology Critique

Horkheimer writes that "critical theory is the heir not only of German idealism but of philosophy as such"[28]. In her careful exegesis of Horkheimer's claim, Karen Ng traces this inheritance of German idealism into the critique of ideology in particular. Kant initiates a project in which "the form and capacity of reason itself" is put on trial *by* reason[29]. And though with Hegel, the critique of reason turns to consider the ways in which reason is "embedded in social, historical reality", Ng demonstrates that

[24] Rosen (1996, 272).

[25] Heath (2000, 366; emphasis added).

[26] Jaeggi (2009, 63).

[27] Jaeggi (2009, 81 n. 4): "There are practical critiques of ideology, or ideology-critical practices, by a variety of writers from Guy Debord to Judith Butler […]. And it is obvious that one can understand Bourdieu's analysis of *habitus* and *doxa* as regards its actual content as a contribution to the critique of ideology, even though Bourdieu distances himself from the vocabulary linked to the concept of ideology".

[28] Horkheimer (1972, 245).

[29] Ng (2015, 393).

the critique of ideology is a continuation of idealism, the self-critique of a form of reason. And so one possible response to the many problems of ideology critique is to argue that we need to continue the "materialization" of the project of critical theory. This, in essence, is the argument Althusser started to put forward in the mid-1970s. It is well known that earlier in his career, Althusser and his circle had looked to Marx's late works – and especially *Capital* – for the true, scientific Marxism. But by the 1970s, Althusser rejects this approach; and by his 1978 essay *Marx in his Limits*, he now sees Marx's entire oeuvre as a protracted struggle to overcome idealism and establish a new materialist basis for critical theory. This is a project that Marx never fully succeeds in at all – Althusser argues that a "latent, or manifest idealism" not only haunts *The German Ideology*, but also "haunts *Capital* itself"[30]. The "limits" of the essay's title are the boundaries of a materialism that Marx is able to approach but not always to cross over into[31].

Nowhere are these "limits" separating an erstwhile idealism from a new materialism more evident than in the theory of ideology:

> It may be safely said that Marx basically never abandoned the conviction that *ideology consists of ideas*. […] Although he manifestly believed that the ideologies bear a relation to practice, or 'the interests' of groups or classes, Marx never crossed 'the absolute limit' of the material existence of ideologies, of their material existence in the materiality of class struggle[32].

Althusser suggests that his own *Ideology and Ideological State Apparatuses* essay was an attempt – "in many respects inept – to cross this 'limit'"[33]. Althusser indicates repeatedly in his 1978 essay that the arguments put forward in *Ideology and Ideological State Apparatuses* need to be "rectified" or "extended"[34]. It is a project that Althusser continued to develop over the 1970s and 1980s, and one that he never finished; however, he has taken the first steps across the "absolute limit" of materialism.

4. Althusser's Materialist Theory of Ideology

First and foremost, the "materialism" of Althusser's late work on ideology is a matter of his famous "ideological apparatuses", those "distinct and

[30] Althusser (2006, 37-38).
[31] Althusser (2006, 43).
[32] Althusser (2006, 137-138).
[33] Althusser (2006, 138).
[34] E.g., Althusser (2006, 99).

specialized institutions"[35]. Althusser argues that "an ideology always exists in an apparatus, and its practice, or practices. This existence is material"[36]. He is at great pains to stress the material nature of ideology in his essay:

> I shall therefore say that, where only a single subject (such and such an individual) is concerned, the existence of the ideas of his belief is material in that his ideas are his material actions inserted into material practices governed by material rituals which are themselves defined by the material ideological apparatus from which derive the ideas of that subject[37].

Althusser therefore wants to *drop* the term "ideas" out of our understanding of ideology completely, "to the precise extent that it has emerged that their existence is inscribed in the actions of practices governed by rituals defined in the last instance by an ideological apparatus"[38]. In order to explain his point, Althusser refers to §680 of Pascal's *Pensées*[39], a passage which Althusser glosses, "Kneel down, move your lips in prayer, and you will believe"[40]. But of course Althusser is not trying to teach us how to believe; *nor* is his point that our practices end up determining our ideological beliefs (the more traditional "reflection" model of base and superstructure). As Warren Montag explains, "Words may remain (e.g., 'belief', 'consciousness'), but Althusser has effectively banished any notion of interiority"[41]. The point Althusser is trying to make is that *beliefs don't matter*. As long as people behave according to certain values and standards, it simply doesn't matter whether or not they "believe in" what they are doing. I take it that Jacques Rancière is making a very similar point when he argues that inequality doesn't need the workers to believe in it; "It is enough […] that they use their arms, their eyes, and their minds *as if* it were true"[42].

This first point is essential; it takes ideology "out of the head" and puts it into the world. This move will allow Althusser's theory of ideology to

---

35 Althusser (2001, 96).

36 Althusser (2001, 112).

37 Althusser (2001, 114).

38 Althusser (2001, 115).

39 Pascal (1995, 155-156): "You want to find faith and you do not know the way? You want to cure yourself of unbelief and you ask for the remedies? Learn from those who have been bound like you, and who now wager all they have. They are people who know the road you want to follow and have been cured of the affliction of which you want to be cured. Follow the way by which they began: by behaving just as if they believed, taking holy water, having masses said, etc. That will make you believe quite naturally, and according to your animal reactions".

40 Althusser (2001, 114).

41 Montag (2013, 154).

42 Rancière (2016, 137).

avoid both the authoritarianism and the self-defeating method of idealist critiques of "necessary false consciousness." But the nature of Althusser's materialist transformation has been missed or misinterpreted by many readers. From a field of many possibilities, let me take just three prominent examples. Here is John B. Thompson:

> The concept of ideology directs our attention towards processes whereby consciousness is constituted […]. There can be little doubt that Althusser's analysis of these processes is over-simplified and excessively deterministic; his view that 'ideology interpellates individuals as subjects' leaves no room for the autonomous *action* of subjects who may decide to contravene the imperatives of reproduction[43].

And here is Jan Rehmann:

> However, one fundamental question is how Althusser can explain resistance and struggles if he considers human beings as completely entangled in, and formed by, ideological practices, rituals, and […] 'interpellations' constituting individuals as subjects[44].

Finally, here is Terry Eagleton:

> The political bleakness of Althusser's theory is apparent in his very conception of how the subject emerges into being […]. Once we have 'internalized' this Law, made it thoroughly our own, we begin to act it out spontaneously and unquestioningly. We come to work, as Althusser comments, "all by ourselves", without need of constant coercive supervision; and it is this lamentable condition that we misrecognize as our freedom[45].

In each of these cases, the author reinscribes Althusser's account of ideology within consciousness and then reads Althusser's theory of interpellation as completely constituting agents as mindless functionaries of a totalizing ideology. On this basis, each author judges that Althusser's theory is too pessimistic, as it leaves no room for independent agency. There are, I think, three major reasons why critics misread Althusser in this way.

First, those who misread Althusser's work on "ideological state apparatuses" almost always do so (at least in part) on the basis of things he says in his earlier work (especially *For Marx*). Thompson introduces the term "ideological state apparatuses", and then proceeds to summarize points from the essay intermixed with ideas from *For Marx*[46]. Likewise, Rehmann

[43] Thompson (1984, 95).
[44] Rehmann (2014, 153).
[45] Eagleton (1991, 145-146).
[46] Thompson (1984, 90).

writes that Althusser "had already developed" the "entire concept of ideology in general" at work in the ISAs essay in *For Marx*[47]. Eagleton makes the same claim.[48] The problem is that Althusser's work in the 1960s is still continuous with the idealist tradition of ideology, treating ideology as an unconscious "discourse" which produces a "subject-effect"[49]. By the end of the 1960s, however (and coinciding with the composition of the "Ideological State Apparatuses" essay), Althusser critically rejects his own "theoreticist" early work. Thus, as I have previously argued, the position put forward in the ISAs essay ought to be read as a *criticism* of that early work, not as continuous with it[50]. More important, however, is that looking to this earlier work for help interpreting what Althusser says about ideological apparatuses will seriously mislead the reader.

Second, readers also have a tendency to look to Lacan for help interpreting Althusser. Eagleton, for example, asserts that Althusser derives his theory of ideology "from a combination of Lacanian psychoanalysis and the less obviously historicist features of Gramsci's work", and then spends two full pages explaining how "Althusser's theory of ideology involves at least two crucial misreadings of the psychoanalytic writings of Jacques Lacan"[51]. Readers who first come to Althusser's work through secondary sources like this might be very surprised to discover that the name Lacan does not appear at all in the "Ideological State Apparatuses" essay! It is true that Althusser's 1964 essay *Freud and Lacan* also appears in *Lenin and Philosophy* (the book that saw the publication of the English translation of Althusser's essay on ideological state apparatuses), but – as Warren Montag shows – this essay is by far the least critical thing Althusser ever published about Lacan, and is an excerpt from a lecture series which offers "a more critical reading of Lacan"[52]. The tendency to read Lacan *into* Althusser's work on interpellation has the effect of making ideology *psychological*, and making interpellation something "unconscious" instead of merely *not*-conscious. (It is significant that Althusser never uses the term "unconscious" in his ideological state apparatuses essay to explain or illustrate how ideology functions. Rather, he *compares* his comments about ideology being "eter-

[47] Rehmann (2014, 158).
[48] Eagleton (1991, 137).
[49] See, e.g., Althusser (2003b).
[50] Lampert (2015, 131).
[51] Eagleton (1991, 136, 144).
[52] Montag (2013, 119).

nal" or "having no history" with "Freud's proposition that the *unconscious is eternal*, i.e., that it has no history"[53]).

There is a third significant source of misunderstanding between Althusser and his readers: the category of the "subject". Ideology "interpellates individuals as subjects", but the term "subject" makes its appearance in Althusser's essay without definition or exaplanation. Althusser simply "observes" that individuals have beliefs deriving "from the ideas of the individual concerned, i.e. from him as a subject with a consciousness which contains the ideas of his belief"[54]. However, this passage leads directly into Althusser's critical demolition of the "ideological representation of ideology", in which the term "ideas" will be dropped, and the concepts of "belief" and "consciousness" will be radically reworked. Consequently, I want to suggest that Althusser will use the term "subject" to link subjection to *subjecthood*. His critics, however, will misread him as connecting subjection to *subjectivity*. If subjectivity involves the first-person perspective and interiority (the Cartesian "I think"), subject*hood* is merely the grammatical notion involving the ascription of actions. A "subject" in this sense need not have interiority; it simply something to which verbs and predicates can be ascribed[55].

These two very different meanings of "subject" present us with a confusion that is by no means unique. Compare the term "person". Originating in the Greek πρόσωπον ("face" or "countenance"), the Latin *persona* will refer to a mask worn by actors – a role. As Gadamer notes, "from here there developed the concept of person in legal terminology"[56]; a legal person, of course, need not have any "interiority" at all. As Peter French explains:

> Following many writers on jurisprudence, a juristic person may be defined as any entity that is a subject of a right […]. In effect, in Roman legal tradition persons are creations, artifacts, of the law itself, i.e., of the legislature that enacts the law, and are not considered to have, or only have incidentally, existence of any kind outside the legal sphere[57].

French and Gadamer both point to a decisive turning point for the term "person": Boethius's definition of the person as *naturae rationalis in-*

---

[53] Althusser (2001, 109).

[54] Althusser (2001, 113).

[55] Furthermore, it is clear that *this* is Althusser's (2001, 123) intended meaning of subject, when he calls the subject "a center of initiatives, author of and responsible for its actions".

[56] Gadamer (2000, 285).

[57] French (1979, 208).

dividua substantia. It is now entirely commonplace to find analyses of "personhood" like the following, from Charles Taylor:

> A person is a being who has a sense of self, has a notion of the future and the past, can hold values, make choices; in short, can adopt life-plans. […] Running through all this we can identify a necessary (but not sufficient) condition. A person must be a being with his own point of view on things[58].

So strongly has this newer notion of "person" taken hold, that when Harry Frankfurt complains that "what philosophers have lately come to accept as analysis of the concept of a person is not actually analysis of *that* concept at all", he's actually complaining that too many analyses of "personhood" (Frankfurt cites Stawson) fail to pick out what separates humans from animals – the "structure of a person's will"[59].

It seems to me that both the concepts "subject" and "person" carry this ambiguity; there is a strictly exterior sense (subject as the doer of an action, person as the bearer of a right) and an interior sense (the *I think* of the subject, the "second-order desire" of the person). And this ambiguity provides ample ground to cover exactly the sort of mis-readings of Althusser that I have been discussing.

But what, then, *does* it mean to say that ideology "interpellates individuals as subjects"? Althusser's sole example is actually helpful: the Christian religious ideology[60]. Religious ideology, writes Althusser, is "addressed to individuals, in order to 'transform them into subjects', by interpellating the individual, Peter, in order to make him a subject, free to obey or disobey the appeal, i.e. God's commandments"[61]. Here we have Peter constituted *as the kind of subject* who can obey or disobey God's commandments: someone *subjected to* God's laws. Now – only now – is Peter capable of "sinning," even though he would certainly still have been able to *decide* and *act* without Christian religious ideology. What changes is not Peter's ability to take action, but rather the ability of his actions to *count as* certain kinds of activities. Before, Peter could eat meat on the Friday before the first full moon after the vernal equinox; but only now can Peter's action *count as a sin*.

---

58 Taylor (1985, 97).

59 Frankfurt (1971, 5, 6).

60 Note that the famous scene of the police officer saying "Hey, you!" is an allegory and *not* an example. The reference to this scene as an "example" is another symptomatic sign of a mis-reading of Althusser; Jan Rehmann and Judith Butler are both prominent examples of this tendency.

61 Althusser (2001, 121).

As this language of "counting as" indicates, an ideological apparatus is an institution. As Searle puts it, "An institution is any system of constitutive rules of the form *X counts as Y in C*," where *C* is a certain context, and *Y* assigns a "status function"[62]. A status function is "a special kind of assignment of function where the object or person to whom the function is assigned cannot perform the function just in virtue of its physical structure, but rather can perform the function only in virtue of the fact that there is a collective assignment of a certain *status*"[63]. The "interpellation" performed by an apparatus is this "assignment of status", a "counting as". Furthermore, this is a matter of *recognition*: the "count as" mechanism is a way of recognizing certain things and actions (and duties and obligations) in the world; "That person is the President", or "She just scored a touchdown". This is why Althusser writes that "the ideological *recognition* function […] is one of the two functions of ideology as such"[64].

Interpellations therefore confer identities, and each of these identities brings with it what Searle calls "deontic powers":

> The essential role of human institutions and the purpose of having institutions is not to constrain people as such, but, rather, to create new sorts of power relationships. Human institutions are, above all, *enabling*, because they create power, but it is a special kind of power. It is the power that is marked by such terms as: rights, duties, obligations, authorizations, permissions, empowerments, requirements, and certifications. I call these *deontic powers*[65].

This account of power should not surprise anyone already familiar with Foucault. Interpellation is both constraining *and* productive; it grants abilities and privileges, but also *regulates* the use of these. And this brings us to one of the essential points about ideological apparatuses *qua* institutions: Searle shows that "institutional structures create desire-independent reasons for action"[66]. To put this another way, institutions make certain behaviors *reasonable*. Reich has suggested that the need for a theory of ideology comes "when human thinking and acting *contradict* the economic situation, when, in other words, they are *irrational*"[67]. But we might instead say: We turn to a (materialist) theory of ideology in order to explain

[62] Searle (2005, 10).
[63] Searle (2005, 7).
[64] Althusser (2001, 116).
[65] Searle (2005, 10).
[66] Searle (2005, 11).
[67] Reich (1946, 15).

how actions "contradicting the economic situation" become *rational* for the actors nonetheless.

If ideology "interpellates individuals as subjects" in the way I have just suggested, then it should be clear that Althusser's critics seriously misread him when they suggest that this interpellation is totalizing, completely internalized, without room for human autonomy. My interpellation as a subject by no means determines in "top-down" fashion the entire content of my psyche and personality, and I can still take up various psychological perspectives on both my society and my place within it. But at any given time, my interpellation as a subject will grant me certain powers to aid me, but also constrain the ways in which I can legitimately use those powers – I am free to choose my actions, even if I am not free to determine what those actions will "count as," and whether they will mark me as a "good subject" or a "bad subject".

If ideological apparatuses are institutions, however, recall that they are "distinct and specialized institutions"[68]. And so we cannot leave the point here. There are two other essential aspects to Althusser's materialism; the first is ideology's relationship with force and violence. Too many critical theorists seem to think that a theory of ideology needs to explain acceptance of exploitative or oppressive conditions in a way that completely obviates the need for force. This is Althusser's main criticism of Gramsci; "in Gramsci, the 'moment' of Force is ultimately swallowed up by the moment of hegemony"[69]. This, charges Althusser, is "an astoundingly idealist notion"[70]. Already in the essay on "ideological state apparatuses", Althusser had written that the ideological state apparatuses "function massively and predominantly by ideology, but they also function secondarily by repression", adding that "there is no such thing as a purely ideological apparatus"[71].

To detach ideology from violence is to fundamentally misunderstand the role of ideology. An idealist theory of ideology acts as if ideology can work all by itself; hence, ideology must be deeply rooted in the consciousness of agents, who must truly believe in the legitimacy of the status quo. But to place ideology back into its proper context is to see how it functions as part of what Althusser calls the "machine" of the state. The state takes the energy of *violence*, and transforms it into *power*[72]. Althusser says that

[68] Althusser (2001, 96).
[69] Althusser (2006, 141).
[70] Althusser (2006, 145).
[71] Althusser (2001, 98; emphasis removed).
[72] Althusser (2006, 105).

we can call the state a "violence engine," in the way we talk about "steam engines" or "petrol engines"[73]:

> Not only does the State apparatus contribute generously to its own reproduction […] but also and above all, the State apparatus secures by repression (from the most brutal physical force, via mere administrative commands and interdictions, to open and tacit censorship) the political conditions for the action of the Ideological State Apparatuses[74].

So the "deontic powers" are created, conferred, and regulated by the ideological state apparatuses "behind the shield" of the repressive apparatus; that is, with force always available to back up the institutions' functions.

While I have already responded to a number of criticisms (and misreadings) of Althusser, it may seem as though I have not said anything to answer the most common objection to his theory of ideological apparatuses: *functionalism*. W.F. Haug charges that Althusser's ISAs are "a static, functionalist fixation of […] phenomena" which in reality are "constantly shifting on account of the relations of forces determining them"[75]. Jan Rehmann adds (citing Bourdieu's concurring analysis) that Althusser neglects to account for *resistance*, and so disregards "the actual contradictions and struggles in social institutions in favor of considering their function for the stabilization of domination"[76]. There are already indications from the original 1969 text of Althusser's "apparatuses" essay that this is a misinterpretation – most particularly in his references to "contradictions" within the apparatuses[77] – but it is also a misunderstanding that he begins to address explicitly in his 1970 postscript to the essay: Althusser writes that his presentation is "still abstract, insofar as it has not adopted the point of view of class struggle"[78]. He clarifies the issue even further in his 1978 essay, arguing that "Force and Violence are relative, not absolute concepts":

> But what we mean here is something else entirely: class struggle, where one class

[73] Althusser (2006, 107).
[74] Althusser (2001, 101).
[75] Haug (1987, 63); most of this passage is also quoted in Rehmann (2014, 152).
[76] Rehmann (2014, 152).
[77] See, e.g., Althusser (2001, 98): Althusser writes that "the ruling ideology […] is realized in the Ideological State Apparatuses, *precisely in its contradictions*" (emphasis added). Sentences like this ought to lead us to re-think what we suppose Althusser means by "the ruling ideology," even without looking to post-1969 texts.
[78] Althusser (2001, 101).

is powerful and violent only because it is the dominant class […] exercises its force and violence upon another class (which is also a force) that it must, in a never-ending struggle, hold in check if it is to maintain the upper hand over it. The relatively stable resultant (reproduced in its stability by the state) of this *confrontation* of forces […] is that *what counts is the dynamic excess of force* maintained by the dominant class in the class struggle. It is *this excess of conflictual force* […] which is subsequently transformed into power by the state-machine: *transformed into right, laws and norms*[79].

This is the third essential aspect of Althusser's materialist account of ideology: *Every* ideological apparatus is constituted through dynamic, ongoing struggle. I therefore think that Rehmann and Haug are right to use the term "compromise-formation" (borrowed from Freud) to describe ideology[80]. But while Freud's "compromise formation" is a *reconciliation* of two opposed forces, and is therefore "supported from both sides," we should be careful not to lose sight of the dynamic struggle that determines – at any given moment – the state and status of the apparatus[81]. We might then think of the "compromise formation" as something like a *line of scrimmage* (or a *front*, in the sense of a war or the weather); the formation is the (current) net result of opposed forces, still locked into an ongoing struggle. The use of the Freudian term "compromise formation" directs our attention to an important feature of the ideological state apparatuses. The ISAs, like their Freudian counterparts, are a *symbolic encapsulation* of the opposing forces they contain. By creating an "institutional reality" within which the struggle plays out, the ISAs function as the "representation of the imaginary relationship of individuals to their real conditions of existence"[82].

Althusser continues to talk about the dominant ideology, "the ruling ideology," and "the ideology of the current ruling class" throughout the ISAs essay. But if ideology is taken in its materialist sense and the ideological state apparatuses are the result of an ongoing struggle, then the "dominant ideology" is a compromise formation. Because the ruling class has the repressive apparatus and the "special machine" of the state, the ideological apparatuses reproduce the *ruling* ideology – a status quo that favors those who have and exercise power. But this "ruling ideology" is always the result of an encounter of forces on the ground, rather than a form imposed on passive matter.

---

79 Althusser (2006, 109).

80 Rehmann (2014, 257).

81 Freud (1966, 446): "The two forces which have fallen out meet once again in the symptom and are reconciled, as it were, by the compromise of the symptom that has been constructed. It is for that reason, too, that they symptom is so resistant: it is supported from both sides."

82 Althusser (2001, 109); Searle (2005, 12).

"The status quo" is *never* a static system perfectly reproducing itself – if it were, then there would be no need for continued struggle and no use for critical theory. Instead, the given conditions of domination and exploitation are "a moving train," which the materialist critical theorist must catch[83]. "Social reproduction" must be thought "from the point of view of struggle": There are hierarchical relations, relations of exploitation and domination, attempting to reproduce themselves (and sometimes at cross-purposes, forced into a "teeth-gritting harmony" by the state) – and this reproduction happens imperfectly, with some groups periodically gaining or losing ground, or being reconstituted entirely. A materialist theory of ideology should be able to satisfactorily answer Rosen's objection, then: we needn't rely on the very un-materialist belief in society as a "self-maintaining system". The "system" here is only a series of encounters seen from above, and the "self-replication" is a dynamic and transforming process.

5. Conclusion

I have tried to argue that the most compelling objections to the use of the concept of ideology turn out to be (very good) objections to idealism. A fully-materialist theory of ideology will avoid the most problematic aspects of traditional ideology critique, and I have tried to show that we find the foundations of just such a theory in Althusser's post-1969 work. I have cautioned from the beginning that it will be necessary not only to build upon the foundations Althusser left us, but also in some cases to criticize and amend that work. Let me close, then, by drawing attention to one area where it will be most necessary to make critical changes Althusser's materialist theory.

Jan Rehmann raises "the problem that different contradictions and struggles tend to be subsumed reductively to 'class-struggle', which prevented the Althusser school from opening itself up to a theoretical elaboration of gender- and race-relations, and their respective connections to class- and state-domination"[84]. I think that this is absolutely correct; for all of Althusser's willingness to criticize and go beyond Marx, in the end even Althusser's late work remains too classically Marxist. More significant work will have to be undertaken in order to rework Althusser's theory to account for other forms to domination and struggle. I believe that this path has already been opened for us by Haug and Rehmann; I think that

[83] Althusser (2006, 290).
[84] Rehmann (2014, 154).

there are ways to productively elaborate *Projekt Ideologie-Theorie*'s concept of *Vergesellschaftung* along the lines of the materialist theory of interpellation. Haug presents the probem of ideological domination as a matter of "vertical socialization" (or *Vergesellschaftung* from above)[85]. In this sense, the progressive struggle within ideology is for "horizontal socialization"[86]. There are potentially interesting ways to elaborate this idea in dialogue with, say, Jacques Rancière's work on "politics" – and recall that Rancière's work has already been an insightful and productive critical force within Althusser's own work on ideology. All of this, however, I leave to the side for now. It is enough, at the moment, to point out that Althusser's "notes towards a theory" of ideology still have to be fundamentally developed, and that this development must not repeat the mistake of seeing all social struggles through the lens of economic class. In the meantime, it is my hope that my responses to some of the more frequent and pressing objections to both the theory of ideology and Althusser's elaboration of that theory have shown the promise of such work for a more robust, progressive, and egalitarian critical theory of society.

References

Adorno T.W. (2005), *Critical Models: Interventions and Catchwords*, New York: Columbia University Press.

Althusser L. (2001), *Lenin and Philosophy and Other Essays*, New York: Monthly Review Press.

– (2003a), *The Humanist Controversy and Other Writings*, New York: Verso.

– (2003b), *Three Notes on the Theory of Discourses*, in Althusser (2003a).

– (2006), *Philosophy of the Encounter: Later Writings, 1978-87*, New York: Verso.

Beiser F. (2006), *The Enlightenment and Idealism*, in Ameriks K. (ed.), *The Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge: Cambridge University Press.

Celikates R. (2018), *Critique as Social Practice: Critical Theory and Social Self-Understanding*, London: Rowman & Littlefield International Ltd.

Cooke M. (2006), *Re-Presenting the Good Society*, Cambridge: MIT Press.

Eagleton T. (1991), *Ideology: An Introduction*, New York: Verso.

[85] Haug (1987, 92).

[86] Haug (1987, 93).

Foucault M. (1980), *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, New York: Pantheon Books.
Frankfurt H. (1971), *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, in "The Journal of Philosophy", 68 (1): 5-20.
French P.A. (1966), *The Corporation as a Moral Person*, in "American Philosophical Quarterly", 16 (3): 207-215.
Freud S. (1966), *Introductory Lectures on Psycho-analysis*, New York: W.W. Norton & Company.
Gadamer H. (2000), *Subjectivity and Intersubjectivity, Subject and Person*, in "Continental Philosophy Review", 33: 275-287.
Guess R. (1981), *The Idea of a Critical Theory: Habermas & the Frankfurt School*, Cambridge: Cambridge University Press.
Haug W.F. (1987), *Commodity, Aesthetics, Ideology & Culture*, New York: International General.
Heath J. (2000), *Ideology, Irrationality and Collectively Self-Defeating Behavior*, in "Constellations", 7 (3): 363-371.
Horkheimer M. (1972), *Critical Theory: Selected Essays*, New York: Continuum.
Kant I. (1983), *Perpetual Peace and Other Essays on Politics, History, and Morals*, Indianapolis: Hackett.
Jaeggi R. (2009), *Rethinking Ideology*, in de Bruin B. and Zurn C.F. (eds.), *New Waves in Political Philosophy*, New York: Palgrave Macmillan.
Laclau E. (1996) *The Death and Resurrection of the Theory of Ideology*, in "Journal of Political Ideologies", 1 (3): 201-220.
Lampert M. (2015), *Resisting Ideology: On Butler's Critique of Althusser*, in "diacritics", 43 (2): 124-147.
Lenin I. (1969), *What Is To Be Done? Burning Questions of Our Movement*, New York: International Publishers.
Lukács G. (1971), *History and Class Consciousness*, Cambridge, MA: The MIT Press.
Marcuse H. (1989), *Philosophy and Critical Theory*, in Bronner S.E. and Kellner D.M. (eds.), *Critical Theory and Society: A Reader*, New York: Routledge.
Marx K. (1976), *The German Ideology*, in *Karl Marx Frederick Engels Collected Works*, vol. 5, New York: International Publishers.
Montag W. (2013), *Althusser and His Contemporaries: Philosophy's Perpetual War*, Durham: Duke University Press.
Ng K. (2015), *Ideology Critique from Hegel and Marx to Critical Theory*, in "Constellations", 22 (3): 393-404.

Pascal B. (1995), *Pensées*, in *Pensées and Other Writings*, Oxford: Oxford University Press.

Rancière J. (2009), *The Method of Equality: An Answer to Some Questions*, in Rockhill, G. and Watts P. (eds.), *Jacques Rancière: History, Politics, Aesthetics*, Durham: Duke University Press.

– (2016), *The Method of Equality: Politics and Poetics*, in Rancière J. and Honneth A., *Recognition or Disagreement: A Critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality, and Identity*, ed. by K. Genel e J.-P. Deranty, New York: Columbia University Press, 133-155.

Reich W. (1946), *The Mass Psychology of Fascism*, New York: Orgone Institute Press.

Ricoeur P. (1986), *Lectures on Ideology and Utopia*, New York: Columbia University Press.

Rehmann, J. (2014), *Theories of Ideology: The Powers of Alienation and Subjection*, Chicago: Haymarket Books.

Rosen M. (1996), *On Voluntary Servitude: False Consciousness and the Theory of Ideology*, Cambridge: Polity Press.

Searle J. (2005), *What is an Institution?*, in "Journal of Institutional Economics", 1 (1): 1-22.

Sholle D.J. (1988), *Critical Studies: From the Theory of Ideology to Power/Knowledge*, in "Critical Studies in Mass Communication", 5 (1): 16-41.

Taylor C. (1985), *The Concept of a Person*, in Id., *Human Agency and Language: Philosophical Papers I*, Cambridge: Cambridge University Press.

Thompson J.B. (1984), *Studies in the Theory of Ideology*, Cambridge: Polity Press.

Žižek S. (1994), *Introduction*, in Žižek S. (ed.), *Mapping Ideology*, New York: Verso.

La fabbrica dell'intelligibilità e il passaggio per l'immaginario
Una *notation* merleau-pontyana in *Leggere il Capitale*

Luca Pinzolo

Abstract: The reading of some passages of *Reading the Capital* by Louis Althusser suggests that Althusser would have recognized in Merleau-Ponty the possibility of *structural causality*, however folded into a – certainly conscious and intentional – ontology of the imaginary: it is in this imaginary that we mystify but, at the same time, an *adequate* way to think about the relationship between structure-infrastructure-superstructure can be seen. This confrontation with Merleau-Ponty's ontology is perhaps linked to Althusser's late admission that he had built an *imaginary Marxism*. This phrase, rather than a weakness of the Althusserian argument, would define a political and methodological option: a progressive and perhaps never completed approach to Marx, in a reading that intentionally remains in the state of *prolegomena* and, at the same time, is carried out in an uninterrupted detour aimed at tracing the problematic in his philosophical *surroundings* (as will happen in the case of Spinoza, Machiavelli, Lucretius and Epicurus). The construction of the *object of Capital* would require a passage into the imagination, as if it were necessary to pass from there and almost pause a bit in order to build, starting from it, the nucleus of a philosophy for Marxism. In the latter case, the detour in the imagination and, of course, its demystification is presented as a renewed version of the critique of the ideology and as a repetition or relaunch, by Althusser, of the same Marxian gesture.

Keywords: Althusser; Marx; Merleau-Ponty; Ideology; Structure.

1. Piccola premessa *aleatoria*

Lo spunto per questo intervento è stato determinato dalla lettura, del tutto casuale, di una lunga nota della *Fenomenologia della percezione* di Merleau-Ponty (1945), in cui ho trovato *qualcosa* di quello che in Althusser sarà il tutto strutturato a dominante; *qualcosa* di quello che in Althusser sarà la surdeterminazione e la determinazione in ultima istanza dell'economico: persino, in un contesto analogo, l'esempio della rivoluzione russa del 1917; ancora: *qualcosa di ciò che*, nella tarda riflessione di Althusser, sarà la

* Università degli studi di Milano-Bicocca (luca.pinzolo@unimib.it)

teoria dell'incontro e che si annuncia, in *Leggere Il Capitale*, in espressioni che fanno riferimento alla "necessità della contingenza"[1].

Se si leggono alcuni scritti degli anni '40 di Merleau-Ponty dedicati al marxismo[2], è, in effetti, possibile verificare che affermazioni del genere – che andranno citate con maggior precisione – sono frequenti e non accidentali. Merleau-Ponty leggeva il marxismo impiegando termini e concetti che, per chi studia Althusser, suonano familiari ma anche, freudianamente, *spaesanti*, termini in cui sembra apparire *qualcosa di quello che*…, ma non esattamente *quello*: cioè, né il *tutto strutturato a dominante*, né tutto il resto, ma solo *qualcosa* – qualcosa che *assomiglia*, ma *non è*!

Specularmente, nei paragrafi 3-7 di *Dal Capitale alla filosofia di Marx*, Althusser impiega espressioni che ricordano passi del *Visibile e l'invisibile* di Merleau-Ponty, pubblicato postumo nel 1964, e quindi quasi coevo ai seminari sul *Capitale* tenuti da Althusser e dai suoi allievi: anche qui, l'impressione è che, con parole simili, si stia dicendo qualcosa di diverso – come se Althusser stesse proponendo una *parodia* del linguaggio merleau-pontyano, ma per andare da un'altra parte. Cercherò di dimostrare la presenza di questa *traccia* o *notazione* merleau-pontyana nella scrittura di Althusser, per poi suggerire, a titolo di ipotesi di lavoro, alcuni caratteri della lettura althusseriana di Marx[3].

---

1 Althusser (1965a, 43).

2 In particolare, Merleau-Ponty (1948).

3 Non intendo proporre l'ennesima teoria mitologica del *precursore* già oggetto di critica da parte di G. Canguilhem, né ho inteso fare una ricerca storiografica circa le *fonti occulte* alla base del pensiero di Althusser, né intendo sostenere che il tema fenomenologico, husserliano e merleau-pontiano del mondo della vita sia come una sorta di *impensato* di Althusser – il quale, anzi, lo ha *pensato* e ridimensionato in modo assai preciso. Basterebbe, in effetti, vedere quanto si legge in Althusser (1992, 228): "Avevo trovato nella conoscenza del 'primo genere' non una conoscenza, a maggior ragione non una teoria della conoscenza – teoria della 'garanzia' assoluta di ogni sapere, teoria 'idealista' –, ma una teoria del mondo immediatamente vissuto (per me, la teoria del primo genere era semplicemente il mondo, vale a dire l'immediatezza dell'ideologia spontanea del senso comune)". Nello scritto *L'unica tradizione materialista*, il *mondo vissuto*, concepito nei termini del primo genere di conoscenza, viene avvicinato alla teoria della *Lebenswelt* di Husserl: "Il primo genere di conoscenza non è affatto una conoscenza (l'immaginazione non è una conoscenza) ma il mondo immediato come noi lo percepiamo, cioè lo viviamo (essendo la percezione stessa un elemento astratto della vita) sotto la dominazione dell'immaginazione, cioè in verità non *sotto* l'immaginazione, ma a tal punto penetrato da essa che ne è propriamente indissociabile" (Althusser 1985, 81). Ma si veda anche Althusser (1965a, 57-58).

2. La fenomenologia della percezione

Cominciamo, anzitutto, con la *Fenomenologia della percezione*, in particolare con il capitolo V della parte I dedicata al tema del *corpo*. Il V capitolo verte sul *Corpo come essere sessuato* e si conclude con una *Nota sull'interpretazione esistenziale del materialismo dialettico*[4].

Il capitolo è una riflessione sul tema della sessualità che include una discussione con motivi della teoria freudiana e della psichiatria esistenziale di Binswanger. Merleau-Ponty prende in esame una concezione in certa misura riduzionistica della vita psico-fisica tentando, piuttosto, di ripensare il sintomo e la sessualità nel quadro della vita complessiva di una *Presenza*, intesa heideggerianamente come *essere-nel-mondo*. Di qui la domanda: "tutta l'esistenza ha un significato sessuale oppure […] ogni fenomeno sessuale ha un significato esistenziale?"[5].

La *Nota* sul materialismo dialettico è significativa già solo per il fatto che questo venga accostato alla teoria psicoanalitica – come farà, in seguito, lo stesso Althusser[6].

Il termine medio che consente l'accostamento è la considerazione della storicità integrale dell'uomo – "l'uomo è un'idea storica e non una specie naturale"[7], con la chiarificazione che, in tale storicità, tutto è contingente, ma, al tempo stesso, tutto è necessario, non essendovi alcun "possesso incondizionato" né alcun "attributo fortuito"[8].

In altri scritti di poco coevi, il marxismo viene definito come una teoria della storia che

> rinuncia allo Spirito assoluto come motore della storia, che fa camminare la storia sui piedi e che non riconosce nelle cose altra ragione che non sia quella rivelantesi nel loro incontro e nella loro azione reciproca, questa filosofia non può affermare *a priori* la possibilità dell'uomo integrale, postulando una sintesi finale, in cui tutte le contraddizioni siano eliminate, né la loro inevitabile attuazione. L'avvenimento rivoluzionario rimane per essa contingente[9].

Si tratta di una filosofia della storia che afferma il carattere contingente di eventi che restano, però, dotati di una loro *logica* e *intelligibilità*: tratto qualificante del marxismo sarebbe stato il tener fermo sull'intelligibi-

---

4 Merleau-Ponty (1945, 240-242).
5 Merleau-Ponty (1945, 225).
6 Si veda Althusser (1993).
7 Merleau-Ponty (1945, 239).
8 *Ibidem*.
9 Merleau-Ponty (1948, 105).

lità della storia proprio a partire dall'abbandono di ogni teleologia; così, "l'unione dei contadini e degli operai, in occasione degli avvenimenti del 1917"[10], ancorché "incontro fortuito"[11], si lega

> alla situazione complessiva della Russia in quel momento: al radicalismo d'un proletariato recente, formato dal prelevamento di mano d'opera nelle campagne, e al regime semi-coloniale della Russia sottoposta dal capitalismo straniero ad una rapida industrializzazione. È dunque proprio del marxismo ammettere tanto una logica della storia quanto una contingenza della storia, che niente è assolutamente fortuito ma anche che niente è assolutamente necessario[12].

È, insomma, questa gettatezza o questa storicità a fare da *trait d'union* tra psicoanalisi e marxismo e che apre la questione, da un lato, su come concepire l'umano come esistente gettato e proiettato in un mondo storico, dall'altro lato, come concepire ciò che di questa esistenza è il contrassegno materiale, ossia, la sfera dei bisogni: l'economia e la sfera della sessualità.

Ora, marxismo e psicoanalisi hanno pensato questo elemento materiale in termini non più riconducibili al paradigma della causalità lineare transitiva. E quindi:

> Come non si può liquidare la psicoanalisi condannando le concezioni 'riduzionistiche' e il pensiero causale in nome di un metodo descrittivo e fenomenologico, così non lo si può fare nei confronti del marxismo: infatti, al pari della psicoanalisi, esso non è legato alle formulazioni 'causali' che ne sono state date, e potrebbe essere esposto in un altro linguaggio. Il marxismo consiste tanto nel rendere storica l'economia, quanto nel rendere economica la storia […]. Più che ridurre l'economia alla storia, il 'materialismo storico' reintegra l'economia alla storia[13].

Esempio singolare, che ritroviamo in questa *Nota*, la Rivoluzione russa del 1917. Gli aspetti economici in senso stretto – per esempio "l'indice dei prezzi al dettaglio" – non spiegano "l'impulso rivoluzionario". Questo impulso si spiega collocando tali fattori nelle loro condizioni storiche e sociali, vale a dire: nella dinamica delle classi e nei rapporti interumani o *di coscienza* "fra il nuovo potere proletario e il vecchio potere conservatore", colti, tali rapporti, nella loro variazione "da febbraio a ottobre".

---

10 Merleau-Ponty (1948, 115).
11 *Ibidem*; cfr. anche Merleau-Ponty (1948, 143-144 e 162 n. 26).
12 Merleau-Ponty (1948, 144).
13 Merleau-Ponty (1945, 240).

Ergo: il marxismo "non riconduce la storia delle idee alla storia economica, ma le ricolloca nella storia unica che entrambe esprimono e che è quella dell'esistenza sociale"[14].

Ne segue che non si dà mai "causalità economica pura"; l'economia non è un *sistema chiuso*, ma è parte della "esistenza totale e concreta della società", e tuttavia le situazioni economiche mantengono un forte "potere di *motivazione*"[15]: "Non esiste un significato unico della storia, ciò che noi facciamo ha sempre più di un senso […]. Ma ogni fenomeno culturale ha, tra gli altri, un significato economico"[16].

Diritto, morale, religione, struttura economica "si intersignificano", ma in questa implicazione, almeno in alcuni momenti, il piano economico acquisisce una posizione dominante. Esempio: il proletario, così come il "conservatore", non conferiscono alla loro azione un significato strettamente economico – magari fanno riferimento a valori – ma ciò che muove la loro azione non può essere staccato dalla loro situazione economica[17]; l'economia è un fattore interno alla totalità dell'esistenza storica, come molti altri, tale, però da poter assolvere una funzione *motivante* o, il che sembra lo stesso, *dominante*; reintegrare l'economia con la storia equivale a rifiutare l'idea di una causalità transitiva unilineare, pur nel riconoscere a un elemento – almeno in talune circostanze, ma non sono pochissime – un carattere dominante.

Come pensare questa *dominanza*? Come una sorta di *effusione*: non c'è nessun soggetto che non viva storicamente, ma ogni atto esistenziale singolare è l'assunzione soggettiva di un dato storico oggettivo; in questo "passaggio dall'oggettivo al soggettivo, è impossibile dire dove terminano le forze della storia e dove cominciano le nostre"[18]. Così,

> Come tutta la nostra vita respira un'atmosfera sessuale, senza che si possa stabilire un solo contenuto di coscienza che sia 'puramente sessuale' o che non lo sia affatto, così il dramma economico e sociale fornisce a ogni coscienza un certo sfondo o anche una certa *imago* che essa decifrerà a modo suo, e, in questo senso, è coestensiva alla storia[19].

Ecco la *dominanza*: non è possibile – né utile – isolare una "causalità economica pura" e porla alla base dei fatti storici, perché l'*economico* va col-

---

[14] Merleau-Ponty (1945, 240-241).
[15] Merleau-Ponty (1945, 241).
[16] Merleau-Ponty (1945, 242).
[17] Merleau-Ponty (1945, 241).
[18] Merleau-Ponty (1945, 242).
[19] Merleau-Ponty (1945, 241-242).

locato nella totalità di una situazione storica, ma, allo stesso modo, nessun fatto dell'esistenza storica può essere del tutto alieno da una determinazione economica. È vero che Merleau-Ponty afferma che in ogni caso singolare qualunque ordine di significato può essere considerato *motivante*, ma è altrettanto vero che, se l'economico non è isolabile e visibile in se stesso, tuttavia non se ne può prescindere – interna a una situazione storica data, l'economia diffonde le proprie immagini irraggiandosi dappertutto.

Un ulteriore esempio: la poesia di Valéry non può essere spiegata "come un semplice episodio dell'alienazione economica"[20], ma, allo stesso tempo, non ne prescinde, mentre non sembra valere l'inverso – non spiegheremmo l'alienazione economica a partire da un mutamento della poetica: e, d'altra parte, senza alienazione economica, niente poesia di Valéry.

L'economico si dà solo entro più ampie, ancorché singolari e specifiche, condizioni di esistenza, e *solo così* agisce come fattore *motivante*, e lo fa quasi *indirettamente*: pur non spiegando tutto, è "come lo schema e il simbolo materiale" della storia:

> La discussione del marxismo è stata condotta a lungo come se si trattasse d'assegnare *la causa* della storia, e come se ogni vicenda dovesse essere in rapporto di causalità lineare con un'altra vicenda, di cui si trattasse allora di sapere se sia 'economica' o 'ideologica', e si credesse di trionfare del marxismo mostrando che ci sono esempi di causalità 'ideologica'. Ma è ovvio che l'ideologia non può a sua volta essere scissa dal suo contesto economico […] il marxismo, in quel che ha d'essenziale, è appunto l'idea che niente può essere isolato nel contesto totale della storia, con in più l'idea che i fenomeni economici, in ragione della loro maggiore generalità, contribuiscono di più al discorso storico[21].

Se c'è, quindi, una posizione dominante-motivante dell'economia, tuttavia tale posizione non va interpretata nei termini di una causalità lineare unilaterale, che, anzi, viene espressamente rigettata. Avremmo a che fare, piuttosto, con una sorta di *impurità* dell'economia e della sua azione, destinata sempre a tradursi in un dominio altro: quello dell'ideologia, della poesia, della *motivazione* weberiana etc. Se nessun fatto sociale o storico può essere considerato indipendentemente dall'economia, tuttavia l'economia non è una sfera separata dal contesto che possa fungere da base ad altro: il fattore dominante gioca il suo ruolo solo entro delle condizioni storicamente determinate di esistenza.

---

[20] Merleau-Ponty (1945, 241).
[21] Merleau-Ponty (1948, 135).

3. Leggere *Il Capitale* o il *punctum caecum* dell'ideologia

La questione che occupa gran parte di *Dal Capitale alla filosofia di Marx*, primo dei due contributi di Althusser a *Leggere il Capitale*, è la demarcazione dell'oggetto del *Capitale* da quello dell'economia classica e moderna e dagli stessi oggetti dei primi studi economici di Marx.

Ancor di più, si tratta di capire se e in che cosa il discorso del *Capitale* si differenzi dal discorso dell'economia e dal discorso filosofico e ideologico del giovane Marx[22]: e tuttavia si tratta di leggere *Il Capitale* "da filosofi", ossia di "mettere in questione l'oggetto specifico di un discorso specifico, e il rapporto specifico di questo discorso con il suo oggetto"[23].

È in questo contesto che sorge la questione circa il significato del leggere e una prima constatazione che, in generale, si legga sempre attraverso delle metafore. La più antica è quella del "Libro", in cui la scrittura è la "trasparenza immediata del vero"[24]. Anzi la scienza fisica moderna, nel suo sorgere con Galilei, "rumina ancora sordamente i fantasmi religiosi dell'epifania e della parusia e il mito affascinante delle Scritture, in cui, vestita delle sue parole, la verità aveva come corpo il Libro: la Bibbia"[25]. La scienza moderna ancora *rumina*, ossia rimescola e trattiene in bocca delle rappresentazioni fantasmatiche, delle immagini che la filosofia moderna al suo culmine – Hegel – ha indubbiamente portato al concetto: la *parusia* del corpo di Cristo nell'ostia è *immagine* della *presenza reale* dell'essenza nella realtà, e quindi dell'identità di reale e di razionale – e già in Galilei, inauguratore del continente-fisica, la *presenza reale* e *immediata* nella natura delle forme geometrico-matematiche che dovrebbero esprimerne le leggi, ne fa un inconsapevole proto-hegeliano.

In che cosa consiste, allora, la *rottura epistemologica* di Marx nel *Capitale*? Non tanto nella distinzione tra *immaginario* e *vero*, quanto nell'identificazione dell'immaginario con l'immediato e con il mito della trasparenza – in particolare della trasparenza della coscienza a se stessa, ma anche di un'*epoca* storica a se stessa. Soprattutto, però, tale rottura si esercita nell'inserimento, all'interno del reale stesso, di un gioco congiunto di vero e immaginario – gioco che produce uno *scivolamento* o uno *scarto* nel reale stesso.

La *scienza* del *Capitale*, pertanto, più che esibizione del vero, è *misurazione* di uno *scarto* iscritto nella struttura del reale ed esibizione dell'*illeg-*

---

22 Althusser (1965a, 18).
23 *Ibidem*.
24 Althusser (1965a, 20).
25 Althusser (1965a, 19).

gibilità degli *effetti* di questo scarto. In altri termini, la *scienza* del *Capitale* è teoria della illeggibilità degli effetti di un complesso di spostamenti e delocalizzazioni insiti nella struttura del reale. Più che semplice demistificazione dell'immaginario – e corrispondente esibizione di una verità ricoperta dall'illusione o posta alle spalle di questa – è teoria dell'intreccio dell'immaginario e del vero, e solo in questo senso si può presentare come una teoria dell'invisibilità *del* o meglio *nel* reale.

Non c'è, quindi, lettura del "Libro della Natura" o della Storia che non sia ruminazione di fantasmi – e l'unica risposta possibile alla domanda "che cosa significa leggere?" è, appunto, questa, ossia "ruminare fantasmi".

4. Le *parodie* althusseriane

Tentiamo, adesso, una lettura sinottica di alcuni passi di *Leggere il Capitale* e del *Visibile e l'invisibile*, allo scopo di registrarne echi e dissonanze.

Althusser:

> Ciò che l'economia classica non vede, non è ciò che essa non vede, *è ciò che essa vede* […]. La svista è allora non vedere ciò che si vede, la svista riguarda non più l'oggetto, ma la *visione* stessa [...]: il non vedere è allora interno al vedere, è una forma del vedere, dunque in un rapporto necessario con il vedere[26].

Merleau-Ponty:

> L'invisibile non è il contrario del visibile: il visibile ha esso stesso una membratura d'invisibile, e l'invisibile è la contropartita segreta del visibile, non appare che in esso, […] è *nella linea* del visibile, ne è il fuoco virtuale, si inscrive in esso (in filigrana)[27].

> Quando dico che ogni visibile è invisibile, che la percezione è impercezione, che la coscienza ha un 'punctum caecum' che vedere è sempre vedere più di quanto si veda […] si deve comprendere che è la visibilità stessa a comportare una non-visibilità […]. L'invisibile del visibile[28].

Althusser:

> Ciò che l'economia politica non vede non è un oggetto preesistente, che avrebbe potuto vedere e non ha visto, ma un oggetto che essa stessa produce nella sua operazione di conoscenza, e che non le preesisteva: precisamente questa stessa produzione,

[26] Althusser (1965a, 23).
[27] Merleau-Ponty (1964, 230).
[28] Merleau-Ponty (1964, 259).

identica a questo oggetto. Ciò che l'economia politica non vede è ciò che essa *fa*[29].

Merleau-Ponty, in una nota del maggio 1960, afferma che ciò che la coscienza non vede sono quelle condizioni di esistenza, segnatamente il suo carattere incarnato, che le consentono di essere coscienza: la coscienza, proiettata sulle cose, non vede, né potrebbe farlo, l'Essere inoggettivabile nella sua non-latenza[30], ma neppure vede ciò che la fa essere, il suo stesso intreccio all'Essere, ossia la *carne*, la sua propria corporeità che la intreccia alla carne dell'Essere in un *chiasmo*: "*Ciò che* essa [la coscienza] non vede, non lo vede per ragioni di principio, non lo vede perché è coscienza. *Ciò che* essa non vede è ciò che fa sì che essa veda, è il suo vincolo con l'Essere, è la sua corporeità […], è la carne in cui nasce l'*ob-jectum*"[31].

Althusser:

> La stessa relazione che definisce il visibile definisce anche l'invisibile, come la sua faccia nascosta […]. L'invisibile è definito dal visibile come il *suo* invisibile, il *suo* divieto di vedere: l'invisibile non è dunque semplicemente […] l'esterno del visibile, ma proprio *le tenebre interne dell'esclusione*, interne al visibile stesso, perché definite dalla struttura del visibile[32].

Merleau-Ponty:

> La percezione di sé […] o percezione della percezione non converte ciò che essa coglie in oggetto e non coincide con una sorgente costituente della percezione: di fatto io non riesco a toccarmi toccante, a vedermi vedente, l'esperienza che ho di me percipiente […] termina nell'invisibile: semplicemente questo invisibile è il *suo* invisibile, *i.e.* il rovescio della *sua* percezione speculare, della visione concreta che io ho del mio corpo allo specchio[33].

In entrambi i casi l'invisibile non è l'opposto o la negazione del visibile, non è qualcosa che sta alle spalle del visibile, ma è una dimensione essenziale e ineludibile del visibile. In entrambi i casi si fa riferimento a un "punto cieco" della visione, che non è tanto un deficit di riflessività, quanto la condizione e il modo di esercitarsi della riflessività stessa.

---

29 Althusser (1965a, 25).
30 Merleau-Ponty (1964, 260): "la coscienza ignora la non dissimulazione dell'Essere".
31 *Ibidem*.
32 Althusser (1965a, 27).
33 Merleau-Ponty (1964, 261).

Althusser sembra decisamente civettare con Merleau-Ponty, ma le analogie non vanno oltre delle semplici assonanze, o al di là di una *parodia*. Di fatto, i due dicono cose diverse.

Nel caso di Althusser, quello che permette all'economia classica di formulare il proprio discorso è il proprio stesso accecamento ideologico: è il "divieto di guardare" a rendere possibile l'articolazione del discorso dell'economia classica e la formulazione dei suoi concetti.

Intanto, Althusser sembra aver ricavato, da questa contaminazione, un risultato decisivo, ossia l'abbandono del paradigma biblico e teologico della visione: non c'è nessun soggetto (umano) del sapere; al suo posto troviamo un *campo impersonale*, una problematica, che definisce i propri oggetti, l'ambito del loro coglimento, i modi della loro esibizione e dicibilità e la loro demarcazione rispetto a quanto non è oggetto scientificamente rilevante.

5. Tentativo di un'interpretazione provvisoria

Un dato che colpisce è che, nei due contributi a *Leggere Il Capitale*, le citazioni effettive dal *Capitale* non sono poi così tante – ce ne sono un po' di più nel secondo; così come sembra pressoché nullo il confronto esplicito di Althusser con gli intellettuali marxisti del suo tempo. I nomi che ricorrono sono, anzi, Bachelard, Cavaillès, Canguilhem e Foucault, il *cattolico* Lacan, persino vengono evocati Husserl e Heidegger. I testi di Marx citati e commentati sono, per lo più, scritti metodologici – e, quindi, a loro volta preliminari alla produzione di un effettivo contributo teorico. Si tratta del II libro della *Miseria della filosofia* e dell'*Einleitung* del 1857.

Ora, in questi testi, e nella loro lettura da parte di Althusser, si consuma un duplice scontro, che verte sulle definizioni di *tutto*, *totalità* e *parte*. Il primo: quello di Marx con gli economisti, da cui ha imparato quasi tutto, e, in certa misura, con Proudhon. Essi prendono le mosse da una *totalità vivente*, ma la scindono in parti astratte (lavoro, denaro, etc…), e riorganizzano la storia sulla base di queste parti, messe in successione come categorie economiche e, al tempo stesso, forme oggettive del reale[34]. Il secondo scontro, meno apparente, è quello tra Althusser stesso e altri, in particolare Merleau-Ponty, come cerco di dimostrare, sul concetto di *totalità vivente*. Tale questione passa necessariamente attraverso quella della *visibilità*: la questione è, cioè, *cosa vedere* – la totalità – e *come vedere* la totalità, di che tipo di visione si tratta.

[34] Althusser (1965b, 177-178).

Per Althusser, l'invisibile definisce un fattore strutturale interno, ma, adesso, di un campo problematico e ideologico: questo campo porta nel discorso oggetti che non può vedere né pensare. Questi oggetti non sono cose o necessariamente concetti: più in generale, il campo non riflette (non vede) la sua stessa pratica di produzione di tali oggetti teorici piuttosto che di altri. L'invisibile è ciò che gli uomini fanno senza sapere di farlo.

Nel paragrafo 3 di *Dal Capitale alla filosofia di Marx*, troviamo alcune osservazioni che si succedono secondo un ritmo incalzante, il cui punto di partenza, per arrivare a Marx, è Spinoza. Spinoza è il primo ad aver posto il "problema del *leggere*, e di conseguenza dello *scrivere*": egli è, quindi, il primo teorico dell'*opacità dell'immediato*. Tale teoria si traduce in una teoria "della differenza dell'immaginario e del vero"[35]. Tale precedente spinoziano è ciò che ha fatto sì che il Marx maturo abbia potuto fondare una scienza della storia, nonché una filosofia della "distinzione storica tra l'ideologia e la scienza"[36]. Segue: "Il *Capitale* prende […] l'esatta misura di una distanza, di uno scarto interno al reale, iscritti nella sua stessa *struttura*, tali che rendono i loro effetti essi stessi illeggibili, e fanno dell'illusione della loro lettura immediata il vertice ultimo dei loro effetti: il *feticismo*"[37].

Il *Capitale* è, come avrebbe detto Nietzsche, un'opera di *misurazione*, i suoi concetti esprimono una *pratica del misurare*. Ciò che viene misurato è una *distanza* o uno *scarto*, entrambi *scritti*, *tracciati*, *incisi* nella *struttura interna del reale*. L'effetto di tale scarto o distanza è *illeggibile*, almeno su un piano *immediato* e ciò che, propriamente *si vede* è il *feticismo*. Questo scarto interno al reale produce il *feticcio* come *lente*, o sguardo, o, in generale, *visione* del reale stesso. Lo *scarto* interno al reale è, quindi, ciò per cui il reale è visto attraverso la lente di un'immagine-feticcio: la merce nell'economia, il libro nella scienza della natura.

In Merleau-Ponty, lo *scarto* compare, diversamente, come una dinamica interna alla percezione concepita sul modello fenomenologico husserliano dell'*adombramento*[38]. Per Merleau-Ponty l'invisibile è la trama del visibile, il suo senso, cioè è l'intelaiatura stessa dei visibili, "come l'intervallo degli

---

35 Althusser (1965a, 20).

36 *Ibidem*.

37 *Ibidem*.

38 Si vedano questi esempi tratti dalle *Note di lavoro* in Merleau-Ponty (1964): gennaio 1959, 186: "percezione come scarto"; maggio 1959, 207: "lo scarto percettivo come artefice della 'veduta'"; maggio 1960, 269: "poiché il *visibile* non è un *positivo oggettivo*, l'*invisibile* non può essere una negazione in senso logico. Si tratta di una negazione-riferimento (zero di…) o scarto".

alberi fra gli alberi"[39], ciò che li lega e che li differenzia rispetto a un corpo-carne inteso come fascio di possibilità:

> Si tratta di comprendere che le 'vedute' […] non sono proiezioni su delle corporeità – schermi di un In sé inaccessibile […]: che la realtà è la loro membratura comune, il loro nucleo, e non qualcosa *dietro di esse*: dietro di esse non ci sono che altre 'vedute' […]. Il reale è *fra di esse*, al di qua di esse[40].

Così, si dà dell'invisibile perché la coscienza, per principio mistificata, "misconosce l'Essere e gli preferisce l'oggetto"[41], quell'Essere che, "abisso e non pienezza", "si nasconde nello stesso tempo in cui si svela"[42].

Il "reale", o il "mondo", è una "membratura" e un "nucleo" posto "tra" le vedute[43]: è la stessa unità strutturale di "vedute in scale differenti", è la stessa unità strutturale del visibile e dell'invisibile. Il reale, quindi, è *uno* non secondo il suo contenuto, che non conosciamo interamente, non secondo la sola percezione registrata e compiuta – non è la totalità del percepito. Il mondo è uno in quanto "invariante strutturale" o "Essere di infrastruttura", o "struttura ontologica" che comprende e avvolge in sé ogni possibile contenuto e ogni possibile percezione – regno del possibile leibniziano che si dà come invariante strutturale del suo variare e delle sue variazioni[44].

6. Esercizi di critica dell'economia politica

Nel paragrafo 5 del primo contributo a *Leggere Il Capitale*, Althusser presenta due stili di lettura dell'economia politica classica da parte di Marx.

Primo stile, demistificante: Marx mostra quello che, per esempio, Smith non ha visto, scopre quello che Smith non è riuscito a scoprire "anche se lo aveva sotto gli occhi […]. Ciò che Smith non ha visto per una debolezza del vedere, Marx lo vede"[45]. Siamo ancora nel mito della lettura-visione come attività del soggetto (umano) del sapere: l'oggetto è *dato* da qualche parte; il soggetto, anch'esso, è *dato* e vede fin dove può. Il difetto del vedere è un problema di miopia intellettuale individuale.

---

39 Merleau-Ponty (1964, 197).
40 Merleau-Ponty (1964, 240).
41 Merleau-Ponty (1964, 260).
42 Merleau-Ponty (1964, 99).
43 Merleau-Ponty (1964, 240): *Nota 20 gennaio 1960*.
44 Merleau-Ponty (1964, 242): *Nota gennaio 1960*.
45 Althusser (1965a, 21-22).

Secondo stile di lettura: considera la "svista" (*bévue*) come un elemento essenziale e costitutivo del *vedere*. La questione diventa, adesso, quella della "esistenza combinata delle viste e delle sviste"[46]. C'è, anzi, una "identità necessaria e paradossale di non vedere e di vedere nel vedere stesso" che pone il problema "della relazione necessaria che unisce il visibile e l'invisibile"[47]. L'invisibile è, ora, la *faccia nascosta* del visibile[48]. Visibile e invisibile si danno in una combinazione la cui natura va indagata, il che vuol dire che c'è una *natura* o una *regola* della *combinazione* di visibile e invisibile, che si danno insieme non per un difetto della visione. La "struttura del campo visibile" è la regola della combinazione tra visibile e invisibile[49]. In altri termini, concepito all'interno di un campo visibile, l'*invisibile* non è qualcosa che se ne stia nascosto come dietro a un cespuglio, ma è un *modo* in cui il visibile stesso *si dà a vedere*: "La svista riguarda non più l'oggetto, ma la *visione* stessa. La svista è […] *una forma del vedere*"[50]: ed è per questo che "ciò che l'economia classica non vede *è ciò che essa vede*"[51].

Questi i termini del problema: la conoscenza è produzione e non rappresentazione; la pratica conoscitiva produce oggetti teorici, ma ignora la sua stessa pratica produttrice, nonché le *condizioni del suo produrre*. Con tutto ciò, *l'effetto-conoscenza* si presenta come *riflessione*. Ma, adesso, la faccenda viene modulata in più maniere.

7. Che cosa significa *riflessione*

In effetti, Althusser, ci presenta questa *riflessione* in due modi che, apparentemente identici, sono, forse, differenti. E lo fa in un lungo capoverso del paragrafo 7, che cito per esteso dividendolo, però, in due blocchi, per poi commentarlo.

Il *primo blocco* fa riferimento a condizioni strutturali – e non soggettive – del vedere

> È visibile ogni oggetto o problema situato sul terreno e nell'orizzonte, cioè nel campo strutturato definito dalla problematica teorica di una disciplina teorica data […]. Il vedere non è più allora il fatto di un soggetto individuale dotato di una facoltà di 'vedere' che si eserciterebbe nell'attenzione o nella distrazione; il vedere è il fatto

[46] Althusser (1965a, 22).
[47] Althusser (1965a, 23).
[48] Althusser (1965a, 27).
[49] Althusser (1965a, 22).
[50] Althusser (1965a, 23).
[51] *Ibidem*.

delle sue condizioni strutturali, la visione è il rapporto di riflessione immanente del campo della problematica sui *suoi* oggetti e i *suoi* problemi. La visione perde allora i privilegi religiosi della lettura sacra: non è altro che la riflessione della necessità immanente che congiunge l'oggetto o il problema alle sue condizioni di esistenza, che riguardano le condizioni della sua produzione.

Ecco il *secondo blocco:*

> Alla lettera non è più l'occhio (l'occhio dello spirito) di un soggetto che *vede* ciò che esiste nel campo definito di una problematica teorica: è il campo stesso che si vede negli oggetti e nei problemi che esso definisce, il vedere non essendo altro che la riflessione necessaria del campo sui suoi oggetti[52].

Cominciamo dalla lettura di questa seconda parte.

La conoscenza si produce nella forma della *visione* di oggetti teorici da parte di un *soggetto individuale* o dell'*occhio dello spirito*: gli oggetti prodotti appaiono come se fossero *già là* e pronti perché qualcuno si affacci alla finestra e si accorga che ci sono; la *produzione*, in altri termini, viene concepita in termini di *rappresentazione*, ossia come *visione* e questa come l'esercizio di una facoltà soggettiva. La *visione*, tuttavia, non è che "il campo definito da una problematica teorica […] che si vede negli oggetti e nei problemi che esso definisce": l'effetto-conoscenza, insomma, è il fatto di una riflessione "del campo sui suoi oggetti"[53]; tale riflessione comporta un *non-vedere* o una *svista*: perché il campo teorico *vede, in effetti, solo se stesso negli oggetti teorici che, pure, suppone di vedere*. C'è un *triplice livello* ideologico-immaginario, che avvolge 1) il paradigma ottico della conoscenza, concepita come *visione*; 2) il vedere come prerogativa di un occhio o di uno spirito; 3) il vedere come riflessione del campo teorico sui suoi oggetti, che si accompagna a una svista: "l'occhio accecato dalla riflessione su di sé della problematica teorica"[54].

È il paradosso in cui si trovano le filosofie classiche della visione, per cui "la luce del vedere viene dall'occhio *e* dall'oggetto"[55]: la riflessione del campo *sugli* oggetti è, in realtà, la riflessione del campo *su se stesso* – tale riflessione nasconde e traduce, mistificandolo, un atto di *produzione*.

Leggiamo, adesso, il primo blocco, in cui si trova, forse, un'idea differente. Althusser tratta di un *altro tipo di riflessione*, che pure rincula su quella che abbiamo visto in precedenza. Althusser si riferisce adesso a un "rapporto di ri-

---

[52] Althusser (1965a, 27). Il riferimento, non troppo velato, è all'ultimo scritto di Merleau-Ponty, *L'occhio e lo spirito*, redatto nel 1960 e pubblicato postumo nel 1964 a cura e con postfazione di C. Lefort.

[53] Althusser (1965a, 27).

[54] *Ibidem*.

[55] *Ibidem*.

flessione immanente"[56]. Questo *rapporto* include tanto la riflessione del campo teorico sui suoi oggetti (e, di ritorno, del campo su se stesso), quanto la "riflessione della necessità immanente che congiunge l'oggetto o il problema alle sue condizioni di esistenza", laddove tali condizioni di esistenza *non sono* il campo teorico, bensì "le condizioni della sua produzione".

La riflessione delle *condizioni di produzione* del campo teorico – Althusser ne parla come di *condizioni strutturali* – è, insomma, ciò che definisce, nel campo teorico, il/i modo/i di visibilità degli *oggetti prodotti*: ci sono delle condizioni strutturali della produzione di oggetti teorici tali per cui alcuni oggetti saranno visti, altri solo *attraversati ma non veduti*.

Le condizioni strutturali della produzione teorica, quindi, definiscono la struttura del visibile, escludendo qualcosa, e, al tempo stesso, definiscono quelle *tenebre* – che a questo punto sono *interne* – dell'*esclusione*: definiscono, cioè, la portata di un *interdetto.* Tali condizioni si ripercuotono sull'intero campo teorico e, in questo senso, *ma solo in questo senso*, si *riflettono* in esso.

Il campo teorico è affetto e condizionato dalle condizioni e dalla natura di quel gesto produttivo che, tuttavia, gli resta esterno e impensato – conosce, ossia *si rappresenta e vede*, quello che ha fatto, ma non le condizioni del suo fare.

Ecco le due forme di mistificazione: 1) la *produzione* mistificata come *visione* e *contemplazione*, *lettura a libro aperto*, 2) la mistificazione o il necessario oblio delle *condizioni strutturali* della produzione teorica – è questo oblio a produrre la forma mistificata dell'effetto-conoscenza appena richiamato.

Sembra tutto chiaro: le condizioni di esistenza – il *modo di produzione* del campo teorico – ne definisce le modalità di esercizio e la portata o l'estensione. Ma perché tradurre tutto ciò nel sintagma "rapporto di riflessione immanente"? perché parlare ancora di *riflessione*, e per di più sovrapporla a una riflessione *di secondo grado*, quella del vedere-vedersi-non vedere?

In nota, Althusser rimanda, per un ulteriore "abbozzo", al paragrafo 19. Dove, però, *la questione della riflessione non viene più nemmeno nominata*: ed è corretto che sia così, dato che nel paragrafo 18 ha rigettato, in modo definitivo, il mito del "suolo originario dell'effetto di conoscenza"[57].

Questo abbozzo si articolerà a partire da ulteriori considerazioni circa la natura dell'*effetto di conoscenza*, in cui Althusser contrappone, nello studio dell'oggetto storico, al metodo della ricostruzione di una *successione*, il metodo della descrizione di una *combinazione articolata* (*Gliederung*). L'intento è,

---

[56] *Ibidem*.

[57] Althusser (1965a, 58): effetto di conoscenza che, detto di passaggio, include tanto *l'oggetto reale* caro agli empiristi, quanto il *mondo precategoriale* della fenomenologia.

adesso, di mostrare che la pratica teorica dà luogo a una produzione a partire da un *risultato* di cui si tratta di indagare il *meccanismo* e l'*anatomia*:

> ciò che Marx studia nel *Capitale* è il meccanismo che fa emergere come società il risultato della produzione di una storia […]. Da questa angolatura *Il Capitale* deve essere considerato come la teoria del meccanismo di produzione dell'*effetto di società* nel modo di produzione capitalistico […]. Marx interroga una società data, presa come *risultato*, per porgli la domanda del suo 'effetto di società' o la domanda del *meccanismo* che produce la sua esistenza come *società*[58].

Studiare il modo di produzione capitalistico come *risultato* che viene fuori *a un certo punto* del divenire storico, come risultato che non è, tuttavia, l'esito dello sviluppo di un *fondo* o di un *suolo* originario, come risultato di cui si mette in luce la *struttura* più che la *provenienza*, non equivale a rinchiudersi in una scatola chiusa e astorica e tralasciare ogni questione relativa alla trasformazione e al divenire, ma, al contrario, *farsi carico* del divenire introducendo nella analisi storica ciò che anche Foucault ha individuato nel "caso" e nel "discontinuo"[59]: di più, significa spogliare di ogni pretesa di ragionevolezza – o di originario radicamento in una *natura umana* o in una *natura delle cose* – quello che è, semplicemente, un *evento*: rilancio, insomma, della storia attraverso una sua *denaturalizzazione* polemica.

8. Critica del *naturale* e dell'immediato

Pensare il *dato* come *risultato*, pertanto, equivale a sospendere o a neutralizzare il dispositivo della *naturalità*, a concepire e descrivere il *dato* come *Gliederung*, ossia come *combinazione*, senza che la considerazione della sua scaturigine giochi alcun ruolo nella sua descrizione[60]: ossia concepirlo e descriverlo come *totalità* o come *tutto*[61].

Ma se quello di *totalità* è il concetto-chiave, se non il cavallo di battaglia, delle filosofie idealistiche, la questione diventa quella di pensare la totalità in modo *materialistico* e secondo le istanze di una visione marxista (e polemica)

---

[58] Althusser (1965a, 60-61).

[59] Foucault (1970, 45).

[60] Althusser (1965a, 59): "L'oggetto di studio di Marx è dunque la società borghese attuale che è pensata come un *risultato* storico; ma l'intelligenza di questa società, lungi dal passare attraverso la teoria della genesi di questo risultato, passa al contrario esclusivamente attraverso la teoria del '*corpo*', cioè della *struttura attuale della società*, senza che la sua genesi vi intervenga in alcun modo".

[61] Non mi pare che in *Leggere Il Capitale* i due termini siano distinti, come avverrà pochi anni dopo (Althusser 1975, 143-144), mentre a livello concettuale lo sono già.

della storia. Di tale intento, esemplari sono, forse, solo il Lucàks di *Storia e coscienza di classe* e Merleau-Ponty, che di Lucàks fu lettore ed estimatore[62]. In Lucàks la totalità sociale del modo di produzione capitalistico si contrae e si riflette nella *coscienza* dell'unica merce *pensante*, che, nella sua *situazionalità*, diventa lente di ingrandimento e mappatura di quella totalità stessa. In Merleau-Ponty il *mondo*, dato attraverso la dispersione dei suoi profili e dei suoi adombramenti, si raccoglie in totalità riflettendosi nell'*elemento*, purtuttavia senziente, della *carne*[63].

Per questo Althusser ha sempre "aborrito" – e lo dice proprio a proposito della fenomenologia e di Merleau-Ponty[64] – "ogni filosofia che pretendesse di fondare trascendentalmente *a priori* un qualsivoglia senso e una qualsivoglia verità su uno strato originario, per pre-categoriale che fosse"[65]: questo *strato* è immaginario o ideologico. L'immaginazione è un rapporto immediato con il mondo sotto la dominazione dell'ideologia, che offre e raccoglie il reale sotto la forma della totalità espressiva.

È l'*immediatezza* del rapporto a conferirgli un carattere immaginario? È la dominazione dell'ideologia a rendere immediato il rapporto? Potrebbe esserci un mondo *immediatamente vissuto* sotto la dominazione non *dell'ideologia* ma *dell'astrazione scientifica*? Evidentemente no: sotto la dominazione della scienza non c'è né immediatezza, né, soprattutto, *mondo*.

L'ideologia è ciò per cui il tutto sociale storicamente dato come *risultato* viene concepito come *mondo*, che è *già là* da sempre, e, correlativamente, il rapporto con il *mondo* viene concepito e sperimentato come *Erlebnis*, o come vissuto *immediato*.

In altri termini: l'immediatezza è l'*effetto della costruzione ideologica* – paradossalmente, almeno in apparenza, è l'effetto di una mediazione, ossia di una *produzione*. Il correlato dell'immediatezza è il dato storico come mondo originario: il rapporto immediato ha come connotato l'*evidenza* e come correlato il mondo (in totalità). *Immediatezza*, *evidenza* e *mondo* (in e come totalità) si danno in un legame indissolubile entro un campo ideologico che funziona, adesso, come costruzione (mistificata) dell'immediato: un vissuto *immediato* è anche *evidente* (primo pregiudizio); l'oggetto di un vissuto immediato ed evidente è il *mondo-in-totalità* (secondo pregiudizio).

È qui che Merleau-Ponty *non serve più a niente*. Il *corpo-carne* è l'*elemento* in cui l'Essere si contrae o si *piega*, si riflette come in due specchi, si

---

62 Si veda Merleau-Ponty (1955), in part il cap. II: *Il marxismo occidentale*.

63 Non si può escludere del tutto – ma non posso dimostrarlo qui – che Merleau-Ponty, o la sua *traccia*, compaia in Althusser come una specie di *avatara* di Lucàks.

64 Che, pur "grande filosofo […], non era per niente illuminante né su Hegel né su Marx" (Althusser 1992, 188).

65 *Ibidem*.

produce come *situazione*. Ecco il fattore immaginario: la situazione, contratta e riflessa in un suo elemento viene vissuta *immediatamente* a partire da quell'elemento; così, il corpo percepisce e vede perché partecipe di un orizzonte di percettibilità – la carne – che, a questo punto, si ripiega e si riflette. È, così, l'Essere stesso che, come il *campo ideologico* di cui parla Althusser, si riflette nei suoi oggetti – e in questo senso Merleau-Ponty può dire che "non siamo noi a percepire, è la cosa a percepirsi laggiù"[66] – o, ancora, a proposito dell'io e dell'altro posti davanti a un paesaggio o a un dipinto: non sono io che vedo, non è lui che vede, ma "abita entrambi una visibilità anonima, una visione in generale, in virtù della proprietà primordiale della carne di irradiarsi ovunque e per sempre pur essendo qui e ora, di essere dimensione e universalità pur essendo individuo"[67]: siccome "io sto sempre dalla parte del mio corpo"[68], la carne, suo *elemento*, mantiene questa componente di individualità.

La singolarità del corpo proprio, nel suo chiasmo con l'Essere, nel campo percettivo *pre-categoriale* è un *ripiego* in cui si mistifica e si nasconde la singolarità storica di una congiuntura. L'immediatezza del vissuto coincide con il misconoscimento e l'oblio delle proprie condizioni di esistenza; l'immediato non è la base su cui si costruisce l'immagine scientifica del mondo, ma è il rimbalzo di tale immagine in un ripiegamento soggettivo: il rinculo di tale immagine in un punto – o in una *piega* – dalla quale guarda se stesso e i propri oggetti.

Nell'*Occhio e lo spirito*, ripetendo un gesto husserliano, Merleau-Ponty critica le scienze in quanto hanno perso il contatto con le cose e costruiscono modelli *interni* funzionali a una "presa e captazione" del mondo[69]. A tale proposito, egli afferma la necessità che il "pensiero scientifico […] si ricollochi in un *c'è* preliminare"[70]. Questo "c'è" viene connotato come "terreno del mondo sensibile", terreno "del mondo lavorato", ossia delle "pratiche", terreno "per il nostro corpo", ossia per "questo corpo effettuale che chiamo mio". Questo corpo *mio* viene connotato attraverso termini che fanno riferimento al *visuale*: è, infatti, una "sentinella che vigila silenziosa sotto le mie parole e le mie azioni"[71]. Non a caso, quel *ri-collocamento* che appare così "necessario" alla scienza sarebbe già stato attuato senza nessun problema – anzi, "in tutta innocenza" – dalle arti visive, "la pittura in par-

[66] Merleau-Ponty (1964, 202).
[67] Merleau-Ponty (1964, 158).
[68] Merleau-Ponty (1964, 163).
[69] Merleau-Ponty (1960, 13).
[70] Merleau-Ponty (1960, 15).
[71] *Ibidem*.

ticolare"[72]. Così, il pensiero scientifico deve ritornare al mondo delle pratiche; il mondo lavorato viene ricondotto al mondo percepito e quest'ultimo viene ricondotto all'esclusivo ambito percettivo che attiene alla *visione*.

Penso di poter estrapolare dal testo di Althusser una concezione di altro genere, o una critica implicita. Forse davvero la scienza poggia sul "c'è" del mondo percepito e vissuto, ma non nel modo e nel senso in cui lo intende Merleau-Ponty. Il "c'è" in questione non è originario, bensì *prodotto* o a sua volta *costituito*: si tratta del *primo genere di conoscenza*, ciò che per Spinoza connotava l'immaginazione e che per Althusser è effetto dell'ideologia.

L'ideologia *abita* la scienza e la *affetta* nei modi che abbiamo visto, ossia producendo l'immagine di un "suolo originario" sovrapponibile al reale *tout-court* e un'immagine del conoscere come *contemplazione* di questo *suolo*, producendo, infine, la scienza storica come traduzione linguistica, ossia come esibizione discorsiva e narrativa di questo suolo contemplato e constatato. Con tutto quello che ciò comporta: il diritto naturale alla proprietà, la divisione del lavoro e il modo di produzione capitalistico come dispiegamento della *natura umana* concepita sotto il paradigma – costruito, a sua volta – dell'*homo œconomicus*.

La questione non sarà sostituire una mediazione con un'altra mediazione, o cercare un immediato *più immediato*, ma passare senza esitazione *dall'immediato al mediato*, o, meglio, alla "necessità della contingenza" della produzione.

Posto tutto ciò: che cosa importa, ad Althusser, di Merleau-Ponty? Perché questo richiamo al suo linguaggio per parlare di altro? Perché rifarsi a lui quando il tema della produzione di un campo teorico, ma non solo, come esclusione di oggetti è stato esplicitamente affrontato da Foucault, che Althusser ben conosce e che cita? Tutto ciò, soprattutto, in anni in cui la filosofia esistenzialista – anche se non la fenomenologia – aveva decisamente esaurito la sua forza? Ma, quand'anche: perché non citarlo espressamente?

9. Conclusioni

Althusser ha, forse, trovato in Merleau-Ponty l'idea di una intelligibilità della storia – dei "nuclei di intelligibilità"[73], – rintracciabili o costruibili proprio in virtù dell'abbandono di ogni teleologia precostituita, l'idea di una autonomia relativa dei fattori cosiddetti *sovrastrutturali*, pur senza ne-

[72] *Ibidem*.
[73] Merleau-Ponty (1955, 28).

gare la cogenza, ancorché del tutto peculiare, della variabile economica e, infine, l'idea di una complessità di un modo di produzione come quello capitalistico, emerso in seguito a un *incontro* di fattori o istanze di diversa natura e provenienza, che tuttavia Merleau-Ponty ricostruisce a partire, tuttavia, da una "parentela delle scelte" ricavata da Max Weber:

> Questa idea di una *parentela delle scelte* (*Wahlverwandtschaft*) fa dell'avvenimento altra cosa da un concorso di circostanze, senza che tuttavia esso manifesti una necessità immanente alla storia: è per così dire a contatto l'una dell'altra che queste scelte hanno potuto infine produrre tutte insieme il capitalismo occidentale, e l'essenza del sistema non preesiste al loro incontro[74].

Ma Althusser trova queste cose in forma mistificata, ossia immaginaria. E, tuttavia, non avrebbe potuto trovarle che là: non potendo trovare, nel marxismo a lui contemporaneo, che forme di riduzionismo economicistico e una concezione lineare e progressiva del divenire storico – tutte componenti che avevano portato all'abbandono della teoria della rivoluzione e della dittatura del proletariato[75].

È grazie al paradigma di una *totalità*, intesa come "Tutto senza chiusura, che sia solo il rapporto attivo delle parti"[76], al contrario, che diventa possibile scardinare l'idea essenzialista e concepire la struttura in termini di complessità. Tuttavia, tale concetto di totalità appare sulla scena della storia del pensiero solo in forma mistificata, ossia come *materia prima ideologica* su cui deve applicarsi il lavoro scientifico. Come scriverà altrove:

> Una scienza nasce dal *concorso* imprevedibile, incredibilmente complesso e paradossale, ma necessario nella sua contingenza, di '*elementi*' ideologici, politici, scientifici (dipendenti da altre scienze), filosofici, ecc., che, in un dato momento, '*scoprono*', *ma a cose fatte, che si stavano cercando* giacché si incontrano senza riconoscersi nella figura teorica di una scienza nascente[77].

Attraverso queste considerazioni, si è tentato di mettere in luce che l'approccio althusseriano a Marx è un approccio *indiretto*, *mediato*, per certi versi *surdeterminato* e non può che essere così. Non c'è scoperta di Marx se non all'interno di una congiuntura teorica specifica che va, sempre di nuo-

---

[74] *Sommario del Corso del 1953-54. Materiali per una teoria della storia*, in Merleau-Ponty (1968, 48).

[75] Per la lettura, fortemente critica, del marxismo adottato dal PCF, si veda Althusser (1992, 107), nonché Althusser (1978a) e Althusser (1978b).

[76] Althusser (1974, 35).

[77] Althusser (1974, 12-13).

vo, ricostruita. Marx è un'*istanza* che funziona come ridimensionamento o spostamento all'interno di questa congiuntura teorica.

La lettura althusseriana di Marx non può, pertanto, mai essere *immediata*, né, del resto, potrà fare appello ai criteri definiti da una lettura ermeneutica di stampo gadameriano in cui il pre-giudizio svolge una positiva funzione di selezione e illuminazione di temi, concetti, problemi.

Tra il gesto di aprire il libro, tra il movimento dello sguardo che scorre sulle pagine o tra le righe del testo, *là in mezzo*, c'è *almeno un concetto* che viene messo alla prova. Questo concetto, che sta là in mezzo, allora, ha certamente una funzione, ma non sta fermo, cambia di natura.

Si pensi a quella frase di Marx che Althusser amava ripetere: "non è l'anatomia della scimmia che spiega quella dell'uomo, è l'anatomia dell'uomo che spiega quella della scimmia"[78]. Marx non sta dicendo che l'uomo *spiega* la scimmia: se fosse così, saremmo in un paradigma evoluzionistico teleologico. Questa affermazione, sostiene Althusser, "nega prima della sua apparizione ogni senso teleologico a una concezione evoluzionistica della storia"[79]. In effetti, Marx non sta parlando né dell'uomo né della scimmia, ma dell'*anatomia*, ossia della loro *articolazione* e *struttura*: la frase, quindi, va letta in un senso *epistemologico* e non in senso *biologico-evoluzionistico*.

La regola generale potrebbe essere formulata così: per spiegare una struttura, ne occorre un'altra – ed è stato Althusser stesso a rintracciare nello stesso "testo della storia" "l'inaudibile e illeggibile traccia [*notation*] degli effetti di una struttura di strutture"[80]. L'altra struttura non è contemporanea alla prima: non la spiega in quanto ne costituisce il compimento, ma la spiega in quanto è il *luogo* in cui il suo senso si dà come *senso differito*. Questo rapporto tra strutture è un anacronismo, che prende la forma di un *simultaneo ritardo*. Si ricordi che Althusser, nel richiamare questa frase di Marx nell'*Avvenire dura a lungo*, sta parlando di Freud, o, meglio, sta leggendo la *struttura-Marx* nella *struttura-Freud*, e solo così può scorgervi, in modo apparentemente contraddittorio, "la vera e propria anticipazione della teoria freudiana dell'*a posteriori*: il senso di un affetto anteriore si dà soltanto in e attraverso un affetto ulteriore, che contemporaneamente lo segnala come esistito retrospettivamente e lo investe nel suo senso proprio ulteriore"[81].

---

[78] Althusser (1974, 219).

[79] *Ibidem*.

[80] Althusser (1965a, 20).

[81] Althusser (1992, 219). In Freud, notoriamente, questo *a posteriori* del senso di un affetto è la *Phantasie* come causa del sintomo isterico.

Proviamo a supporre, pertanto, che tale pratica marxista della lettura del testo di Marx richieda un preliminare *passaggio nell'immaginario*, come se fosse necessario passare *da là* e quasi soffermarcisi un po' allo scopo di costruire, a partire da esso, il nucleo di una filosofia *per* il marxismo. In quest'ultimo caso, il *détour* nell'immaginario e la sua demistificazione si presenta come versione rinnovata della critica all'ideologia e come *ripetizione* o rilancio, da parte di Althusser, dello stesso gesto marxiano, quello per cui Marx prenderebbe le mosse da un oggetto immaginario per costruire su di esso, attorno a esso, e, naturalmente, *contro* esso, un autentico *concetto* scientifico. Nel caso specifico, qui trattato, Althusser avrebbe ravvisato in Merleau-Ponty la possibilità della *causalità strutturale*, tuttavia piegata in una – certo consapevole e intenzionale – *ontologia dell'immaginario*[82]: è in questo immaginario che si mistifica, ma, al tempo stesso, si intravede, un modo *adeguato* per pensare il rapporto tra struttura-infrastruttura-sovrastruttura.

Su questo sfondo, il sotterraneo corpo a corpo con l'ontologia di Merleau-Ponty si lega, forse, alla tarda ammissione, da parte di Althusser, di avere costruito un "marxismo immaginario"[83]. Questo sintagma, più che una debolezza dell'argomentazione althusseriana, definirebbe un'opzione politica e metodologica: un progressivo e forse mai compiuto avvicinamento a Marx, in una lettura che intenzionalmente resta allo stato di *prolegomeni* e, allo stesso tempo, nel *girare attorno* a Marx, si effettua in un ininterrotto *détour* volto a rintracciarne la problematica nei suoi *dintorni* filosofici (come avverrà nel caso di Spinoza, Machiavelli, infine Lucrezio ed Epicuro).

Bibliografia

Althusser L. (1965a), *Du Capital à la philosophie de Marx*, in Althusser L. *et al.*, *Lire Le Capital*, Paris: Puf, 1996; tr. it., *Leggere Il Capitale*, Milano: Mimesis, 2006: 17-65.

– (1965b), *L'object du Capital*, in Althusser L. *et al.*, *Lire Le Capital*; tr. it. cit.: 165-270.

– (1974), *Eléments d'autocritique*, Hachette: Paris; tr. it., *Elementi di autocritica*, Milano: Feltrinelli, 1975.

[82] Sul ruolo giocato dall'immaginario nella costruzione dell'ontologia merleau-pontyana, si veda Dufourcq (2012).

[83] Althusser (1992, 232-234).

– (1975), *Soutenance d'Amiens*, in *Positions*, Paris: Editions Sociales, 1976; tr. it. *È facile essere marxista in filosofia?*, in *Freud e Lacan*, Roma: Editori Riuniti, 1981: 125-172.
– (1978a), *Ce qui ne peut pas durer dans le Parti Communiste*, Paris: Maspero; tr. it., *Quel che deve cambiare nel partito comunista*, Milano: Garzanti, 1978.
– (1978b), *Marx dans ses limites*, in *Écrits philosophiques et politiques*, tome I, Paris: Stock/Imec, 1994, pp. 367-537; tr. it., *Marx nei suoi limiti*, Milano: Mimesis, 2004.
– (1985), *L'unique tradition matérialiste*, in "Lignes", 1993, 18: 72-119; tr. it., *L'unica tradizione materialista*, in *Sul materialismo aleatorio*, Milano: Mimesis, 2006: 77-115.
– (1992), *L'avenir dure longtemps*, Paris: Stock/Imec; tr. it., *L'avvenire dura a lungo*, Parma: Guanda, 1992.
– (1993), *Ecrits sur la psychanalyse*, Stock/Imec: Paris; tr. it., *Sulla psicoanalisi. Freud e Lacan*, Milano: Raffaello Cortina, 1994.
Dufourcq A. (2012), *Merleau-Ponty: une ontologie de l'imaginaire*, Dordrecht-Heidelberg-London-New York: Springer.
Foucault M. (1970), *L'ordre du discours*, Paris: Gallimard; tr. it., *L'ordine del discorso*, Torino: Einaudi, 1972.
Merleau-Ponty M. (1945), *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard; tr. it., *Fenomenologia della percezione*, Milano: Bompiani, 2003.
– (1948), *Sens et non sens*, Paris: Editions Nagels; tr. it. *Senso e non senso*, Milano: Garzanti, 1974.
– (1955), *Les adventures de la dialectique*, Paris: Gallimard; tr. it., *Le avventure della dialettica*, Milano: Mimesis, 2008.
– (1960), *L'Œil et l'Esprit*, Paris: Gallimard; tr. it., *L'occhio e lo spirito*, Milano: Se, 1989.
– (1964), *Le visible et l'invisible*, Paris: Gallimard; tr. it., *Il visibile e l'invisibile*, Milano: Bompiani, 1993.
– (1968), *Résumés de Cours. Collège de France 1952-1961*, Paris: Gallimard; tr. it., *Linguaggio, storia, natura. Corsi al Collège de France, 1952-1961*, Milano: Bompiani, 1995.

Ideology and Immanent Critique
On Mannheim, Althusser, and Adorno

Markus Gante & Felix Schneider

Abstract: The aim of this paper is to distinguish between two approaches to the notion of ideology. (i) Firstly, the all-encompassing notion of ideology, which stems from a view of society as total and without exterior. The two positions we subsume under this header, regardless of their substantial differences, are the sociology of knowledge as put forward by Mannheim and the Spinozist Marxism of Althusser. We argue that both positions ultimately fail to adequately address the problems of relativism and justified social critique. (ii) In the second part of our paper, we claim that Adorno offers a convincing alternative to the all-encompassing notion of ideology, stressing the fragility and openness of both society and ideology. Adorno's critical approach is twofold, emphasizing two aspects of ideology and, concomitantly, as we demonstrate throughout the paper, immanent critique. On the one hand, Adorno points to the promise inherent to ideological notions. It is in the rupture between a postulated ideal and its insufficient realization that immanent critique – as conventionally conceived of – takes hold. On the other hand, Adorno presents us with the possibility of supplementing this conventional form of immanent critique with a second aspect, as ideology increasingly forfeits its justificatory function and retreats to the mere assertion that the fundamental structures of society cannot be changed. Ultimately, we claim that this second aspect can be conceived of as critique of social naturalization, which poses a necessary addition to the conventional concept of immanent critique.

Keywords: Althusser; Adorno; Ideology; Immanent Critique; Social Naturalization.

1. In his analysis of what he called *Capitalist Realism*, Mark Fisher stated that "it's easier to imagine the end of the world than the end of capitalism"[1]. What this sentence, rather drastically, entails is a systematic misrepresentation of the conditions of our existence: Institutions and practices, even though historically contingent and in principle open to change, are imagined as natural. The fact that these institutions and practices are to a large degree inefficient – even measured by their own standards – and cause great hardship does not alter the insistence on their inevitability.

* Markus Gante, Bochum (markus.gante@rub.de); Felix Schneider, Bochum/Hagen (felix.schneider@fernuni-hagen.de)

[1] Fisher (2009, 1).

This is where the notion of ideology comes to shine. Even though its history is rather fragmented indeed, almost every "conceptual strand"[2] dwells on some kind of misrepresentation of societal processes. Its standard-definition, that of *false consciousness*, i.e.: a comprehensive distortion of our intellectual access to the world, lends itself to a well-known objection: In order to identify a certain consciousness as false, one would need to have an exterior point of view, an *undistorted access to the world* – a presumption that is difficult to justify.

The aim of this paper is to reflect on three ways of dealing with this problem, which in its most abstract form can be reframed as the question of the relation of ideology and truth.

(I) The first position that we will be discussing reacts to the problem posed above by dropping every exteriority and instead embracing ideology as total. We want to call this notion of ideology *all-encompassing*. This conception can be found in the *sociology of knowledge*. Mannheim as its main proponent argues that ideologies are fundamental to any society: Social practice per se is not truth-apt, the notion of ideology makes practice intelligible to social science. Ideology is taken to be identical with representation within society and thus to be an indispensable feature of society and subjectivity. The obvious problems of this conception, relativism, and the impossibility of justified social critique, remain intransparent to Mannheim who ultimately aims at drafting a methodological approach to value-neutral social science and has no further interest in questions of social critique.

(II) A much more fruitful contribution to this problem can be found in the philosophy of Althusser. By addressing the Marxist problematic with the means of Spinozism, Althusser steers clear of an understanding of ideology as mere illusion, being able to account for its material existence. However, Althusser's attempt to limit the realm of ideology by appealing to science ultimately fails, a clear-cut distinction between science and ideology cannot be maintained. Althusser confuses the totality of a social formation with the totality of substance, which gives his notion of ideology the tendency to become all-encompassing.

It ultimately is the opposition of society as a closed totality on the one hand and an imagined external position on the other that these two approaches share and of which the *all-encompassing notion of ideology* is a mere symptom. The two approaches to the problem of *false consciousness* coincide in their totalization of the notion of ideology.

[2] Eagleton (1991, 1).

(III) To avoid the presumption of an external position as well as the danger of relativism, it is necessary to develop a position that conceives of ideology and society not as closed and absolute, but rather stresses their openness and fragility. We claim that such a position can be found in Adorno's writings on the subject – contrary to the widespread belief, which stems from Habermas's misguided elaborations that take Adorno to be a paradigmatic proponent of an all-encompassing notion of ideology[3]. We argue that Adorno's conception of ideology escapes the problem of relativism by linking ideology to truth: Ideological notions contain the yet unfulfilled promise of their realization. While this encapsulated promise informing Adorno's understanding of ideology is well known and endorsed as *immanent critique*, we want to emphasize a different aspect of his use of the term. Adorno claims that ideology increasingly fails to justify the existing society, finally reducing itself to the assertion *that it is as it is and that it cannot be otherwise*[4]. The task of critique is for him thus twofold. On the one hand, a project of immanent critique in the conventional sense: to demonstrate where society fails to live up to its own promises. On the other hand, to deconstruct false or ideological claims of necessity, that is, *naturalizations of the social*, which conceal the possibility to freely decide how we want to live our lives[5].

(IV) The last part of the paper will return to the link of ideology and second nature. We want to outline the critique of social naturalizations as a different type of immanent critique and, doing so, argue that we can conceive of Adorno's notion of ideology as capable of tackling the problems which arise out of an all-encompassing notion of ideology.

2. The all-encompassing notion of ideology: the sociology of knowledge

The first notion of ideology we want to discuss, the one proposed by the sociology of knowledge, takes ideology to be total and all-encompassing. It argues that, since every form of knowledge is socially mediated, every form of knowledge is ideological.

---

[3] Cf. Habermas (1988, 130-157). Interestingly, we can find elements in Adorno's thinking from his early writings on forward, which explicitly state that it is not possible to reduce the truth of philosophical problems to societal mechanisms. Adorno's philosophy does not operate in a reductive manner, contrary to what the critics of his use of concepts like *Verblendungszusammenhang* sometimes suggest (cf. GS 1, 337).

[4] GS 8, 447.

[5] Cf. Hindrichs (2020, 192f.).

In his 1935 book *Ideology and Utopia*, Karl Mannheim discriminates between a *particular* and a *total conception of ideology*. The particular notion takes ideology to be a more or less conscious mindset in which an agent willingly distorts the representation of the world for her personal gain[6]. The personal motivation of an agent is thus taken to be the main factor of ideological distortion and is by that of no further interest for the scientific inquiry. The scientific examination of ideology begins, following Mannheim, only if we ask what the social determinants of the agent's knowledge are.

> We arrive at this level when we no longer make individuals personally responsible for the deceptions which we detect in their utterances, and when we no longer attribute the evil that they do to their malicious cunning. It is only when we more or less consciously seek to discover the source of their untruthfulness in a social factor, that we are properly making an ideological interpretation. […] The particular conception of ideology therefore signifies a phenomenon intermediate between a simple lie at one pole, and an error, which is the result of a distorted and faulty conceptual apparatus, at the other. It refers to a sphere of errors, psychological in nature, which, unlike deliberate deception, are not intentional, but follow inevitably and unwittingly from certain causal determinants[7].

Consequently, the *total conception of ideology* conceives of ideology not as personally motivated, but as of societal origin – "it is the total structure of the mind of this epoch or of this group"[8]. Mannheim is heavily committed to methodological collectivism or holism – and thus opposed to methodological individualism. The discussion between these positions is as old as sociology itself, since the two main proponents of each mode of thought are sociology's founding fathers Max Weber and Émile Durkheim. While Weber maintained individual actions be the starting point for sociological explanations[9], Durkheim argued that *social facts* should be understood as

---

6 "The particular conception of ideology is implied when the term denotes that we are sceptical of the ideas and representations advanced by our opponent. They are regarded as more or less conscious disguises of the real nature of a situation, the true recognition of which would not be in accord with his interests. These distortions range all the way from conscious lies to halfconscious and unwitting disguises" (Mannheim 1935, 49).

7 Mannheim (1935, 54).

8 Ivi, 50.

9 "Soziologie […] soll heißen: eine Wissenschaft, welche soziales Handeln deutend verstehen und dadurch in seinem Ablauf und seinen Wirkungen ursächlich erklären will. 'Handeln' soll dabei ein menschliches Verhalten […] heißen, wenn und insofern als der oder die Handelnden mit ihm einen subjektiven Sinn verbinden. 'Soziales Handeln' aber soll ein solches Handeln heißen, welches seinem von dem oder den Handlungen gemeinten Sinn nach auf das Verhalten anderer bezogen wird und daran in seinem Ablauf orientiert ist." (Weber 1968, 542).

existing outside of the individual mind[10]. Clearly, neither Durkheim nor Mannheim are committed to any ontological thesis about group-minds[11], Mannheim even feels obliged to clarify that "[i]t is indeed true, that only the individual is capable of thinking". The "principal thesis" of his sociology is merely "that there are modes of thought, which cannot be adequately understood as long as their social origins are obscured"[12]. *Total ideology* thus describes individual knowledge in light of its social origins, while claiming that all forms of individual knowledge in which sociology could be possibly interested are of societal origin. Consequently, Mannheim gives up the differentiation between *group and individual* within sociological explanation; understood that way, Mannheim takes sociological explanation to be superior to both psychological and epistemological explanations of knowledge, which only grasp the individual side of things[13].

Ironically, Mannheim's critique of Marx consists in claiming that the latter was not radical enough: While Mannheim credits Marx for being the first to understand the link between the societal process and individual formation[14], he accuses him of maintaining elements of the *particular conception of ideology*, namely the idea of personal interest. This is why, according to Mannheim, Marx mistakenly interprets ideology as linked to certain social positions and groups and fails to identify it with knowledge in general. Mannheim evidently misses the point of Marx' critical theory: Marx' famous notion *Charaktermaske* is designed to exactly rebut the type of critique put forward by Mannheim, since his theory *treats of persons only*

---

[10] "Wir finden also besondere Arten des Handelns, Denkens und Fühlens, deren wesentliche Eigentümlichkeit darin besteht, daß sie außerhalb des individuellen Bewußtseins existieren. Diese Typen des Verhaltens und Denkens stehen nicht nur außerhalb des Individuums, sie sind auch mit einer gebieterischen Macht ausgestattet, kraft deren sie sich einem jeden aufdrängen, er mag es wollen oder nicht.". (Durkheim 2014, 106)

[11] According to Horkheimer's critique of Mannheim's work, sociology of knowledge does not live up to this claim. He argues that Mannheim's theory contains metaphysical remainders within its conception of human essence and the unity of consciousness (Horkheimer 1987). A more detailed account of Horkheimer's critique can be found in Dubiel (1975). Adorno's critique of Mannheim, especially of his *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus* (Mannheim 1940) can be found mainly in his paper *Das Bewußtsein der Wissenssoziologie* (GS 10.1, 31ff.).

[12] Mannheim (1935, 2).

[13] Ivi, 25.

[14] Mannheim attributes this insight also to Hegel and the Romantics, but in a metaphysically distorted way. Sadly, he takes Hegel's concept of spirit to be metaphysically overloaded, which today is deemed false. Even though it is quite interesting, we cannot elaborate further on this (Mannheim 1935, 24 and 59).

as personifications of economical categories[15]. The notion of personal interest is of societal nature at its core.

Set aside Mannheim's flawed reading of Marx, we now see that Mannheim understands every form of knowledge as socially caused. Society as a whole cannot be transcended by knowledge in any way, which confronts the sociology of knowledge with the dire prospect of relativism. Even though Mannheim stresses that his conception is rather a *relationalism* than a *relativism*, it remains the fact that ultimately every form of knowledge is contingent and relative to the society which produces it.

> This first non-evaluative insight into history does not inevitably lead to relativism, but rather to relationism. Knowledge, as seen in the light of the total conception of ideology, is by no means an illusory experience, for ideology in its relational concept is not at all identical with illusion. Knowledge arising out of our experience in actual life situations, though not absolute, is knowledge none the less. The norms arising out of such actual life situations do not exist in a social vacuum, but are effective as real sanctions for conduct. Relationism signifies merely that all of the elements of meaning in a given situation have reference to one another and derive their significance from this reciprocal interrelationship in a given frame of thought. Such a system of meanings is possible and valid only in a given type of historical existence, to which, for a time, it furnishes appropriate expression. When the social situation changes. the system of norms to which it had previously given birth ceases to be in harmony with it[16].

But since the theoretical problem of relativism is one of the evaluation of knowledge rather than its constitution, this change of words fails to solve it. Apparently, Mannheim was aware of this, as he added a brief discussion of an evaluative criterion, which he saw in the adjustability and adaptability of modes of thinking to change in the world.

> The moral interpretation of one's own action is invalid, when, through the force of traditional modes of thought and conceptions of life, it does not allow for the accommodation of action and thought to a new and changed situation and in the end actually obscures and prevents this adjustment and transformation of man. A theory then is wrong if in a given practical situation it uses concepts and categories which, if taken seriously, would prevent man from adjusting himself at that historical stage[17].

---

[15] "Aber es handelt sich hier um die Personen nur, soweit sie die Personifikationen ökonomischer Kategorien sind, Träger von bestimmten Klassenverhältnissen und Interessen. Weniger als jeder andere Standpunkt kann mein Standpunkt, der die Entwicklung der ökonomischen Gesellschaftsformation als einen naturgeschichtlichen Prozeß auffasst, den einzelnen verantwortlich machen für Verhältnisse, deren Geschöpf er sozial bleibt, sosehr er sich auch subjektiv über sie erheben mag." (Marx [1867] 1962, 16) For further elaborations in the concept of *Charaktermaske* see: Haug (1995).

[16] Mannheim (1935, 76).

[17] Ivi, 85.

This, quite evidently, cannot be a satisfying answer since it does not allow for any possibility of criticizing society and its norms from within – the falsehood of societal practice and its corresponding theories can only be demonstrated by the judgement of history on the one hand and, on the other hand, the sheer clash with existing norms[18].

3. A "very equivocal – and thus misleading notion"[19] – Althusser on ideology

As we have seen, the sociology of knowledge falls into an all-encompassing notion of ideology, thereby eliminating any prospect of social critique. One might be quick to ascribe the problem to the uncritical stance of the sociology of knowledge. This, however, would fail to recognize the persistence of the problem in Marxist discourse. The philosophy of Louis Althusser allows us to sharpen the contours of the problem – and might already point to aspects of a possible solution. In order to clarify the relation between Althusser's philosophy and the problem of an all-encompassing notion of ideology, it might prove helpful to not directly delve into the well-known essay on *Ideology and Ideological State Apparatuses*, but to follow one of Althusser's famous detours: via Spinoza.

References to Spinoza are scattered throughout Althusser's work; what comes closest to a systematic discussion is the chapter on Spinoza in the 1974 essay *Elements of Self-criticism*, where Althusser repudiates the charge of structuralism by finding himself "guilty of an equally powerful and compromising passion: *we were Spinozists.*"[20] In this essay, Althusser praises Spinoza for "what is undoubtedly the first theory of ideology ever

[18] Hannah Arendt's critique of Mannheim argues similarly, insofar as she criticizes the totalization of the sociological mode of explanation as pure societal immanence. Even though she leans quite heavily on the vague concept of transcendence, taken from the negative theology of her time (i.e. Rudolf Bultmann), her critique would be worthy of further elaboration. Since it culminates in the Heideggerian call for an inquiry in the "existential situation", which only legitimates historical and sociological inquiries, it is not possible to further pursue this strand in this paper (Arendt 1994, 42).

[19] ESC, 119.

[20] ESC, 132. For a critical take on this apology, see Elliot (2006, 163f.), for a critique of Althusser's Spinozism see Anderson (1979: 64-66), a convincing response to Anderson can be found in Thomas (2002). It goes without saying that Althusser's Spinozism extends far beyond his theory of ideology. On the notions of structure and structural causality see Resch (1992, 42-52, 57-60) and Montag (2013, 73-100); on Althusser's concept of reading and the Spinozist influence on it, see Montag (1993).

thought out"[21]. It is obvious that Spinoza did not use the term 'ideology' and much less developed an explicit theory of ideology; Althusser himself acknowledges that it is an "abstract theory of ideology"[22] Spinoza offers – not without deploring that even Marx had quite little to offer on the subject. Althusser's reading of Spinoza now leads him to identify Spinoza's first kind of knowledge (*cognitio*), *imaginatio*, with ideology (an identification already present in Althusser's earlier work[23], we will get to that). What does it mean that Spinoza offers a theory of ideology with his concept of *imaginatio*? Spinoza distinguished three kinds of knowledge: the *imaginatio,* the *ratio*, the second kind of knowledge, and finally the third kind of knowledge, the rather enigmatic *scientia intuitiva.* For now, we will focus on the *imaginatio*.

What is the epistemic status of the first kind of knowledge? The *imaginatio* only supplies us with confused and inadequate notions as it can never give us the things as they really are: It consists of ideas of the way our body is affected by other things. This has several consequences that are central to Althusser's theory of ideology. The *imaginatio* provides us with a whole world: our sensual world, which, again, is not made up of the things in themselves, but of our subjectively mediated ideas of these things. This sensual world contains illusions that persist despite better knowledge: Spinoza's most famous example is the persistent impression that the distance of the sun amounts only to two hundred feet, even when one knows that it is much larger than that[24]. Our knowledge about the true distance of the sun does not keep the sun from affecting our bodies – insofar as we have a body that is affected by other things, we will produce ideas of the first kind. Furthermore, the *imaginatio* gives rise to a decisive illusion: the illusion of final causality. Spinoza demonstrates in the *Ethics* that the world is reigned by effective causality only – nonetheless, human beings constantly misconstrue themselves as free agents endowed with final causality[25].

---

[21] ESC, 135.

[22] ESC, 135f.

[23] See FM, 78n.

[24] See *Ethics*, part II, prop. 35, scholium: "It is not because we do not know its true distance that we imagine the sun to be so near, but because an affection of our body involves the essence of the sun insofar as the body itself is affected by it" (Spinoza 2018, 74).

[25] See the Appendix of Part I of the *Ethics*: "Now all the prejudices that I undertake to expose here depend upon a single one: that human beings commonly suppose that, like themselves, all natural things act for a purpose. In fact they take it as certain that God directs all things for some specific purpose" (Spinoza 2018, 35).

How does Althusser take up and develop Spinoza's abstract theory of ideology? Althusser conceives of ideology as an imaginary, lived relation. "Men 'live' their ideology as the Cartesian 'saw' or did not see – if he was not looking at it – the moon two hundred paces away: *not at all as a form of consciousness, but as an object of their 'world'* – as their *'world'* itself"[26]. Althusser considers ideology to be a necessary element of every social formation. And while conceding that its particular form or function might change with the advent of communism[27], regarding ideology in general he nonetheless asserts: "*ideology is eternal*, exactly like the unconscious"[28]. This is linked to Althusser's claim – analogous to Spinoza's critique of final causality – that it is only in ideology that we experience us as subjects, qua result of a fundamental distortion[29].

Most important for us, however, is the way in which Althusser conceives of ideology as all-encompassing. Just as the *imaginatio* constitutes a complete, self-sufficient world, "ideology *has no outside* (for itself)"[30]. A change of terrain is necessary to name ideology as such: According to Spinoza, the second (and third) kind of knowledge offer the theoretical means to reflect on the *imaginatio*, assess its status and, most importantly for Spinoza's project, develop a practical stance towards it. Althusser adopts this Spinozist solution:

> It is necessary to be outside ideology, i.e. in scientific knowledge, to be able to say: I am in ideology (a quite exceptional case) or (the general case): I was in ideology. […] [I] deology has *no outside* (for itself), but at the same time […] *it is nothing but outside* (for science and reality)[31].

It is thus by the notion of science that Althusser – quite similar to Spinoza – tries to account for the status of ideology as well as limit its scope. Yet, he offers two solutions to the problem of an all-encompassing ideology which differ in quite substantial aspects; the first is to be found in his early writings, the second in the later writings of his self-critique.

---

26 FM, 233.

27 FM, 232.

28 IISA, 255. The reasons behind this assertion lead back to Althusser's peculiar reading of Lacan, which drew much criticism (see Barrett 1991, 81-119; Rehmann 2013, 155-172).

29 Althusser's account of interpellation (see IISA: 261-270) – much more detailed than what we find in Spinoza – and his anti-humanism in general can be left aside for the purposes of this text.

30 IISA, 265.

31 IISA, 265.

In his earlier work, most notably *For Marx* and *Reading Capital*, the notion of science offers a firm standpoint from which to judge ideology. Science constitutes a self-sufficient discourse by separating itself from the ideology preceding it through an epistemological break: a change of the underlying problematic, a reconfiguring and reworking of ideological notions. As is well-known, Althusser develops his theory of the epistemological break around the relation of Marx's earlier and later works: Marx breaks with the Young-Hegelian, humanist framework of his youth, radically shifting the problematic of his work and thereby constituting a new science – historical materialism, the science of history. Althusser explicitly draws the parallel between ideology and science as the Spinozist first and second kind of knowledge, respectively – stressing the fundamental discontinuity between them[32].

The status of the sciences is secured by philosophy, that is: philosophy proper, non-ideological philosophy, which for Althusser can only be: Marxist philosophy, dialectical materialism. Althusser defines philosophy as Theory (with capital-T), the theory of – theoretical and practical – practice[33]. Philosophy is thus awarded a scientific meta-status, warranting the scientificity of the individual sciences, among them historical materialism, the science Marx established. The practical repercussions of science, however, seem to be purely instrumental:

> [W]hat distinguishes Marxist working-class organizations is the fact that they base their socialist objectives, their means of action and forms of organization, their revolutionary strategy and tactics, on the principles of a *scientific* theory – that of Marx – and not on this or that anarchist, utopian, reformist, or other ideological theory[34].

Marxist science and philosophy do not warrant practical truth, they merely provide the means to achieve given goals, pertaining to, as one might say with Horkheimer, subjective reason.[35] This will become even clearer examining Althusser's self-critique.

Althusser himself took, as the notion of self-critique already indicates, umbrage at his first solution of the problem of ideology. Without delving to deeply into the discussion concerning the relation of the early Althusser and his later self-critique, we will limit ourselves to sketching the shifts relevant to the notion of ideology, shifts revolving around the notions of *theoreticism* and *class struggle*.

---

[32] See FM, 78n. This discontinuity is also at play in the ideological production of subjects vs. subject-less science.

[33] See FM, 170-173.

[34] TTPTF, 22.

[35] See Horkheimer (2004 [1947], 3-5).

The charge of theoreticism primarily pertains to the status of philosophy: Althusser rejects his earlier definition of Marxist philosophy as Theory, the theory of theoretical practice, accusing himself of neglecting practice and attributing theory too high a status. This entails a rearrangement of the relations of philosophy, science, and ideology: Philosophy is no longer seen as a science of sciences, able to secure the status of the sciences[36]. It instead *post festum* draws a "line of demarcation that separates, in each case, the scientific from the ideological"[37] (thus reacting to the problem that science cannot account for its own foundations and its own notions) – but it is not of scientific character itself. Yet the charge of theoreticism pertains not only to Althusser's former conception of the relation between philosophy and science, but also to his discussion of ideology in his earlier works. Althusser criticizes his former attempts for conceiving of ideology as a mere illusion, thus remaining within a rationalist opposition between truth and error[38]. This should not be taken to mean that ideological notions and ideas suddenly became true between 1965 and 1967. Althusser instead claims that one is mistaken not only in focusing on the truth-value of ideology, but more generally in conceptualizing ideology as consisting of ideas in the first place. As the notion of an "ideological state apparatus" already indicates, Althusser now emphasizes the materiality of ideology, the ensemble of rituals and practices that give rise to ideological beliefs[39].

The significance of these shifts only appears in light of the second central notion connected to Althusser's self-critique: class struggle. This changes the position of both philosophy and ideology. The distinction a given philosophy draws between science and ideology is based not anymore on a scientific status ascribed to this philosophy, but on the way it is implicated in class struggle:

> In philosophy we are dealing with tendencies which confront each other on the existing theoretical 'battlefield'. These tendencies group themselves in the last instance around the antagonism between idealism and materialism, and they 'exist' in the form of 'philosophies' which realize the tendencies, their variations and their combinations, as a function of class theoretical positions, in which it is *the social practices* (political ideological, scientific, etc.) *which are at stake*[40].

---

36 Cf. LP, 48.

37 PSPS, 106, for a comprehensive reconstruction see Lewis (2005).

38 Cf. ESC, 119f., 155.

39 For a convincing argument showing the objection that Althusser thereby fell into a crude materialism to be based in turn on the "ideology of ideology", the belief that ideology was to consist primarily of ideas, see Charim (2002, 67-87).

40 ESC, 142, see also LP, 52-56. That the structure of the battlefield itself is not clear, that there are multiple fronts and that a given philosophy is usually overdetermined, showing multiple tendencies – this complicates the situation, is however of no further relevance for our argumentation.

There is no neutral position outside the battlefield from which philosophy could calmly judge the world; philosophy, as the later Althusser conceives of it, is always partisan in class struggle – either as bourgeois or as proletarian philosophy. Succinctly, Althusser calls philosophy the "*class struggle* in theory"[41], thereby stressing the "*primacy of the practical function over the theoretical function* in philosophy itself"[42]. Philosophy is judged by the *correctness of its tendency*, its position in class struggle.

Also the concept of Ideology is reworked through the lens of class struggle[43]: Althusser suggests that his reading of Spinoza was the reason that "the question of the class struggle in ideology did not appear"[44] in his earlier writings. Instead of focusing on the error present in the statements put forward by ideology, it is, again, about the tendency of a given ideology, how it is situated on the battlefield of class struggle: Althusser now stresses the "difference between the regions of ideology and the antagonistic class tendencies which run through them, divide them, regroup them and bring them into opposition"[45], thus pointing to the "class struggle in the ISAs"[46].

The emphasis on class struggle and tendency accounts for the problem in an unsatisfying way, insofar as it leaves a justificatory deficit. Even when one accounts for a relative autonomy of science[47] (which is already questionable, given that science is delineated from ideology by a partisan philosophy): Practical questions are fully remitted to the domain of philosophy and ideology, turning any claims to practical validity into a matter of class struggle. Practical truth thus becomes relative to politics; truth claims outside the realm of scientific theory are dissolved into a mere play of power, the constant struggle of bourgeois and proletarian forces, which has no outside. With Althusser in the ISA essay ascribing to ideology all positive functions that do not belong to science[48], it seems legitimate to speak of ideology as all-encompassing when it comes to practice.

---

41 RJL, 58, see PRW, 18.

42 ESC. 143.

43 This idea is already present in a manuscript of 1965, unpublished at the time: "Within ideology in general, we thus observe the existence of *different ideological tendencies* that express the 'representations' of the different social classes" TTPTF, 30.

44 ESC, 141.

45 *Ibidem*.

46 IISA, 246.

47 See for example Resch (1992: 2005).

48 Cf. Ricœur (1986, 143).

The emphasis on class struggle leads Althusser so far as to question the view of Marx' thought as a science[49]. But even when one rejects Althusser's inauguration of class struggle as central both to philosophy and ideology, the clear demarcation of ideology remains threatened. This becomes visible regarding Althusser's conception of the break in Marx' work. Not only does Althusser's assessment of the exact position of the break change[50], it becomes clearer and clearer that the break of science with ideology can only be conceived of as a precarious process: Even the late Marx is still immersed in ideological concepts[51]. Paul Ricœur has convincingly argued that the same is true of Althusser's own philosophy: Despite his ardent zeal against humanism, Althusser's philosophy repeatedly winds up using humanist concepts[52]. Ideology is all-encompassing in a practical sense – and even in theory the clear-cut distinction of science and ideology is insecure.

We want to argue that the fundamental problem lies deeper – which leads us back to Spinoza. Althusser's allegiance to Spinoza produces a confusion of two notions of totality: A social formation is not total in the same way the Spinozist substance is: "A social totality is necessarily incomplete, subject to further development and transformation by the human practices which comprise it"[53]. Althusser, however, thinks society according to the model of Spinoza's substance, which is an absolute reality with no room for any virtuality – as having no outside. Which then leads to a notion of ideology without outside, an all-encompassing notion of ideology – at best poorly checked by a science that is, whereas relatively autonomous, impotent when it comes to practical matters.

---

49 "Upon this notion [of 'critique'] - charged with delivering the true from the false, or denouncing the false in the name of the true, by the rationalist tradition - Marx was imposing an entirely different mission, founded on *the class struggle*" (MT, 270). Elliot (2006, 293) states succinctly that Althusser thereby "relinquished Althusserianism".

50 See Smith (1989, 505).

51 See PC, 93, where Althusser considers the "*Preface* of 1859 […] still profoundly Hegelian-evolutionist" – that is to say, not yet scientific – and even diagnoses that in the first volume of *Capital* "traces of the Hegelian influence still remained". See also ESC, 114: "Every recognized science not only has emerged from its own prehistory, but continues endlessly to do so (its prehistory remains always contemporary: something like its *Alter Ego*) by *rejecting* what it considers to be *error*, according to the process which Bachelard called 'the epistemological *break* [*rupture*]'".

52 "The point about Althusser's expressions is that they belong to the vocabulary of humanism. […] It seems as if we cannot speak of ideology in another language than its own." (Ricœur 1986, 139f.) Ricœur goes further to question the concept of a clear-cut break: "We can make no sense of the sudden outburst of truth in the midst of obscurity and darkness if it is not the emergence of something which was distorted in ideology but now finds its truth" (*ivi*, 157).

53 Thomas 2002, 109.

A sufficient theory of ideology has to account for the openness of social formations: It would thereby allow to consider the *fragile structure* of ideology, replacing the postulate of a clear-cut distinction between truth-apt scientific theory and ideological practice by a dialectically mediated approach to these terms. We claim that such a theory of ideology can be found in the work of Adorno.

4. Adorno and social naturalization

Critics of Adorno's philosophy who take it to be an instance of the *all-encompassing notion of ideology* par excellence fail to understand Adorno's twofold approach regarding the problem of ideology. Firstly, Adorno uses the notion of ideology within the nexus of *immanent critique*. Invoking concepts like freedom and equality is not untrue or ideological per se, as long as one accounts for the fact that these concepts are not yet realized within our society. They become ideological when we act as if they were realized; and it is the task of immanent critique to point to the discrepancy between their inherent social ideal and their insufficient realization. The second meaning of ideology in Adorno could be summarized this way: Ideology duplicates the world we live in, suggesting that it cannot be changed - an *advertisement for the world through its duplication*, as Adorno aptly calls it[54]. The distinction of these modes of ideology is most apparent in Adorno's essays *Beitrag zur Ideologienlehre* and *Kulturkritik und Gesellschaft*, which we will now discuss.

In his 1954 essay *Beitrag zur Ideologienlehre*, Adorno argues mainly historically. He traces the emergence of the discussion about ideology in the French enlightenment (especially Destutt de Tracy, who coined the concept) and in Francis Bacon's theory of the *idols of the mind*. Adorno claims that in both theoretical frameworks, ideology is treated as an anthropological constant, subsequently subsuming both strains as theories of *innate dazzlement* ("angeborene Verblendung")[55]. Let us retrace Adorno's discussion of Bacon and de Tracy. The four types of idols Bacon describes are the idols of "tribe", "cave", "marketplace" and "theatre"[56]. While those of the tribe are "founded in human nature itself"[57], those of the cave could be understood as idiosyncratic and individualistic in the broadest sense.

[54] "Reklame für die Welt durch deren Verdopplung" (GS 10.1, 29).
[55] GS 8, 459.
[56] Bacon ([1620] 2000, 40).
[57] Ivi, 41.

The idols of the marketplace and those of the theatre are societal, they are distortions existing only through the interaction of human beings. While Bacon states that the aim of his philosophy is "to banish idols and get rid of them" through "[f]ormation of notions and axioms by means of true induction,"[58] Adorno criticizes that Bacon ultimately aims at a mere sharpening of the concepts we already use, resulting in a type of critique that anticipates the critique of language within positivistic semantics[59]. Idols which are not directly grounded in human nature are grounded in language itself as a necessary condition for humans to interact and are thereby, as Adorno points out, awarded a quasi-natural status. This leads to two distortions within the notion of ideology:

> [I]ndem man das falsche Bewußtsein einer Grundbeschaffenheit der Menschen oder ihrer Vergesellschaftung überhaupt zuschreibt, werden nicht nur ihre konkreten Bedingungen ignoriert, sondern überdies wird auch die Verblendung gleichsam als Naturgesetz gerechtfertigt und die Herrschaft über die Verblendeten daraus gerechtfertigt, so wie es Bacons Schüler Hobbes tatsächlich später unternahm[60].

Within the theory of Destutt de Tracy, who was the first to use the term *ideology*, this tendency is further radicalized. In his work, ideology appears as a "general grammar, or analysis of the understanding"[61]. Due to this definition, ideology becomes a content of science – which for de Tracy means that the notion of ideology revolves essentially around the notion of necessity.

> Er knüpft an die empiristische Philosophie an, welche den menschlichen Geist zergliederte, um den Mechanismus der Erkenntnis bloßzulegen […]. Aber seine Absicht war nicht erkenntnistheoretisch und nicht formal. Er will nicht im Geiste die bloßen Bedingungen von Urteilen aufsuchen, sondern statt dessen, die Bewußtseinsinhalte selbst, die geistigen Phänomene beobachten, auseinandernehmen und beschreiben wie einen Naturgegenstand, ein Mineral oder eine Pflanze[62].

This way of conceiving of ideology means thinking of it as an inescapable property of the human mind. De Tracy vivisects ideology in order to show that bourgeois conceptions of liberty and equality are necessary by human nature, which had – at his time – the progressive effect of the

---

58 *Ibidem*.

59 "Seine Formulierungen klingen zuweilen wie Antezipationen von Gedanken der modernen positivistischen Sprachkritik, der Semantik" (GS 8, 458).

60 GS 8, 459.

61 de Tracy ([1801] 2012: 1).

62 GS 8, 461.

further delegitimization of feudal remains. Within the bourgeois society however, those ideas ultimately became *justifications* of this type of society. As justifications, they are essentially split into two contradictory aspects. The constant repetition that bourgeois society is founded on the ideas of freedom and equality cannot conceal the fact that these ideas quite simply are not applied to everyone.[63] In that sense, ideology is firstly justification of the status quo. Secondly, Adorno seems to think that within the ideas of freedom and equality, however untrue in relation to the present, lies something promising. The promising aspect exists in the evident contradiction between the present society and its own ideal of itself: "Unwahr werden eigentliche Ideologien erst durch ihr Verhältnis zu der bestehenden Wirklichkeit. Sie können "an sich" wahr sein, so wie die Ideen Freiheit, Menschlichkeit, Gerechtigkeit es sind, aber sie gebärden sich, als wären sie bereits realisiert"[64]. This is where *immanent critique* takes hold. As critics, we can confront society with its own ideals and reveal the ways in which it fails to live up to them. These ideals contain, as Adorno frequently puts it, a certain *truth*, which immanent critique can point to. The upside of this form of critique is that it is grounded in established normative concepts and thus does not fall prey to the problem of exteriority of critique[65].

> Dagegen sträubt sich das immanente Verfahren als das wesentlicher dialektische. Es nimmt das Prinzip ernst, nicht die Ideologie an sich sei unwahr, sondern ihre Prätention, mit der Wirklichkeit übereinzustimmen. Immanente Kritik geistiger Gebilde heißt, in der Analyse ihrer Gestalt und ihres Sinnes den Widerspruch zwischen ihrer objektiven Idee und jener Prätention zu begreifen, und zu benennen, was die Konsistenz und Inkonsistenz der Gebilde an sich von der Verfassung des Daseins ausdrückt[66].

The first aspect of ideology in Adorno can thus be summarized in the following way: Ideology operates as justification, although not in the sense of consciously told lies, but as a certain narrative society tells about itself. In this narrative society claims to be something – liberal, equal, and free – it quite evidently is not. Within this rupture between societal ideal and societal reality critique gains grip.

The second aspect of ideology in Adorno is that of *social naturalization*. This conception seems to explain why the rupture between societal ideal and its real form is not generally perceived as inherently problematic –

---

63 Luhmann, in his ironical but fitting fashion, thus speaks of "bourgeois universalism" as a "highly selective idea" (Luhmann 1986, 139).

64 Ivi, 473.

65 Cf. Jaeggi (2009).

66 GS 10.1, 27.

contrary to what one might expect, given that society constantly reneges on its promises. The basic form of social naturalization can be found in more or less any liberal account of capitalism: Even though this societal system has obvious problems to it, 'it is the only possible society, the only one that works'. The explanations for why that might be the case then range from references to the Soviet Union (as if anyone would seriously consider this system to be an alternative) as the failed alternative – tacitly insinuating that other alternatives do not exist –, to sentences which are more or less structured like this: 'Only capitalism works, because it is human nature to need incentives to work'. Or: 'Only capitalism works, because any form of societal planning is economically impossible'[67]. Structurally, both sentences refer to something, arguably made by humans, as if it would be an external force, inscribed by some god in the way the universe has to operate. *Social naturalization* on a basic level describes exactly this confusion over what is necessary and what is contingent, over what is made by humans, given by nature, changeable by humans, unchangeable by nature[68]. To describe the genesis of social naturalization Adorno often times refers to Marx' fetishism of commodity, which for Adorno is at the core of what he calls *Naturgeschichte*. In Adorno's reading, the *impetus* of Marx's description of laws of nature governing society does not imply that we found any eternal laws, but that those laws only appear to be given by nature as long as the individuals are subject to the fetishism of commodity.

> Daß die Annahme von Naturgesetzen nicht à la lettre zu nehmen, am wenigsten im Sinn eines wie immer gearteten Entwurfs vom sogenannten Menschen zu ontologisieren sei, dafür spricht das stärkste Motiv der Marxschen Theorie überhaupt, das der Abschaffbarkeit jener Gesetze[69].

---

[67] This idea was firstly articulated within Ludwig von Mises' critique of socialism (1920) and was followed by a long-spanning debate on that topic. Especially Hayek (1944) supported this view, while, a less known example within philosophy, Otto Neurath (1925), usually conceived as positivistic thinker of the Vienna Circle, argued in favor of planning. A great account of how that debate might possibly be reframed in front of the technological background today is given in Phillips and Rozworski (2019).

[68] It will not be possible here to give the full account of this context, which necessarily would include the contemporary debate on the notion of *second nature*. Even though the concept witnessed a revival in recent years, especially due to the work of John McDowell (1996), it is important to see that the current notion of second nature argues mainly within the context of Aristotelian *phronesis*, reacting to problems posed by the philosophy of Kant (Bertram 2020). Thus, it does not include the critical strain ranging from Hegel over Marx and Lukács to Adorno, which Christoph Menke took to be paramount to understand the complexity of this notion (Menke 2018, 135f.).

[69] GS 6, 348. Cornelius Castoriadis argues in a similar fashion that Marx's theory is marked by a fundamental ambiguity regarding the concept of natural laws. According to Castoriadis, Marx's project of a scientific theory of history is reliant on the intro-

What role does this complex play in Adorno's notion of ideology? Ideology as social naturalization is the declaration that it is completely impossible, even unimaginable, for society to be otherwise.

> Nichts bleibt als Ideologie zurück denn die Anerkennung des Bestehenden selber, Modelle eines Verhaltens, das der Übermacht der Verhältnisse sich fügt. […] Dem entspricht weiterhin der Zustand in den Köpfen der Menschen. Sie nehmen die aberwitzige Situation , die angesichts der offenen Möglichkeit von Glück jeden Tag mit der vermeintlichen Katastrophe droht, zwar nicht länger als Ausdruck einer Idee hin, so wie sie noch das bürgerliche System der Nationalstaaten empfinden mochten, aber sie finden sich mit dem Gegebenen ab im Namen von Realismus. […] *Seitdem aber Ideologie kaum mehr besagt, als daß es so ist, wie es ist, schrumpft auch ihre eigene Unwahrheit zusammen auf das dünne Axiom, es könne nicht anders sein als es ist*[70].

According to Adorno, ideology becomes self-referential: Ideological content no more refers to any yet unfulfilled notions as a promise to the individuals living in it, but completely limits itself to the claim that there is no alternative. Historically, Adorno takes this development to be relatively recent compared to the above-discussed first aspect, which was dominant throughout the bourgeois 19th century – *Beitrag zur Ideologienlehre* was written in 1954. We probably do not overburden Adorno's argument, if we say that his analysis became only more fitting after 1989, when liberalism postulated that the promised land had now arrived[71]. One may also turn to Margaret Thatcher's revealing statement that *there is no alternative*, which might be the best encapsulation of the topics being discussed here.

But it is not only the case, like Adorno suggests in the *Beitrag zur Ideologienlehre*, that those two aspects can be understood as differently emphasized throughout different historical periods. It seems to be quite clear that they cannot be fully reconciled with each other. The second aspect of social naturalization lacks the structure which allows for immanent critique in the conventional sense, namely the rupture between a certain societal ideal and its realization. If ideology only justifies the status quo by claiming its inescapability, it does not contain a promise, however implicit. Adorno characterizes the relation of ideology and society thus as an *open-space*

---

duction of quasi-natural laws governing society. At the same time, Marx emphasizes the potential of human practice which transcends any lawlike structure (cf. Castoriadis 1986, 74f.). Castoriadis highlights a similar ambiguity in the notion of "besoin" (Castoriadis 1978, 400f.).

70 GS 8, 477, our emphasis.

71 The most iconic account of this can be found in Francis Fukuyama's *The End of History and the Last Man* (1992).

prison in which ideology *does not want to be believed anymore, but only demands silence*[72].

Immanent critique is thus *dragged into the abyss by its content*[73], as Adorno phrases it in his 1951 essay *Kulturkritik und Gesellschaft*. Since ideology and society tend to converge[74], without at least trying to justify society in relation to some shared ideals, which, however insufficiently realized, immanent critique can be grounded in, the possibility of critique seems to vanish once more. As grim as this perspective might be, Adorno's closing remarks in *Beitrag zur Ideologienlehre* point in another direction: "Weil Ideologie und Realität sich derart aufeinander zubewegen; weil die Realität mangels jeder anderen überzeugenden Ideologie zu der ihrer selbst wird, bedürfte es nur einer geringen Anstrengung des Geistes, den zugleich allmächtigen und nichtigen Schein von sich zu werfen2[75].

Adorno suggests that we can think of immanent critique in another way: Even though ideology has become self-referential and merely claims its inescapability, this is exactly the point where thinking could fathom the ideological semblance with *little effort*. Immanent critique therefore becomes critical not in confronting society with its obvious flaws regarding the justificatory ideals it claims to have realized, but as critique of *social naturalizations*, claims of inevitability[76].

---

72 "In dem Freiluftgefängnis, zu dem die Welt wird, kommt es schon gar nicht mehr darauf an, was wovon abhängt, so sehr ist alles eins. Alle Phänomene starren wie Hoheitszeichen absoluter Herrschaft dessen was ist. […] [E]s […] gibt […] bloß noch die Reklame für die Welt durch deren Verdopplung" (GS 10.1, 29).

73 "Allerdings wird davon am Ende auch die immanente Methode ereilt. Sie wird von ihrem Gegenstand in den Abgrund gerissen" (GS 10.1, 29).

74 This convergence was analyzed in similar fashion in Guy Debord's *Society of the Spectacle*. Debord treats of 'materialized ideology' in the last chapter of his work and tries to grasp the change in ideology between the classical-bourgeois era and the West post World War II by stating: "Society has become what ideology already was" (Debord 2002, § 217).

75 GS 8, 477.

76 Adorno also uses the notion of ideology in order to attack what he calls *Unmittelbarkeitsphilosophie*, meaning the *Lebensphilosophie* and Heidegger. Since this is a usage in polemical manner, it is not central to our argument. Adorno refutes the mentioned strands as ideological insofar as they make claim to some truth immediate and primal, by means of a perspective outside the societal process. "Philosophie ist selbst ein Stück Kultur […] und wenn sie sich so benimmt, als wäre sie unmittelbar, durch angebliche Urfragen, ein der Kultur Enthobenes, dann macht sie sich blind für ihre eigene Bedingung und verfällt damit ihrer Kulturbedingtheit nur erst recht, mit anderen Worten: wird erst recht Ideologie" (ANS IV.14, 201).

5. Ideology and second nature: Towards a new conception of immanent critique

Before we summarize our claims, let us rule out a misconception that might have arisen by now: Rejecting Althusser's conception of society and the notion of ideology concomitant with it as total cannot mean falling back into naïve humanism. It is by means of our detour via Althusser that we could come to a reading stressing the materialist thrust of Adorno's philosophy. It is thus clear that Adorno's discussion of truth in ideology cannot denote any unmediated recourse to human subjectivity, any restauration of transcendental idealism as little as it is to be understood as any kind of positivism. Rejecting the presumption of any kind of immediacy – be it that of a subject or of intuitive knowledge – might well be considered the core element of negative dialectics[77]. And it goes without saying that Adorno is wary of the perils of separating ideological ideas of their societal origin, of ignoring the material existence of ideology to which Althusser has pointed us.

We have argued that a concept of society as a closed totality goes hand-in-hand with an all-encompassing notion of ideology. This became clear regarding the sociology of knowledge as well as the Marxism of Althusser. Against the pretension of an external standpoint characteristic for the former and the postulate of a clear-cut distinction between science and ideology emblematic for the latter we emphasized the notion of immanent critique: Immanent critique is neither to be understood as science nor as a mere move in the game of power that is ideology – instead, it aims at overcoming the rigid irrationality of the given by setting its internal rationality in motion. Besides the conventional, well-known type of immanent critique that takes up the unfulfilled promises encapsulated in ideological notions such as freedom or democracy, we have pointed to a second type of immanent critique by delineating a different aspect of ideology in Adorno's thought: When ideology forfeits its justificatory function and retreats to merely declaring the given to be given and naturally so, immanent critique in the conventional sense loses its foothold. A different kind of immanent critique can step in, *a critique of naturalizations of the social*[78].

---

[77] That is to say: Adorno remains unaffected by the enticements of the epistemology Althusser terms 'empiricism' (see RC, 37-43). That Adorno's negative dialectics have a certain affinity to Althusser's thought has casually been noted by Callinicos (1993, 43, see also 2007).

[78] Here as well, we can draw a parallel between Adorno and Althusser: It seems that the vocabulary of *Reading Capital*, the idea of a reading without guarantees (for a reading

Risking overgeneralization, let us nonetheless try to widen the scope. The two notions of ideology put forward by Adorno become apparent if one compares the justifications of capitalism in the early liberal era and today. While during the advent of capitalism (disregarding all its horrors from economical disasters to colonialism) its proponents seemingly thought that – at some point – this system would in fact bring prosperity and freedom to all mankind (while obviously operating with a rather narrow conception of mankind), those voices seem to have perished today. It is as if no one seriously believed anymore that capitalism would have the capacities to satisfyingly resolve problems like an enormous (and growing) wealth disparity, climate change, semi-forced labor in the global south, to name just a few. Spoken in very general terms, proponents of the status quo today have ceased to argue that the world will become a better place due to their system but rather maintain that everything else would be worse. We believe that this shift is grasped by Adorno's notion of ideology. Ideology today tends to forfeit every element of emphatic promise it might have had during the early liberal era or maybe even – in some parts of the world – throughout the social-corporatist era of new deal politics and the welfare state: Today, ideology increasingly proclaims its own inevitability by narrating itself to be the only rational reaction to 'natural' causes. Immanent critique thus has to *denaturalize these social naturalizations*, i.e.: showing those causes to be in fact not natural but societal – and, by that, itself malleable along with our institutions. This leads us back to the beginning: Immanent critique could make it possible to imagine an end of capitalism – rather than the end of the world.

Table of abbreviations

Adorno T. W.
(1997-2003) *Gesammelte Schriften*, ed. by Rolf Tiedemann. Frankfurt a.M.
GS 1 *Philosophische Frühschriften*
GS 6 *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*
GS 8 *Soziologische Schriften I*
GS 10.1 *Kulturkritik und Gesellschaft I. Prismen. Ohne Leitbild.*
(1998ff.) *Nachgelassene Schriften*, ed. by Adorno-Archiv
ANS IV.14 *Metaphysik. Begriff und Probleme*

of Althusser revolving around this point see Rooney (1995) as well as the notion of a "closed circle" (RC, 57) of ideology are akin to the second form of immanent critique.

Althusser L.
ESC (1976) [1974], *Elements of Self-Criticism*, in Althusser L., *Essays in Self-Criticism*, London: New Left Books.
FM (2005) [1965] *For Marx*, London/New York: Verso.
IISA (2014) [1970], *Ideology and Ideological State Apparatuses,* in Althusser L., *On the Reproduction of Capitalism. Ideology and Ideological State Apparatuses*, London/New York: Verso.
LP (1971) [1968], *Lenin and Philosophy*, in Althusser L., *Lenin and Philosophy,* New York/London: Monthly Review Press.
MT (1990) [1978], *Marxism Today*, in Althusser L., *Philosophy and the Spontaneous Philosophy of the Scientists,* London/New York: Verso.
PRW (1971) [1968], *Philosophy as a Revolutionary Weapon*, in Althusser L., *Lenin and Philosophy,* New York/London: Monthly Review Press.
PC (1971) [1968], *Preface to Capital Volume One*, in Althusser L., *Lenin and Philosophy,* New York/London: Monthly Review Press.
PSPS (1990) [1967], *Philosophy and the Spontaneous Philosophy of the Scientists*, in Althusser L., *Philosophy and the Spontaneous Philosophy of the Scientists,* London/New York: Verso.
RJL (1976) [1973], *Reply to John Lewis*, in Althusser L., *Essays in Self-Criticism*, London: New Left Books.
TTPTF (1990) [1965], *Theory, Theoretical Practice and Theoretical Formation: Ideology and Ideological Struggle*, in Althusser L., *Philosophy and the Spontaneous Philosophy of the Scientists*, London/New York: Verso.

Althusser L., Balibar É.
RC (2009) [1968], *Reading Capital*, London/New York: Verso.

References

Anderson P. (1979), *Considerations on Western Marxism,* London/New York: Verso.
Arendt H. (1994), *Philosophy and Sociology*, in Kohn J. (ed.), *Essays in Understanding,* NewYork: Schocken Books, 28-43.
Bacon F. [1620] (2000), *The New Organon*, ed. by L. Jardine and M. Silverthorne, Cambridge: Cambridge University Press.
Barrett M. (1991), *The Politics of Truth. From Marx to Foucault,* Stanford: Stanford University Press.

Bertram G. (2020), *Two Conceptions of Second Nature*, in: "Open Philosophy" 2020, 3: 68-80.
Callinicos A. (1993), *What Is Living and What Is Dead in the Philosophy of Althusser*, in Kaplan E.A., Sprinker M. (eds.), *The Althusserian Legacy*, London/New York: Verso.
— (2007), *Marxism and the Status of Critique*, in Leitner B., Rosen M. (eds.), *The Oxford Handbook of Continental Philosophy*, Oxford/New York: Oxford University Press.
Castoriadis C. (1978), *Valeur, egalité, justice, politique de Marx à Aristote et d'Aristote à nous*, in Castoriadis C., *Les carrefours du labyrinthe I*, Paris: Seuil, 325-413.
— (1986), *Marx aujourd'hui*, in Castoriadis C., *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II,* Paris: Seuil, 74-85.
Charim I. (2002), *Der Althusser-Effekt. Entwurf einer Ideologietheorie*, Wien: Passagen.
Debord G. (2002), *The Society of the Spectacle*, Canberra: Hobgoblin Press.
Dubiel H. (1975), *Ideologiekritik versus Wissenssoziologie: Die Kritik der Mannheimschen Wissenssoziologie in der Kritischen Theorie*, in "ARSP: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie / Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy", 61 (2): 223–238.
Eagleton T. (1991), *Ideology. An Introduction*, London / New York: Verso.
Elliot G. (2006), *Althusser. The Detour of Theory*, Leiden/Boston: Brill.
Fisher M. (2009), *Capitalist Realism. Is there no Alternative?*, Winchester / Washington: zero books.
Habermas J. (1988), *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
Haug W.F. (1995), *Charaktermaske*, in Haug W. F. (ed.), *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Vol. 2, Hamburg: Argument Verlag, 435-451.
Hayek F.A. (1944), *Individualism and Economic Order*, London: Routledge.
Hindrichs G. (2020), *Zur kritischen Theorie,* Berlin: Suhrkamp.
Horkheimer M. (1987), *Ein neuer Ideologiebegriff?*, in Horkheimer M., *Gesammelte Schriften* Vol. 2: *Philosophische Frühschriften 1922-1932*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 272-294.
— (2004) [1947], *Eclipse of Reason*, London/New York: continuum.
Jaeggi R. (2009), *Was ist Ideologiekritik?*, in Jaeggi R., Wesche T. (eds.), *Was ist Kritik?*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 266-298.

Lewis W.S. (2005), *Knowledge versus "Knowledge": Louis Althusser on the Autonomy of Science and Philosophy from Ideology*, in "Rethinking Marxism" 17 (3): 455-470.

Luhmann N. (1986) [1982], *Love as Passion. The Codification of Intimacy*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Mannheim K. (1997), *Collected Works*, ed. by B. S. Turner, London: Routledge; — [1935], Volume One: *Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge*; — [1940], Volume Two: *Man and Society in the Age of Reconstruction.*

Marx K. [1867] (1962), *Marx-Engels Werke* Vol. 23: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie* Vol. 1, Berlin: Dietz.

McDowell J. (1996), *Mind and World. With a New Introduction*, Cambridge/London: Harvard University Press.

Menke C. (2018), *Autonomie und Befreiung. Studien zu Hegel*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Mises L. v. (1920), *Die Wirtschaftsrechnung im sozialistischen Gemeinwesen*, in "Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik", 47: 86-121.

Montag W. (1993), *Spinoza and Althusser Against Hermeneutics: Interpretation or Intervention?*, in Kaplan E.A., Sprinker M. (eds.), *The Althusserian Legacy*, London/New York: Verso.

— (2013), *Althusser and His Contemporaries. Philosophy's Perpetual War*, Durham/London: Duke University Press.

Neurath O. (1925), *Wirtschaftsplan und Naturalrechnung. Von der sozialistischen Lebensordnung und vom kommenden Menschen*, Berlin: E. Laub.

Phillips L. and Rozworski M. (2019), *People's Republic of Walmart. How the World's Biggest Corporations are Laying the Foundation for Socialism*, London/New York: Verso.

Rehmann J. (2013), *Theories of Ideology. The Powers of Alienation and Subjection,* Leiden/Boston: Brill.

Resch R.P. (1992), *Althusser and the Renewal of Marxist Social Theory*, Berkeley et al.: University of California Press.

Ricœur P. (1986), *Lectures on Ideology and Utopia*, New York/Guildford: Cambridge University Press.

Rooney E. (1995), *Better Read Than Dead: Althusser and the Fetish of Ideology*, in "Yale French Studies", 88: 183-200.

Smith S.B. (1989), *Ideology and Interpretation: The Case of Althusser*, in "Poetics Today", 10 (3): 493-510.

Spinoza B. de (2018), *Ethics. Proved in Geometrical Order,* Cambridge: Cambridge University Press.

Thomas P. (2002), *Philosophical Strategies: Althusser and Spinoza*, in "Historical Materialism", 10 (3): 71-113.
de Tracy D. [1817] (2012), *A Treatise on Political Economy*, ed. by T. Jefferson, Auburn: Ludwig von Mises Institute.
Weber M. (1968), *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre,* Tübingen: Mohr Siebeck.

"Le degré d'élucidation d'un concept ne peut jamais atteindre à l'absolu"
Plasticité et fécondité du concept d'idéologie chez Karl Mannheim

Sébastien Roman

Abstract: *Ideology and Utopia* is difficult to read, due to Mannheim's writing. Not only Mannheim expresses sometimes in an abstruse manner, but also assumes in this book the experimental nature of his thought. Indeed, the sociology of knowledge is still in its infancy. *Ideology and Utopia* is voluntarily a heterogeneous book, divided into chapters which are like sketches. They are essays, only essays, which are not logically linked. The concept of "Ideology" is the proof of its voluntary heterogeneity. Mannheim provides several successive definitions of it. There are shifts in meaning, and Mannheim emphasizes unity of each essay rather than the unity of the book. The paper's aim is to understand the reasons behind this approach, in order to highlight its significance and relevance. It is hard to understand Mannheim, but his multi-local approaches give to the concept of ideology a very interesting polysemy. The concepts of Ideology and Utopia form the core of Mannheim's thought. They are political concepts, which are only distinguished in terms of axiological aspect.

Keywords: Mannheim; Ideology; Utopia; Reality; Sociology of Knowledge.

1. *Idéologie et utopie*[1], publié en 1929, fait partie de ces ouvrages majeurs très difficiles d'accès, dont la lecture est exigeante, et le sens complexe à saisir. La difficulté tient non seulement à l'écriture de Karl Mannheim – qui, il faut bien le reconnaître, est parfois abstruse – mais aussi à ce que la nouvelle science qu'il propose, la "sociologie de la connaissance", n'en est encore qu'à ses balbutiements. Mannheim se justifie de ne pas pouvoir

[*] ENS de Lyon, Laboratoire Triangle UMR 5206 (sbroman@free.fr)

[1] L'ouvrage a d'abord été traduit en français par Pauline Rollet en 1956, aux Éditions Marcel Rivière, mais sur la base d'une traduction anglaise remaniée par Mannheim pour favoriser sa réception dans le monde anglophone, et qui ne gardait qu'une partie du texte original. Depuis, fort heureusement, une nouvelle traduction d'*Idéologie et utopie* par Jean-Luc Evard a été publiée en 2006. Sur la réception d'*Idéologie et utopie*, voir Kettler, Meja, et Stehr (1987), Mannheim (2006, l'avant-propos d'Evard), Löwy (2001 avec Perivolaropoulou, 2007, 2008), Kupiec (2006), Arendt et Anders (2019).

écrire de manière plus ordonnée ou systématique ce que lui-même continue d'interroger, ou ce qui, dans son esprit, est encore en pleine réflexion. Pour cette raison, il assume pleinement, dans *Idéologie et utopie*, d'être un "essayiste expérimentateur de la pensée"[2] qui ne livre pas de "solution"[3]. L'ouvrage, volontairement, n'est pas un livre homogène. Les chapitres qui le composent sont des "enquêtes", des "esquisses"[4] rédigées "à des périodes diverses, indépendamment les unes des autres"[5], des "dissertations" qui sont des "premières tentatives de reconnaissance tâtonnante de la situation [actuelle]"[6].

Le concept d'idéologie témoigne d'une telle démarche. Non seulement Mannheim en donne plusieurs définitions successives, mais force est aussi de constater qu'il n'établit pas nécessairement de lien entre elles, et que s'opèrent entre elles des "basculements"[7] de sens, qu'il ne voit pas comme des défauts, mais comme des marques d'approfondissement d'une pensée qui ne dissimule plus "ni ces glissements de concepts en quête de leur signification ni les contradictions non encore dépassées […]"[8]. Mannheim assume ses hésitations, ne voulant ni éliminer les "redites", ni remanier les "passages contradictoires"[9] pour mieux respecter l'unité interne de chacun de ses essais. C'est en acceptant de ne pas tout comprendre, pour s'interroger sur ce qui demeure incompréhensible, que l'on gagne en clarté: "*Le degré d'élucidation d'un concept ne peut jamais atteindre à l'absolu*; il va de pair avec l'extension et l'exertion de lumière irradiée sur tous les ajointements"[10].

Notre intention, dans cet article, est de souligner la richesse d'une telle démarche au lieu de la condamner pour ses incohérences. Ce n'est pas seulement ce que dit Mannheim qui est intéressant, c'est aussi et surtout ce qu'il *donne à penser* par son propre éparpillement, ou par le caractère polytopique de ces essais. On comprend, puis on ne comprend plus, ou bien on comprend plusieurs logiques de raisonnement sans comprendre le lien entre elles, un peu comme si, à la lecture d'*Idéologie et utopie*, l'on se retrouvait avec plusieurs fils de tissu sans savoir comment les associer ou

---

[2] Mannheim (2006, 42).
[3] Mannheim (2006, 73).
[4] Mannheim (2006, 45).
[5] Mannheim (2006, 42).
[6] Mannheim (2006, 89).
[7] Mannheim (2006, 73).
[8] Mannheim (2006, 81).
[9] Mannheim (2006, 42).
[10] Mannheim (2006, 160). Nous soulignons.

les relier, si tant est qu'il faut les relier. Expérience frustrante, désespérante, mais aussi stimulante, d'autant plus que nombre de phrases de Mannheim sont comme des intuitions ou des fulgurances sans prolongement[11]. Dans ce qui suit, nous avons donc choisi de reprendre l'ouvrage pas à pas, nous déplaçant d'un essai à l'autre en respectant leur ordre de succession dans l'ouvrage[12], tout en faisant part à chaque fois de notre étonnement suscité par les glissements opérés. Trois points se dégagent, qui ne prétendent en rien à l'exhaustivité, mais qui, comme nous allons le voir, vont faire clairement apparaître les différences et les similitudes entre les deux figures qui forment le cœur de l'ouvrage, que sont l'idéologie et l'utopie.

2. L'idéologie, la sociologie de la connaissance, et l'ordre

Le début *d'Idéologie et utopie* permet déjà de comprendre un point fondamental: l'idéologie est pour Mannheim un objet d'étude uniquement parce que son époque en permet l'analyse, ce qu'il se propose de faire en élaborant une sociologie de la connaissance. Cette dernière est l'avènement d'une nouvelle science, la manifestation d'un progrès de la raison. Elle consiste à saisir, pour la première fois, le lien qui existe entre la pensée, son origine sociale, et l'action: il n'y a de pensée que socio-historiquement déterminée, c'est-à-dire toujours déterminée par un groupe et sa *praxis* – jamais l'œuvre d'un individu seul –, l'action et la pensée se déterminant réciproquement. La sociologie de la connaissance a pour intention de révéler ce qui jusqu'ici était occulté, ou de clarifier ce qui jusqu'ici était mal compris: "que la pensée dépend de l'existence de groupes sociaux et qu'elle s'enracine dans l'agir"[13]. De là l'ambition de faire de la politique une science, jusqu'à "espérer contrôler les motivations inconscientes"[14] – jusqu'ici restées inconscientes – qui déterminent les modes de pensée

[11] Michael Löwy, lui aussi, fait ce constat: "Les analyses de Mannheim se caractérisent par une très grande créativité intellectuelle, mais aussi par un exaspérant manque de rigueur conceptuelle. Des intuitions d'une extraordinaire portée cognitive côtoient des définitions confuses et contradictoires. Des pistes de recherche d'une richesse étonnante croisent des arguments qui mènent tout droit à des impasses" (Löwy 2008, 44). Le caractère fragmentaire ou essayiste de la pensée de Mannheim est un fait bien connu (voir par exemple Kupiec 2006, 46-50). Dans cet article, nous essayons d'en montrer la fécondité par ce qu'il donne à penser, au lieu de ne regretter que les imprécisions terminologiques qui en découlent, comme on le fait ordinairement.

[12] Nous ne reprenons pas toutefois tous les chapitres, laissant de côté le troisième et le cinquième, jugés ici plus secondaires.

[13] Mannheim (2006, 4).

[14] Mannheim (2006, 4).

et d'agir en politique. Mais c'est parce qu'il n'y a plus, au début du XXe siècle, d' "unité intrinsèque d'une image du monde"[15] que la sociologie de la connaissance est désormais possible. L'époque est au dissensus, à la contestation possible pour chacun de la légitimité des points de vue des autres. Les couches sociales dominantes n'ont plus le monopole de la pensée. Mannheim donne plusieurs raisons au processus progressif de démocratisation de la pensée dans l'histoire: la démocratie athénienne avait déjà provoqué "la première grande vague de scepticisme"[16], qu'il qualifie de "crise salutaire" puisqu'il est préférable de reconnaître la diversité des opinions que de l'interdire[17]. Par la suite, c'est à la fois les mobilités horizontale et verticale dans les sociétés modernes, le développement des sciences, et la perte du pouvoir du clergé qui vont provoquer la "débâcle de l'image du monde unitaire"[18]. L'unité de l'image du monde se brise quand ceux qui la produisaient n'ont plus l'autorité pour l'imposer. Or c'est "dans les luttes politiques que les hommes prirent conscience pour la première fois des motivations collectives inconscientes qui gouvernaient les orientations de la pensée"[19]. La controverse politique "arrache les masques, elle dévoile les motifs inconscients qui rattachent l'existence d'un groupe à ses objectifs de culture et à ses arguments théoriques"[20].

De là une première définition de l'idéologie qui découle du conflit politique: il y a idéologie quand l'inconscient collectif des groupes dominants les rend aveugles aussi bien sur eux-mêmes que sur les autres groupes sociaux et plus largement sur l' "état réel de la société"[21]. Le caractère involontaire de l'idéologie tient à ce que les groupes dominants ne voient que ce qu'ils désirent *inconsciemment* voir de la réalité, qui satisfait leurs intérêts. Inversement, il y a "utopie" quand les groupes dominés, tout aussi

---

15 Mannheim (2006, 5).

16 Mannheim (2006, 8).

17 Mannheim dit encore que le scepticisme et le relativisme, auxquels invite son époque, ont ceci de bénéfique qu'ils "contraignent à l'autocritique et à l'autocontrôle, et amènent une conception nouvelle de l'objectivité" (2006, 388).

18 Mannheim (2006, 11). Les mobilités horizontale et verticale désignent respectivement la possibilité de voyager – de découvrir d'autres manières de penser que la sienne - et celle de changer de position sociale. Le développement de la connaissance a été permis par l'épistémologie, la psychologie et la sociologie. Par exemple, par l'élaboration de la notion de "sujet pensant" en épistémologie (avec Descartes, Leibniz, puis Kant), s'est progressivement imposée l'idée que l'individu est seul juge du vrai et du faux. Nous ne reprenons pas ici tous les facteurs historiques de la démocratisation de la pensée indiqués par Mannheim.

19 Mannheim (2006, 31-32).

20 Mannheim (2006, 32).

21 Mannheim (2006,32).

involontairement parce qu'inconsciemment, ne voient du réel que ce qui justifie leur appel au changement dans leurs propres intérêts de dominés. L'utopie est un appel à agir pour transformer le monde, l'idéologie est une représentation du réel au service du maintien de l'ordre (*Ordnung*)[22], elle a un "effet stabilisateur"[23]. L'utopiste et l'idéologue prétendent tous deux être objectifs, en quoi ils se trompent. Mais cette erreur explique qu'ils s'accusent et se reprochent l'un l'autre d'être utopiste ou idéologue. Chacun ne voit que ce qu'il veut voir, de même que chacun nie ce que l'autre peut voir. L'idéologue traite péjorativement son adversaire d' "utopiste", de doux rêveur, parce qu'il refuse de voir ou ne parvient pas à comprendre que sa critique de l'ordre social peut être justifiée et son projet possible. De son côté, l'utopiste se trompe quand il accuse l'idéologue de l'être sciemment, pour défendre une politique dans ses intérêts: ce n'est qu'en partie vrai, puisque l'idéologue peut aussi ignorer qu'il en est un. D'où la difficulté de combattre l'idéologie: on ne *prouve* pas à un idéologue qu'il est idéologue, on doit le combattre pour mettre fin à son hégémonie. L'idéologie et l'utopie sont deux concepts politiques indissociables. Ce sont deux modes de pensée dont l'antagonisme s'explique par les rapports de force entre des groupes sociaux qui luttent pour le pouvoir. Faire de la sociologie de la connaissance consiste à les étudier.

3. L'idéologie comme concept total, général, dynamique, et axiologique. De l'ordre à l'inadéquation

Dans le second essai de l'ouvrage, Mannheim approfondit le cas de la fausse conscience en distinguant l'idéologie prise comme concept *régional*, de l'idéologie prise comme concept *total ou radical.* Dans le premier cas, nous doutons seulement de la véracité de certaines ""idées" ou "représentations"" de notre "adversaire"[24], soit parce qu'il chercherait sciemment à nous mentir, ou dirait involontairement – toujours parce qu'inconsciemment – ce qui sert ses intérêts. L'aspect involontaire est bien le plus important: "[c]e concept d'idéologie, qui ne s'est détaché que très progressivement de la notion simple de mensonge […]"[25]. Comme concept total

[22] *Ordnung* désigne l'agencement du réel. Mannheim parle également de "régime ontique" (*Seinsordnung*). Voir Mannheim (2006, 159).
[23] Mannheim (2006, 32).
[24] Mannheim (2006, 49).
[25] Mannheim (2006, 49).

ou radical, l'idéologie désigne "la *structure totale du champ de conscience*"[26] propre à un groupe, une classe sociale, ou à une époque donnés.

Que ce soit d'un point de vue régional ou total, la position sociale ("ontique"[27]) occupée par le sujet (individuel ou collectif) est prise en compte pour expliquer le caractère idéologique de son affirmation. Mais trois différences existent. Premièrement: au niveau régional, seules certaines assertions peuvent être idéologiques, tandis que toutes le sont nécessairement dans le sens radical de l'idéologie, puisque chacune est déterminée par l'esprit d'un groupe, d'une classe, ou d'une époque. Seconde différence: dans le cas du concept régional d'idéologie, les individus partagent "les mêmes fondements"[28] sur un plan théorique, ils ont les mêmes critères de validité; il peut donc y avoir accord sur ce que sont objectivement un mensonge et une idéologie après examen des raisons psychiques qui les ont produits. Dans le cas de l'idéologie comme concept total, ce n'est plus possible, car les différences de position sociale ou d'époque sont telles qu'elles se répercutent sur le plan "noologique"[29]. Il n'y a plus d'unité dans l'image que les hommes se font du monde, parce que chacun, en raison de sa position sociale ou de son époque, le voit différemment selon ses propres catégories. Troisièmement: le recours à une psychologie de l'intérêt suffit dans le cas de l'idéologie prise régionalement. On part d'un individu pour analyser les motifs qui sous-tendent son dire, toujours liés à ses intérêts, explicitement ou inconsciemment. Dans l'idéologie prise radicalement, on remonte plus loin dans l'étude, pour comprendre ce que la position occupée engendre comme déterminisme jusque dans le domaine de la connaissance ou dans les représentations du monde.

Les sens régional et total accordent donc à l'idéologie un *organon* plus large que celui que Mannheim lui attribuait dans le premier essai. Il n'est pas exclusivement question d'un adversaire, et d'un adversaire en politique, puisque l'idéologie prise comme concept total s'applique aussi au sujet collectif qu'est une époque; de même il peut très bien s'agir, dans le sens régional, de tout interlocuteur avec qui nous sommes simplement en désaccord. Une chose apparaît surtout plus nettement: la différenciation précédemment établie entre l'idéologie et l'utopie consiste à prendre l'idéologie dans un sens radical. Certes, en toute rigueur, il est possible de concevoir un antagonisme politique entre groupes dominants et dominés qui aurait lieu seulement du point de vue régional. On peut très

[26] Mannheim (2006, 49).
[27] Mannheim (2006, 50).
[28] Mannheim (2006, 50).
[29] Mannheim (2006, 50).

bien imaginer une situation de désaccord entre des individus issus de tels groupes, qui s'accuseraient l'un l'autre de ne voir que ce que leurs intérêts leur dictent de voir. Mais c'est après avoir parlé de la disparition d'une "image unitaire et objective du monde"[30] que Mannheim évoque l'antagonisme politique entre les groupes dominants et dominés. Il faut donc comprendre qu'il n'y a pas seulement affrontement entre deux inconscients collectifs qui déterminent deux positions sociales différentes à partir des mêmes fondements, mais bien une contestation plus forte de la légitimité du point de vue adverse parce que les modes de pensée ne sont plus les mêmes. En d'autres termes, si le jeu conflictuel de l'idéologie et de l'utopie bat son plein au début du XXe siècle, c'est parce qu'il est désormais possible – par le cours de l'histoire – de considérer l'idéologie dans un sens radical.

Cette possibilité marque pour Mannheim un changement important. Le soupçon de la fausse conscience ne date pas d'hier, les hommes se méfient les uns des autres depuis longtemps. Mais cette méfiance devient un soupçon d'idéologie quand on considère que ce que nous dit autrui n'est pas seulement un mensonge, mais s'explique par sa position sociale qui détermine son discours. Les conceptions particulière et totale de l'idéologie renvoient à deux "courants distincts de développement historique"[31] qui ont fini par se recouper. La première est déjà présente chez Thomas Bacon et Nicolas Machiavel, quand ils parlent respectivement "dans la société et la tradition de possibles points aveugles"[32] et d'une différence entre la pensée du palais et celle de la place publique[33]. Il y a, dans leurs travaux, une sorte d'anticipation du sens moderne de l'idéologie qui commencera avec Napoléon Ier, lequel affirme avec mépris qu'un discours est idéologique quand il est démenti par les faits. Les idéologues sont pour Napoléon des philosophes, doctrinaires, qui parlent pour ne rien dire, faute d'avoir une expérience de la politique qu'ils prétendent pourtant connaître. La conception totale de l'idéologie, elle, est plus tardive. Elle n'advint qu'après la fin de l'unité de l'image du monde. Nous avons déjà évoqué plusieurs causes à ce grand changement au XIXe siècle. Mais la dernière et la plus importante eut lieu lorsque "non plus le peuple, la nation, mais la classe devint le dépositaire de la conscience"[34]. Le passage de la "conscience en

[30] Mannheim (2006, 32).
[31] Mannheim (2006, 50).
[32] Mannheim (2006, 53).
[33] Mannheim fait référence au *Novum Organum* de Bacon, ainsi qu'aux *Discours sur la première décade de Tite-Live* de Machiavel. Voir Mannheim (2006, 53-54).
[34] Mannheim (2006, 58).

général", à l' "esprit d'un peuple", puis à la "conscience de classe"[35] fut capital. Après lui, il n'est plus seulement possible d'accuser son adversaire d'occuper une "position sociale déterminée", mais de discréditer "la structure de sa conscience, et ce dans son intégralité"[36]. Sur ce point, la pensée marxienne joua un rôle important en fusionnant les conceptions régionale et totale de l'idéologie par le concept de classe.

L'avènement historique de la conception totale de l'idéologie conduit Mannheim à faire une nouvelle distinction. Deux attitudes sont possibles, bien que seule la seconde soit juste. On peut se contenter de vouloir discréditer son adversaire sans se remettre en cause soi: c'est ce que Mannheim appelle une "*spécification*"[37] de la conception totale de l'idéologie. Mais on doit surtout faire un pas supplémentaire, et reconnaître que ce ne sont pas seulement les *locus* ou ancrages adverses qui sont idéologiques, mais le sien également. Il faut appliquer à soi-même le soupçon de l'idéologie, ce que Mannheim appelle une version *générale* du concept total de l'idéologie. Le marxisme a compris "l' "*inféodation à l'être*" de toute pensée vivante"[38], mais seulement d'un point de vue local ou spécifique, c'est-à-dire sans reconnaître sa propre dimension idéologique dans son combat contre l'idéologie[39]. La sociologie de la connaissance, elle, permet un gain d'objectivité: ce qui l'intéresse, c'est une approche *générale* du concept *total* d'idéologie, qui étudie tous les facteurs d'inféodation de la pensée à l'être sans épargner aucun point de vue.

Pour distinguer le *relationnisme* qu'elle défend, d'une perspective *relativiste*, Mannheim ajoute une précision: le concept *général* et *total* d'idéologie peut être de deux types; il peut être soit "*axiologiquement neutre*", ou se régler "*sur des valeurs*"[40]. Expliquons: le relativisme ne va pas jusqu'à reconnaître que tout est relatif, ni que le relatif peut avoir de la valeur, puisqu'il aborde ce dernier à partir d'une épistémologie encore considérée comme absolue, comparable à un "paradigme statique"[41] avec des énoncés du type

---

35 Mannheim (2006, 58).

36 Mannheim (2006, 59).

37 Mannheim (2006, 65).

38 Mannheim (2006, 65).

39 Sur ce point, voir le chapitre III. Mannheim (2006: 103-104). Sur Mannheim et le marxisme, voir Löwy (1998, 2008), Gabel (1987), Aron (2007), Karsenty (2017). Autrement, sur l'utopie et le marxisme, voir l'ouvrage incontournable de Bloch (1976).

40 Mannheim (2006, 67). Dans les deux cas, le concept général et total d'idéologie représente l'idéologie dans son sens "positif" (Mannheim 2006, 104) – par la saisie de l'inféodation de la pensée à l'être – contrairement au mensonge politique délibéré qui incarne son sens négatif.

41 Mannheim (2006, 66).

"2 x 2 = 4"[42]. La relativité des points de vue est comprise, mais le relatif a le défaut d'être relatif, il est "bon gré mal gré à rejeter"[43]. Le relationnisme est tout autre chose: il prend acte que *tout* est relatif – y compris l'épistémologie, qui est toujours en devenir ou historiquement datée – puisque ce n'est jamais par "*l'épistémologie en général*" que l'on juge "un type de pensée"[44].

La première démarche de la sociologie de la connaissance est d'étudier le concept total et général d'idéologie sous un angle axiologiquement neutre: avant même qu'il soit question de vérité ou de fausseté, il s'agit de saisir et de comprendre toutes les relations qui existent entre "telles structures de conscience et telles situations ontiques"[45]. En ce sens, la tâche du sociologue est infinie: on ne peut venir à bout de la dimension réticulaire qui existe entre tous les points de vue. Mais c'est par elle que "l'esprit *s'ouvre à ce qui le complète*"[46]. Mannheim va même jusqu'à y voir un certain sens de l'histoire: "On dirait que c'est là le sens même de l'existence: dans sa progression continue, elle cherche à dépasser les particularismes et les œillères qu'elle crée dans un *locus* en s'aidant des *locus* opposés"[47]. L'époque de Mannheim offre la chance extraordinaire de comprendre le caractère idéologique de tous les points de vue. Il est du devoir du savant de saisir cette occasion, car rien n'empêche que le monde, à l'avenir, " se fige en une image une et unique"[48]. Le relationnisme signifie donc "que tous les éléments de sens sont transitifs entre eux et qu'ils font sens dans un système déterminé en se cofondant réciproquement"[49].

Mais l'approche axiologiquement neutre du concept total et général d'idéologie débouche nécessairement sur un "concept valoriel d'idéologie"[50], qui permet de *juger* que tel avis ou mode de pensée est vrai ou faux, "authentique" ou "inauthentique"[51], aussi bien relativement à des critères objectifs que comparativement à d'autres *locus*. Sont fausses et idéolo-

---

42 Mannheim (2006, 66).

43 Mannheim (2006, 66).

44 Mannheim (2006, 66). "Même un dieu ne pourrait formuler des vues historiques dans le sens du paradigme 2 x 2 = 4, car ce qui est compréhensible ne peut se formuler qu'en relation avec des problématiques et des systèmes conceptuels émanant du flux historique" (Mannheim, 2006, 67).

45 Mannheim (2006, 47).

46 Mannheim (2006, 71).

47 Mannheim (2006, 68).

48 Mannheim (2006, 71).

49 Mannheim (2006, 72).

50 Mannheim (2006, 73).

51 Mannheim (2006, 78).

giques les normes et les formes de pensée "obsolètes et anachroniques"[52], c'est-à-dire dont l'énonciation ou le contenu ne correspondent pas ou plus à l'époque à laquelle elles prétendent s'appliquer. Il y a non-correspondance, et par là inapplicabilité, décalage entre la théorie et la pratique que l'on peut évaluer *objectivement*, ce qui fait que l'approche valorielle de l'idéologie n'a rien d'un jugement de valeur personnel ou arbitraire. Tous les points de vue sont relatifs pour le relationnisme, mais tous les avis ne se valent pas. Voici comment Mannheim définit la fausse conscience sur les plans éthique, psychologique, et théorique :

> Fausse est du coup, dans le domaine éthique, la conscience quand elle se règle sur des normes qui, même pour la meilleure volonté, n'ont, dans un contexte ontique donné, aucune équivalence pragmatique; quand, autrement dit, la carence de l'individu ne saurait être conçue comme une infraction de son fait, mais qu'il s'est fourvoyé en se fondant sur la contrainte d'une axiomatique morale incongrue. Pour ce qui est des épreuves de l'introspection, fausse est la conscience quand elle occulte et entrave des réactions psychiques d'un nouveau genre et de nouvelles formes de devenir humain au nom d'interprétations consacrées par l'habitude (formes de vie, formes du vécu, conception du monde et du genre humain). Fausse est la conscience théorique quand, s'agissant de s'orienter dans la "mondanéité", elle pense dans des catégories qui, dans un contexte ontique donné, ne peuvent être d'aucune aide conséquente. Il s'agit donc, en premier lieu, de normes et de formes de pensée obsolètes et anachroniques, mais aussi de genres d'interprétation du monde qui peuvent venir remplir cette fonction "idéologique" et qui, au lieu de faire la lumière sur ce que l'on fait, sur ce que l'on est maintenant en soi-même et dans le monde, le dissimulent[53].

Dans les trois cas, on comprend – même si Mannheim ne le dit que pour l'éthique – que le faux ou l'inauthentique peut bien être *involontaire*, au lieu d'être seulement intentionnel. Un individu peut adopter des valeurs morales désuètes, et cela malgré lui. De même peut-il involontairement se tromper en science, quand il adopte une épistémologie qui ne permet pas de comprendre le monde; ou encore se méprendre dans la conscience qu'il a de lui-même, à cause de résistances psychiques qui relèvent de son inconscient. On voit bien surtout le changement opéré par le concept total, général, et axiologique d'idéologie: on passe de l'affirmation que tout point de vue est idéologique, à la compréhension que *certains le sont plus que d'autres*, quand le point de vue adopté ne correspond pas au contexte ontique qu'il prétend saisir ou juger. Il y a de l'idéologie à un degré supplémentaire quand la représentation du réel adoptée occulte l'idéologie, quand il s'agit d'une interprétation du monde qui ignore son

[52] Mannheim (2006, 79).
[53] Mannheim (2006, 78-79)

propre caractère idéologique, et qui, d'une manière générale, occulte ou "dissimule" la réalité, au lieu de nous aider à la comprendre – à "faire la lumière sur elle"[54]. Les degrés de l'idéologie varient donc en fonction de sa fausseté. Tous les points de vue sont idéologiques. Mais certains sont plus faux que d'autres selon leur degré de correspondance avec la réalité. La dernière phrase de l'extrait ci-dessus ("Il s'agit donc, en premier lieu […] le dissimulent") permet également de distinguer ce qui est idéologique parce qu'obsolète et anachronique, de ce qui est *rendu* idéologique à des degrés divers, en venant occulter ou dissimuler la réalité.

Mannheim explique la fausseté de l'idéologie par des exemples. Reprenant le domaine éthique, il parle du "prêt sans intérêt"[55] qui était à l'origine applicable dans des communautés de voisinage, mais qui à la longue est devenu idéologique quand l'Église continua d'en faire une norme pour condamner le capitalisme, lors même qu'il devenait impossible de le mettre en pratique. C'est donc de manière idéologique et en pure perte que l'Église tenta de cette sorte de combattre l'esprit du capitalisme, ce qu'elle-même finit par reconnaître. Dans le domaine de la psychologie, Mannheim parle d'un homme qui, volontairement ou involontairement, "occulte un "authentique" rapport à soi ou au monde, quand, historiquement, ce rapport est d'ores et déjà possible", et cela par des "techniques de fuite"[56] qui permettent cette cécité – tels la réification, l'idéalisme, ou le romantisme. Enfin, s'agissant de la fausse conscience sur un plan théorique, Mannheim évoque le manque de discernement d'un propriétaire foncier qui se fourvoie dans sa relation à ses employés en adoptant un modèle patriarcal devenu obsolète et anachronique dans le monde capitaliste. Ainsi, "fausse et idéologique est une conscience qui, dans sa manière de s'orienter, n'a pas intégré la réalité nouvelle et qui, en fait, l'occulte avec des catégories obsolètes"[57]. Il s'agit là du concept d'idéologie pris de manières générale, totale, axiologique, et – nouvel adjectif - de manière "dynamique", en ce que la réalité, qui sert de référence pour évaluer le degré de fausseté de l'idéologie, est considérée en devenir, comme historiquement datée ou "perpétuellement fluente"[58].

Mannheim compare de nouveau l'idéologie à l'utopie à la fin du second chapitre, mais pour cette fois-ci les distinguer par leur manière différente d'être *inadéquates* à l'être: l'idéologie est en retard, elle est anachronique,

[54] Mannheim (2006, 79).
[55] Mannheim (2006, 79).
[56] Mannheim (2006, 79).
[57] Mannheim (2006, 80).
[58] Mannheim (2006, 80).

obsolète, de l'ordre du statique, au contraire de l'utopie qui est en avance, "outrepasse l'être"[59], est une invitation à la création d'un être non encore institué. Les fausses structures de conscience qui existent par-delà les points aveugles sont "différemment loties"[60], elles sont fausses à des degrés différents, mais aussi d'une manière différente: il y a celles qui "outrepassent l'être "contemporain" et celles qui n'y atteignent pas encore, l'occultant dans l'un et l'autre cas"[61]. L'idéologie et l'utopie sont l'une et l'autre définies par leur référence à la réalité - en raison de leur inadéquation à son égard - de la même façon que c'est la réalité, comme nous l'avons vu, qui fait l'objet d'une lutte entre les groupes sociaux ou les partis, chacun prétendant mieux la connaître que ses adversaires, et être en droit de les traiter d'utopistes ou d'idéologues.

Entre les deux premiers essais, Mannheim ne fait pas de lien entre les critères de l'adéquation et de l'ordre au sujet de l'idéologie et de l'utopie. Or rien n'empêche de concevoir indépendamment ces deux critères, voire de les juger contradictoires, faute de plus amples précisions données par Mannheim à la fin du second chapitre. En effet, on ne voit pas pourquoi un discours devrait être nécessairement obsolète ou anachronique pour être en faveur du maintien de l'ordre social institué. En revanche, il y a un lien plus compréhensible, du côté de l'utopie, entre ce qui outrepasserait l'être social institué et ce qui serait en mesure de le contester. L'outrepassement peut bien être une puissance critique de dépassement. L'inadéquation de l'utopie tient à ce qu'elle relève de la temporalité du pas-encore, d'un devenir à instituer, qui suppose une contestation de la politique au pouvoir. Toutefois, rien n'empêche de concevoir un outrepassement à la manière d'un *prolongement*, comme l'avènement d'une société future qui ne serait que l'étape ultérieure de la société existante, et qui en poursuivrait la logique, selon ce que le *progrès* rendrait possible[62]. Parler d'outrepassement ne suffit donc pas pour qualifier l'utopie, puisque ce qui outrepasse peut être de caractère idéologique. Il est également important de se rappeler que l'inadéquation de l'utopie peut connaître différents degrés: si l'occultation de la réalité était totale, par l'aveuglement suscité par les désirs de changements, alors il y aurait tout à parier que cela desservirait l'utopie, en la rendant chimérique. On peut donc à bon droit juger qu'une utopie sera d'autant plus capable de contester l'ordre établi que son projet découlera

[59] Mannheim (2006, 80).
[60] Mannheim (2006, 80).
[61] Mannheim (2006, 80).
[62] Sur ce point, qui concerne le cas du "rêve" chez Mannheim, je me permets de faire référence à mes propres travaux: Roman (2021).

d'une conscience *lucide* des limites de la politique instituée. Son inadéquation temporelle peut être proportionnelle à sa capacité *objective* de saisir le présent, c'est-à-dire à son degré de vérité, plus que de fausseté.

Le cas de l'idéologie suscite encore plus d'interrogations: il pourrait très bien y avoir une différence entre le caractère *statique* de l'idéologie, et son caractère *rétrograde* et *obsolète*. L'idéologie définie par l'obsolescence, c'est avant tout une représentation du monde qui empêche de penser ce monde, et on ne voit pas en quoi cette impuissance favoriserait le maintien de son ordre, ou comment l'aveuglement sur l'état d'une société donnée pourrait favoriser son prolongement. Pour reprendre l'exemple du prêt sans intérêt: on voit mal comment l'Église aurait pu contribuer à faire perdurer ce type de prêt en ne comprenant pas adéquatement le capitalisme qu'elle entendait combattre. Son impuissance, son obsolescence l'ont desservi au lieu d'avoir été pour elle une arme. Et c'est logique: si ce que je ne comprends pas est ce qui m'échappe, alors ce qui m'échappe peut avoir les mains libres pour se développer et persévérer. Mon impuissance profite à mes ennemis, et l'idéologie se retourne contre elle-même.

Pour mieux expliquer comment ce qui est obsolète peut favoriser le maintien de l'ordre social institué, il faudrait envisager l'*inertie* d'un point de vue politique, et expliquer, par exemple, comment ceux qui sont au pouvoir, volontairement et involontairement, entretiennent une politique dans leurs intérêts, si bien que leur désir de conserver et de faire perdurer l'ordre existant les rend progressivement aveugles sur leur temps, et hostiles aux changements. L'inertie a sa puissance: la politique dominante, parce que dominante, écrase les possibles utopiques jusqu'à ce que son obsolescence provoque sa propre ruine. C'est la logique *conservatrice* du pouvoir qui explique comment ce qui est anachronique peut être favorable au renforcement de l'ordre social établi. Mais ce que nous avons dit de l'utopie au sujet des degrés de fausseté vaut aussi pour l'idéologie: ce n'est assurément pas en étant obsolète, dès le départ, et de manière forte au point de ne plus rien comprendre de son temps, qu'une conception idéologique peut avoir de la puissance. Enfin, rien n'empêche non plus d'imaginer que le maintien de l'ordre puisse être obtenu par une *projection* qui ne serait que dans la continuité de ce qui existe déjà. L'outrepassement, comme nous l'avons déjà dit, peut n'être qu'un moyen de prolonger l'ordre existant, et cela beaucoup plus efficacement que par l'obsolète et le rétrograde, en confisquant la force contestataire de l'utopie par ce qui n'est qu'un semblant utopique. Il est donc insuffisant de définir l'idéologie par la catégorie de l'obsolète, ou bien par un anachronisme dont les constituants seraient

seulement "hérités du passé"[63], pour expliquer comment elle peut avoir pour effet de maintenir l'ordre institué, comme Mannheim l'affirme dans le premier essai.

4. L'idéologie et l'utopie: leurs différences axiologiques

C'est dans le chapitre IV que les concepts d'idéologie et d'utopie sont étudiés comparativement de manière approfondie. Mannheim a pris soin de préciser, dans une note de bas de page de l'essai précédent, qu'il est question dans ce nouveau chapitre de l'idéologie comme concept total, général, dynamique et axiologique, et que cette approche valorielle s'applique également à l'utopie[64]. Et c'est tout à fait logique: en effet, une étude comparative de l'idéologie et de l'utopie ne peut qu'avoir lieu sur un plan *axiologique*, car il n'est pas possible de les distinguer auparavant. Sur un plan axiologiquement neutre, le concept total, général, dynamique de l'idéologie ne désigne rien d'autre que la reconnaissance du caractère relatif de tout point de vue propre à une époque ou à un groupe donné, selon une structure de conscience qui détermine ce *locus*, et qui explique son inadéquation avec la réalité. C'est uniquement dans leur manière d'être fausses que l'idéologie et l'utopie diffèrent, c'est uniquement sur un plan valoriel que leur différence apparaît[65]. Et nous savons jusqu'ici deux choses: que Mannheim les distingue par le critère de l'ordre et par leur manière d'être inadéquates, sans expliquer la cohérence entre les deux.

Le début du chapitre IV répond en partie aux questions que nous nous posions sur l'outrepassement et l'utopie, mais aussi sur l'obsolète et l'idéologie: Mannheim dit que tout ce qui "transcende" l'être n'est pas utopique, mais l'est seulement à condition qu'il s'agisse d'une orientation "qui, au moment du passage à l'agir, dévaste alors, partiellement ou entièrement, le régime ontique du moment"[66]. L'utopie est une orientation qui "torpille"

[63] Mannheim (2006, 80).

[64] Mannheim (2006, 103-104).

[65] Michael Löwy le dit en d'autres termes, et de manière plus critique: "Cela se traduit notamment par l'attribution de deux significations distinctes au terme lui-même: d'une part, l''idéologie totale', ou l'idéologie tout court, le style de pensée rattaché à une position sociale; d'autre part, cette perspective globale ('idéologie') comporterait deux formes: l'utopie, c'est-à-dire les représentations ayant une fonction subversive, et…l'idéologie, favorable à la reproduction de l'ordre établi. L'idéologie serait donc un cas particulier de l'idéologie… Cette imprécision terminologique rend assez confuse toute discussion du concept" (Löwy 2008: 44). Sur l'idéologie et l'utopie, voir aussi Kupiec (2006, 66-90).

[66] Mannheim (2006, 159).

(*sprengen*) le "régime établi"[67]. La transcendance désigne ce qui est "hors réalité", ce qui est irréalisable "au sein d'un régime de vie déterminé"[68]. L'histoire prouve que l'homme se règle bien plus sur "des facteurs de transcendance que d'immanence à l'être"[69]. Mais un tel désir de transcendance n'a jamais effrayé les partisans de l'idéologie, car "ils ne se sont jamais efforcés que de neutraliser les constituants et volitions transcendants à l'être […], de les rendre socialement inopérants en les reléguant dans un au-delà de la société et de l'histoire"[70]. Nous avons donc affaire ici à une idéologie d'ordre intentionnel, très proche du mensonge, par l'usage volontairement détourné d'un désir de transcendance, potentiellement utopique, pour le rendre idéologique par neutralisation de sa puissance contestataire: en faisant en sorte que le transcendant reste définitivement transcendant, c'est-à-dire non réalisable, les partisans de l'ordre parviennent à confisquer la puissance de l'utopie, pour favoriser la "réalisation ou la reproduction constante du régime de vie en place"[71]. Mannheim l'explicite par l'exemple suivant:

> Tant que, par exemple, l'ordre féodal et ecclésiastique du Moyen Âge réussit à reléguer ses promesses d'un Éden vers un lieu transcendant l'histoire, dans l'au-delà, loin de son enclave dans la société, et ainsi à en émousser la pointe révolutionnaire, ces constituants participaient encore de cet ordre. Ce n'est que lorsque certains groupes humains intégrèrent ces chimères à leur agir et s'efforcèrent de les mettre en œuvre que ces idéologies devinrent des utopies[72].

D'une certaine façon, c'est en prenant au sérieux une idéologie, c'est-à-dire en se *méprenant* sur elle - par adhésion à son discours jugé sincère sans voir son caractère idéologique – qu'on fabrique de l'utopie. L'utopie peut naître d'une idéologie prise à la lettre, quand tout est fait pour réaliser sa promesse, ou quand, tout simplement, on désire passer de la *belle* théorie à la *pratique*. L'idéologue peut user de projections pour affaiblir l'utopie, de même que l'utopiste peut se retourner contre l'idéologue en redonnant à ces projections leur dimension contestataire. Mannheim reconnaît donc lui-même dans le chapitre IV que tout outrepassement n'est pas nécessairement synonyme d'utopie, et que le critère de l'obsolète ne suffit pas pour définir l'idéologie.

---

67 Mannheim (2006, 159).
68 Mannheim (2006, 159).
69 Mannheim (2006, 159).
70 Mannheim (2006, 159).
71 Mannheim (2006, 159).
72 Mannheim (2006, 160).

Mais l'idéologie ne fait pas que détourner la transcendance de l'utopie, elle a aussi sa propre transcendance. Mannheim l'explicite en précisant le sens de la "réalité". Par l' "être" ou le "réel", il faut entendre, nous le savons, un être ou un réel particulier, toujours historiquement déterminé. L'être ou le réel désigne tout " 'régime de vie' concret" ou "ordre *qui dispense ses effets*"[73]. C'est donc ce qui existe selon un être-tel déterminé, mais aussi et surtout ce qui, étant concret, a de l'*effet* sur ce qui existe ou peut déterminer l'existant, et cela potentiellement dans tous les domaines de l'existence. De là le concept de "congruence" qui s'applique cette fois-ci aux *représentations* de la réalité: "De représentations corrélées au régime ontique tel ou tel, concrètement existant, dispensant *de facto* ses effets, nous disons qu'elles sont 'adéquates', congruentes à l'être"[74]. Un peu plus haut à la même page: les représentations dites "transcendantes à l'être" ou "irréelles" sont celles qui, dans le régime en question, "ne peuvent jamais dispenser leurs effets à raison des constituants qu'elles représentent" si bien que "dans ce régime, si l'on se conformait à elles, il serait impossible de vivre et d'agir".

Une représentation est donc congruente quand elle ne correspond pas seulement à un réel donné, mais peut, par cette correspondance, avoir des effets sur lui. La "transcendance" n'est rien d'autre qu'un nouveau terme pour parler de la fausseté de l'idéologie et de l'utopie. Mais cela soulève un nouveau problème, similaire à celui que nous avions posé précédemment au sujet de leur fausseté, dont la formulation est cette fois-ci la suivante: comment ce qui est apparemment "sans effet" - parce que ne pouvant dispenser *ses* effets - pourrait-il d'un autre côté avoir le pouvoir soit de renforcer l'ordre établi, soit de le torpiller? Comment ce qui est apparemment inoffensif pourrait-il avoir soit une *puissance* d'inertie, soit une *puissance* critique?

Commençons par l'idéologie: Mannheim dit que les idéologies "n'aboutissent jamais à la réalisation du constituant qui s'y affiche"[75] et il précise, en note de bas de page, que cela ne les empêche pas de *faire* quelque chose, mais simplement que "leur coefficient d'idéologie (leur fausseté) tient à ce qu'elles ne le font pas dans le sens de leur constituant supposé"[76]. Autrement dit: l'idéologue ne *fait* pas ce qu'il dit, ce qui n'empêche pas son idéologie d'avoir de l'effet – simplement des *effets autres* que ceux annoncés, soit involontairement pour l'idéologue qui n'en a pas conscience, soit

[73] Mannheim (2006, 160).
[74] Mannheim (2006, 161).
[75] Mannheim (2006, 161).
[76] Mannheim (2006, 161).

volontairement et subrepticement, quand l'idéologie sert de subterfuge. Il y a aussi, comme nous l'avons vu, la confiscation de la transcendance utopique pour étouffer toute utopie, pour la rendre *sans effet* – mais dans la visée d'un *effet maximal* du point de vue idéologique. On comprend donc que ce qui est transcendant, idéologiquement parlant, peut bien avoir pour effet de renforcer l'ordre social institué.

Passons à l'utopie. Là encore, l'erreur serait de croire que *ce qui ne peut produire ses effets*, en raison de sa transcendance, est *sans effet*. Un critère de temporalité entre en compte dans le cas de l'utopie. L'utopie est le pas-encore, le sillon creusé dans un possible pour le renforcer et le rendre capable de torpiller l'ordre existant. Il n'y a d'utopies qu'à la condition qu'elles "parviennent à transformer la réalité ontique historique *effective* moyennant *effets* réactifs dans le sens par elles visé"[77]. En d'autres termes: il n'y a d'utopie qu'à condition que l'intention utopique se réalise, que l'histoire prouve, après coup, que l'ordre existant a *bel et bien* été torpillé, dans le sens visé, contrairement à l'idéologie dont l'efficacité tient à ce que l'idéologue ne fait pas ce qu'il dit, ou fait ce qu'il ne dit pas. "Dans le sens par elles visé" pose question: il est impossible pour tout homme de maîtriser entièrement les conséquences de ses actes. L'expression ne peut donc avoir cette signification[78] . Mais a-t-elle seulement pour sens que l'ordre doit avoir été torpillé, ou qu'il doit l'avoir été de manière supplémentaire dans le sens escompté, souhaité? Plus clairement: une utopie réussit-elle aussi quand, involontairement, elle produit une utopie autre? Mannheim ne donne pas de précisions sur ce point, mais on comprend l'essentiel, qui tient à une thèse paradoxale: c'est l'*effectivité* qui détermine l'utopie, et qui donne sens à sa transgression de l'ordre, comme à son inadéquation. L'utopie n'a rien d'une chimère, elle n'est pas non plus seulement un possible. L'intention utopique ne suffit pas car la transformation de l'ordre institué peut très bien être en faveur de l'idéologie. "Dans le sens visé" signifie bien *a minima*: dans un sens *utopique* et non pas idéologique comme cela arriverait si la transformation opérée n'était qu'un prolongement. Il n'y a d'utopie que dans le cas d'un projet dont l'actualisation a *réellement* modifié l'ordre existant, après l'avoir torpillé ou en avoir contesté la logique, pour réveiller ou ouvrir sur de nouveaux possibles.

---

[77] Mannheim (2006, 162).

[78] Mannheim dit lui-même qu'il est impossible de tout prévoir, et qu'il n'y a d'*agir* politique précisément en ce qu'il y a toujours de l'irrationnel dans la vie politique. Voir Mannheim (2006: 93-106).

On le voit: entre l'idéologie et l'utopie, tout, finalement, tourne autour de la "réalité", tout se joue au niveau des *effets*, non de l'intention[79]. Car ce qui est valable pour l'utopie l'est aussi pour l'idéologie: une intention idéologique, qu'elle soit consciente ou inconsciente, peut à son insu avoir des effets utopiques, quand le projet proposé, *in concreto*, torpille l'ordre institué au lieu de le renforcer. Que tout tourne autour de la réalité explique aussi que la querelle entre idéologues et utopistes soit sans fin, car le réel est toujours l'objet d'une représentation, et d'une représentation différente selon la position sociale occupée. Nous revenons à l'une de nos premières conclusions, sur laquelle Mannheim insiste dans le chapitre IV: l'idéologie et l'utopie sont des concepts politiques, indissociables des batailles que se livrent ardemment tous ceux qui ambitionnent de parvenir au pouvoir, et qui comptent y rester. Ceux qui tiennent au régime ontique institué auront toujours beau jeu de présenter comme "*absolument utopiques*"[80] - c'est-à-dire objectivement irréalisables – ce qui représente pour eux une menace, et qui peut objectivement être réalisé demain. Mannheim fait appel à l'histoire pour départager l'idéologie de l'utopie: "[p]our juger d'états de chose qui, tant qu'ils sont d'actualité, pâtissent largement des conflits d'opinion entre partis, c'est la mise en œuvre qui fournit après coup et rétroactivement la pierre de touche"[81]. On peut en effet imaginer que l'histoire soit pour le partisan de la sociologie de la connaissance, dans la logique de son relationnisme, un critère "assez fiable"[82] pour objectivement distinguer ce qui est idéologique de ce qui est utopique. Mais il y a fort à parier que cela ne suffise pas pour mettre fin aux conflits des opinions en politique, car chaque partisan ne continuera de voir que ce qu'il *désire* voir de la réalité, même après coup. Il n'y a pas de preuves *a posteriori* de l'histoire pour les tenants de l'ordre et leurs adversaires, mais un combat continu pour gagner la bataille du pouvoir, pour déconsidérer le point de vue adverse, et critiquer ses résultats.

5. *Idéologie et utopie*, en conclusion, est un texte difficile, polyphonique. Un texte puissant, qui donne d'autant plus à penser que le propos est stimulant tout en procédant par touches, incises, ce qui a aussi pour effet de rendre sa lecture frustrante. "Le degré d'élucidation d'un concept ne peut

[79] Sur l'importance de la réalité au sujet de l'idéologie et de l'utopie chez Mannheim, voir Arendt (2019: 179-188), Ricœur (1997, 215-240 et 355-373), Roman (2021).

[80] Mannheim (2006, 162).

[81] Mannheim (2006, 168).

[82] Mannheim (2006, 168).

jamais atteindre à l'absolu". Un tel dispositif d'écriture donne au concept d'idéologie une grande richesse. Nous avons vu son sens comme concept total, général, dynamique, et axiologiquement neutre. Mais le cœur de l'ouvrage est bien sa différence avec l'utopie sur un plan valoriel. C'est la réalité, ou plutôt la *logique des effets* qui décide de la valeur de la non-congruence de l'idéologie et de l'utopie. Dans le chapitre IV de l'ouvrage, après avoir analysé les différents idéaltypes de la conscience utopique qui se déploient progressivement dans les Temps modernes[83], Mannheim dit être inquiet de ce que le monde devient. Nous assisterions, selon lui, à un "démantèlement complet"[84] de toute transcendance, avec: "une utopie qui, progressivement au cours de l'histoire, perdrait de son au-delà; des couches sociales qui, toujours en plus grand nombre, se rôderaient à la maîtrise concrète de l'être"[85] – comme si leur importait essentiellement de s'*adapter* au monde; et une politique dont l'éthique de la responsabilité signifierait que le temps est venu de soumettre nos "convictions mêmes à l'introspection qui les filtre, de manière à en éliminer les paramètres qui n'y ont d'efficace qu'aveugle et mécanique"[86]. Un processus de destruction de "tous les éléments spirituels, de l'élément utopique et de l'élément idéologique en même temps"[87] nous menacerait. On comprend ce que veut dire Mannheim: qu'il n'y a de vie heureuse que par les projections de nos désirs, de vie tout court que par nos insatisfactions ou qu'à la seule condition d'être avant tout imaginée, et de politique que par le conflit incessant entre des groupes ou partis. Mais, assurément, un tel monde ferait surtout la part belle à l'idéologie, précisément au nom de l'immanence ou sous le couvert de la fin des *grandes* idéologies, pour mieux renforcer l'ordre établi et tarir la source de l'imaginaire. Il y a là matière à interroger notre propre temps, pour lequel, tout comme Mannheim, nous sentons l'urgence de redonner de la puissance à l'utopie.

Bibliographie

Arendt H., Anders G. (2019), *Correspondance 1939-1975 suivie d'écrits croisés*, Paris, Éditions Fario

[83] Ces idéaltypes sont au nombre de quatre: le chiliasme orgiastique des anabaptistes, l'idée libérale-humanitaire, l'idée conservatrice, et l'utopie socialiste-communiste. Nous n'entrons pas ici dans les détails.

[84] Mannheim (2006, 207).

[85] Mannheim (2006, 202).

[86] Mannheim (2006, 157).

[87] Mannheim (2006, 208).

Aron R. (2007) [1935], *La sociologie allemande contemporaine*, Paris: Presses Universitaires de Vincennes

Bloch E. (1976), *Le principe espérance*, Paris: Gallimard

Gabel J. (1987), *Mannheim et le marxisme hongrois*, Paris: Méridiens Klincksieck

Karsenty R. (2017), *Mannheim et le* "*marxisme occidental*", in *Phantasia*, VI: 33-34

Kettler D., Meja V., Stehr N. (1987), *Karl Mannheim*, Paris: Presses Universitaires de France.

Kupiec A. (2006), Karl Mannheim. Idéologie, utopie et connaissance, Paris: Éditions du Félin

Löwy M. (1998), *Karl Mannheim et György Lukács. L'héritage perdu de l'historicisme hérétique*, in "L'Homme & la société", 130: 51-63.

– (2007), *Karl Mannheim,* Idéologie et utopie, in "Archives de sciences sociales des religions", http://journals.openedition.org/assr/6722, mis en ligne le 12 septembre 2007.

– (2008), *Mannheim et le marxisme: idéologie et utopie*, in *Actuel Marx*, 43: 42-49.

Löwy M., Perivolaropoulou N. (2001), *Notes sur la réception de Mannheim en France*, in "L'Homme & la Société", 140-141: 103-111.

Mannheim K. (2006) [1929], *Idéologie et utopie*, Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

Ricœur P. (1997) [1986], *L'idéologie et l'utopie*, Paris: Seuil.

Roman S. (2021), *De la difficulté en pratique de distinguer l'idéologie de l'utopie: Ricœur lecteur de Mannheim*, in Roman S. (dir.), *Penser l'utopie aujourd'hui avec Paul Ricœur*, Paris: Presses Universitaires de Vincennes.

Bourdieu: la science des idéologies

Jacques-Louis Lantoine

Abstract: Despite the diffidence Pierre Bourdieu increasingly showed towards the Marxist concept of ideology, his attempt to produce a scientific explanation of ideological discourses by means of the sociological concept of field as well as his anthropology of dispositions appears as a reworking of the notion as it is found in Marx, Engels, and even Althusser's works. Ideologies cannot be understood as mechanical effects directly caused by an infrastructure, nor as a false consciousness. Other concepts that Bourdieu proposed as substitutes, such as "symbolic violence", "symbolic power"or "sociodicy", may highlight aspects of ideologies and explain their efficiency. The reference to the *habitus* as a system of schemes of perception and appreciation as well as the consideration of the specific laws of the fields of ideological production, complicate the relation between social positions and stances. The concept of *habitus* as incorporated dispositions also makes us understand the inclination humans have to naturalize and universalize their interest, and the notion of field emphasizes the struggles that animate the production of ideologies. Nevertheless, none of this represents the opposite of ideology as Marx and Engels formulated it, but renders it more complex. As a sociology that focuses its attention towards cultural and symbolical domination, the work of Bourdieu may appear as a science of ideologies. It serves as a crucial contribution to the philosophical knowledge of the concept that aims to take into account the sociological and anthropological conditions that govern the production of discourses, philosophy included.

Keywords: Bourdieu; Marxism; Ideology; Science; Field.

1. Introduction

Les formes de domination qui s'exercent au niveau symbolique constituent l'enjeu central des travaux de Pierre Bourdieu. L'art et la littérature, le droit, la philosophie, l'enseignement, le langage, et plus généralement l'ensemble des discours, gestes et pratiques signifiantes, opèrent des classements dans lesquels s'exprime la lutte des classes et des genres. En-deçà des formes incontestables de domination économico-policières répressives et contraignantes, les rapports de force trouvent dans des rapports de sens une façon sublimée, douce, implicite et tacite, de se produire et de se reproduire.

* IHRIM-ENS Lyon (jllantoine@gmail.com)

Le concept d'idéologie devrait donc trouver toute sa place dans l'œuvre de Pierre Bourdieu. Un article, coécrit avec Jean Claud Passeron en 1976, s'intitule "La production de l'idéologie dominante"[1]. Il s'attache à mettre en évidence les mécanismes qui président à l'élaboration du discours de la classe dominante, en l'occurrence celui qu'on appelle parfois la "troisième voie", et qui s'impose progressivement en France dans la deuxième moitié du XXe siècle. L'article "L'ontologie politique de Martin Heidegger" de 1975, remanié et publié aux Éditions de Minuit en 1988, propose une analyse de "l'idéologie *völkish*" dans laquelle s'exprime d'une manière sublimée, chez Heidegger notamment, une "humeur *völkish*". Cet article trouve son corrélat théorique dans celui de 1977 intitulé "Sur le pouvoir symbolique", repris dans *Ce que parler veut dire* en 1982 et dans *Langage et pouvoir symbolique* en 1991. Les "systèmes idéologiques" y sont rapportés à une lutte entre producteurs pour le "monopole de la production idéologique légitime" au sein d'un "champ de production idéologique". Les lois propres à ce champ rendent méconnaissable l'homologie de structure qu'ont ces discours avec la structure des classes sociales et de leurs luttes. Il s'agit dans ces textes de réaménager la compréhension marxiste du concept d'idéologie à partir du concept sociologique de *champ*, qui interdit toute réduction de l'idéologie à une superstructure imaginaire, simple reflet déterminé mécaniquement par une infrastructure économique.

Le concept d'idéologie semble donc avoir toute sa place dans l'œuvre de Bourdieu, et les reprises de ces différents textes dans des ouvrages postérieurs peuvent faire croire à une relative continuité. En réalité, à partir des années 1980, Bourdieu se fait de plus en plus critique à l'égard du terme et du concept. Il prétend le remplacer, tantôt par "pouvoir symbolique", "domination symbolique", "violence symbolique"[2] , tantôt par "sociodicé"[3], qui désigne la justification de l'ordre établi par la naturalisation des privilèges attachés à une position sociale. De telles propositions de substitution impliquent que la légitimation de la domination par le symbolique n'est pas forcément discursive: elle peut relever de la simple *doxa* ou de la croyance. Elle trouve son fondement dans les schèmes de perception et d'appréciation (l'*habitus*) qui structurent les discours, mais aussi l'*hexis* corporelle, les classements les plus implicites et inaperçus, l'ensemble des comportements signifiants qui structurent l'espace social.

Il semble que l'anthropologie et la théorie de la pratique développées dès l'*Esquisse pour une théorie de la pratique*, et qui trouvent leur expression

---

1 Bourdieu et Passeron (1976).
2 DCL, 112; MP, 255.
3 SE, 401.

finale dans les *Méditations pascaliennes*, conduisent non plus au réaménagement mais au rejet du mot et du concept. Sa dimension fonctionnaliste, finaliste, idéaliste et intellectualiste – l'idéologie comme *instrument* de domination des *consciences* – est refusée, au profit d'une anthropologie de la croyance faite corps. Cette analyse s'accompagne de la mise en évidence de mécanismes institutionnels qui suffisent, par leur seul mode de fonctionnement et en-deçà de tout discours, à produire leur propre légitimation.

Le mot continue néanmoins d'être assez régulièrement convoqué, même si Bourdieu prétend qu'il ne l'emploie jamais, "sauf pour faire comprendre"[4], ce qui peut paraître étonnant quand on sait qu'il qualifie également cette notion de "vague et vaseuse"[5]. La position de Bourdieu à l'égard du concept d'idéologie est en réalité significative de son rapport à Marx et, ce qui n'est pas la même chose, au marxisme. Elle interroge également la relation du mot et du concept. S'il est bien question de réaménager, compléter et dépasser le *concept* marxien tout en le conservant, il semble surtout question de se démarquer de l'usage du *mot* qu'en font ses contemporains marxistes, notamment Althusser. Cette pratique de démarcation est peut-être moins théorique que stratégique, mais il est vrai qu'une certaine connotation idéaliste et intellectualiste que le mot véhicule contredit la "théorie matérialiste de la connaissance"[6], ou la "théorie matérialiste des formes symboliques"[7] que Bourdieu s'efforce de construire.

On peut s'interroger sur la possibilité de renoncer à ce concept et à ce mot, en raison même de ce pour quoi on pourrait être tenté de le rejeter. Son équivocité, déjà présente chez Marx et Engels, ainsi que l'histoire de ses usages, sa dimension polémique et souvent dépréciative, en rendent la substitution malaisée, tant la "compréhension" tacite et pratique en rend l'usage effectivement "pratique", à défaut d'être très claire théoriquement. Il semble possible, grâce à Bourdieu, de tracer les limites du concept, en prévenir les connotations gênantes, et en conserver la portée critique. C'est à cette condition qu'on pourra tout à la fois se servir du mot de façon un peu plus rigoureuse et moins naïve que l'usage qui en est souvent fait, échapper au relativisme qui veut que tout soit idéologique, sans sombrer dans l'inénarrable discours de la "fin des idéologies", qui n'a jamais prouvé qu'une chose: que ce concept est nécessaire, et qu'il faut faire la science de la réalité sociale qu'il désigne.

---

4 SG II, 1057.
5 SE, 401.
6 EAA, 32-33.
7 SG II, 771.

2. Une sociologie des productions idéologiques

Le geste fondamental de Bourdieu à l'égard des systèmes idéologiques est de penser les conditions sociales de leur production à partir du concept de "champ de production idéologique ", qui doit lui-même être entendu en un sens pluriel: "champ philosophique", "champ artistique", "champ intellectuel", "champ juridique", etc. Cette notion de champ permet de donner toute sa réalité et sa relative autonomie à la sphère culturelle et intellectuelle, qui autrement serait rejetée du côté de la superstructure dépourvue de densité, de réalité et d'efficace propre. La différence avec Marx et Engels est ici très marquée. Dans *L'idéologie allemande*, les idéologies apparaissent comme n'ayant "pas d'histoire"[8] propre et autonome. Elles ne sont qu'un effet mécanique des rapports matériels entre les hommes. Au contraire, d'après Bourdieu, les champs où se produisent les discours idéologiques ont leur histoire sociale propre, relativement autonome par rapport à la structure sociale.

Le concept de champ est essentiel pour éclairer un certain nombre de mystères qui entourent les conceptions marxistes et marxiennes des causes et des effets des idéologies. Comme le montre l'ouvrage sur Heidegger, les idéologies ne sont pas des effets mécaniques et des reflets imaginaires d'une infrastructure socio-économique. Si l'on trouve dans *L'idéologie allemande* l'idée d'une division du travail au principe de la production des idéologies[9], celle d'une autonomie relative d'un champ qui a ses lois propres n'y est pas développée. C'est pourtant à partir de ces lois endogènes de fonctionnement qu'il est possible d'expliquer la forme idéologique que prennent les discours, et leur rapport méconnaissable avec le champ social

[8] Marx et Engels (1976, 20).

[9] Il y a bien dans l'*Idéologie allemande* une réflexion sur le rôle que joue le métier ou, mieux, la *profession*, dans la production des idéologies: "*accession de la profession à l'autonomie par suite de la division du travail*; chacun tient son métier pour le vrai. Au sujet du lien de leur métier avec la réalité, ils se font d'autant plus nécessairement des illusions que la nature du métier le veut déjà. En jurisprudence, en politique, etc., ces rapports deviennent – dans la conscience, – des concepts; comme ils ne s'élèvent pas au-dessus de ces rapports, les concepts qu'ils en ont sont dans leur tête des concepts fixes: le juge, par exemple, applique le code, et c'est pourquoi il considère la législation comme le véritable moteur actif. Respect de chacun pour sa marchandise; car leur occupation est en rapport avec l'universel.". Marx et Engels (1876, 76). Bourdieu (2019, 798-799) fait positivement allusion à ce type d'analyses (également à une lettre d'Engels qu'on citera plus bas), qu'on trouve "parfois" chez Marx et Engels. Néanmoins, un tel texte, remarquable en ce qu'il insiste sur l'importance de la *forme* (l'universalisation) dans le discours idéologique, et le rôle que joue le corps des professionnels, reste prisonnier d'une logique du reflet. Sur ce problème chez Marx et Engels, voir Nestor Capdevila (2004, 6768).

et économique. Le champ idéologique est en relation d'*homologie* avec les structures sociales, et non pas de reflet. Le discours idéologique exprime, par et dans les prises de position relatives à la position du producteur *dans le champ de production idéologique*, les positions homologues dans le champ social. C'est le cas par exemple dans le domaine juridique, où les professeurs insistent plutôt sur l'aspect formel et déductif du droit, tandis que les patriciens mettent l'accent sur la jurisprudence dans la construction juridique. Cette lutte, interne au champ, exprime de façon méconnaissable et propre au champ juridique, une lutte de classes ou de fractions de classe, les dominés dans le champ adoptant des positions qui ont un certain rapport avec les intérêts de la fraction de classe dominée de la classe dominante, voire avec la classe dominée[10].

Cette expression ne se fait pas sans neutralisation, euphémisation et sublimation. Elle ne se contente pas d' "enjoliver", selon le mot de Marx et Engels à propos de Kant[11]. Elle vient justifier et légitimer *indirectement*, par son autonomie relative mais réelle, les dispositions et les prises de position de ceux qui occupent des positions homologues externes au champ. Ainsi, Heidegger ne "reflète" pas directement, comme Adorno le croyait, la position de la fraction de classe à laquelle il appartient[12]. Certes, la situation économique et sociale des universitaires allemands des années 1920-1930 s'y exprime. Elle est même au principe de cette "humeur idéologique", dite "humeur *völkisch*"[13], qui anime les intellectuels comme Heidegger. Néanmoins, cette expression se fait de façon "sublimée" sous les effets de la "censure"[14] exercée par le champ, en l'occurrence philosophique. Elle devient alors méconnaissable, *via* par exemple un dialogue avec l'œuvre de Kant. Pour Heidegger, prendre position à l'égard de Kant, c'est s'exprimer sur le néo-kantisme, donc se positionner par rapport à Cassirer, et prendre position à l'égard de la politique, de la technique, de la raison, des juifs et de l'histoire. Les prises de position dans le champ philosophique, y compris en histoire de la philosophie, sont relatives aux positions *dans le champ philosophique*, mais les positions dans ce champ étant homologues avec les positions *dans la structure sociale*, les prises de position expriment médiatement et indirectement ces positions.

---

[10] FDD, 18.

[11] Marx et Engels (1876, 187; voir également, 425). Marx et Engels emploient aussi le mot "sublimation" (ivi. 20). Pour voir la différence avec Bourdieu, on peut comparer l'analyse qu'ils font de la philosophie kantienne avec celle menée dans *D* 577-578, qui obéit aux mêmes principes que celle conduite sur Heidegger.

[12] OPMH, 10.

[13] *Ibidem* 16; voir aussi PID, 44.

[14] *Ibidem,* 11.

Impossible donc de réduire immédiatement, par un "court-circuit" qu'opère une lecture externaliste[15], *La critique de la raison pratique* à la "misère des bourgeois allemands"[16], ou *Être et temps* à la situation des professeurs dans l'université allemande, même si une lecture purement interne – philosophique – doit être refusée: elle rate la *raison d'être* et le *vrai sens* de ces discours. Il ne faut pas rejeter le lien que ces ouvrages ont avec des positions sociales, mais il faut prendre en compte la médiation du champ dans la formation et la formalisation du discours. Celui-ci reste idéologique en ce qu'il est dans un rapport d'homologie avec la structure sociale: il exprime une position particulière dont il ignore l'arbitraire, qu'il universalise, légitime et rationalise – même sous la forme d'un irrationalisme – par et dans l'obéissance aux lois propres au champ. Celles-ci assurent au discours les conditions d'une neutralisation et d'une apparente – car en un sens, *réelle* – autonomie.

L'euphémisation, la sublimation et l'universalisation de l'intérêt particulier produisent d'autant mieux la justification de la position de classe qu'elle est *méconnaissable* en tant que telle, *y compris aux yeux de son producteur*, tout en étant *reconnaissable*, en ce qu'elle mobilise des schèmes d'appréciation de la réalité sociale qui structurent communément la perception de l'espace social. Un débat philosophique sur la technique et la nature peut ainsi exprimer, mais *dans les formes*, les oppositions droite/gauche, haut/bas, noble/vil, masculin/féminin, intellectuel/manuel. Dans le champ, nul ne dira ce qu'il en est vraiment, parce que de fait il en va d'autre chose. Reste que les homologies et le partage des *habitus* fait que chacun s'y reconnaît, même sans le savoir. Il est possible, dès la première ligne d'un ouvrage sur la technique, de savoir *de quoi il retourne*, même si on ne sait pas *comment on le sait*, tant cela est fait d'un "Je-ne-sais-quoi" et d'un "presque-rien" dont on peut néanmoins faire la science sociale. Les affinités théoriques sont des affinités idéologiques électives qui ont pour principe une communication des inconscients et des affects sociaux.

La fonction idéologique n'est pas automatique, mais peut être dite "quasi-automatique"[17], puisqu'elle opère avec la complicité inaperçue et tacite des récepteurs, qui reconnaissent tout en le méconnaissant le rapport entre la prise de position dans le champ et la position homologue dans l'espace social, en court-circuitant la position dans le champ lui-même, souvent ignorée du béotien. En masquant ce qu'elle exprime, l'idéologie exprime

[15] *Ibidem,* 10; LPS 208. Rappelons ici que les pages 205 à 210 de *LPS* constituent comme la théorie de la pratique menée dans *OPMH*.

[16] Marx et Engels (1976, 185).

[17] LPS, 209.

ce qu'elle masque. Structure structurante parce que structure structurée, la formation symbolique impose d'autant mieux sa vision du monde social et ses classements, qu'elle fait fond, de façon inaperçue et non explicite, sur des oppositions structurantes de la lutte des classes. L'idéologie ne fait que reconduire, de façon méconnaissable et donc légitimée, l'arbitraire des rapports de force qui structurent l'espace social.

C'est en ce sens qu'on peut envisager la substitution du terme "idéologie" par les expressions de "violence symbolique", de "domination symbolique" ou de "pouvoir symbolique". Les formations symboliques, qui apparaissent à la conscience comme de simples véhicules de communication, imposent une relation de domination qui peut compter sur la complicité, inaperçue comme telle, du récepteur. On peut par exemple identifier, dans les oppositions entre les prises de position qui structurent le champ philosophique universitaire (matérialisme/spiritualisme, philosophie analytique/phénoménologie…[18]), un rapport avec les positions occupées par les producteurs (position dominée/position dominante dans le champ universitaire, et donc au sein de la fraction de classe dominée de la classe dominante), elle-même homologue à la structure sociale (fraction de classe dominée de la classe dominante/fraction de classe dominante de la classe dominante, classes populaires/bourgeoisie, travail manuel/travail intellectuel). Les dominés sont contraints de jouer dans le champ à partir des principes hiérarchiques dominants qui y ont cours, reconnaissant ainsi la légitimité *de fait* des principes qu'ils contestent. L'intellectuel qui est en position homologue avec les travailleurs manuels prendra – toutes choses égales par ailleurs – des exemples plus "terre-à-terre" pour se distinguer des "hauteurs" de l'aristocratie universitaire, mais n'en continuera pas moins de le faire de façon intellectuelle, sublimée et euphémisée. Il en va là comme de certains discours féministes qui revendiquent la "douceur", la "sensibilité" et l' "intuition" comme principes de légitimation des qualités féminines, consacrant ainsi les principes de division imposés par la domination masculine (douceur/fermeté, sensibilité/raison, intuition/science) qui structurent l'espace social. Les prises de position sont des tentatives pour imposer la légitimité d'un principe de division, de perception et d'appréciation homologue à la structure sociale (bas/haut, vulgaire/noble). La lutte idéologique est une lutte pour la hiérarchisation des principes de hiérarchisation, et pour imposer ou conserver une domination symbolique.

[18] Précisions une fois pour toutes que les exemples que nous donnons dans cet article n'ont pas prétention à constituer une sociologie scientifique, mais n'ont qu'une fonction illustrative. On pardonnera leur caractère un peu sommaire.

Les réaménagements imposés à la conception marxiste de l'idéologie passent, on le voit, non seulement par l'introduction du concept de champ, mais également par la référence aux schèmes, dont le système constitue ce que Bourdieu appelle l'*habitus*, et qui sont au principe de la violence symbolique. Dans l'article "La production de l'idéologie dominante", les auteurs, en réponse au texte d'Althusser intitulé "Idéologie et appareils idéologiques d'État"[19], préviennent que le rôle des Grandes Écoles, colloques et autres groupes sociaux, ne doit être ni minoré, ni surdéterminé. S'ils permettent de neutraliser, et donc de justifier et d'universaliser, ce qui n'est qu'une prise de position particulière, à travers une mise en forme qui semble commandée par la raison (modèle dissertatif du ni-ni qui justifie la troisième voie), ils ne peuvent avoir d'efficace idéologique d'inculcation et d'intégration de la classe dominante qu'en faisant fond non seulement sur des intérêts partagés, mais aussi sur des schèmes ou *habitus* communs, qui n'interdisent pas et même autorisent des divergences au sein de l'idéologie dominante, par la logique du flou et du vague qui caractérise l'*habitus*. Les oppositions qui viennent structurer le rapport au monde social – local/global, particulier/universel, fermé/ouvert, petit/grand, passéiste/moderne, qui recoupent voire recouvrent, de manières différentes selon le contexte socio-historique, l'opposition bas/haut, vulgaire/noble – sont des schèmes générateurs de pratiques, mais aussi de discours, qui sont aussitôt reconnus comme allant de soi, comme "vrais", par ceux qui sont prédisposés à les reconnaître, parce qu'ils les méconnaissent comme structure historique arbitraire et contingente du monde social lui-même[20]. La formalisation et la neutralisation comme effets de champ viennent sublimer l'expression naïve d'intérêts de classe, qui sinon apparaîtraient dans tout leur arbitraire.

---

[19] Althusser (1970).

[20] Cela se révèle en période de crise ou de transition. En France, le discours dit "de gauche" a historiquement mis l'accent sur l'universel, l'ouvert, le moderne. Ce qu'on appelle la "mondialisation", qui n'est qu'un doux mot pour l'impérialisme, ainsi que les questions écologiques, ont transformé les structures des discours et des pratiques. Les enjeux du "local" et du "retour" à la simplicité ont été récupérés à gauche, et la droite s'est emparée de l' "universel", ou plutôt du "global", et du "moderne", remplacé par la "modernisation" (ou la "réforme"). Ces transformations structurelles, objectives et incorporées par ceux qui occupent le champ de production idéologique, font perdre tous ses repères à celui dont l'inertie de l'*habitus* le rend imperméable à ces changements de signes – le citoyen déshérité notamment, mais aussi l'intellectuel désemparé. À quoi il faut ajouter l'américanisation des discours de gauche, qui fait que la défense des minorités, et donc du particulier, a tendance à remplacer celle des dominés, et donc de l'universel. En conséquence, il n'y a pas à s'étonner de ce que certains "pauvres votent à droite", voire à l'extrême droite.

3. Idéologie dominante ou culture légitime?

Dans l'article "La production de l'idéologie dominante", la notion d'idéologie dominante n'a pas le sens qu'elle a pu recevoir parfois dans la tradition marxiste ou dans le sens commun. Il s'agit moins de dire que l'idéologie domine l'ensemble de l'espace social, entretenant dans la classe dominée une fausse conscience[21], que d'expliquer comment une classe se dote, dans et par la diversité et la concurrence des discours qui lui sont internes, d'une unité. Cette dimension intégratrice peut se retrouver au sein des idéologies dominées – qui sont elles-mêmes dominantes et exercent une violence symbolique à l'égard des dominés. Si Bourdieu ne parle pas souvent d'idéologies dominées[22], c'est parce qu'il renonce à parler en termes d'idéologies dominantes[23]: "les sociodicées par lesquelles les groupes dominants visent à produire 'une théodicée de leur propre privilège', comme dit Weber, ne se présentent pas sous la forme d'un discours unique et pleinement unifié, comme on le laisse supposer lorsqu'on parle d''idéologie dominante'"[24]. Significative à cet égard est la suppression des quelques déjà rares références à cette notion dans la version de 1988 de *L'ontologie politique de Martin Heidegger* par rapport à sa version de 1975. L'introduction du concept de champ ainsi que la pluralité des champs de production idéologique (médiatique, philosophique, artistique, juridique…) attirent nécessairement l'attention sur la pluralité des discours de légitimation, et incitent à mettre l'accent sur "l'univers des relations"[25], les différences, les divergences, et surtout les *luttes*, internes à chaque champ, par et dans lesquelles les dominés comme les dominants cherchent à imposer ou conserver les principes

---

[21] En fait, dans "Sur le pouvoir symbolique", repris tel quel dans *Langage et pouvoir symbolique*, Bourdieu parle bien de fausse conscience: "La culture dominante contribue […] à l'intégration fictive de la société dans son ensemble, donc à la démobilisation (fausse conscience) des classes dominées […].". (*LPS* 206). Nous y reviendrons plus bas.

[22] On trouve par exemple dans *R* 39, la mention de l'idéologie dominée, "qui s'exprime directement dans la pratique ou dans le discours des classes dominées (sous la forme par exemple d'une alternance entre le sentiment de l'indignité culturelle et la dépréciation agressive de la culture dominante)".

[23] Ce renoncement reste relatif: "Une vérité sociale dotée d'une grande force sociale est capable de s'imposer universellement, d'obtenir le *consensus omnium*; c'est une définition commode de ce qu'on appelle l'idéologie dominante. Une vérité partielle et partiale qui parvient à se faire reconnaître comme universelle, ne serait-ce qu'à travers la méconnaissance de la particularité de ses fondements, devient une vérité dominante, c'est-à-dire une vérité fondée sur ce que la logique reconnaît comme un critère de vérité, à savoir sa validation consensuelle." (*SG I* 189).

[24] NE, 377.

[25] D 504; FDD, 14.

de division et d'appréciation corrélatifs à leurs intérêts, c'est-à-dire à leur position dans le champ.

Paradoxalement, on pourrait soutenir que la sociologie de Bourdieu, loin de proposer une théorie trop inertielle et figée de la reproduction sociale, insiste tellement sur les luttes et les conflits qu'elle se rend de moins en moins capable de penser une "idéologie dominante", en lui substituant l'idée de culture dominante, et surtout de principes dominants de classement et de hiérarchisation. À la notion d'idéologie dominante, qui fait trop penser à une tromperie ou à une illusion généralisée qui s'exercerait par le discours, il est possible de substituer celle de "culture dominante" ou "légitime", qui structure et contraint les dominants, les dominés, *et leurs idéologies respectives*, à emprunter les schèmes dominants, dans et par lesquels ils ne peuvent pas ne pas penser leur propre condition[26]. C'est en ce sens qu'il apparaît possible de substituer le concept de violence symbolique à celui d'idéologie[27]. Les idéologies, dominées comme dominantes, produisent toujours, par les principes structurants qu'elles mobilisent, un effet de reconnaissance et de méconnaissance. Ces principes sont les principes dominants. La lutte entre les fractions dominées et les fractions dominantes de la classe dominante – pour le dire vite, bourgeoisie commerçante contre bourgeoisie intellectuelle – mobilise, dans sa "retraduction idéologique"[28], des oppositions "à peu près superposables à celles que la vision dominante établit entre la classe dominante et les classes dominées", savoir le désintéressement, la pureté des goûts, contre l'intérêt bassement matériel[29]. Les intellectuels retournent ces divisions contre les possesseurs du capital économique. Les dominés de la classe dominante tendent ainsi à reproduire la domination en prétendant contester les dominants, au

[26] LPS 205; voir aussi MP et DM.

[27] Emmanuel Terray fait remarquer que les liens entre le concept marxiste d'idéologie et celui de violence symbolique auraient pour principe qu'ils répondent à une question commune: "comment dominés et exploités finissent-ils par intérioriser leur soumission au point de la juger normale ou naturelle?" Il souligne qu'une problématique commune ne rend pas les concepts substituables, même s'il les rend comparables. Voir Emmanuel Terray (2002, 18). C'est également ce que note Capdevila (2004, 14).

[28] Bourdieu ajoute: "dont les fractions dominées ont l'initiative", pour souligner que dans la classe dominante, le champ de production idéologique est dominé par les dominés de la classe dominante, les intellectuels. Le champ médiatique est peut-être d'ailleurs, pour la fraction de classe dominante de la classe dominante, une solution à ce problème.

[29] D, 284.

travers d'une idéologie dominée structurée par des principes de division dominants[30].

Dans *La reproduction*, Bourdieu et Passeron parlent d'une "idéologie dominante de la culture légitime comme seule culture authentique, i.e. comme culture légitime". Le système scolaire parvient en effet à inculquer, chez les dominés eux-mêmes, un rapport à la culture des dominants comme seule culture légitime, quitte à ce que les dominés rejettent, fièrement ou honteusement, cette culture comme n'étant pas "pour eux", servant ainsi malgré eux les intérêts de la classe dominante en se reléguant eux-mêmes hors d'une culture qui les a relégués[31]. On voit cependant que la notion d'idéologie dominante ne désigne plus un ensemble de discours ou d'idées produites dans un champ de production idéologique, qui aurait pour but l'intégration d'une classe dominante, mais désigne plutôt ce qu'on appellera une "domination symbolique" qui s'exerce au niveau des schèmes de perception et d'appréciation, des goûts et des pratiques.

L'effacement de la notion d'idéologie dominante est parfaitement conforme au sens marxien de l'*Idéologie allemande*. Ni Marx ni Engels ne parlent d'idéologie dominante, mais seulement d'*idées* ou de *pensées* dominantes[32], qui prennent bien entendu la *forme* d'idéologies. Elles sont dominantes en deux sens: elles sont les pensées *des dominants*, que la forme idéologique permet d'unifier et d'intégrer; elles sont les pensées *légitimes*, par rapport auxquelles les pensées des dominés doivent se définir et réagir. L'idéologie, dominante ou dominée, désigne le processus par lequel s'opère l'idéalisation des prises de position, leur déshistoricisation, qui s'explique par l'ignorance même de leur caractère expressif, neutralisant et naturalisant d'une position historique et sociale. C'est une illusion produite par la forme du discours (l'universalisation et le désintéressement comme réquisits du champ, par exemple philosophique, artistique ou juridique), l'intérêt qui le gouverne (la lutte incite à marquer comme désintéressé et universel ce qui est intéressé et particulier), et le caractère implicite et méconnu des structures structurantes et structurées que sont les schèmes de perception et d'appréciation.

La *fonction* de légitimation est un effet, elle n'est pas la cause finale ou le motif. Rien n'est plus étranger à Bourdieu – comme à Marx et Engels d'ailleurs – que l'idée selon laquelle l'idéologie serait le produit d'une classe

---

30 C'est ce qui explique toute l'ambiguïté de l'alliance entre les intellectuels et les classes populaires contre le pouvoir économique: l'homologie de position ne signifie pas la convergence des intérêts.

31 R, 56.

32 Voir Gayot (2007).

dominante qui chercherait à manipuler les dominés par la tromperie et la propagande[33]. Les producteurs idéologiques produisent leurs discours en toute bonne foi, persuadés qu'ils sont de chercher "la vérité", "le beau" ou "la justice" du fait même qu'ils n'aperçoivent pas le rapport d'homologie et d'expression *indirecte* qui est au principe de leurs discours. S'ils occupent une position dominante dans le champ, ils auront les pensées dominantes, et produiront de l'idéologie conforme à leur propre domination. Ils exerceront en conséquence une violence symbolique sur les dominés, qui auront des pensées dominées, et qui produiront de l'idéologie par laquelle ils tenteront de renverser les hiérarchies et classements imposés par la culture dominante, ce qui est encore une façon pour celle-ci de s'imposer[34].

4. La force du symbolique

Les réaménagements du concept marxiste d'idéologie ne se limitent pas, on l'a dit, à l'introduction du concept de champ de production idéologique. Expliquer la production idéologique suppose de mobiliser le concept d'*habitus* ou de schème.

Bourdieu répète souvent, dès l'article "Sur le pouvoir symbolique", que le modèle marxiste est trop centré sur la *fonction* des idéologies. Dans son cours sur l'État, il insiste à de nombreuses reprises sur l'insuffisance du marxisme pour penser le pouvoir symbolique, en ce qu'il réduit l'analyse à la fonction qu'il remplit, celle de légitimer l'intérêt particulier des dominants. C'est encore le cas, aux yeux de Bourdieu du moins, de la notion althussérienne d' "appareil idéologique d'État ", où le " finalisme naïf"

[33] MP 242, SE 311. Cela n'exclut cependant pas qu'un pouvoir se dote consciemment des instruments matériels et symboliques susceptibles de légitimer sa domination. Simplement, il y voit un effort pour répandre la vérité et combattre le mal, et non comme une lutte idéologique de justification d'intérêts particuliers.

[34] Le champ médiatique illustre bien le modèle. Parler en termes d' "idéologie dominante" serait naïf, si l'on entend par là que le discours médiatique des "chiens de garde" domine les consciences de tous, y compris des dominés. Ceux-ci, ou au moins beaucoup d'entre eux, sont au contraire parfaitement conscients du caractère partiel et partial des constructions médiatiques, à la différence de ceux-là, qui s'ignorent eux-mêmes. Ceux qui partagent ce qui se dit sur les plateaux et dans les journaux ne partagent leurs idées que parce qu'ils partagent un même *habitus*, ou occupent une place homologue dans la société. Il faut néanmoins reconnaître deux choses: il y a un discours médiatique qui véhicule les pensées et la culture dominantes, par rapport auxquelles les dominés doivent se définir et se redéfinir, en adoptant un discours de type idéologique qui prend la forme du discours dominant, même en le renversant. On imagine mal un candidat marxiste faire explicitement de la suppression de l'emploi et du salariat sa priorité. C'est pourtant l'objet même du renversement du capitalisme.

enveloppé dans le concept d'idéologie est redoublé par celui d'appareil, comme si la *fonction* d'imposition et de légitimation était au *principe* du pouvoir symbolique[35]. C'est manquer ce qui rend raison de cette fonction[36]. La loi de production propre au champ, philosophique ou juridique notamment, conduit à l'exigence de quasi-systématicité et de cohérence des formes symboliques. Leur caractère structuré par l'espace social, qui en fait des systèmes structurants de l'espace social par l'inculcation des *habitus*, est également dû à la relation d'homologie entre les schèmes générateurs du discours et la structure sociale objective. Les références combinées à Durkheim, au néo-kantisme (de Cassirer notamment), ainsi qu'au structuralisme, permettent de penser des formes symboliques *structurantes* et *structurées* – donc historiques et sociales – au principe de la soumission doxique à l'ordre établi, sans la faire reposer sur une philosophie cartésienne de la conscience, que présuppose selon Bourdieu la conception marxiste des idéologies[37].

Le concept *et le mot* d'idéologie pèchent par leur aspect trop intellectualiste. Ils semblent incapables d'expliquer ce dont ils cherchent pourtant à rendre compte: l'adhésion, la croyance, la légitimation de l'ordre établi. Si "le marxisme ne sait pas penser ce dont il ne fait que parler"[38], c'est parce qu'il tend à situer la domination symbolique au niveau de la conscience, des idées ou des représentations, d'où le thème de la fausse conscience par exemple, que Bourdieu critique après l'avoir discrètement utilisé[39]. Parler en termes de "fausse conscience", à la manière de Lukàcs par exemple[40], suppose d'ignorer que c'est au niveau du corps, de l'*habitus* ou des schèmes de perception et d'appréciation que se constitue la croyance, entendue comme reconnaissance et comme méconnaissance de

---

35 LPS 93 note 24; voir aussi SE 17, MP 242, et surtout FDD.

36 À l'exception d'Engels qui, comme le relève Bourdieu, souligne l' "expression systématique" à propos du droit, ce qui renvoie également à l'intuition d'un champ qui règle l'expression, et fait échapper au modèle mécaniste du reflet. Lettre à Conrad Schmidt, 27 octobre 1890. Bourdieu y fait référence dans *SG* 798-799, et *LPS* 205. On peut également relever que *L'idéologie allemande* évoque souvent le thème de la *forme* pour expliquer la sublimation qui s'exerce dans l'idéologie.

37 DCL, 114.

38 SE, 287.

39 LPS 206; pour la critique, MP 203 et 255, et DCL 114. Quoiqu'en dise Bourdieu, cette critique ne porte pas contre Althusser, dont l'article "Idéologie et appareils idéologiques d'État" a pour but de constituer un concept d'idéologie qui refuse tout présupposé d'une philosophie idéaliste du sujet conscient.

40 Que Bourdieu cite dans MP, 203.

la légitimité des discours, et non pas au niveau de la conscience[41]. Concevoir l'idéologie comme un ensemble d'idées fausses ou trompeuses conduit à croire qu'il suffirait d'une prise de conscience pour se libérer, alors qu'il en va d'une "coutume" ou d'un "dressage", qui ne peut être combattu que par un "contre-dressage"[42]. De ce point de vue, il faut préférer Pascal à Marx: la domination "idéologique" s'exerce au niveau symbolique plutôt qu'idéel, et relève de l'imagination plutôt que de l'entendement. On obéit à des signes, pas à des idées. Aussi faut-il parler plutôt de domination "symbolique". Ce qui est reconnu et méconnu, ce ne sont pas des "représentations", mais des principes de hiérarchisation et de formation qui structurent les représentations.

La production juridique trouve sa force d'imposition non pas dans les "idées", mais dans sa cohérence, son style neutralisant et universalisant, dans et par lequel s'opère une rationalisation, au double sens de Weber et de Freud. L'usage d'un langage impersonnel exerce une violence symbolique dans et par l'opposition entre l'universel et le particulier, le principe et le cas, opposition qui recouvre le haut et le bas, le noble et le vil. En plus de l'autonomie relative mais réelle du champ juridique, qui lui confère l'apparence d'une autonomie absolue dans la déduction idéale du droit, le travail sur la forme permet d'opérer l'enregistrement, la sanction et la consécration des intérêts[43]. On ne parlera cependant pas d'idéologie dominante: il arrive en effet que la légalisation-légitimation se fasse en faveur des dominés[44], du fait même du relais indirect qu'ils peuvent trouver auprès de ceux qui occupent une position dominée dans le champ juridique. Il ne faut pas nier néanmoins qu'elle ne se fait que très rarement en

---

[41] Il faut cependant remarquer que l'expression "conscience fausse" telle qu'elle est utilisée par Engels dans sa lettre à Mehring du 14 juillet 1893 pourrait recevoir un sens recevable dans un cadre de pensée bourdieusien, si l'on assimile la fausse conscience à une amnésie de la genèse des idées chez le producteur idéologique, qui lui fait concevoir de manière idéaliste ses idées comme étant autonomes.

[42] MP, 247-248. Cela fait penser à Foucault: "ce qui me gêne dans ces analyses qui privilégient l'idéologie, c'est qu'on suppose toujours un sujet humain dont le modèle a été donné par la philosophie classique et qui serait doté d'une conscience dont le pouvoir viendrait s'emparer.". Il substitue à une telle représentation le caractère constitutif du pouvoir disciplinaire. Foucault (1994, 756). Il faut cependant remarquer que la discipline relève d'une force externe, elle n'est pas la violence symbolique, qui est le fruit de l'incorporation des structures de domination. C'est dire que le corps discipliné n'est pas le corps auquel on inculque un *habitus*. Le corps, chez Bourdieu, est une instance *cognitive* autant qu'agissante. Voir *DCL*, p. 115.

[43] FDD, 13.

[44] FDD, 5 et 6.

défaveur des dominants[45]. La lutte pour de nouveaux droits implique de couler ses revendications dans une forme qui est celle propre au champ, et qui obéit aux structures structurées et structurantes que sont les schèmes de perception et d'appréciation. C'est de cette médiation que les discours idéologiques tirent leur autorité.

Paradoxalement, l'analyse par Bourdieu de ce qu'on appelle "idéologie" se veut matérialiste du fait même de mettre l'accent sur la force et le caractère déterminant des formes ou structures cognitives. Par un renversement paradoxal, le reproche d'intellectualisme et de finalisme adressé au concept marxiste d'idéologie se fait au nom d'une efficace propre aux discours: "Le droit est la forme par excellence du discours agissant, capable, par sa vertu propre, de produire des effets. Il n'est pas trop de dire qu'il fait le monde social, mais à condition de ne pas oublier qu'il est fait par lui."[46]. Si Bourdieu fait référence à la philosophie des formes symboliques de Cassirer par exemple, c'est en insistant en même temps sur leur caractère socialement conditionné, ce que la sociologie de Durkheim a mis en évidence. Les structures des formes symboliques sont structurées en ce qu'elles sont le fruit d'une incorporation de l'ordre social établi et de sa structure objective, qui est déterminante. Elles sont néanmoins structurantes, en ce qu'elles produisent et reproduisent de façon méconnaissable cet ordre social établi, dans et par la naturalisation que constitue son incorporation sous la forme de schèmes. Il faut donc mettre en avant le caractère constitué et constituant de ce qu'on appelle les "idéologies", ce que la théorie marxiste ne permet pas de faire[47]. Il y a une force propre à la symbolisation de la force, qui n'est jamais purement et simplement "matérielle", économique ou policière, mais toujours en même temps "spirituelle", signifiante et signifiée. L'universalisation, la neutralisation, la formalisation qu'assure la médiation du discours confère toute son autorité à la domination[48]. Bourdieu produit donc bien ce qu'il appelle une "théorie matérialiste du symbolique", et on pourrait parler, pour forcer le trait, d'idéalisme matérialiste: "les idées font les choses, […] les idées font le réel"[49]. Il y a un sens non intellectualiste, non finaliste et non idéaliste à dire que l'idéologie est au principe de l'adhésion du dominé à sa propre

[45] FDD, 14.

[46] FDD, 13.

[47] Loïc Waquant insiste bien sur ce caractère constituant, dans Waquant (2002, 25-40). Il écrit: "Pris au piège dans la métaphore mécanique du reflet, Marx ne parvient en aucune manière à ressaisir sur le plan théorique le rôle constitutif que la culture remplit dans l'action et la perception sociales." (ivi, 26).

[48] FDD, 16.

[49] SE, 566.

domination. Le droit n'est que l'universalisation et la régularisation d'un "style de vie" particulier et régulier qui a cours, le plus souvent au sein de la classe dominante, mais cette codification produit des effets par l'autorité que confère le style propre au champ juridique[50].

Aussi Bourdieu ne peut-il que refuser l'opposition infrastructure/superstructure. Si on y tient, il faut l'inverser[51]: le symbolique constitue l'économique, qui ne fonctionnerait pas sans la *croyance* en son ordre. Mais il vaut mieux la renverser[52] au profit d'un rapport *constitutif*. En ce sens, l'idéologie ne s'oppose pas du tout, chez Bourdieu, à la réalité. Elle n'est pas davantage quelque chose qui "plane au-dessus"[53] de la réalité, simple discours justificateur qui n'aurait pas d'effets structurants.

5. Une anthropologie de la légitimation

L'efficacité idéologique répond non à une fonction, mais à un mécanisme de naturalisation où l'objectivité du monde social vérifie les divisions subjectives qui en sont le produit sous une forme incorporée, faisant apparaître les divisions du monde social comme allant de soi: "Les oppositions les plus formelles en apparence de cette mythologie sociale doivent toujours leur efficacité idéologique au fait qu'elles renvoient plus ou moins discrètement aux oppositions les plus fondamentales de l'ordre social"[54]. La confirmation est comme circulaire: le théâtre rive gauche se veut "profond" et "intello" et est *de fait* fréquenté par les intellectuels qui se veulent profonds, tandis que le théâtre rive droite, qui apparaît comme "futile" à ceux-ci, est perçu comme "léger" aux yeux de ceux qui le fréquentent, au contraire de la "lourdeur pesante et didactique" qui caractérise selon eux le premier[55]. C'est en tant que l'art est perçu, reconnu et apprécié à partir des schèmes corrélatifs du monde social, qu'il peut revêtir une fonction idéologique de confirmation et de légitimation des structures sociales: la bourgeoisie d'argent apparaît comme futile, mondaine, ou prenant ses aises et aimant la vie, tandis que la bourgeoisie intellectuelle apparaît comme profonde et éclairée, ou poussiéreuse et pesante. C'est ainsi que chacun se perçoit et se justifie dans son existence, par et dans la distinction et les

[50] FDD, 16.
[51] SE, 274.
[52] SE, 311.
[53] *Ibidem.*
[54] D, 546.
[55] D, 547.

classements qu'il opère malgré lui mais de bon gré. Il n'y a guère ici d'idéologie dominante: il est plutôt question d'une lutte idéologique dans et par la domination symbolique des structures.

Mais s'agit-il bien d'idéologie? L'idéologie apparaît ici comme une *sociodicée*. Bourdieu propose explicitement la substitution du concept de sociodicée à celui d'idéologie[56]. La reconnaissance tacite, par le dominé, de la légitimité de la domination, qui constitue la violence symbolique, n'est pas nécessaire au concept d'idéologie. Ce qui l'est davantage, c'est la tendance par laquelle chacun se sent justifié ou, mieux, se sent en devoir de justifier l'arbitraire de sa position. Pour reprendre le mot de Marx et Engels cité plus haut, "chacun tient son métier pour le vrai" et tend à le faire passer aux yeux des autres pour légitime. On aurait là le fondement *anthropologique* de l'idéologie.

L'idéologie n'est pas constituée par les pensées dominantes, elle ne suppose pas nécessairement sa reconnaissance par les dominés: elle est l'ensemble des discours de légitimation qui se constituent dans la lutte, notamment en temps de crise des dominations instituées. Quand un pouvoir dominant est contraint de produire du discours de légitimation, c'est qu'il est déjà contesté et que la *doxa* ne suffit plus à le soutenir. C'est dans la lutte, le plus souvent interne à la classe dominante elle-même, mais en rapport d'homologie avec la structure sociale générale, lutte pour imposer la hiérarchie des principes de hiérarchisation qui exprime l'intérêt propre au groupe social, qu'on est conduit à adopter des "stratégies de sociodicée"[57], appelées aussi "stratégies idéologiques"[58]. Puisqu' "aucun pouvoir ne peut se contenter d'exister en tant que pouvoir", il faut nécessairement "se justifier d'exister"[59]. Ainsi la noblesse de robe va-t-elle mettre en avant les compétences et les savoirs, les *mérites*, contre l'hérédité du sang. La noblesse d'État produira la "théodicée de ses privilèges" (expression que Bourdieu reprend de Weber) en identifiant le diplôme scolaire avec le mérite et la position sociale. Ces stratégies de sociodicée figurent parmi les stratégies de reproduction, qui comptent également les stratégies de fécondité, de succession, d'éducation, de prophylaxie, et les stratégies économiques et d'investissement social[60]. Toutes ces stratégies trouvent leur unité dans un *habitus*, qui est le système des dispositions durables au principe des classements, hiérarchies et investissements, et dans un *conatus*, qui désigne l'ef-

---

56 SE, 401.
57 NE, 388.
58 D, 364.
59 NE, 377.
60 NE, 388.

fort que chacun fait – individu et groupe social – pour persévérer dans son être social[61].

En même temps que les agents sociaux sont disposés à reproduire et à conserver, voire à accroître leurs capitaux spécifiques, ils sont disposés à justifier et à naturaliser les acquis qui sont au principe de leur position. Les "théodicées" varient selon les privilèges et la structure du capital[62], mais consistent toujours à transformer le *nomos* en *phusis*[63], le particulier en universel, l'arbitraire en légitimité. L'attention portée par Bourdieu à l'intérêt au désintéressement trouve ici sa raison d'être. Si le social intéresse les individus au désintéressement, parce qu'il les dresse à servir l'intérêt commun plutôt que leur intérêt particulier, il intéresse du même coup les individus à *faire passer* pour désintéressé, aux yeux des autres *et à ses propres yeux*, ce qui est parfaitement intéressé. Se faire passer pour ce qu'on n'est pas aux yeux des autres fait être ce qu'on n'est pas[64]:

> Je crois qu'une anthropologie comparée permettrait de dire qu'il y a une reconnaissance universelle de la reconnaissance de l'universel; que c'est un universel des pratiques sociales de reconnaître comme valables les conduites qui ont pour principe la soumission, même apparente, à l'universel[65].

On pourrait donc parler d'une "disposition idéologique" à produire sa propre sociodicée, disposition anthropologique structurée socialement, et évidemment structurante. Les hommes seraient ainsi portés comme spontanément, naturellement et socialement, à produire du discours auto-justificateur, de la confabulation par laquelle ils se racontent et racontent aux autres toute la justice et la légitimité de leur position absolument arbitraire et contingente. Il en va là d'une "duperie de soi"[66], d'un "bluff inconscient qui trompe surtout le bluffeur", et qui constitue un exemple des "mécanismes idéologiques de réassurance par lesquels les agents surestiment leur pratique"[67]. L'idéologie "donne à la classe dominante une morale et un moral"[68]. Elle trouverait son fondement non pas dans la conscience, ni

---

61 SE, 443-444.

62 SG II 1056.

63 SG II, 1059.

64 Il y a là une certaine tonalité pascalienne, où la misère de l'homme est telle qu'il n'est que néant sans Dieu, ou son substitut, la société. Voir *MP* 239-240 et 345, et Bourdieu (1982), p. 52.

65 RP, 164.

66 Voir à ce propos Moreau (2006).

67 D 371 et note 5.

68 SG II, 192.

dans la fausse conscience, mais dans une disposition. Telle la pierre à qui on attribuerait une conscience et qui, une fois lancée, s'imaginerait rouler parce qu'elle le veut[69], chacun s'imagine être dans sa position parce qu'il le mérite, ou parce que sa nature l'y destine. L'idéologie, qui trouve dans la notion sociologique de champ sa loi de production, trouve dans la notion socio-anthropologique d'*habitus*, conçu comme système de schèmes et de dispositions *et* comme *conatus*, sa force de production: "L'idéologie s'engendre dans cette espèce de stratégie fondamentale par laquelle chaque sujet social *s'efforce* non seulement de donner une bonne image de lui-même, mais d'imposer comme universel le principe de classement suivant lequel il est le mieux classé."[70]. Les dominés ne sont pas en reste, eux qui tentent, par des stratégies inconscientes, de mener des révolutions symboliques en renversant ou en inversant les hiérarchies d'évaluation et de perception.

Il faut se garder de tout calcul rationnel, comme y inciterait le finalisme des modèles de la manipulation ou de la propagande. Bien plus, ces stratégies de sociodicée peuvent se passer de discours. L'institution scolaire, par son seul fonctionnement, réalise la justification subjective et objective de l'ordre social établi. Ce que Bourdieu appelle souvent l' "idéologie du don" peut se passer d'une mise en forme, par exemple philosophique ou politique, et se réalise davantage dans une manière de se percevoir et de se tenir que dans un discours. C'est une illusion intellectualiste et scolastique que de croire que les justifications passent d'abord par les discours et les idées: "C'est une idée d'idéologue, et même de professeur de philosophie, que de croire que, pour dominer, il faut faire des discours et que les idéologies sont des idéologies. Les meilleures "idéologies"sont des mécanismes."[71]. Bourdieu (y compris dans les ouvrages coécrits avec Passeron) répète souvent, paraphrasant Spinoza[72], qu'il "n'y a pas de force intrinsèque de l'idée vraie", et à plus forte raison de "l'idée fausse":

---

69 Spinoza (2010, 318).

70 SG I, 140, nous soulignons.

71 SG II, 1057.

72 Spinoza, *Éthique*, IV, proposition 14, citée en note dans *Sociologie générale* I, p. 667. Il arrive à Bourdieu de laisser entendre qu'en niant la force de l'idée vraie, il s'oppose au "philosophe" (*FDD* 17, *MP* 247). Il est vrai qu'en un sens, l'idée vraie a chez Spinoza une puissance d'affirmation intrinsèque, elle n'est pas comme une peinture muette sur un panneau (E II 49 sc.). Reste qu'il est plus conforme au spinozisme de reconnaître qu'il ne suffit pas qu'une idée soit vraie pour s'imposer contre des préjugés auxquels sont liées des passions.

> […] contrairement aux représentations populaires ou demi-savantes qui prêtent à la publicité ou à la propagande et, plus généralement, aux messages véhiculés par les moyens modernes de diffusion, presse, radio, télévision, le pouvoir de manipuler, sinon de créer les opinions, ces actions symboliques ne peuvent s'exercer que dans la mesure et dans la mesure seulement où elles rencontrent et renforcent des prédispositions (e.g. les rapports entre un journal et son public). Il n'y a pas de " force intrinsèque de l'idée vraie "; on ne voit pas pourquoi il y aurait une force de l'idée fausse, même répétée[73].

La référence au système scolaire permet d'illustrer ce que Bourdieu entend par "idéologie à l'état pratique" (*SG* II 1057), en tant qu'il produit constamment, sans avoir à se justifier et par sa seule logique de fonctionnement, une idéologie du don – ou de son défaut – "disant que les plus doués sont les meilleurs, que les meilleurs sont les plus doués" (*ibid.*). Cherchant à se démarquer le plus possible des conceptions cartésiano-marxistes de l'idéologie, Bourdieu tend à minorer toujours davantage le rôle des idées, des représentations, mais aussi des discours produits dans le champ intellectuel, pour expliquer la reproduction l'ordre établi. C'est la mécanique institutionnelle dans son fonctionnement non intentionnel qui se trouve remplir une fonction idéologique, comme par surcroît, surcroît qui n'a rien d'une superstructure et qui est en fait structurant autant qu'il est structuré:

> Une action pédagogique qui élimine certaines catégories de récepteurs par la seule efficace du mode d'inculcation caractéristique de son travail pédagogique dissimule mieux et plus complètement que toute autre l'arbitraire de la délimitation de fait de son public, imposant ainsi plus subtilement la légitimité de ses produits et de ses hiérarchies (fonction de sociodicée). […] la fonction sociale d'élimination se dissimule sous la fonction patente de sélection que l'instance pédagogique exerce à l'intérieur de l'ensemble des destinataires légitimes (e.g. fonction idéologique de l'examen)[74].

En donnant le même enseignement à tous, et en ignorant les conditions de possibilité sociales de réception de la communication, socialement relative à un *habitus* de classe, les sélectionnés apparaissent et s'apparaissent à eux-mêmes comme des élus naturellement destinés à être élus, tandis que les relégués apparaissent et s'apparaissent à eux-mêmes comme des réprouvés naturellement destinés à l'être. La légitimation s'opère ici sans discours de justification. Ce surcroît n'est pas sans effet: l'idéologie du don confirme et augmente la puissance d'agir de l'agent, qui se trouve reconnu par le social. Dans *La reproduction*, Bourdieu et Passeron illustrent

[73] R, 40.
[74] R, 67.

cela par la référence à une expérience de Rosenthal où l'on confie à deux groupes d'expérimentateurs deux lots de rats issus des mêmes souches. On fait croire à chacun des groupes que leurs rats respectifs ont été sélectionnés pour leur intelligence ou pour leur stupidité. Les rats du premier groupe firent des progrès significatifs, pas les autres. Les élèves relégués dans les filières dominées se vivent comme stupides et sont considérés comme tels, et confirment alors par leur destinée et leur conscience de soi le destin qui était inscrit dans leur "nature" arbitrairement et socialement conditionnée. Les élèves sélectionnés dans les filières dominantes se vivent comme intelligents et sont considérés comme tels, et confirment alors par leur destinée et leur conscience de soi le destin qui était inscrit dans leur "nature" arbitrairement et socialement conditionnée. L'idéologie du don est produite *et* présupposée par le travail pédagogique.

6. Science demi-savante et science savante des idéologies

Ces usages du terme "idéologie", comme équivalent de la notion de sociodicée, ont pour but de montrer que la légitimation de la domination est d'autant plus efficace qu'elle est silencieuse, inscrite dans l'immanence même des croyances et des mécanismes institutionnels. Néanmoins, la réduction de l'idéologie à la justification de l'ordre établi conduit à perdre la spécificité de ce que désigne le mot "idéologie". En effet, les critiques adressées par Bourdieu font toujours comme si ce terme désignait un pouvoir des *idées* et des *représentations* sur la *conscience*. En réalité, et ce dès Marx et Engels, l'idéologie, qui est un terme emprunté, et dont les conditions d'emprunt sont telles qu'il ne faut pas surdéterminer sa connotation idéale ou idéelle[75], désigne d'abord et avant tout un *discours*, qui se déploie dans la séparation d'avec le "langage de la vie réelle", qui serait quant à lui la sociodicée, la *doxa*, ou ce que Bourdieu appelle "l'idéologie ordinaire"[76] et "l'idéologie professionnelle"[77], elle-même associée à un langage[78]. Il faut distinguer en effet les *propos*, manières de dire et de penser immédiates qu'on se tient à soi-même et à autrui et tendus vers l'action, des *propositions*, dont la mise en forme obéit cette fois aux lois du champ de produc-

[75] Sur l'histoire du mot, voir par exemple Capdevila (2004).

[76] SE, 527.

[77] SE, 539.

[78] Marx et Engels (1976, 20 et 28-29): "Le langage est aussi vieux que la conscience, — le langage est la conscience réelle, pratique, existant aussi pour d'autres hommes, existant donc alors seulement pour moi-même aussi et, tout comme la conscience, le langage n'apparaît qu'avec le besoin, la nécessité du commerce avec d'autres hommes."

tion idéologique et à des règles formelles de cohérence et de systématicité propres. L'idéologie ne se déploie pas au niveau de la croyance spontanée et incorporée structurée par des schèmes, mais au niveau d'un langage *théorique* qui se veut indépendant du "langage de la vie réelle", puisqu'il prétend même que la vie réelle est son effet.

Quitte à procéder à des substitutions conceptuelles, on pourrait songer à proposer le concept marxien de *fétichisme* pour rendre compte de la *doxa*, de la sociodicée, ainsi que de la constitution symbolique de la réalité. Comme le fétichisme de la marchandise dans *Le capital*, la constitution sociale de la réalité sociale à partir de l'ignorance de ses conditions sociales de production conduit à fétichiser les rapports sociaux comme étant des rapports entre les choses, et à les percevoir ainsi comme allant de soi. Cette *doxa* n'est pas idéologique à proprement parler, mais fournit à l'idéologue *vulgaris* les conceptions, les notions, et les normes du jugement sur le monde social, pour paraphraser *Le capital*[79]: "Aussi longtemps que les principes qui orientent les pratiques sont laissés à l'état inconscient, les interactions de l'existence ordinaire sont, selon le mot de Marx, des 'relations entre les hommes médiatisées par les chos'"[80]. L'allusion à Marx et au fétichisme est significative: il n'est pas ici question d'idéologie, mais de rapports sociaux – structures différentielles de capitaux – qui apparaissent aux consciences comme des rapports objectifs de qualités réelles et intrinsèques aux institutions et aux individus qui les peuplent. Cette naturalisation, qui s'accompagne bien d'une forme de sociodicée, au sens où l'ordre établi apparaît comme allant de soi, n'est pas encore une légitimation discursive et universalisante.

La substitution, pour des raisons philosophiques et anthropologiques, du concept de sociodicée à celui d'idéologie risque de faire disparaître les acquis des analyses sociologiques en termes de champ de production, qui conféraient aux discours idéologiques une spécificité formelle. Au sein du genre "sociodicée", il faudrait donc maintenir l'espèce "idéologie", étant entendu que le concept de "violence symbolique" ou de "domination symbolique" ne la recouvrent pas non plus. Bourdieu semble d'ailleurs s'en rendre compte quand, après avoir rejeté le mot et l'idée, il précise entre parenthèse: "on pourrait conserver le mot d'idéologie, mais seulement pour désigner la forme explicite de discours justificateurs qui apparaît lorsque la reproduction est mise en question."[81]. Difficile de se séparer d'un terme dont on sent bien qu'il dénote un discours, plus que des idées, discours ex-

[79] Marx (1993, 198).
[80] NE, 12-13.
[81] SG II 1057-1058; voir aussi SP 230 note 26.

plicite et formalisé dont l'enjeu politique dans la lutte des classes apparaît comme déterminant aux yeux de ceux qui le tiennent. Il faut reconnaître que tous les substituts, "idéologie à l'état pratique ", "violence symbolique" et "sociodicée", ne parviennent pas à rendre compte de ce catéchisme militant des temps de crise ou de lutte, où les classes et fractions dominantes comme dominées cherchent à imposer leur intérêt comme principe de légitimité dominant. La dimension *polémique* du concept d'idéologie ne doit pas être réduite à cette idée que l'idéologie, c'est toujours le discours de l'autre. L'idéologie est l'expression d'un combat: il s'agit de faire passer pour universel et désintéressé l'intérêt particulier, *c'est-à-dire* avoir la force du social pour soi. Il y a lutte car "la légitimité est indivisible"[82], et que chacun cherche à s'emparer de la légitimité. Ainsi, le concept d'idéologie est non seulement au cœur de ce que Bourdieu appelle sa "théorie matérialiste du symbolique", mais elles est aussi au cœur d'une "théorie symbolique du matérialisme", les forces matérielles de l'ordre social objectif étant toujours structurées par du discours, lui-même structuré par des schèmes, eux-mêmes structurés par l'ordre social établi.

Si Bourdieu s'est refusé à conserver le mot "idéologie" pour joindre ensemble les acquis des travaux sur le champ de production idéologique, sur la violence symbolique et sur la propension anthropologique à la sociodicée, ce n'est pas par une sorte de fétichisme du langage qui voudrait que la composition du mot fasse trop signe vers une philosophie idéaliste de la représentation et de la conscience. En son sens marxien, les ambiguïtés théoriques ne sont pas des obstacles si importants. C'est essentiellement pour se démarquer du marxisme, et surtout de celui d'Althusser, et peut-être davantage encore de la *philosophie*, que Bourdieu a été conduit à insister toujours davantage sur son refus d'employer le mot. Insistance assez vaine d'ailleurs, puisque le mot continue à être régulièrement employé. L'opposition à Althusser est à cet égard significative: d'un point de vue théorique, ce qui est développé dans "Idéologie et appareils idéologiques d'État" n'est pas si éloigné des analyses de Bourdieu. Ce qui est en jeu, c'est plutôt le fait que cela ne soit vrai que d'un point de vue théorique, le sous-bassement empirique et sociologique étant absent chez le philosophe. Ce qui s'exprime dans le rejet bourdieusien du mot, c'est une lutte des *positions*.

Le mot *résiste* néanmoins. Aussi peut-il être tentant de renoncer à s'en défaire, et de récupérer dans un concept bourdieusien les quatre aspects qu'il dénote: une tendance anthropologique à la justification de ses privi-

[82] R ,33.

lèges sanctionnés par des institutions (sociodicée), qui exprime et sublime les intérêts particuliers dans une forme universelle et systématique (imposée par un champ de production idéologique), et qui cherche à imposer un principe de hiérarchie et de classement (violence symbolique) de façon explicite lorsqu'une lutte est engagée entre des positions et des prises de position opposées (aspect polémique)[83].

La sociologie de Bourdieu produit ainsi une science des idéologies. La rupture épistémologique que permet la réflexivité et l'auto-analyse conduit en effet à apercevoir l'obstacle principal à une telle science, et à échapper au "paradoxe de Mannheim". L'idéologie est une forme du discours, non un contenu. Cette forme est d'autant mieux produite que l'intellectuel n'aperçoit pas les conditions de possibilité de la production intellectuelle (illusion scolastique), et la relativité de ses prises de positions à sa position dans un champ (illusion de l'autonomie). Le problème de l'idéologie n'est pas qu'elle est fausse, ni même qu'elle est partiale, mais qu'elle est partielle et ignore ses conditions socio-historiques de possibilité. De même que chez Marx et Engels, l'idéologie s'oppose moins à la science qu'au matérialisme historique – car après tout l'économie politique par exemple est bien une science –, de même chez Bourdieu, elle s'oppose à la théorie matérialiste du symbolique qui met au jour son caractère structuré et structurant. En ce sens,

> […] objectiver l'objectivation, c'est, avant tout, objectiver le champ de production des représentations objectivées du monde social, et en particulier des taxinomies légiférantes, bref, le champ de production culturelle ou idéologique, jeu dans lequel le savant lui-même est pris, comme tous ceux qui débattent des classes sociales[84].

La "science de la science" et l'auto-analyse permettent de cerner les effets incontrôlés de l'illusion scolastique et d'autonomie absolue. L'idéologie devient, par son objectivation, un objet social et anthropologique pour la science. Cet objet a sa spécificité, au même titre que les pratiques culturelles, les mécanismes institutionnels de reproduction dans l'école, la domination masculine *via* la violence symbolique.

La tradition à laquelle se rattache Bourdieu, celle de Canguilhem, Bachelard et Durkheim, maintient très fermement l'opposition de l'idéo-

---

[83] Les dimensions dissimulatrice, légitimatrice et intégratrice de l'idéologie sont soulignées par Ricœur (2005). Les deux premières ne sont perçues que comme une dégénérescence de sa fonction positive, comme si l'intégration ne se faisait pas toujours déjà sur fond de distinction et de luttes de classes.

[84] LPS, 313.

logie et de la science. Pour autant, il ne faudrait pas en rester à la critique demi-savante[85] des idéologies. Bourdieu insiste de plus en plus, dans les années 1990, sur les effets *positifs* de la contrainte d'universalisation de l'intérêt particulier, qui pèse sur les individus et les groupes sociaux. C'est peut-être là une autre raison de sa réticence à l'égard de la notion: trop connotée négativement, elle ne permet pas de rendre compte des *progrès de l'universel* qui se constituent dans et par la lutte pour la domination symbolique. Forcés de masquer l'intérêt par du désintéressement, la partialité par l'universalité, l'arbitraire par la légitimité, les agents sont amenés, dans leurs discours, à "faire inévitablement avancer l'universel"[86]. Cet universel cache toujours du particulier, mais constitue un hommage du vice à la vertu, et offre à ses adversaires le bâton pour se faire battre. Présenter une réforme politique sous les airs de "l'universel" fait avancer l'universel, ne serait-ce qu'en plaçant le débat sur le terrain de l'universel, donc en reconnaissant, voire en imposant la légitimité de l'universel, que les adversaires sont tout disposés à revendiquer pour eux-mêmes. C'est toute l'ambivalence des juristes dans le cours sur l'État donné au Collège de France: ils "ont constitué un univers, l'univers juridique, dans lequel, pour triompher, il fallait invoquer l'universel."[87].

Le demi-savant *a raison* de montrer que c'est là un tour de passe-passe:

> Évidemment, celui qui [invoque l'universel] est tout de suite soumis à la critique marxiste: " Est-ce que tu ne te contentes pas d'universaliser ton intérêt particulier? "Les professionnels de l'universel sont virtuoses dans l'art d'universaliser leurs intérêts particuliers: ils produisent à la fois l'universel et les stratégies d'universalisation, c'est-à-dire l'art de mimer l'universel etc[88].

Mais le savant fait remarquer qu'ils "font avancer l'universel"[89], parce qu'il faut désormais, pour triompher ou conserver le pouvoir, toujours davantage faire apparaître le particulier comme universel. Cette *rationalité idéologique* a bien sûr des effets de domination symbolique toujours plus subtiles, ce qui accroît les exigences en matière de démystification. Iden-

---

85 On se réfère ici à Pascal (2004, fr. 83 et 93), qui distingue les opinions du peuple qui croit en la légitimité de l'ordre établi et en la naturalité du cours du monde, celles des demi-savants ou des demi-habiles qui aperçoivent l'arbitraire et le dénoncent, et celles des savants ou des habiles qui reconnaissent l'arbitraire mais ne le dénoncent pas puisqu'ils comprennent la "raison des effets" (on fait abstraction ici du dévot et du chrétien parfait).

86 NE, 558.

87 SE, 570.

88 *Ibidem.*

89 Ivi, 571.

tifier dans les discours l'intérêt qui se pare des apparences du désintéressement demande toujours plus de raison critique:

> […] on se dirige vers des univers dans lesquels il faudra de plus en plus se servir de la raison pour se défendre contre la domination, puisque les dominants devront de plus en plus invoquer la raison, et la science, pour exercer leur domination. Ce qui fait que les progrès de la raison iront sans doute de pair avec le développement de formes hautement rationalisées de domination.[90].

La dépossession qui accompagne la concentration toujours accrue des moyens de production idéologique ne doit pas être ignorée (*LPS* 218). L' "appropriation privée de l'universel" par les dominants, qui détiennent le monopole de la production idéologique, fait néanmoins "progresser l'universel" (*SE* 479), ne serait-ce que parce que la mise en forme discursive de l'intérêt particulier sous les airs de l'universel contraint les dominants à ne plus compter sur les seuls mécanismes de reproduction, mais à se justifier de se reproduire, ce qui suppose la reconnaissance de la nécessité de la reconnaissance pour dominer, et ce qui indique la relative *précarité* de leur domination. Bien plus, la domination doit compter avec la lutte interne entre les dominés et les dominants de la classe dominante. Ces luttes idéologiques entre les dominants, qui consistent à se faire passer pour universel en montrant la partialité de l'autre camp, "font nécessairement entrer dans le champ du pouvoir un peu de cet universel – raison, désintéressement, civisme, etc. – qui, issu des luttes antérieures, est toujours une arme symboliquement efficace dans les luttes du moment"[91]. L'idéologie du mérite par exemple, est évidemment au service de la reproduction des héritiers. Elle a été néanmoins conquise *contre* l'idéologie du sang et de l'hérédité, au profit non assumé de l'héritage, ce qui a fait avancer, il faut le reconnaître, un certain universel. À l'idéologie du mérite, on peut enfin lui opposer ce qu'elle prétend, en montrant qu'elle sert les seuls héritiers, et retourner ainsi sa critique de l'hérédité contre elle-même, en produisant une nouvelle idéologie, ou en écrivant *Les héritiers.*

7. Conclusion

Le sociologue peut prétendre s'engager dans les luttes sans faire de son discours un discours idéologique. On l'a dit, l'idéologie n'est pas une affaire de contenu mais de forme. À l'idéologie aveugle de la fin des idéologies,

[90] RP, 167.
[91] NE, 558.

il ne suffit pas d'opposer l'idéologie relativiste du règne absolu des idéologies, sous prétexte que tous les discours ont un *contenu* politique ou social. La critique demi-habile qui consiste à identifier dans un discours une dimension idéologique sous prétexte qu'elle *prend position*, oublie qu'il est possible de prendre position au nom de la connaissance des *positions* qui sont au principe des *prises de position*. Rien n'est plus naïf que la confusion – particulièrement prégnante dans le champ médiatique – entre *l'objectivité* et la *neutralité*. La neutralité est le relais le plus parfait des idéologies, et la critique demi-habile est ici particulièrement bienvenue, quand elle repère dans les discours apparemment les plus constatifs une structuration sociale partielle et partiale. Pour autant, l'habileté consisterait à montrer qu'il existe, au-delà des partialités universalisées sous les effets de la neutralisation institutionnelle – écoles, grands médias – une *logique* des idéologies, essentiellement relationnelle. La connaissance des *relations* entre les positions, et entre les positions et les prises de position, *autorise* de prendre position, au nom du fait que ce qui se fait passer pour universel ne l'est pas. La *critique* des idéologies n'est pas nécessairement idéologique et peut-être scientifique, en tant qu'elle est *objectivement engagée*.

Le sociologue doit développer une "réflexivité réflexe"[92] qui relève d'un *habitus* propre. L'objectivation du sujet d'objectivation constitue la condition de possibilité d'entrée dans le champ scientifique. Contre un "relativisme" qui voudrait que la vérité soit "plurielle", il faut reconnaître que la connaissance sociologique et anthropologique de l'idéologie peut prétendre au "monopole de la vérité"[93] du monde social. Et c'est ce qui l'autorise à intervenir: sa *forme* non idéologique, toujours tendancielle et jamais accomplie, lui permet de prendre pour *contenu* les idéologies. Elle fournit ainsi les armes pour combattre celles-ci, au nom de ce qui reste commun à la science et aux idéologies: la prétention à l'universel. L'universel est l'exigence commune, *réalisée* dans la science, *mimée* dans les idéologies, et c'est en ce sens que toute science objective est toujours en même temps engagée, car l'exigence d'universalité réelle, c'est l'exigence d'égalité réelle. Il faut reconnaître que l'universel est bien souvent réductible à l'universalisation du point de vue dominant, ce que la science permet de dénoncer. Néanmoins, dans sa prétention à dévoiler le particulier qui s'exprime dans le discours idéologique, la science implique et produit les conditions d'un discours partageable et d'une raison partagée, en dépassant les schèmes de division qui structurent insidieusement les fausses universalisations. Il n'y a qu'un

[92] SSR, 174.
[93] SSR, 145.

demi-habile pour croire qu'il travaille à l'égalité quand il attaque l'universel sous toutes ses formes, au profit des "différences" qu'il "respecte", sous prétexte que tout discours universaliste serait par nature idéologique. Il ne voit pas qu'il ne fait qu'entériner les différences établies, dans un rêve illusoire de neutraliser les principes de vision et de division (blanc/noir, viril/féminin) qui ne peuvent pas ne pas diviser en essentialisant.

Loin de conduire à un abandon du mot "idéologie", les analyses de Bourdieu nous semblent fournir les instruments suffisants pour rendre compte, dans une perspective matérialiste qui assume la force symbolique des discours[94], à la fois de son *sens*, de son *usage*, et de son caractère indépassable – à condition d'en dépasser les limites théoriques. Elles permettent ainsi de combattre les dominations idéologiques par la connaissance de leurs causes et de leurs effets.

Bibliographie

Abréviations

R = Bourdieu P., Passeron J.-C. (1970), *La reproduction. Élements d'une théorie du système d'enseignement*, Paris, Éditions de Minuit (Le sens commun).

PID = Bourdieu P., Passeron J. C. (1976), *La production de l'idéologie dominante*, in "Actes de la recherche en sciences sociales", vol. 2, n°s 2-3 "Numéro spécial", p. 4-73, repris aux éditions Raisons d'agir en 2008.

D = Bourdieu P. (1979), *La distinction*, Paris, Éditions de Minuit (Le sens commun).

SP = Bourdieu P. (1980), *Le sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit (Le sens commun).

FDD = Bourdieu P. (1986), *La force du droit*, in "Actes de la recherche en sciences sociales", n° 64, 1986, p. 3-19.

OPMH = Bourdieu P. (1988), *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, Éditions de Minuit (Le sens commun).

NE = Bourdieu P. (1989), *La noblesse d'État*, Paris, Éditions de Minuit (Le sens commun).

[94] Nestor Capdevila suggère que " Bourdieu propose un approfondissement matérialiste du concept d'idéologie plutôt qu'un rejet ", dans *Le concept d'idéologie*, op. cit., p. 14.

LPS = Bourdieu P. (1991), *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil (Point essais).
DCL = Bourdieu P. et Eagleton (1992), *Doxa and common life*, in " New Left Review ", nº 191, p. 111-121.
RP = Bourdieu P. (2014) [1994], *Raisons pratiques*, Paris, Seuil (Point essais).
MP = Bourdieu P. (1997), *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil (Point essais).
DM = Bourdieu P. (1998), *La domination masculine*, Paris, Seuil (Point essais).
SSR = Bourdieu P. (2001), *Science de la science et réflexivité*, Paris, Raisons d'agir.
EAA = Bourdieu P. (2004), *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris, Raisons d'agir.
SE = Bourdieu P. (2012), *Sur l'État. Cours au Collège de France 1989-1992*, Paris, Seuil (Point essais).
SG I et II = Bourdieu P. (2019), *Sociologie générale. Cours au collège de France 1981-1983* et *1983-1986*, 2 volumes, Paris, Seuil (Point essais).

Bibliographie Complémentaire

Althusser L. (1970), *Idéologie et appareils idéologiques d'État*, in *La pensée*, n° 151, 1970, repris dans *Positions*, Paris, Les Éditions sociales, 1976.
Bourdieu P. (1977), *Sur le pouvoir symbolique*, in "Annales. Économies, sociétés, civilisations ", 32 année, n°3, p. 405-411.
– (1982), *Leçon sur la leçon*, Paris, Éditions de Minuit.
Capdevila N. (2004), *Le concept d'idéologie*, Paris, PUF.
Foucault M. (1994), *Pouvoir et corps*, in *Dits et écrits*, vol. 3, Paris, Gallimard (Bibliothèque de philosophie).
Gayot L. (2007), *L'idéologie chez Marx: concept politique ou thème polémique?*, in "Actuel Marx en Ligne", n°32, 15/10/2007, https://actuelmarx.parisnanterre.fr/alp0032.htm, [consulté le 01/02/2020].
Marx K., Engels F. (1976), *L'idéologie allemande*, Paris, Éditions sociales.
– (1993), *Le capital*, Paris, PUF (Quadrige), 1993.
Moreau P.-F. (2006), *Problèmes du spinozisme*, Paris, Vrin.
Pascal (2004), *Pensées*, éd. Le Guern, Paris, Folio.
Ricœur P. (2005) [1997], *Idéologie et utopie*, Paris, Seuil.
Spinoza (2010), *Correspondance*, trad. fr. Maxime Rovere, Paris, GF.

Terray E. (2002), *Réflexions sur la violence symbolique*, in Jean Lojkine (éd.), *Les sociologies critiques du capitalisme. En hommage à Pierre Bourdieu*, Paris, PUF (Actuel Marx Confrontations).

Waquant L. (2002), *De l'idéologie à la violence symbolique: culture, classe et conscience chez Marx et Bourdieu*, in Jean Lojkine (dir.), *Les sociologies critiques du capitalisme. En hommage à Pierre Bourdieu*, Paris, PUF (Actuel Marx Confrontations).

Can critical theory work without the concept of 'ideology'?
A Bourdieusian alternative perspective

Corrado Piroddi

Abstract: Analyzing Pierre Bourdieu's concepts of field and habitus, as well as his theory of social reproduction, the paper aims at showing how Pierre Bourdieu's perspective constitutes a valid theoretical candidate for developing a conception of domination that aims at going beyond the ideas of ideology and false consciousness. In this respect, the paper highlights how a focus on objective and subjective structural factors can contribute to explaining the stabilization and reproduction of unfair social orders without postulating a weakening of social actors' critical skills.

Keywords: Pierre Bourdieu; Habitus; Integrative Struggle; Social Field; Recognition.

1. Introduction

In critical theory and social sciences, ideology is often seen as one of the main factors, if not the most important one, for explaining the reproduction of social systems based on domination, oppression, and inequality. From this point of view, first, ideology works not only as a smokescreen that hides the real nature of the social world, with its injustices and asymmetries of power, from oppressed social actors[1]. It is also a system of beliefs, which has a political purpose and nature. Ideologies are capable of orienting social agents' behavior and actions in a practical way[2]. Second, as a form of false consciousness, ideology seems to be dependent on the weakening of social actors' critical and epistemic skills. Social agents that are subject to the influence of ideological beliefs, in fact, do not seem capable of grasping the false nature and the social origins of their ideological beliefs themselves[3].

* Tampere University (corrado.piroddi@tuni.fi)

1 See Marx and Engels (1846), Engl. transl. (1976).
2 See Bell (1960).
3 For an account of ideology as a second–order disorder that affects epistemic and critical skills of individuals, see Zurn (2011).

According to the French sociologist Pierre Bourdieu, misrecognition about the real nature of the social world is not exclusively dependent on the influence of ideological beliefs that distort and falsify human beings' perspective on social reality. Bourdieu states that the social and collective acceptance of unfair and oppressive social systems is rooted in objective and subjective social structures, in particular in the pre-reflexive dimension of human beings and embodied in a very deep way in our body and psyche[4]. For Bourdieu, in other words, social systems that are characterized by domination can reproduce themselves not due to the epistemic agency of ideologies, but because social actors learn to move and act in their constraining social environment in a pre-reflexive way. Therefore, it is hard for social agents who suffer from a condition of oppression to get rid of social practices that are actualized in a spontaneous and quasi-unintentional way, even if they realize reflexively that their social attitudes are wrong, unfair, or advantageous for the reproduction of the *status quo*.

Starting from the analysis of Bourdieu's theory of social reproduction, my main contribution will consist of illustrating how forms of social recognition can strengthen social domination not only allowing the construction of the habitus. The notion of social recognition can help us understanding how, in Bourdieu's account, the conformation of a given social space can reinforce the social status of a dominant group weakening mutualism, cooperative attitudes, and reciprocal recognition between oppressed social agents, allowing the latter to take part only to social struggles that are functional to the preservation of domination.

Emphasizing the role played by social recognition in the constitution of habitus and the functioning of social fields, this paper aims at providing a novel interpretation of Bourdieu's theory of domination and social reproduction without betraying its opposition to methodological individualism[5]. Such reading aspires to overcome a problem that is relevant to

[4] The fact that Pierre Bourdieu is referring to an idea of domination that is grounded more on the influence of misrepresentation than on the epistemic influence of ideological beliefs has been explained and highlighted very clearly by Michael Burawoy (2012).

[5] The paradigm of interpersonal and social recognition, especially in the version developed by Honneth (1992; 2011) is consistent with Bourdieu's methodological anti-individualism. For Honneth, intersubjectivity is the basic condition for the realization of those activities that are meant to control and modify the natural environment according to human needs and ends. Collective practices and coordination are not solely outcomes of individual reflexivity. They can be actualized as they are originated by the taking-role capacity of human beings, that is to say, their natural power to take the perspective of their peers of action and acting according to the expectation of the latter. According to this picture, intersubjective interaction is ontologically prior not

Bourdieu's perspective. Bourdieu seems to provide a circular explanation of the tendency of oppressed people to act consistently with the *status quo*. Following him, dominated members of the lower classes are apt to behave accordingly to the interest of the dominant class due to their habitus: dominated people behave as oppressed people because of their submissive habitus[6]. Paying attention to the dynamics of social recognition that intersect social structures, the paper will argue against the objection of circularity as follows. In the case of social domination, the structural interaction between objective and subjective social structures produces practices that facilitate social recognition among agents. Favoring reciprocal recognition among agents with different social statuses, these social structures can reproduce themselves successfully, leaving little room for oppositional agency against the *status quo* to oppressed agents.

In the first part, I will briefly discuss Bourdieu's criticisms against the Marxian theory of ideology and false consciousness. In the second section, I will sketch the general outlines of Bourdieu's viewpoint about the nature of social reality, emphasizing his attention to the *two-fold nature of the objective and subjective structures* that support the process of social reproduction. In the third part of the paper, I will illustrate the idea of *integrative social struggle* proposed by Bourdieu for explaining how dominant groups can preserve their position of power without suppressing social conflicts. In the fourth part, I will describe in detail how the *habitus*, a complex set of bodily, perceptive, and mental dispositions, is acquired unintentionally through a process of socialization based on reciprocal recognition and why it has such an important role in Bourdieu's conception of social domination and reproduction. In the fifth section, I will try to show how, for Bourdieu, domination can also concern the way objective and external social reality is constructed and organized.

---

only to the emergence of social institutions, customs, and habits but also to individual self-consciousness. Individuals' autonomy and rationality are the product of a process of reciprocal recognition, not the original source of social behavior and social reality.

[6] Such objection has been moved, for instance, by Burawoy (2012, 197): "The propensity to submission is not an invariant but depends on the inculcated habitus. [...] What sort of folk sociology is this, dependent on conventional wisdom and belied by history? [...] Since we have no way of knowing 'habitus' independent of behavior, the argument is simply tautological – immigrants and women are submissive because of their habitus of submission as demonstrated by their supposed submissiveness".

2. Bourdieu's critique of Marxian concepts of ideology and false consciousness

Karl Marx's and, more in general, Marxist conception of ideology and false consciousness can be seen as the main polemic target of Bourdieu's theory of social reproduction. According to Marx ideologies are sets of beliefs that reflect the ruling class's ideas, orienting the actions and attitudes of dominated groups in favor of dominants' interest. Dominant ideologies have the function to normalize and naturalize social injustices and asymmetries in the eyes of dominated groups and classes. In other words, the main purpose of an ideology is to veil the forms of oppression and subordination at work in a given society depicting them as natural, necessary, even justifiable. An ideology that becomes pervasive all over the society, taking roots among dominated agents, can guarantee the stability of social orders based on socio-political iniquities, driving dominated to accept the *status quo*, if not enthusiastically, at least docilely. The beliefs that constitute distinctive ideologies are always a social product that reflects the ideas of dominant groups in class-divided societies. Ideologies' function is two-fold. On one hand, they depict the dominant class's interest as the universal interest of the whole society. On the other one, ideologies characterize social facts that are historically contingent as they were natural and necessary. In doing so, ideologies hide or normalize relations of dominion in society and contribute to the reproduction of the latter[7].

Two characteristics of Marx's conception of ideology need to be deepened. First, ideologies are not always totally false, just as a false belief is not necessarily ideological. An ideological set of beliefs can be misleading without being completely false in its content. According to Marx, religions are not ideological because they justify or deny the unfairness and oppressive character of human societies. On the contrary, they do often condemn and stigmatize it. What makes these systems of belief ideological is their promise to overcome human injustices afterlife, sustaining the inutility or impossibility to change the social world through an emancipatory human praxis. In this respect, an ideology can offer an explanation and justification regarding the inequalities and forms of subordination that characterize human societies.

Second, false beliefs that are a result of a simple epistemic mistake do not share the misleading nature of ideological beliefs for the following reason. Ideologies are rooted either in a weakening of social actors' critical

[7] See Marx & Engels (1846); Engl. transl. (1976, 67-71).

skills or in a deliberate and conscious consent that takes the form of false consciousness. Attributing it especially to members of dominant classes and intellectuals, Marx depicts false consciousness as the false conviction of many intellectuals concerning their capacity to transform the reality changing the ideas of their audience[8]. Lately, however, Marxist theorists like Gramsci and Lukács have begun to employ the idea of false consciousness also referring to the working class. From this point on, the notion of false consciousness starts to define forms of beliefs, experiences, and actions that misrepresent the social origins of inequalities, injustices, and oppression. In this regard, the false consciousness can consist in the inability of dominated social agents to realize that the interest of a particular class cannot be the interest of the whole society or cannot be emancipatory for dominated classes. Otherwise, there is false consciousness also whereas social agents accept social practices, institutions, and relations that produce injustice as the latter were a product of a natural or divine immutable law, not the result of determined social conditions and relations of productions that are historically contingent.

Pierre Bourdieu has often used in his works the notions of ideology and false consciousness, providing an effective critique of ideology from a sociological point of view. As Jan Rehmann has noticed, these operational concepts play an important role in Bourdieu's sociology:

> Already on its first page, his monumental study *Distinction* announces its intention to formulate a socio-analytical critique of the 'ideology of charisma', which regards taste in legitimate culture as a 'gift of nature'. The *Homo Academicus* lays bare the ideological mechanisms of the academic field, together with deeply engrained self-deceptions of intellectuals who are more interested in the accumulation of 'academic' and 'intellectual capital' than in understanding reality intellectually. In his book on *State Nobility*, Bourdieu scrutinizes the internal structure of the dominant class together with the ideological mechanisms of consecration and naturalization that mask and help reproduce its domination[9].

However, starting from his early studies in Kabylia, Bourdieu has always been akin to underline the limits of the Marxist approach to the question of the nature of ideology and false consciousness, ending up in criticizing such notions radically in the last phase of his life. Already in *Outline of a Theory of Practice*, Bourdieu argues against the dichotomy between practice and ideology, which is grounded on the distinction between structure and

[8] See *ivi*, Engl. transl. (33-36).
[9] Rehmann (2013, 222).

superstructure introduced by Marx[10]. In line with this position, Bourdieu has developed a theory of capital, habitus, and social field that refuses the Marxian ontological prioritization of the economic sphere over the cultural, legal, religious, and political dimensions of human life. Furthermore, in the same work, Bourdieu states that every critical perspective that limits itself to the critique of ideology is insufficient. Bourdieu states that "the most successful ideological effects are those which have no need of words, and ask no more than complicitous silence"[11]. Considering that, for Bourdieu, every critical approach to social life and science should focus much more on the objective social mechanisms that constitute the precondition for the success and spread of ideological discourses:

> The greater the extent to which the task of reproducing the relations of domination is taken over by objective mechanisms, which serve the interests of the dominant group without any conscious effort on the latter's part, the more indirect and, in a sense, impersonal, become the strategies objectively oriented towards reproduction[12].

The last quote is interesting as it highlights an idea that is pivotal in Bourdieu's perspective. For Bourdieu, dominant agents do not necessarily support the process of reproduction of society in an intentional way. Such a consideration makes it possible to introduce the main limit that, according to him, characterizes the notions of ideology and false consciousness:

> In the notion of 'false consciousness' which some Marxists invoke to explain the effect of symbolic domination, it is the word 'consciousness' which is excessive; and to speak of 'ideology' is to place in the order of *representations*, capable of being transformed by the intellectual conversion that is called the 'awakening of consciousness', what belongs to the order of *beliefs*, that is, at the deepest level of bodily dispositions[13].

The points that Bourdieu wants to highlight criticizing these conceptual tools constitute the core of his intellectual and sociological enterprise. For Bourdieu, domination is mainly and mostly exercised below the level of consciousness. Consequently, critical theories that rely solely or mainly on the critique of ideology are partial and insufficient as they do not consider the structural nature of social agency. Social practices that are consistent with the interests of dominant groups are actualized by dominated agents almost instinctively. In this regard, for Bourdieu, social practices

---

10 See Bourdieu (2000a); Engl. transl. (1977, 179-180).
11 *Ivi*; Engl. transl. (188).
12 *Ivi*; Engl. transl. (189).
13 Bourdieu (1997); Engl. transl. (2000b, 177).

are not the result of the pure intentional calculation of agents. On one side, they are influenced by the opportunities of actions determined by the objective morphology of agents' specific social environment. On the other side, social practices are generated by an integrated system of bodily skills, acquired schemes of perception, and pre-reflexive beliefs embodied in the agents' bodies and minds. Such agential predispositions are produced by objective social structures, transmitted through the process of socialization, and enacted by human beings in a pre-intentional and pre-reflexive manner. Rooted in the bodily and pre-reflexive dispositions of agents, such practices cannot be transformed only through a process of awakening of consciousness. The social practices that both dominant and dominated agents enact in their social life are therefore strongly dependent on the interaction between objective and subjective structures. If it is so, understanding the process of social reproduction requires grasping the social conditions that determine the non-conscious adoptions by social agents of those social practices consistent with dominants' interests. The next sections will deepen this specific aspect of Bourdieu's sociological perspective.

3. Bourdieu's conception of society: a matter of first-order and second-order objectivity

The critical sociology of Pierre Bourdieu is grounded on a set of ontological presuppositions that makes it distinctive and alternative to those social theories that mainly focus on the rationality and intentionality of human beings. Bourdieu's conception of social reality is, in fact, relational and non-essentialists, insofar as the basic bricks of the social world are not entities like institutions, organizations, or individual rational agents, but the particular relationships that structure the social reality itself. In this regard, the social world can be seen as a complex cluster of relationships of opposition and alliance, domination and resistance between social agents endowed with unequal material and symbolic resources.

Such a conception of social reality goes hand in hand with an understanding of social agency that stresses the priority of social structures over the actualization of human social actions. More precisely, Bourdieu is akin to describe the origins and nature of social actions pinpointing mainly the variety of cultural and social schemas, as well as the material and symbolic resources, which empower and constrain social actions of human beings. According to Bourdieu, to grasp the practical logic behind the actualization of human oppositional and cooperative agency means to take into

account: norms and rules that are embodied into our practical dispositions; the criteria that rule access to different social fields; the distribution of economic, cultural, political resources among individual and collective agents that belong to the same social context[14].

Generally, Bourdieu understands human society as a set of different social spaces, or rather *social fields*, in which social actors interact, cooperate, and fight against each other for preserving their *status quo* or improving their social conditions. Every social field is characterized by a distinctive practical logic, which obeys rules and norms that cannot be transplanted in social spaces in which social agents aim at maximizing completely different forms of capital and resources. For instance, in the economic field, the logic of maximization of profit is the main one to follow if an agent aspires to improve his economic power and social conditions. However, the logic of profit is not the form of practical logic that an agent usually observes for acquiring cultural capital in the academic field or credibility and power inside a religious community. To accumulate cultural capital in form of academic titles, artistic taste, educational pursuit and accessories require the adoption of practical attitudes that could be considered detrimental and counterproductive from the perspective of an entrepreneur. In fact, the acquisition of a high-level education might involve an investment of time and financial resources that could not produce any meaningful economic return in the short term. Similarly, to gain religious prestige and credibility commonly requires embracing values (like frugality) and enacting practices (like charity) that cannot work when it is time to maximize the economic profit.

Although distinctive forms of practical logic characterize different fields, Bourdieu states that all social fields share an invariant structural trait: the division and struggle between dominants and dominated. Inside each field, the ruling class (or group) struggles with dominated social actors, which can be dominated fractions of the ruling class or subordinated social groups, for preserving or increasing a given distribution of power in the field itself. In the economic field, producers and employers can try to increase their profit by decreasing the costs of production and adjusting their prices, while waged workers can defend their interests by creating cooperative and strong labor unions. In the scientific field, scholars, research institutes, and universities fight each other over having their own scientific paradigms and programs acknowledged as legitimate. In the family, there

[14] For a more elaborate and deep analysis of the idea of "structure" see Giddens (1979, 92-100), and Sewell (1992, 1-29).

can be gender conflict among parents concerning the distribution of care work, or between parents and children related to the life-choice of the latter (the type of scholarly education, professional aspirations, or marriages with partners that belong to different classes, cultures, and religions).

A different allocation of the capital at stake in a given field affects the nature of the relations among agents that belong to the same class or divergent groups. This implies, for instance, the possibility of conflict for power inside the ruling class, or coordination and cooperation between classes or groups that occupy conflicting positions inside a field. In the sphere of consumption, producers presumably have more economic capital than consumer associations and, most likely, can employ it for sustaining a massive marketing campaign for manipulating the needs and desires of consumers themselves. In the scientific field, researchers and academics can use their scientific capital (credibility, position in the academy and international system of ranking, etc.) to impose on other members of the scientific community with less prestige a particular agenda of scientific investigation or prerequisites for taking part in the scientific community. In the family, for instance, asymmetric distribution of emotional capital can be determined by the order of birth of children or a prominent masculine culture, which generates conflict for parental love among siblings of different ages and genders.

However, given such conditions according to which social struggles are a constant factor in our social life, how is it possible to stabilize a social order that, usually, favors a narrow dominant group and guarantees its reproduction? Clearly, in order to survive, it is reasonable to assume that a society must be able to ensure, first, its own material reproduction, which is grounded in the social division of productive and sexual labor. In other terms, on the one hand, social agents should be enabled to enact forms of collective action, which allow the creation of commodities and goods (food, clothes, services, education, etc.) that are essential for the satisfaction of human material needs. On the other hand, it is only through the actualization of effective intimate relationships that a society can achieve a satisfying birth rate, which is indispensable for its existence. Nevertheless, in Bourdieu's picture, such practical activities seem governed by an antagonistic and competitive logic in which individuals and social groups aim to increase the capital they have in a specific field. Therefore, in which way can such a competitive dynamic be coherent with the process of social reproduction?

In order to answer the latter question, it is necessary to focus on two distinct problems. The first one concerns an ontological question, which is

the two-fold nature that Bourdieu attributes to social reality. Bourdieu in fact states that social reality has two distinguished levels of existence. The first one can be labeled as first-order objectivity, which consists of the set of relationships of power, domination, and cooperation that subsist between social agents that occupy a different social position. In this regard, the first-order objectivity of a given society is determined by the volume and composition of the capital of social actors, as well as by capitals' specific distribution among them. Furthermore, the particular nature of a given society is also forged by all the norms and rules that limit and govern social struggles and the dynamics of alliance and opposition between society's members.

The second level of societies' existence is defined by Bourdieu as second-order objectivity and consists of the mental, perceptive, and bodily patterns of social agents' habitus. In other words, for Bourdieu, society does exist also in the body and mind of human beings in form of perceptive, mental, and bodily dispositional properties, which work below the threshold of consciousness and intentionality of social agents. Such practical dispositions mirror the morphology of the external and objective social reality. In this regard, objective social structures acquire a subjective but embodied form of existence, the habitus, which allows human beings to move in their social environment naturally and almost instinctively.

This characterization of social reality as a material dimension that exists also in the bodies of human beings has relevant consequences if we focus on the consistency of the idea of ideology within Bourdieu's critical sociology. According to Bourdieu, the emergence and permanence of social systems based on unfair and unjustified asymmetries of power, wealth, privileges do not rely on the false consciousness of oppressed agents. Its functioning is possible exactly because the habitus, which mirrors the objective shape of the external social world, works below the level of consciousness, and determines the extensions and limits of possible reasonable practices that an agent can enact in a specific social environment. Bourdieu, therefore, has no need either to always refer to, or use, the concept of ideology in his critical approach. Dominated subjects behave consistently with the interests of dominant groups simply because the perceptive schemes through which they evaluate and see social reality, as well as the set of bodily skills that they actualize for moving properly in their social environment reflect the objective structures of societies that are organized for favoring dominant agents. Their condition of subjugation is never causally related, neither correlated, to an epistemic misrepresentation of social reality. It depends on a set of embodied social dispositions that cannot be transformed

by gaining awareness or through the awakening of consciousness. Nevertheless, for the moment, the main point that it is worth considering is that, for Bourdieu, social reality has a two-fold nature, and its ontological existence and permanence are guaranteed by the harmonization between its external objective social structures and social agents' habitus.

The second problem that is necessary to address for grasping the main core of Bourdieu's critical sociology is to focus on the dynamic of the symbolic reproduction of society. If consensus by ideology is not the key feature of social reproduction of domination, what is the mechanism behind it? My hypothesis is that, in Bourdieu's account, the process of reciprocal recognition between dominant and dominated plays a pivotal role in supporting social reproduction. The next three sections will explain how this factor works both at the micro-level, fostering the process of the acquisition of habitus consistent with the interests of the ruling class or group, and at the macro-level, determining the way symbolic capital is distributed among social agents.

4. Social struggles and domination

The interesting idea that, first, deserves our attention derives from Bourdieu's assumption according to which social fields are invariantly characterized by social struggles and conflict between social agents, for preserving the *status quo* or changing and subvert the relations of power in social fields. Given that premise, how can continuous dynamics of social struggle leave room for the actualization of complex social activities that, at first sight, seem to rely on mutuality and cooperation?

Bourdieu's answer seems to be as follows: the stabilization of a specific social order in accordance with the interests of a ruling class does not mean necessarily the disappearance of the competition and conflict between the dominants and the dominated groups:

> social contradictions and struggles are not all, or always, in contradiction with the perpetuation of the established order; […] permanence can be ensured by change and the structure perpetuated by movement; […] the 'frustrated expectations' which are created by the time-lag between the imposition of legitimate needs […] and access to the means of satisfying them, do not necessarily threaten the survival of the system[15].

[15] Bourdieu (2016, 184); Engl. transl. (1984, 164-165).

Dominated groups can be driven to accept the principle of competition as a natural fact as far as they recognize themselves as social subjects that can benefit from some social qualities that belong to the ruling class. Once this happens, the social diffusion and production of categories of judgment and perception, which mirror dominants' norms, values, and interests, can work as a principle of division inside the society. After the members of the dominated groups interiorize such schemes of perception, thought, and action, they likely tend to justify the existing unequal distribution of capital and power as an outcome that does not depend on previous objective asymmetries in the allocation of material resources and opportunities of social ascent:

> Competitive struggle is the form of class struggle which the dominated classes allow to be imposed on them when they accept the stakes offered by the dominant classes. It is an integrative struggle and, by virtue of the initial handicaps, a reproductive struggle, since those who enter this chase, in which they are beaten before they start, as the constancy of the gaps testifies, implicitly recognize the legitimacy of the goals pursued by those whom they pursue, by the mere fact of taking part[16].

Bourdieu observes that if a dominated group engages in a struggle that is regulated by norms, rules, and values that reflect the interests of the dominant group or class, the same dominated group acknowledges "the legitimacy of the goals pursued by those whom they pursue, by the mere fact of taking part"[17]. In doing so, subjugated agents take part in a social game that is constitutively regulated by a practical logic that favors from the beginning the dominant groups or classes. Furthermore, Bourdieu highlights the fact that those social transformations that, in theory, guarantee social mobility between members of classes or groups can ensure, at the same time, the conservation of relative gaps among dominant and dominated classes or groups. More specifically, a dominant group can preserve its social power by conserving its specific position in society by reproducing the objective disparity between itself and the adverse classes.

For instance, the democratization of the educative system in France has had, according to Bourdieu, an interesting two-sided effect. On the one hand, its public nature gave young women and members of the French working-class a very realistic and concrete opportunity to gain a higher academic title, a better education, and, consequently, at least in theory, a better job and social position compared to their parents. Bourdieu registered the fact that, in France, after the schooling boom, even the members of the

[16] *Ivi*, (185); Engl. transl. (165).
[17] *Ibidem*.

dominated class increased the possibility to obtain a high-level academic degree. On the other hand, this phenomenon led to a devaluation of those academic degrees that, traditionally, were accessible only to the social elite of the country and the creation of a new, narrower set of certificates and titles that ensured that only the high-class social agents had access to the best work positions in the labor market:

> the changes visible in conditions in fact conceal permanent features in the relative positions: the leveling-out of the chances of access and rates of representation should not be allowed to mask the inequalities which persist in the distribution of boys and girls among the various types of schooling and therefore among possible careers. More girls than boys obtain the baccalaureate and enter higher education, but they are much less represented in the most prestigious sections: they remain considerably underrepresented in scientific sections whereas they are ever more represented in literary courses. […] The same logic governs access to the various professions and to the various positions within each of them: in work as in education, the progress made by women must not conceal the corresponding progress made by men, so that, as in a handicap race, the structure of the gaps is maintained[18].

This means that subordinated individuals perceive as competitors not only members of the ruling class but even other social agents that experience situations of subordination. In this way, a ruling class can prevent or, at least, reduce the possibilities of alliance and cooperation among different social agents that suffer from domination and do not benefit from the social acknowledgment of their groups' interests:

> the logic of the processes of competition […] condemn[s] each agent to react in isolation to the effect of the countless reactions of other agents, or, more precisely, to the result of the statistical aggregation of their isolated actions, and which reduce the class to the state of a mass dominated by its own number[19].

In this regard, the merit of Bourdieu's account is to underline the *integrative and conservative nature* that *social struggles* can assume. Bourdieu highlights the fact that a dominant class or group can maintain and reproduce its position of domination by promoting a sort of *handicap race* in which the dominated are competing for the same kind of social aims that the dominants strive for, but without the same head start. As far as the dominated compete in a struggle that follows the rules of the dominant class, they have little opportunity to increase their capital and power, both in symbolic and material terms. In fact, playing such an agonistic compe-

[18] Bourdieu (1998); Engl. Transl. (2001, 90-91).
[19] *Ibidem*.

tition, dominated agents will tend to consider other subjugated agents not as possible allies against the ruling class, but as competitors in up-warding mobility. At the same time, the categories of perception, evaluation, and judgment that coalesce to depict a specific social order as natural, generalizing and fostering the perspective of the ruling class, might be capable of favoring the self-perception of dominated agents as non-dominated subjects that are working in favor of their social interests.

However, how is such an account of conservative and integrative struggle interlinked with the idea of social recognition, habitus, and field? The answer to such a question might emerge aiming attention at the links that Bourdieu identifies between the disadvantaged agents' achievement of positive individual self-relationship, the process of acquisition habitus, and stabilization of unfair social orders through the unequal distribution of symbolic power.

5. Habitus, recognition, domination

In a canonical passage of *Esquisse d'une Théorie de la Pratique*, Pierre Bourdieu defines habitus as

> a system of lasting, transposable dispositions which, integrating past experiences, functions at every moment as a matrix of perceptions, appreciations, and actions and makes possible the achievement of infinitely diversified tasks, thanks to analogical transfers of schemes permitting the solution of similarly shaped problems[20].

In accordance with this picture, habitus is the conceptual tool that allows Bourdieu to develop a "theory of practice as the product of a *practical sense,* of a socially constituted 'sense of the game'".[21] Habitus, as a theoretical prompt, suggests that strategies of action of social agents are grounded not exclusively in their rational and reflexive choices, but in a set of individual, embodied dispositions that reflect the objective structure of social reality and predispose agents to act coherently with the latter. Put briefly, habitus has a *cognitive* role, as it shapes human mental and perceptive schemes, and possesses a *practical* function, as it enables our individual and collective actions. In addition, the notion of 'habitus' is a logical and methodological tool that can help social theorists and scientists to explain

[20] Bourdieu (2000a, 261); Engl. transl. (1977, 82-83).
[21] Bourdieu & Wacquant (1992, 96); Engl. transl. (1992, 120-121).

how it is possible, for human beings, to be involved in multiple social practices at the same time without a continuous reflective activity.

The habitus allows the realization of the most reasonable practice, considering a given set of external social conditioning, thanks to an array of expectations regarding the possible outcomes of different practical reactions in a given social situation. The habitus permits agents not only to perceive the available practical options of agency in a tangible social situation. The activation of habitus dispositional properties also depends on the expectations that, as agents, we possess in relation to the consequences of the adoption of a certain line of action. For Bourdieu, the activation of a particular social disposition is operated by the habitus through a quasi-instinctual evaluation of the objective opportunities of action that is based on empirical and normative expectations that an agent has acquired through past social experiences. Therefore, it is possible to assert that external triggers that can be perceived as opportunities to perform a certain action are ineffective if the agent does not possess any expectations that can motivate the actualization of the corresponding disposition that produces such action. However, what is the origin of such expectations?

> The habitus is not only a structuring structure, which organizes practices and the perception of practices, but also a structured structure [...] This means that inevitably inscribed within the dispositions of the habitus is the whole structure of the system of conditions, as it presents itself in the experience of a life-condition occupying a particular position within that structure[22].

As a product of external social conditions, habitus is composed of schemes of perception and unconscious beliefs (beliefs about the state of the social world, normative and empirical expectations regarding the effects of our social conduct and others' reactions) that reflect the system of position in which agents are inserted. In this regard, the array of expectations that allow the actualization of practical dispositions determines agents' practical preferences in a conditional way. In other words, according to Bourdieu, the content of practical expectations embodied in the habitus always reflect the objective social conditions in which the agents grow up, namely their position in the social fields. Practical choices of social agents are always the expression of preferences that are dependent on external social conditioning: the content of the expectations that allow the actuation of a given disposition in a specific social context reflects the

[22] Bourdieu (2016, 191); Engl. transl. (1984, 170-172).

objective conditions in which a social agent has developed her own habitus. In the light of this dialectical relation, we can say that the possession of a specific habitus can be inferred by the objective conditions that make possible the realization of a particular action.

Meaningfully, Bourdieu asserts that operations of the habitus are possible if the agents perceive their own actions as a result of a free choice and subjective preference, and not as the result of social constraints imposed on them by the objective morphology of the social fields where they are situated. Nevertheless, what mechanism guarantees the subjective acquisition of a structure that mirrors the characteristics of the external social world creating an illusion of free will and choice from the agents' perspective? Bourdieu is likely to agree with the idea that both transmission and dissemination of habitus operates through mimetic socialization that involves the interpersonal level of interaction:

> the process of acquisition – a practical *mimesis* (or *mimeticism*) which implies an overall relation of identification and has nothing in common with an imitation that would presuppose a conscious effort to reproduce a gesture […] What is 'learned by body' is not something that one has, like knowledge that can be brandished, but something that one is. […] It is never detached from the body that bears it and can be reconstituted only by means of a kind of gymnastics designed to evoke it, a mimesis which, as Plato observed, implies total investment and deep emotional identification[23].

Such a mimetic transmission of practices that involves emotional identifications seems to have a fundamental role in the process of production and reproduction of individual social conducts. The idea that intersubjective recognition may play an important role in respect of habitus' existence and bodily acquisition seems plausible in the light of Bourdieu's perspective. As we have mentioned previously, the social field has a generative role in relation to individual habitus. According to Bourdieu, the social field is nothing more than a web of relations of power among individuals, whose norms and rules of functioning are determined by the nature of the capital at stake in the field itself. Consequently, to say that social agents develop a specific habitus as they act and move in a particular field means to assert that social agents acquire their habitus through interaction with other human beings. In other words, Bourdieu's conception of the social fields seems to imply the idea that an objective structure can generate embodied habitus only by means of the mediation of the set of actors that, through their particular relations, constitute a field in

[23] Bourdieu (1980, 122-123); Engl. transl. (1990, 73).

its specific form. If this is so, intersubjective negotiation seems to play an important role in mediating the relations between the objective fields and subjective dispositions of the agents in the fields. As Wendy Bottero underlines:

> The milieu of the field is partly made up of other agents, so the relation between habitus and field is also an encounter *between agents*, with more or less similar dispositions and characteristics. […] The operation of the habitus, and its intersection with field, is partly a question of the interactional properties of networks, in which our practice is subject to the contingently variable characteristics and dispositions of the people around us[24].

At the micro-level, reciprocal recognition in the form of interpersonal interaction fosters the development of an individual habitus that is coherent with the objective structure of a field. Through recognition social agents acquire and employ symbolic hierarchies and patterns of social actions that are dominant in a given society. If acting in a specific mode satisfies our impulse for social recognition, then human beings tend to develop a habitus that is coherent with their social environment. In this respect, we could say that specific forms of successful interpersonal recognition favor social agents' acquisition of that habitus that is coherent with dominant class interests and capable of mystifying the arbitrary nature of socially prevalent relations of power:

> One may suppose that, to obtain the sacrifice of self-love in favor of a quite other object of investment and so to inculcate the durable disposition to invest in the social game which is one of the prerequisites of all learning, pedagogic work in its elementary form relies on one of the motors which will be at the origin of all subsequent investments: *the search for recognition*[25].

The connections between social recognition, reproduction of the social order, and habitus are better underlined when Bourdieu talks about the conditions that determine the social diffusion and affirmation of waged labor in capitalistic societies. Following Bourdieu, the objective truth, the real and material mechanism of this mode of production (that is, the unpaid exploitation of labor) works because the social actors who are involved in the economic field cannot grasp it. In fact, Bourdieu thinks that the mechanism of the exploitation of labor that is at the base of capitalism as a mode of production is normalized by the subjective experience that social agents have of the capitalist society:

---

[24] Bottero (2010, 18-19).

[25] Bourdieu (1997); Engl. transl. (2000b, 166).

> Workers may contribute to their own exploitation through the very effort they make to appropriate their work, which binds them to it through the freedoms - often minute and almost always 'functional' - that are left to them, and under the effect of the competition born of the differences - relative to unskilled workers, immigrants, the young, women that are constitutive of the occupational space functioning as a field[26].

However, how can the subjective truth about social reality result, if not positive, at least bearable and acceptable to dominated agents? For Bourdieu, it must rely on a symbolic system of rewards and some forms of satisfaction that are available for the oppressed. In other words, a social system that is objectively characterized by asymmetries of power and competition (that is, for Bourdieu, a specific form of class struggle) can reproduce itself only if the dominated can enjoy "compensatory satisfaction and consolation prizes that tend to blur the perception and evaluation of self and others"[27]. The capitalist system of production, for instance,

> while taking care to keep control of the instruments of profit, leaves workers the freedom to organize their own work, thus helping to increase their well-being but also to displace their interest from the external profit of labour (the wage) to the intrinsic profit[28].

In this respect, we may affirm that, in a capitalist society, exploited workers are driven to endorse, willingly or not, the interests of the ruling class. This happens through a set of social rewards and gains that do not represent a threat to the process of accumulation of economic capital that is enacted by the dominant (in the specific case, employers and big capitalists). Furthermore, we can say that the production of schemes of perception, evaluation, and action that are coherent with the interests of the dominant classes is obtained and reinforced, in every social field of a given society, by this procedure of symbolic reward itself. The latter must offer social agents in a position of subordination the achievement of some form of well-being:

> Adapting to a dominated position implies a form of acceptance of domination. The effects of political mobilization itself do not easily counterbalance the effects of the inevitable dependence of self-esteem on occupational status and income, signs of social value previously legitimated by the sanctions of the educational market[29].

---

[26] *Ivi*, (203).
[27] *Ivi*, (190).
[28] *Ivi*, (204-205).
[29] Bourdieu (2016, 448); Engl. transl. (1984, 386).

Consequently, it can be argued that the habitus' categories of perception, evaluation, and judgment that concur to depict a specific social order as natural, generalizing, and fostering the perspective of the ruling class, should be capable also to favor the self-perception of dominated agents as non-dominated subjects that are working in favor of their social interests. More specifically, following Bourdieu's example, the capitalist mode of production ensures the realization of surplus labor driving waged workers to experience their own activities as a result of a free choice, as a form of labor that is under their control. In this way, waged workers can perceive themselves as independent workers that have the right and power to sell their labor force coherently with their plans and individual aspirations.

Briefly put, it looks like that, for Bourdieu, members of dominated groups tend to endorse the symbolic framework that is coherent with the interests of the dominant class as far as such a framework, once it is interiorized in the form of habitus, guarantees oppressed the possibility to achieve a compensatory form of social recognition and, thus, positive self-relationship, despite their disadvantageous social condition. In other words, we could say that the symbolic framework of a dominant class can be accepted and unintentionally adopted by the dominated if it allows the implementation of relations of reciprocal recognition that show themselves being positive to the dominated themselves. We can think about several ways to reach such a condition of spontaneous acceptance by referring to successful practices of recognition. For instance, when the dominated tend to attribute to themselves some qualities that traditionally belong to the members of the dominant class, or when ideas and values of the dominant classes do not prevent the dominated to enact successful forms of reciprocal recognition with other members of their own group. In other words, the naturalization of the relations of power in a given field or society is dependent also on the partial recognition, direct or indirect, that the dominated concede to the dominants. When the latter perceive themselves as agents that share some substantial properties with the dominant, or when they can actualize positive relations of recognition with members of the same class or group, it is reasonable to think that the dominated might tend to justify or, at least, acknowledge the dominants' system of norms and value and, thus, objective asymmetries of power.

6. Social fields, recognition, domination

In the previous section, we have seen that, according to Bourdieu, social systems characterized by domination are capable of reproducing themselves to the extent it allows social subjects in a disadvantaged position to achieve some type of positive self-relationship. This means that the dominated habitus should produce social practices that not only preserve the *status quo*, but consent dominated themselves to experience, at least to some extent, self-confidence, self-respect, and self-esteem.

In addition, struggles for the acquisition of symbolic power and capital, which are based on social recognition that dominant social agents accumulate, are an invariant factor of social life. Nevertheless, what are the features and mechanisms that support the social reproduction of unfair societies if we consider the level of first-order objectivity? In this case, Bourdieu seems to attribute a significant relevance to the way social fields are structured and organized. Briefly put, Bourdieu thinks that the particular morphology and amplitude of fields might contribute to perpetuating the *status quo*, balkanizing the social conditions of the oppressed agents, and reducing the possibility of realizing forms of cooperation and opposition that could undermine the dominant position of the ruling classes. The first way through which an objective system of power relations can weaken the oppositional agency of dominated agents is related to the criteria that regulate access into a given field. Imposing access criteria that limit the participation to a specific social game, excluding social agents that could have an interest in supporting the oppositional agency of the dominated, can serve the purpose of preserving the *status quo*. The second factor that can undermine the subversive actions of oppressed subjects concern the set of values and norms through which the players involved in a specific social game can judge if a determined social practice is worthy or not. In fact, the symbolic framework imposed by a dominant group will tend to add value to social practices that are consistent with dominants' goals, while devaluating those that go against the ruling classes' vision of the world.

Having these points in mind, I would seek now to explain to which extent, in such a condition of domination, effective forms of social recognition can actively work in favor of dominant social agents from a macro-social perspective, focused on the analyses of the first-order objectivity of the social world. As has been said several times, Bourdieu considers social fields as characterized by a never-ending struggle between classes (and fractions of classes) for the monopolization of different forms of capital and, especially, for the control of symbolic capital. This last form of capital,

which is common to every field, is necessary for exercising symbolic power, that is, to impose the definition of the world that is most congruent with a class' or group's particular interests. If we accept this picture, then we can advance a licit question: if the social struggle for the accumulation of different kinds of capital is endless, how is it possible for a social group or class to prevail over another one and stabilize its position of power, once the capital at stake is the symbolic one? If we look more carefully at Bourdieu's account of domination, we realize that the process of recognition plays an important role in the perpetuation of domination at the macro-level. My thesis is that, if we focus on social dynamics on a macro-level, recognition is fundamental as well. The dominating class can control subjugated groups through the exercise of symbolic power; that is to say, the power to define what counts as relevant social property in a given social context. Social agents can exercise symbolic power if and only if they have a certain amount of symbolic capital, namely social recognition that they receive from other agents that are in a subordinate position:

> agents possess power in proportion to their symbolic capital, i.e. in proportion to the recognition they receive from a group. The authority that underlies the performative efficacy of discourse is a *percipi,* a being-known, which allows a *percipere* to be imposed, or, more precisely, which allows the consensus concerning the meaning of the social world, which grounds common sense to be imposed officially, i.e. in front of everyone and in the name of everyone[30].

In other words, Bourdieu states that the exercise of symbolic power is strongly intertwined with the acquisition and accumulation of symbolic capital, which Bourdieu depicts in term of social prestige and honor and, thus, social recognition:

> Symbolic capital enables forms of domination, which imply dependence on those who can dominate by it, since it only exists through the esteem, recognition, belief, credit, confidence of others, and can only be perpetuated so long as it succeeds in obtaining belief in its existence[31].

In this respect, until they are involved in successful reciprocal relations of recognition with the dominated (at least, with a relevant part of them), the dominant classes can exercise their symbolic power easily. The idea that agents in asymmetric social positions can realize reciprocal forms of recognition properly is indeed counterintuitive at first sight. Nevertheless, it

[30] Bourdieu (1991, 106).
[31] Bourdieu (1997); Engl. transl. (2000b, 204).

might appear clearer if we consider how Bourdieu sketches social struggles for acquiring and controlling symbolic capital. As in the case of economic, social, and cultural power, the possession and exercise of symbolic power are determined by a struggle to impose "the legitimate vision of the social world and its division". The central role of the symbolic struggle for the process of reproduction of every social field is clearly highlighted in the final pages of *La Distinction*:

> The individual or collective classification struggles aimed at transforming the categories of perception and appreciation of the social world and, through this, the social world itself, are indeed a forgotten dimension of the class struggle[32].

In summary: Bourdieu asserts that a dominant class can stabilize its social position through the exercise of symbolic power, that is to say, through the imposition of those schemes of thought, perception, and action that concur to foster dominant class interests. When a group of social agents controls and monopolizes media, educational institutions, public administrations, and the main centers of power inside the State, such a group acquires the power of ruling the process of social dressage and shaping the dispositional properties of other agents. To possess symbolic power means to be able to forge the agents' habitus imposing on subordinated classes the adoption of schemes of categorizations, perception, and evaluations that favor the interests of dominant groups, thus making the nature and dynamics of a given society appear as a natural, necessary order. Once the categories of perception, reasoning, and judgment of the subordinated reflect the ruling class's perspective and are interiorized in the form of bodily habitus, the oppressed cannot realize that the asymmetric relations of power in which they are involved are socially construed and unfair. They perceive them as natural and necessary.

Nevertheless, the acquisition and acceptance of the dominants' symbolic framework and narrative are always the results of a previous process of reciprocal recognition among individuals, social groups, and classes that occupy different positions of power in a field. In this picture, reciprocal recognition precedes the acquisition and the possibility to exercise symbolic power and, in the end, it is necessary for guaranteeing the success of interaction among objective social structures and subjective embodied dispositions, namely, the harmonization of social fields, capital and agents' habitus. In other terms, the dominants' position of material and symbolic power is not only dependent on the social recognition that they can gain

[32] Bourdieu (2016, 564); Engl. transl. (1984, 483).

from oppressed agents. For being preserved, a situation of domination also requires that dominants actively recognize the dominated in some sort of way.

In this respect, how could a situation of domination be described considering social reality's first-order objectivity? Furthermore, is it possible to do so taking into account the idea of reciprocal recognition, putting aside the idea of ideology at the same time? On one hand, it has been stated that, following Bourdieu, objective domination concerns the way in which fields are *de facto* built up, organized, and ruled. On the other hand, the interpretation here presented supposes that the accumulation, distribution, and, eventually, monopolization of symbolic capital is a matter of obtaining and providing recognition to agents that are active in a particular social context. If it is so, domination could be characterized as follows: a situation in which dominant agents can entertain successful relationships of recognition with a plurality of dominated agents and impede or weaken the actualization of successful forms of recognition among dominated subjects themselves. Given this state of affairs, the field is organized in such a way that the fluxes of recognition favor dominant agents in the field, while the dominated agents support the position of power of a dominant class or group objectively, without being recognized properly by other groups in a position of subjugation[33].

According to the present account, the dominated can experience, roughly, two conditions of social subjection considering first-order objectivity. In the first condition, there can be some dominated agents who objectively belong to the field in question, but who are not recognized as legitimate players by other agents in the field. More specifically, in such circumstances of domination, several agents that are objectively involved in the practices of the field are not perceived as such by the majority of the agents in the field who recognize each other as legitimate players. In other words, there is a discrepancy between the objective morphology of the field and the extension of the field as it is perceived by the agents who belong to it *de facto*. While many agents are effectively taking part in social activities and practices that are constitutive of the field, the norms and rules that govern relationships of recognition and access to the field tend to exclude partly or completely such a fraction of oppressed groups from a qualified context of recognition. This can happen in different ways,

[33] The analysis of the idea of domination proposed here has been strongly influenced by the ideas of Renault (2007, 121-139). Also, the reading of Hegel's Master-Slave dialectic that has been provided by Todorov (2001, 22) has meaningfully influenced the following.

which covers the whole spectrum of the types of misrecognition and lack of recognition that can be actualized. Dominant patterns of recognition in a field can exclude agents from tested practices of recognition on the basis of their status. Furthermore, they can depreciate the social value of the set of practices in which excluded agents are involved, although they are fundamental for the existence of the field itself.

In the second case, dominated agents that objectively belong to the field of concern are recognized as players by other agents but can accumulate symbolic capital only thanks to the recognition that comes from dominant agents. In both cases, the dominated agents cannot accumulate symbolic capital through the recognition that comes from other dominated agents. Such limited accumulation of symbolic capital restricts the symbolic power of the dominated, allowing them, in the best-case scenario, to claim only for modifications of the social structure that do not weaken the privileged position of dominant agents. In such a situation, the dominant agents can preserve and accumulate symbolic capital with the spontaneous contribution of a part of the set of the dominated agents.

7. Conclusion

In the previous pages, I have sought to show how Bourdieu's conception of society and social reproduction constitutes a valid theoretical candidate for developing a conception of domination that aims at going beyond the ideas of ideology, false consciousness, dulling of agents' critical skills. First, Bourdieu has shown how the oppositional agency of oppressed social agents can be neutralized thanks to the legitimation of social conflicts that are functional to social reproduction and maintenance of the *status quo*. Second, the concept of *habitus* can help social theorists and scientists to understand how the agents might simply ignore critical reflections, due to the interiorization of practical patterns that can guarantee social recognition and a functional individual self-relationship. Third, the concept of *field*, reinterpreted through the idea of *social recognition*, can shed light on the mechanisms that can pre-empty criticisms and the oppositional agency of subjugated people. The latter can have critical ideas and opinions regarding the *status quo*. Nevertheless, they are unable to express and enact them due to the lack of support and solidarity from other oppressed agents, or because social fields are organized in such a way that their speech acts and symbolic powers are silenced, labeled as irrelevant, weakened to the extent that they cannot be heard.

References

Bell D. (1960), *The End of Ideology*, Glencoe, Illinois: Free Press.

Bottero W. (2010), *Intersubjectivity and Bourdiesian Approaches to 'Identity'*, in "Cultural Sociology" 4, no. 1, https://doi.org/10.1177/1749975509356750

Bourdieu P. (1980), *Le Sens Pratique*, Paris: Éditions de Minuit; English trans., *The Logic of Practice*, trans. by R. Nice, Cambridge: Polity Press, 1990.

– (1991), *Language and Symbolic Power*, trans. by Raymond G., Adamson, M., Cambridge: Polity Press.

– (1997), *Méditations Pascaliennes*, Paris: Éditions de Seuil; English trans., *Pascalian Meditations*, trans. by R. Nice, Stanford: Stanford University Press, 2000b.

– (1998), *La Domination Masculine*, Paris: Éditions de Seuil; English trans., *Masculine Domination*, trans. by R. Nice, Cambridge: Polity Press, 2001.

– (2000a), *Esquisse d'une Théorie de la Pratique Précédé de Trois Études d'Ethnologie Kabyle,* Paris: Éditions de Seuil; English trans., *Outline of a Theory of Practice*, trans. by R. Nice, Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

– (2016), *La Distinction: Critique Sociale du Jugement*, Paris: Éditions de Minuit; English trans., *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, Cambridge: Harvard University Press, 1984.

Bourdieu P., Wacquant L. (1992), *Réponses. Pour une anthropologie reflexive*, Paris: Éditions du Seuil; English trans.*, An Invitation to Reflexive Sociology*, Chicago: University Chicago Press, 1992.

Burawoy M. (2012), *The Roots of Domination: Beyond Bourdieu and Gramsci*, in "Sociology" 46, no. 2, https://doi.org/10.1177/0038038511422725.

Giddens A. (1979), *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradictions in Social Analysis*, Berkeley/Los Angeles: California University Press.

Honneth A. (1992), *Kampf um Anerkennung.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

– (2011), *Das Recht der Freiheit - Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Marx K. (1846), *Die deutsche Ideologie*, in Marx K., Engels F., *Werke*, hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus, Berlin 1959-1990 (*MEW*), Band 3; English translation (1976), *The German Ideology*, Moscow: Progress Publisher.

Rehmann J. (2013), *Theories of Ideology: The Powers of Alienation and Subjection*, Leiden/Boston: Brill.
Renault E. (2007), *Reconnaissance, Conflit, Domination*, Paris: CNRS.
Sewell W.H. (1992), *A Theory of Structure: Duality, Agency, and Transformation*, in "American Journal of Sociology" 98, no. 1.
Todorov T. (2001), *Life in Common: An Essay in General Anthropology*, Lincoln: University of Nebraska Press.
Zurn C.F. (2011), *Social Pathologies as Second-Order Disorders*, in Petherbridge D. (eds.), *Axel Honneth: Critical Essays. With a Reply by Axel Honneth*, Leiden: Brill, 345-370.

Ferruccio Rossi-Landi. Per una semiotica dell'ideologia

Giorgio Borrelli

Abstract: *Ideology* is undoubtedly one of the main themes of Ferruccio Rossi-Landi's (1921-1985) research. Starting from different interpretative approaches, Rossi-Landi developed a semiotic analysis of this Marxian concept. In this paper I will illustrate the fundamental characteristics of Rossi-Landi's theory. First of all, I will consider one of his most pioneering hypothesis: Rossi-Landi proposes an innovative interpretation of the relationships between *structure* and *superstructure*, considering *sign-systems* as the *mediating element* in the relations between the two levels. Then, I will explain why Rossi-Landi consider ideology as a *social design*. More specifically, I will analyse why – from a Gramscian perspective – the struggle for *hegemony* can be understood as a conflict between opposing institutions and social designs. Furthermore, I will investigate Rossi-Landi's theory of alienation. Starting from this analysis, I will focus on one of the most suggestive theses of Rossi-Landi's semiotics: ideology can be considered a discursive rationalisation of "false consciousness". I will conclude by proposing a comparison with other lines of research.

Keywords: Alienation; Ideology; Semiotic; Sign-System; Structure-Superstructure.

1. Introduzione

L'*ideologia* è senza dubbio uno dei temi principali della ricerca di Ferruccio Rossi-Landi (1921-1985). Partendo dalle differenti interpretazioni che questo concetto ha ricevuto nel pensiero marxista, Rossi-Landi ha contestualizzato lo studio dell'ideologia in una più ampia analisi della *riproduzione sociale*; un'analisi il cui tratto distintivo è costituito dall'impiego di metodologie e categorie semiotiche. Il presente articolo intende mostrare le principali articolazioni di questo processo di contestualizzazione teorica.

Nel prossimo paragrafo prenderò le mosse da un punto nodale dell'indagine di Rossi-Landi, cioè dalla proposta di inquadrare in una prospettiva semiotica uno dei temi più dibattuti della teoria marxiana: il rapporto *Struktur*-Überbau. A questo proposito, Rossi-Landi ipotizza che i "sistemi segnici" costituiscano l'*elemento mediatore* del rapporto.

* Università degli Studi di Bari Aldo Moro (giorgioborrelli83@yahoo.it)

Nel terzo paragrafo spiegherò perché Rossi-Landi – includendo nelle sue argomentazioni la teoria gramsciana – intenda l'ideologia come una *pratica progettante*. In questa prospettiva, la lotta per l'*egemonia* può essere intesa come un conflitto tra istituzioni e *progettazioni sociali* contrapposte.

Nel quarto paragrafo mostrerò come Rossi-Landi scelga di distinguere la *falsa coscienza* dall'*ideologia*, inquadrando le due categorie in una teoria semiotica dell'alienazione.

Nel quinto paragrafo mi soffermerò invece su una delle tesi più suggestive della teoria semiotica di Rossi-Landi: l'ideologia può essere considerata una *razionalizzazione discorsiva* della "falsa coscienza". Concluderò proponendo un confronto con altre linee di ricerca.

2. L'*elemento mediatore* nella riproduzione sociale

"Direi che, dopo oltre vent'anni di approssimazioni successive, quello che comincia ad emergere, per così dire forzando su di sé la mia attenzione, è un nuovo approccio alla teoria marxista dei rapporti tra struttura e sovrastruttura"[1]. È con queste parole che Rossi-Landi, nella premessa alla seconda edizione (1973) de *Il linguaggio come lavoro e come mercato* (1968), tira le somme del suo lungo percorso di ricerca; il risultato di questo percorso non è altro che una nuova ipotesi:

> nel modo più breve, si tratta dell'ipotesi che le difficoltà sempre incontrate nello studio dei rapporti fra struttura e sovrastruttura dipendessero dalla mancanza di un elemento mediatore. Tale elemento poteva cominciare ad emergere solo nello studio marxista di una nuova realtà, quella del neo-capitalismo: esso consiste nel complesso dei sistemi segnici, verbali come non verbali, che sono presenti in ogni comunità, anzi 'costituiscono' il sociale fin dai primordi più remoti e congiungono inoltre l'umano al pre-umano[2].

In questa prospettiva, il contributo che la semiotica, la linguistica e la teoria della comunicazione potrebbero dare all'analisi marxista della società starebbe nel mostrare come i "pezzi del gioco"[3] non siano due, ma tre:

> ai modi di produzione e alle ideologie è necessario aggiungere i sistemi segnici. Le difficoltà allora, che si sono incontrate nello studio dei rapporti fra modi di produzione e ideologie, sono difficoltà consistenti nel tentare di interpretare

[1] Rossi-Landi (2003, 5).
[2] *Ibidem*.
[3] *Ibidem*.

binariamente una situazione triadica, ricorrendo a elementi staticamente opposti per spiegare una situazione fluida[4].

Tuttavia, Rossi-Landi ritiene che il contributo possa essere reciproco e propone di delineare un'analisi semiotica che consista "nell'applicare al campo del linguaggio e della comunicazione la dialettica materialistica elaborata da Marx e le sue scoperte riguardanti la riproduzione sociale in generale"[5]. Il concetto di *riproduzione sociale* designa "l'insieme dei processi per mezzo dei quali una comunità o società sopravvive, accrescendosi, o almeno continuando ad esistere"[6].

In che modo si articola la relazione *fluida* tra modi di produzione, sistemi segnici e ideologie? In che modo i sistemi segnici svolgono il loro ruolo di mediazione? Per rispondere a questi interrogativi è innanzitutto necessario considerare come Rossi-Landi abbia interpretato il *Vorwort* del 1859, la prefazione a *Per la critica dell'economia politica*[7]; come è noto, è nelle pagine del *Vorwort* che Marx pone la formula del rapporto *Struktur*-Überbau. Dice Rossi-Landi:

> Abbiamo da un lato i *modi di produzione*, a loro volta suddivisibili in forze produttive e rapporti di produzione: essi costituiscono la parte più determinante della *base* o *struttura* in ogni istanza della riproduzione sociale […]. Dall'altro lato abbiamo la cosiddetta *sovrastruttura*, cioè tutto ciò che *non* riguarda il modo di produzione *in maniera diretta*, che in qualche maniera se ne distacca e acquista una sua relativa autonomia, sviluppandosi *anche* (benché mai *soltanto*) secondo leggi sue proprie. La sovrastruttura è caratterizzata dal fattore ideologico; vi si comprendono tutte le istituzioni non direttamente economico-produttive né semplicemente esistenziali e tutte le attività artistiche, letterarie, scientifiche, religiose, politiche[8].

Tra i due livelli si danno "rapporti complessi e arzigogolati"[9] e gli stessi Marx ed Engels non hanno sviluppato – secondo Rossi-Landi – un'analisi adeguata di tali rapporti.

Dunque, Rossi-Landi cerca di sviluppare le sue tesi semiotiche a partire da un'interpretazione circostanziata del *Vorwort*. Tuttavia, una lettura attenta delle sue argomentazioni rivela alcune criticità. Rossi-Landi – come visto – sembra strutturare le sue ipotesi ponendo due coppie di sinonimi:

---

4 *Ibidem*.
5 Rossi-Landi (2006, 127).
6 Ivi, 15.
7 Cfr. Marx (1974, 1-40).
8 Rossi-Landi (2005, 105)
9 Ivi, 106.

la coppia *struttura/modi di produzione* e la coppia *sovrastruttura/ideologia*. Un'operazione che rischia di dare luogo a una sovrapposizione categoriale; una sovrapposizione che ha accomunato diversi interpreti dei testi marxiani.

A questo proposito, Edara (2016) ha recentemente ritenuto di poter identificare una *lettura tradizionale* del *Vorwort*, i cui principali errori sarebbero i seguenti:

a) Aver confuso il concetto di *struttura* [*Sturktur*] – che designa unicamente i rapporti di produzione e le forze produttive materiali – con il concetto di *modo di produzione* [*Produktionsweise*] – che designa la totalità dei processi attraverso cui una determinata *forma* sociale si riproduce.

b) Aver trasformato la *sovrastruttura* [Überbau] in un immenso contenitore in cui relegare ogni processo sociale che si ha difficoltà a definire *economico*; dunque, tutti i fenomeni religiosi, artistici, filosofici, ecc.. La sovrastruttura – sottolinea Edara – è invece composta unicamente di "istituzioni".

c) Aver identificato le *forme determinate della coscienza sociale* [*bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen*] – cioè, le *forme ideologiche* [*ideologischen Formen*] – con la sovrastruttura giuridico-politica; Marx afferma che queste forme *corrispondono* [*entsprechen*] alla *struttura* [*Struktur*] e che dalla struttura *si eleva* [*erhebt*] una *sovrastruttura*; in sostanza, dalla struttura avrebbero origine due sistemi di rapporti differenti[10].

Rossi-Landi sembra riproporre le linee argomentative della *lettura tradizionale*. Innanzitutto, utilizza impropriamente il concetto di *modo di produzione*, equiparandolo sostanzialmente a quello di *base* o *struttura* – costituita unicamente dai rapporti di produzione e dalle forze produttive[11]; in secondo luogo, sostiene quella che Edara chiama tesi della "sovrastruttura eterogenea"[12]; difatti, Rossi-Landi sottolinea non solo come la sovrastruttura sia "caratterizzata dal fattore ideologico"[13], ma anche come essa comprenda "tutte le istituzioni non direttamente economico-produttive

[10] A evitare questa serie di fraintendimenti sarebbero stati gli interpreti che hanno propeso in vari modi per quella che Edara definisce "*tesi del modo di produzione*"; cioè, gli autori che hanno criticato l'idea di una sovrastruttura onnicomprensiva e considerato il "*modo di produzione*" come la categoria in grado di rendere conto dell'interazione tra le diverse sfere dell'agire sociale (economia, politica, diritto, cultura, arte, religione, etc.). Tra questi, Edara annovera Gramsci, Korsch, Althusser e Balibar. Pur non avendo alcuna pretesa di esaustività, il lavoro di Edara è senz'altro degno di nota; a mio modo di vedere, il suo pregio è quello di proporre una panoramica ad ampio raggio delle diverse interpretazioni del rapporto tra *Struktur*-Ü*berbau* e di fornire un valido strumento per chi voglia orientarsi in questa disputa.

[11] Cfr. Rossi-Landi (2005, 105)

[12] Edara (2016, p. 116)

[13] Rossi-Landi (2005, 105).

né semplicemente esistenziali e tutte le attività artistiche, letterarie, scientifiche, religiose, politiche"[14].

Questo uso improprio delle categorie marxiane invalida la proposta teorica di Rossi-Landi? A mio modo di vedere, la domanda ha risposta negativa per tre motivi. Prima di esporli è necessario però soffermarsi su ciò che Rossi-Landi considera l'*elemento mediatore* del rapporto Struktur-Überbau: i *sistemi segnici*; in particolare, occorre esaminare la relazione tra i tre concetti semiotici attraverso cui i sistemi segnici si articolano: *programma*, *programmazione* e *progettazione*. Queste tre categorie sono ordinate da Rossi-Landi in base al loro grado crescente di *generalit*à; il programma è dunque l'unità più semplice, il punto di partenza da cui si strutturano le categorie più generali.

2.1. Sistemi segnici: programmi, programmazioni e progettazioni

Il concetto di *programma* viene delineato in *Semiotica e ideologia* (1972):

> In ogni *interazione*, cioè in ogni processo sociale nel corso del quale due o più persone o gruppi si influenzano reciprocamente per mezzo di messaggi verbali e/o non verbali, è individuabile un *programma* che regge l'interazione stessa, prescrivendo sia i ruoli individuali o di gruppo sia i rapporti che si istituiscono fra i vari attori[15].

Dicendo che ogni interazione (verbale e non verbale) si basa su un programma che prescrive *ruoli* e *regole di interazione*, Rossi-Landi sta ponendo l'accento sul fatto che i rapporti sociali – tanto a *livello strutturale* quanto a *livello sovra-strutturale* – sono analizzabili attraverso questa *unit*à *semiotica elementare*; in questa prospettiva, il *programma* – in quanto parte finita di un sistema segnico – costituisce la *cifra*, l'*unit*à *elementare* comune ai due livelli. Un esempio può chiarire questo punto, illustrando la relazione tra i concetti di "programma", "programmazione" e "progettazione".

Secondo Rossi-Landi, il *mercato economico* – inteso come elemento strutturale – può essere considerato "un sistema segnico oggettuale"[16] altamente *istituzionalizzato* e dotato di *regole costrittive*: un sistema "obbligante"[17]. Il mercato può articolarsi in *programmi* elementari e limitatissimi: ad esempio, quelli che reggono "l'abituale conversazione fra venditore e

---

[14] *Ibidem*.
[15] Rossi-Landi (2011, 198).
[16] Rossi-Landi (2005, 114).
[17] *Ibidem.*

compratore in una bottega"[18]; oppure, il mercato può prevedere *programmazioni* più vaste: ad esempio, quelle che reggono "lo scambio effettivo delle merci"[19]. Tuttavia – precisa Rossi-Landi – l'economia di mercato, con i suoi programmi e le sue programmazioni, fa parte di una *progettazione sociale*, una "programmazione suprema, [che] investe la società nel suo complesso"[20]: "tale progettazione è l'ideologia dominante, cioè l'ideologia di chi possiede il potere"[21]. In questa prospettiva, si può affermare che tutti i programmi e tutte le programmazioni siano sotto il controllo di "una più vasta e fondamentale progettazione che consiste nel preservare la società così come essa è"[22]; la tesi di Rossi-Landi è che "l'ideologia come visione del mondo, quando non si limiti a un atteggiamento contemplativo, diventa necessariamente pratica progettante, progettazione sociale che investe la società nel suo complesso"[23].

Dunque, nonostante Marx ed Engels non abbiano sviluppato una teoria organica dei rapporti tra i due livelli, l'opposizione tra struttura e sovrastruttura continua a essere per Rossi-Landi un modello esplicativo valido; anzi, un modello che lascia "intravedere qualcosa di assolutamente fondamentale"[24]: la riproduzione sociale ha sì un "cuore economico"[25], ma questo nucleo è funzionale all'autoperpetuazione del "potere politico"[26]. Il rapporto *Struktur*-Überbau è valido non perché pone l'accento sull'influsso preminente del *cuore economico*, ma perché costituisce un modello dinamico che contempla la possibilità della "*retro-azione* della sovrastruttura"[27] [s]ulla struttura, giustificando il "primato della politica"28 e prevedendo così la possibilità di una "progettazione ideologica rivoluzionaria"[29]. Insomma, nonostante le letture critiche, ciò che il *modello struttura-sovrastruttura* mette in discussione è proprio "una visione meccanico-deterministica della storia"[30].

---

18 Ivi, 318.
19 *Ibidem.*
20 *Ibidem.*
21 Ivi, p. 331.
22 *Ibidem.*
23 Ivi, 330
24 Ivi, 106.
25 Ivi, 107.
26 *Ibidem*.
27 *Ibidem*.
28 *Ibidem*.
29 *Ibidem*.
30 *Ibidem*.

Avendo specificato in che modo i sistemi segnici – attraverso i programmi, le programmazioni e le progettazioni – medino i rapporti tra *Struktur* e *Überbau*, diviene possibile spiegare perché la proposta teorica di Rossi-Landi resti valida nonostante la sovrapposizione categoriale tra modo di produzione e struttura e tra ideologia e sovrastruttura.

1) In primo luogo perché Rossi-Landi tratta il concetto di "modo di produzione" in maniera ambivalente: da un lato – è vero – lo confonde con la struttura, dall'altro tuttavia gli attribuisce un significato più vicino all'accezione marxiana, intendendolo – direbbe Fineschi – come "una fase storica della riproduzione sociale tanto fisica quanto intellettuale"[31]. Rossi-Landi include infatti nel concetto di modo di produzione anche "quelle che Mario Rossi chiama 'le forme *esistenziali* di convivenza collaborazione produttiva tra gli individui (per esempio i rapporti familiari e i rapporti di lavoro)'"[32]; nonché i "rapporti 'ideali'"[33] di cui parla Guy Dhoquois.

Inoltre – aspetto peculiare della sua teoria semiotica – Rossi-Landi sostiene che anche i *modi di produzione* siano *sistemi segnici*: cioè, "entità-sovrapersonali, dotat[e] di movimento e di una struttura autoconservantesi [loro] propri, che agiscono e si esprimono per mezzo di individui umani"[34]. Il modo di produzione, viene quindi inteso come un *programma gigantesco*, in cui "il lavoratore stesso può funzionare da materiale, o da strumento, o da fine, o da prodotto di varie lavorazioni"[35]. Ritengo che sia possibile individuare il fondamento marxiano di questa lettura semiotica del modo di produzione grazie alle analisi di Alessandro Mazzone (1932-2012). In particolare, Mazzone ha sottolineato che, nel modo capitalistico di produzione, i *piani* – o, come direbbe Rossi-Landi, i *programmi* – di ogni processo lavorativo siano *retti* – cioè, negati e determinati – da una *finalit*à – o, come direbbe Rossi-Landi, una *programmazione* – di ordine superiore: la "finalità della valorizzazione"[36]. La valorizzazione è la *programmazione* che pone i lavoratori accanto agli altri elementi oggettuali del processo produttivo, facendoli funzionare come propri strumenti e (ri-) producendoli per il proprio perpetuarsi.

2) In secondo luogo, non ha senso ignorare – contrariamente a quanto sembra sostenere Edara[37] – la continuità tra la sovrastruttura intesa come

---

31 Fineschi (2020, i.c.d.p.).
32 Rossi (1974, 504), cit. Rossi-Landi (2005, 105).
33 Dhoquois (1971, 256), cit. Rossi-Landi (2005, 105).
34 Rossi-Landi (2016, 71).
35 Rossi-Landi (2006, 17).
36 Mazzone (1987, 249).
37 Cfr. Edara (2016, 72-75).

sistema di istituzioni giuridico-politiche e le forme ideologiche attraverso cui i soggetti – come afferma Marx nel *Vorwort* – concepiscono e combattono il conflitto [*Konflikt*] sociale; un conflitto che retroagisce sulla sovrastruttura stessa. Rossi-Landi intende invece sostenere il *carattere ideologico* delle *istituzioni*. L'agire umano è *istituzionalizzato* perché è basato su *codici sovrapersonali* e le istituzioni sono *ideologiche* in quanto sono articolazioni della *pratica progettante*, della *progettazione sociale*.

A questo proposito, Rossi-Landi sostiene che il *fattore ideologico* si irradi dal livello generale della progettazione, passando attraverso il *livello intermedio* delle programmazioni e arrivando agli innumerevoli *programmi di comportamento* su cui si reggono le interazioni sociali. Ciò significa che ogni interazione umana è a) *istituzionalizzata*, essendo basata su un *codice*, e b) intrinsecamente *ideologica*, essendo un'*articolazione particolare* di una determinata progettazione sociale:

> Considerando che ogni attività, per svolgersi significantemente, richiede strutture già istituzionalizzate (come minimo in forma di un codice sovrapersonale), è possibile far rientrare la nozione di attività umana in quella di istituzione sociale. Parleremo pertanto, semplificando, di *istituzioni ideologiche*: non per distinguerle da altre istituzioni che non lo sarebbero, bensì per accentuarne un carattere costante e anzi principale. Così concepite, le istituzioni ideologiche altro non sono che articolazioni della sovrastruttura[38].

3) Infine, pur avendo identificato la sovrastruttura con l'insieme delle istituzioni non direttamente economico-produttive, Rossi-Landi sembra non dare peso a questo aspetto, concentrandosi piuttosto sulla sovrastruttura come spazio peculiare del "*politico*"; a questo proposito, il suo il punto di riferimento teorico è Gramsci, con la sua suddivisione della sovrastruttura in *società civile* e *società politica*.

3. Gramsci e la *Mente sociale*: l'ideologia tra Stato e Partito

I diversi ambiti a cui fanno riferimento le categorie di *società civile* e *società politica* vengono elencati da Rossi-Landi in questo modo:

> *società civile* (scuole, chiese, associazioni, giornali, partiti, mercato delle idee: sfera dell'ideologia, dove si produce un'*egemonia* fondata sul cosiddetto 'libero consenso' delle masse); […] *società politica* (governo, polizia, forze armate, tribunali: sfera dello *Stato*, dove ha luogo l'esercizio diretto del dominio quando viene a mancare il libero consenso)[39].

[38] Rossi-Landi (2005, 108-109).
[39] Ivi, 106.

Tuttavia, anche in questo caso, tra queste due categorie prevale una continuità più che una netta separazione. A questo proposito, Guido Liguori sottolinea che per Gramsci gli "apparati egemonici fanno parte a pieno titolo dello Stato"[40]. Questa inclusione viene spesso definita *Stato allargato*, un'espressione che di fatto "non si trova in Gramsci, che parla più volte di 'Stato integrale'"[41]. A ogni modo, ciò che conta è che per Gramsci tra Stato e società civile vi sia un "rapporto dialettico"[42] e che – come afferma lo stesso Gramsci – "l'ideologia 'dà il cemento più intimo alla società civile e quindi allo Stato'"[43]. Dunque, anche da queste osservazioni sulla teoria gramsciana, si può comprendere come tra ideologia e sovrastruttura non vi sia un vago accostamento, ma una relazione determinata: perché l'ideologia è ciò che tiene insieme i diversi aspetti della sfera giuridico-politica.

Quest'ultimo punto è presente anche nelle argomentazioni che Rossi-Landi sviluppa in *Ideologia* (1978). Difatti, per spiegare quale sia il ruolo specifico dei sistemi segnici nel quadro complessivo della riproduzione sociale, Rossi-Landi ricorre a una metafora, quella della *Mente Sociale*: la riproduzione sociale, nel suo momento progettante, è una *mente* che "programma, in maniera sovrapersonale, cose che l'individuo accoglie in se stesso inconsapevolmente e riesce a scoprire solo per mezzo di uno specifico lavoro liberatorio"[44]. La *Mente Sociale* "*costruisce sistemi segnici e li impone*"[45], *mediando* fra *Struktur* e Überbau: "solitamente avviene che i sistemi segnici intermedi si facciano portatori delle strutture del modo di produzione, permeandone le istituzioni ideologiche, le quali servono allora a giustificarlo"[46]. In particolare, Rossi-Landi osserva come la classe dominante, tramite le sue "*burocrazie* in possesso del potere"[47], si arroghi il "controllo delle programmazioni 'da un livello sociale più alto' e 'a un maggiore grado di generalità'"[48].

Al polo opposto, quello della classe subalterna, Rossi-Landi individua l'istituzione ideologica per eccellenza nel Partito – esattamente in linea con Gramsci. Secondo Rossi-Landi, infatti,

---

40 Liguori (2004b, 215).
41 *Ibidem*.
42 Liguori (2004a, 143).
43 *Ibidem*.
44 Rossi-Landi (2005, 117).
45 *Ibidem*.
46 Ivi, 117.
47 Ivi, 330.
48 *Ibidem*.

un opportuno lavoro politico può servirsi dei sistemi segnici per permeare di nuovi valori ideologici il modo di produzione dominante con il fine di scalzarlo. In determinate circostanze il Partito può essere la Mente Sociale che emerge e si organizza. Nella misura in cui riesce davvero a rappresentare i più vasti interessi possibili, che sono quelli del lavoro umano vivente nella sua generalità, il Nuovo Principe potrà anche permettersi di svelare la struttura di fondo di ogni Principe: ciò che i Principi precedenti non erano certo in grado di fare, né avrebbero fatto anche se avessero potuto[49].

Il nesso tra la teoria di Gramsci e quella di Rossi-Landi può emergere ancora più chiaramente se si leggono queste osservazioni di Liguori: per Gramsci

non tutte le ideologie sono uguali. Esse costituiscono il terreno comune e necessario della coscienza e anche della conoscenza, ma la superiorità dell'ideologia marxista è data dalla consapevolezza del proprio carattere non assoluto e non eterno: consapevolezza di *parzialit*à, legata come è a una classe e a un momento storico. Il marxismo è una ideologia tra le altre, ma a differenza delle altre non nega le contraddizioni, anzi le palesa, le analizza. Ha in comune con le altre ideologie il rivestire una determinata *utilit*à per un gruppo sociale, ma non si spaccia per qualcosa al di sopra o al di là della storia[50].

Questo richiamo al fatto che il marxismo non debba avanzare una pretesa extra-storica di validità costituirà uno dei fulcri intorno a cui Rossi-Landi svilupperà la sua distinzione tra l'ideologia come *progettazione sociale conservatrice* e l'ideologia come *progettazione sociale rivoluzionaria*; tornerò su questo punto nel paragrafo 5. Adesso vorrei concludere evidenziando un ulteriore punto di contatto con la teoria Gramsci: per Rossi-Landi, una volta divenuta cosciente della sua soggettività, la Mente Sociale deve riorganizzare i sistemi segnici in forza di una diversa progettazione; mi sembra che questo assunto programmatico abbia un'assonanza con il tema gramsciano dell'"l'ideologia come luogo di costituzione della soggettività"[51]. Infatti,

Il pensiero […] *d*à *forza* e 'organizza' nel momento in cui *si organizza*, o meglio *viene organizzato*, anche per quel che riguarda le classi subalterne che vogliono divenire egemoniche, a partire da quel 'centro omogeneo di un modo di pensare e di operare' (Q I, 43,33) che per Gramsci è il partito.[52]

---

49 *Ibidem*.
50 Liguori (2004a, 138).
51 *Ibidem*.
52 *Ibidem*.

Ovviamente, un confronto con il pensiero di Gramsci richiede un impegno molto più approfondito e queste mie argomentazioni non pretendono certo di essere esaustive. Tuttavia, potrebbero essere sufficienti per fornire alcuni spunti di analisi e per mostrare come Rossi-Landi faccia riferimento a Gramsci per articolare la relazione tra sistemi segnici e ideologie. Analizzerò adesso un'altra accezione fondamentale del concetto di *ideologia* così come sviluppato da Rossi-Landi: il *falso pensiero*.

4. Alienazione e falsa coscienza

Per comprendere come Rossi-Landi articoli l'analisi dell'*ideologia-come-falso-pensiero*, è necessario prendere in considerazione un'altra area concettuale, spesso dibattuta dagli interpreti della teoria marxiana: l'*alienazione*. In *Ideologia*, Rossi-Landi definisce l'alienazione come "una *disfunzione* nel modo in cui l'uomo si è staccato dalla natura istituendo rapporti con essa e con gli altri uomini"[53]; più specificamente, "l'alienazione è una falsificazione, una disfunzione generale nell'istituirsi e nello svolgersi della pratica sociale, della storia"[54].

Posta questa definizione, Rossi-Landi riprende la *Prima Tesi su Feuerbach*, sostenendo che l'*attivit*à *umana sensibile* [*sinnlich-menschliche T*ätigkeit] – o *Praxis* – di cui parla Marx debba includere necessariamente la capacità di *suscitare* determinate proprietà degli oggetti [*Gegenst*ände]:

> in sé un oggetto è qualcosa di morto. Suscitatore delle proprietà dell'oggetto è l'uomo col suo 'lavoro vivente', in quanto con quell'oggetto entra in rapporto: a cominciare dal fatto di determinarlo come oggetto e come quell'oggetto per mezzo della propria 'attività umana sensibile'. (Marx: Prima tesi su Feuerbach […])[55].

Dunque, l'alienazione è una *disfunzione* avvenuta nella pratica sociale e la pratica sociale è il *lavoro* attraverso la cui *mediazione* gli esseri umani *suscitano* determinate proprietà degli oggetti[56]. Ritengo che questo processo di *suscitazione* possa rientrare nel concetto di *semiosi* – sebbene Rossi-Landi non usi esplicitamente questa categoria. Tuttavia, nella monografia *Charles*

---

[53] Rossi-Landi (2005, 134).

[54] *Ibidem*.

[55] Ivi, 142.

[56] Per un approfondimento sulla *convergenza concettuale* tra il *lavoro* – inteso nell'accezione marxiana di "*attivit*à *conforme a scopo* [*zweckm*äß*ige T*ätigkeit]" (Marx 2011: 198) – e la *semiosi* – così come definita da Morris – si veda Borrelli (2020).

Morris (1953) – dedicata, come si evince dal titolo, al pensiero del semiotico americano – Rossi-Landi intende la semiosi come la capacità di *attribuire*[57] a *qualcosa* la *proprietà* di *essere segno di* – cioè, di *stare per* – qualcos'altro. Nonostante Rossi-Landi distingua la proprietà semiosica dalle proprietà che – in una prospettiva galileiana – possono definirsi oggettive (p. es.: colore, forma, peso) o soggettive (p.es. gusto, piacere, dolore), non è errato considerare anche questi tipi di proprietà come il risultato di un processo semiosico. Lo stesso Rossi-Landi ha infatti sostenuto in altri studi sia l'impossibilità di una *esperienza soggettiva* vissuta al di fuori di determinati sistemi segnici sociali[58], sia la necessità di considerare le *proprietà oggettive* come il risultato di determinati processi sociali di *misurazione*[59]– e dunque come il prodotto di determinati processi sociali di *attribuzione* di proprietà.

Ma che cos'è precisamente la *semiosi*? Per adesso è sufficiente delineare la semiosi ricorrendo a una perifrasi: la semiosi è un *processo interpretativo*, un processo che porta a *interpretare* qualcosa come *segno* di qualcos'altro. Nel paragrafo 5 approfondirò questo argomento e mostrerò come Rossi-Landi elabori – più o meno esplicitamente – la teoria semiotica di Charles Morris (1901-1979) per delineare la sua analisi delle progettazione ideologiche. Adesso, prima di procedere con l'analisi delle tesi di Rossi-Landi, è opportuno fare una precisazione di ordine teorico e categoriale.

Terry Eagleton (1991) ha sottolineato come Marx non abbia mai definito l'ideologia come *falsa coscienza* [*falschen Bewußtsein*]; l'espressione, piuttosto, è attribuibile a Engels e compare nella celebre lettera a Franz Mehring del 14 luglio del 1893[60]. In questa lettera Engels afferma che "l'ideologia è un processo che il cosiddetto pensatore compie senza dubbio con coscienza, ma con una coscienza falsa. Le vere forze motrici che lo spingono gli restano sconosciute […]. Così egli immagina delle forze motrici false o apparenti"[61].

Pur conoscendo questo scritto di Engels[62], Rossi-Landi sceglie di non considerare *ideologia* e *falsa coscienza* come sinonimi, ma di sviluppare una distinzione concettuale; più specificamente, la sua tesi è che nel concetto generale di *alienazione* sia possibile tracciare una *distinzione* tra le due ca-

---

57 Rossi-Landi (1975, 66).

58 Si vedano a questo proposito le critiche che Rossi-Landi (2016, 217) rivolge a Martinet.

59 Cfr. Rossi-Landi (2005, 153).

60 Cfr., Eagleton (1991, 89).

61 Engels, cit. Salinari (1973, 73).

62 Cfr. Rossi-Landi (2005, 71).

tegorie. Più specificamente, "la distinzione fra falsa coscienza e ideologia istituisce […] due poli intorno ai quali disporre, quasi ellisse intorno ai due fuochi, il perimetro della nozione di alienazione"[63]. Questi due fuochi possono essere intesi anche come livelli diversi di complessità e determinatezza del *continuum* "alienazione": "la falsa coscienza è ideologia meno sviluppata e determinata"[64]. Partendo da questo assunto, Rossi-Landi arriva strutturare una delle sue ipotesi più interessanti: l'alienazione assume una dimensione qualitativamente diversa nel momento in cui le disfunzioni del processo interpretativo avvengono sul piano dell'elaborazione *verbale*: "l'ideologia è falsa coscienza diventata falso pensiero tramite l'elaborazione linguistica"[65]. Riprenderò anche questo punto nel paragrafo 5; adesso è opportuno soffermarsi sul livello della *falsa coscienza*, mostrando quali siano le *proprietà* attribuite agli oggetti e come queste vengano confuse.

4.1. I differenti tipi di *proprietà* e le loro attribuzioni

Come accennato, è nel processo semiosico di *attribuzione delle proprietà* che si annidano le "'operazioni fittizie' che hanno provocato e continuano a provocare le disfunzioni e falsificazioni"[66] che definiscono il fenomeno dell'alienazione; Rossi-Landi elenca tre tipi proprietà, seguendo "la direzione che va dalla natura alla società, dal *mondo che esiste indipendentemente dall'uomo* al mondo che esiste solo in funzione dell'uomo e che è anzi il prodotto esclusivo della sua attività"[67]: le proprietà *soltanto-naturali*, le proprietà *sociali-naturali*, e quelle *soltanto-sociali*.

a) Le *proprietà soltanto-naturali*, dice Rossi-Landi, "esistono e non esistono. Esistono perché se ne parla e perché si reagisce a esse e ci si lavora sopra. Non esistono nel senso che non reggono a un'analisi approfondita, fatta da un punto di vista diverso da quello del senso comune"[68]. Tali proprietà sono, insomma, quelle che il materialismo di Feuerbach considerava inerenti all'*Objekt* e che Marx riconduce nell'alveo della *Praxis*: che siano *riscontrate* dal senso comune o *misurate* dalla scienza[69], le proprietà "oggettive" – ad esempio, il colore, la forma, o il peso – non sono *punti partenza*,

[63] Ivi, 173.
[64] Ivi, 174.
[65] *Ibidem*.
[66] Ivi, 147.
[67] Ivi, 149.
[68] *Ibidem*.
[69] Cfr., ivi, 153.

dati immediati registrati dall'*intuizione* [*Anschauung*]; sono piuttosto *risultati complessi*, frutto dell'attività umana sensibile. Ciò significa che tali proprietà possono essere distinte qualitativamente solo "per mezzo di specifiche operazioni"[70] che nella vita quotidiana vengono compiute "per lo più inconsapevolmente"[71]. Insomma, "le proprietà soltanto-naturali sono in realtà una sottoclasse delle proprietà sociali-naturali. Esse sono interne, non esterne, alla riproduzione sociale"[72], cioè alla *realt*à come *prodotto del lavoro umano*.

b) Infatti, le proprietà *sociali-naturali* sono "anch'esse ancorate al mondo naturale secondo linee obbligate dell'attività umana sensibile"[73]. E persino il senso comune le considera *esistenti* solo in quanto risultati dell'attività umana[74:]

> La loro differenza dalla prima sotto-classe, tuttavia, non risulta da quello che il senso comune ritiene di dovercene dire, bensì dal fatto che esse *non sono riscontrabili negli oggetti* già da noi isolati come *loro proprietà* apparentemente *indipendenti da ogni nostro intervento* […]; esse si riscontrano invece in un *rapporto* fra gli oggetti e noi uomini. Sono dunque naturali perché gli oggetti entrano in causa; ma sono sociali perché entriamo in causa anche noi quali membri e prodotti della società in generale nella forma da questa assunta nella comunità cui apparteniamo[75].

In questo caso insomma, gli esseri umani, più o meno consapevolmente, intendono la proprietà dell'oggetto come una proiezione del loro rapporto con l'oggetto stesso, un rapporto che può anche posto dalla necessità di soddisfare un determinato bisogno; difatti, secondo Rossi-Landi, le proprietà *sociali-naturali* vengono a coincidere – almeno parzialmente – con i *valori d'uso* in senso marxiano, cioè con la "classe delle proprietà che soddisfano bisogni umani di qualsiasi tipo"[76]. In sintesi, le proprietà sociali-naturali vengono considerate dagli esseri umani come derivanti dal proprio *rapporto* con un determinato oggetto e non come sue proprietà intrinseche.

c) Infine, le proprietà *soltanto-sociali* vengono riconosciute come totalmente indipendenti dal mondo naturale ed "emergono quali luoghi d'intersecazione di linee di rapporti sociali; sono invenzioni e costruzioni umane per intero […]. La non esistenza in natura delle proprietà sociali è

---

70 Ivi, 149.
71 *Ibidem*.
72 Ivi, 152.
73 Ivi, 157.
74 Cfr., *Ibidem*.
75 *Ibidem*.
76 *Ibidem*.

una non-esistenza totale"[77]. A differenza delle proprie'à sociali-naturali, le proprietà soltanto-sociali non derivano da un rapporto tra oggetti ed esseri umani, ma da rapporti fra soli esseri umani. Gli esempi, dice Rossi-Landi,

> sono facili, giganteschi e subito chiari: tutto ciò che nel linguaggio e negli altri sistemi segnici è rapporto astratto, non legato alla materialità del significante, cioè tutto il significare, il simbolico; inoltre tutte le proprietà costruite dalle scienze cosiddette astratte o formali a cominciare dalla mera numerazione e dal rapporto logico più elementare; le merci e il denaro; la suddivisione della società in classi, gruppi, strati e altre sotto-unità sociali; le teorie scientifiche e filosofiche d'ogni tipo; le ideologie e le altre progettazioni in qualsiasi campo del sapere come dell'azione[78].

Secondo Rossi-Landi, la teoria marxiana della Merce costituisce un esempio fondamentale di analisi delle confusioni derivanti dall'attribuzione di proprietà agli oggetti; più specificamente, l'analisi della merce "costituisce il primo esempio storico di enunciazione consapevole del procedimento costitutivo delle proprietà soltanto-sociali come non osservabili nell'oggetto in quanto tale, del tutto disconnesse dalla natura e quindi anche […] 'immateriali'"[79]. Marx avrebbe descritto una situazione in cui certe "proprietà si presentano come 'oggettive' (cioè, […] sembrano sociali-naturali o addirittura soltanto-naturali), in quanto si dimentichi dentro all'oggetto il lavoro che a esso le ha conferite"[80].

5. Il discorso ideologico: dal falso pensiero alla progettazione sociale

Come detto nel paragrafo precedente, l'ideologia è il risultato di una *elaborazione linguistica*; più specificamente, è una "razionalizzazione discorsiva e sistematizzazione teorica parziale o totale *di* un atteggiamento o stato di falsa coscienza"[81]. Dunque, ideologia e falsa coscienza possono essere distinte – rispettivamente – in base al maggiore o minore livello di *concettualizzazione* ed elaborazione linguistica; con una formula: "l'ideologia è falsa coscienza *divenuta* falso pensiero tramite l'elaborazione linguistica"[82]; infatti, spiega Rossi-Landi,

---

77 Ivi, 162-163.
78 Ivi, 163.
79 Ivi, 147.
80 *Ibidem*.
81 *Ibidem*.
82 Ivi, 174.

> nulla c'è di necessariamente linguistico nella falsa coscienza, che può essere anche solo uno stato emotivo o intuitivo, o un modo di comportarsi, senza che intervenga alcuna verbalizzazione […]. L'ideologia invece è necessariamente, costitutivamente verbale; altrimenti non sarebbe pensiero compiuto e comunicabile[83].

Tuttavia, non è la semplice *presenza* del linguaggio verbale che consente di distinguere i due fuochi dell'alienazione; piuttosto, l'ipotesi di Rossi-Landi è che l'ideologia implichi una maggiore *consapevolezza* degli "*specifici procedimenti*"[84] attraverso cui vengono attribuite determinate proprietà alle cose. Questa ipotesi consente innanzitutto di identificare il processo semiosico di attribuzione e confusione delle proprietà come l'elemento di *continuità* tra falsa coscienza e ideologia; ciò significa che il processo interpretativo possa originare confusioni, disfunzioni e illusioni[85] anche nella sfera dell'ideologia. Tuttavia, questa ipotesi consente anche di mostrare come l'ideologia operi attraverso il suo carattere *progettante*; la presenza di una maggiore consapevolezza dei processi di attribuzione delle proprietà implica che ogni discorso ideologico svolga "in maniera più o meno esplicita una qualche progettazione o può ultimamente esserle ricondotto"[86].

Rossi-Landi individua così due progettazioni sociali fondamentali: quella *conservatrice* o *reazionaria* e quella *innovatrice* o *rivoluzionaria*. Il tratto distintivo è dato dal rapporto che ciascuna delle due stabilisce con il *processo storico*.

Le progettazioni sociali conservatrici privilegiano – ovviamente – una visione *statica* del tempo storico, fondando il proprio discorso sulla conservazione – appunto – del passato: *viene progettata una società da sottrarre al processo storico* e "per giustificare o occultare questa operazione le ideologie conservatrici sono costrette a farsi passare come parzialmente non-ideologiche"[87]. La società viene così immaginata come un *oggetto ultimo* dotato di leggi proprie, un oggetto che – in realtà – non avrebbe bisogno di alcuna forma di progettazione per realizzarsi e per continuare a esistere. La progettazione conservatrice finisce così per fondare il proprio discorso su ragioni *extra-storiche*; le *utopie*, in questa prospettiva, portano con sé – secondo Rossi-Landi – un carattere conservatore, proprio perché de-dialettizzano il futuro e la temporalità; la loro tensione progettativa termina nel momento

[83] Ivi, 174-175.
[84] Ivi, 182.
[85] Cfr., Ivi, 248.
[86] Ivi, 314.
[87] *Ibidem*.

in cui considerano se stesse "realizzate": la storia si ferma e nessun'altra progettazione innovatrice è più necessaria.

Al contrario, le progettazioni *innovatrici* ritengono impossibile che una qualsiasi forma sociale possa realizzarsi e procedere indipendentemente da specifiche programmazioni. Al discorso progettante fondato su ragioni extra-storiche si contrappone l'idea che una società diversa possa fondarsi solo *infra-storicamente*, cioè fondarsi "non su ciò che è stato ma su ciò che potrà essere se riusciremo a pensare una nuova progettazione sociale e a realizzarla per mezzo di programmazioni appropriate"[88].

Rossi-Landi riconosce apertamente il carattere ideologico del proprio discorso e la propria adesione alla progettazione sociale rivoluzionaria89; allo stesso modo, riconosce che ambedue i tipi di progettazione cercano di dotare il proprio discorso di un carattere *metalinguistico* e *auto-riferentesi*. Per poter *fondare* il proprio discorso, per poterlo dichiarare "più obiettivo, più rappresentativo di tutti gli altri discorsi"[90], ogni progettazione deve in primo luogo istituire "un rapporto del discorso *con la realt*à (una qualche realtà)"[91]. E tale rapporto deve appunto essere "affermato o con una sua sottrazione al condizionamento storico-sociale o con un rimando a qualcosa di non ancora esistente, che si potrà conseguire in futuro"[92].

Per comprendere meglio come Rossi-Landi svilupperà queste argomentazioni e come ne consoliderà la struttura, è necessario soffermarsi sulla teoria di Morris. Grazie all'apparato terminologico e alle indicazioni metodologiche di Morris, Rossi-Landi potrà delineare alcuni elementi fondamentali per la sua indagine semiotica dell'ideologia. In particolare, potrà mostrare come le progettazioni ideologiche conservatrici e rivoluzionarie operino in maniera diversa sulla dimensione *semantico-denotativa* dei processi semiotici, costruendo strategie differenti per presentare come "veri" gli oggetti del proprio discorso.

5.1. Il modello semiotico di Morris

Rielaborando la teoria semiotica di Charles S. Peirce (1839-1914), nei *Foundations of a Theory of Signs* (1938), Morris definisce la *semiosi* come "il processo in cui qualcosa funziona come segno"[93]. Per descrivere que-

[88] Ivi, 315.
[89] Cfr., ivi, 314-315.
[90] Ivi, 344.
[91] *Ibidem*.
[92] *Ibidem*.
[93] Morris (1999, 83).

sto processo Morris pone una serie di termini *tecnici*: *veicolo segnico* [*sign vehicle*], *designatum* (o *significatum*), *denotatum*, *interprete* [*interpreter*] e *interpretante* [*interpretant*]. Ognuno di questi termini esprime una *proprietà relazionale* "che le cose assumono col partecipare al processo funzionale di semiosi"[94]. La semiosi è un processo *interpretativo* che avviene ogni qualvolta un soggetto – l'interprete, appunto – si rende conto che un certo oggetto (un *veicolo segnico*) è in relazione, sotto un certo aspetto (ad esempio, sulla base di un rapporto di causalità), con qualcos'altro (un *designatum*). In questo modo, è possibile affermare che il primo oggetto è un *segno* dell'altro oggetto; in particolare, la relazione tra il veicolo segnico e il *designatum* definisce la dimensione *semantica* della semiosi. *Rendendosi conto* (*taking account of)* della relazione tra il veicolo del segno e il designatum, *l'interprete* genera un *interpretante* – cioè, un altro segno. La relazione tra il veicolo segnico e l'interprete – che genera un segno interpretante – definisce invece la dimensione *pragmatica*. Infine, la dimensione *sintattica* coincide con la struttura dei rapporti formali tra i diversi veicoli segnici[95].

Queste tre dimensioni sono presenti in ogni processo semiosico, cioè ogni volta che un segno viene generato, comunicato e interpretato. Il significato [*Meaning*] del segno coincide con il sistema di relazioni tra le tre dimensioni e può emergere attraverso il seguente processo interpretativo: rendendosi conto della connessione tra il veicolo segnico e il *designatum*, l'interprete *si aspetta* che la presenza di un certo veicolo *designi* una determinata *classe* di oggetti o eventi (tale classe coincide appunto con il *designatum*)[96]. Se l'interprete rileva *almeno un membro* della classe, il veicolo segnico – oltre al suo *designatum* – ha anche il suo *denotatum*. Come dice Morris, "nella misura in cui ciò che ci si aspettava è proprio come lo si aspettava, il segno è confermato"[97]. In questa prospettiva, si può affermare che "i segni sono 'veri' nella misura in cui determinano correttamente le aspettazioni [*expectations*]"[98] dei loro interpreti.

Un esempio proposto da Rossi-Landi in una nota della traduzione italiana (1954) dei *Foundations* può chiarire queste argomentazioni[99]. Immaginiamo due persone. Una dice all'altra (l'interprete): "c'è un gatto in cucina". L'enunciato "c'è un gatto in cucina" può essere considerato il *veicolo segnico* di questo esempio. Assumiamo che questo enunciato sia costruito

---

[94] Ivi, 85.
[95] Cfr., ivi, 101-103.
[96] Cfr., ivi, 135.
[97] Ivi, 136.
[98] *Ibidem*.
[99] Cfr., Rossi-Landi (1999, 137, n. 99).

correttamente dal punto di vista *sintattico*: i veicoli segnici che lo compongono sono connessi rispettando le *regole formali* di una determinata *struttura linguistica* – in questo caso, la sintassi e la grammatica della lingua italiana. La *possibilit*à che un gatto sia effettivamente in cucina costituisce il *designatum* dell'enunciato. Collegando quell'enunciato (veicolo-segnico) con quella possibilità (*designatum*), l'interprete *si aspetta* che in cucina possa davvero esserci un gatto; questa *aspettazione* coincide con l'*interpretante*. Se l'interprete trova un gatto in cucina, allora la sua aspettazione sarà soddisfatta e ci sarà un *denotatum* per la *possibilit*à *designata dal veicolo segnico*. L'enunciato potrà quindi essere considerato *vero*. Secondo Rossi-Landi, queste argomentazioni di Morris hanno il merito di sottolineare che "la verità è denotazione, e che non c'è verità al di fuori del linguaggio"[100].

Inoltre, da queste argomentazioni si può evincere come Morris – in linea con la semiotica di Peirce – supponga che ogni processo interpretativo si basi su *inferenze*[101], e – di conseguenza – che ogni *relazione segnica* – cioè, il sistema di rapporti tra veicoli segnici, designata-denotata e interpretanti – sia sempre soggetta a *possibilit*à e *incertezza*.

5.2. Ideologie e dimensione semantica

Una volta individuati i fondamenti semiotici dell'indagine di Rossi-Landi, diviene possibile comprendere attraverso quali processi le progettazioni ideologiche stabiliscano un rapporto tra i propri *discorsi* e la *realtà*; un rapporto che si stabilisce attraverso determinate operazioni semiotiche di sottrazione al condizionamento storico-sociale o di *rimando al futuro*. Ricorrendo all'apparato concettuale di Morris, Rossi-Landi spiega infatti che una determinata progettazione sociale può effettuare queste *sottrazioni* o questi *rimandi* operando sulla *dimensione semantica* del discorso, cioè "operando sui rapporti fra veicoli segnici e 'significati' […], fra veicoli segnici e 'denotati', e inoltre fra i segni e le loro connotazioni"[102]. Più specificamente, operare sulla dimensione semantica significa fondare "le *condizioni di esistenza* degli oggetti nominati e descritti"[103] ottenendo – come già visto – "l'effetto di presentare gli oggetti stessi del discorso che si sta tenendo quali oggetti *sottratti al condizionamento storico-sociale*"[104].

---

100 Ivi, 122, n. 71.
101 Cfr., Eco (1984, 4).
102 Rossi-Landi (2005, 345).
103 *Ibidem*, corsivo mio.
104 *Ibidem*, corsivo mio.

Dunque, la *sottrazione semantica* degli oggetti costitutivi del discorso al condizionamento storico sociale è un passaggio obbligato per ogni tipo di progettazione. Il punto è comprendere come il discorso proceda a partire da quella sottrazione: può *arrestarsi*, oppure può *compensarla*. È questo diverso operare sul livello semantico a distinguere la progettazione conservatrice da quella rivoluzionaria. Cerco di spiegare questo punto.

La progettazione conservatrice sottrae semanticamente gli oggetti del suo discorso per affermarne i fondamenti *extra-storici*, cioè *soltanto-naturali* o *sovra-storici* (metafisici o religiosi); l'ideologia conservatrice vuole affermare "che ci siano significati denotativi raggiunti una volta per tutte e per sempre validi"[105]; insieme a questi significati vengono, *ipso iure*, sottratti al condizionamento storico sociale "anche gli oggetti 'realmente esistenti' dei quali si offre la denotazione"[106]. La progettazione sociale conservatrice quindi non si limita a "individuare stabilmente degli oggetti nell'ambito di un universo di discorso ben delimitato per mezzo di una lingua speciale con operazioni rigorose e ripetibili"[107], bensì pone quegli stessi oggetti come "degli oggetti *ultimi*, dei fondamenti della realtà, [indipendenti] dagli universi del discorso e dalle lingue speciali"[108]. In questo modo, l'ideologia conservatrice *elimina l'interprete dal processo di semiosi*.

Non c'è bisogno di un interprete che *si renda conto* del – cioè, che *interpreti* il – rapporto tra *veicoli segnici* e *designata*, perché non c'è bisogno di verificare la possibilità di una certa *denotazione*: la denotazione è sempre assicurata, perché l'ideologia conservatrice pone i suoi segni come auto-denotativi. Gli enunciati dell'ideologia conservatrice non si riferiscono a qualcosa di *possibile* – cioè di *potenziale* – ma a qualcosa di trascendente, cioè qualcosa di *vero* indipendentemente da ciò che l'interprete verifica; questi enunciati derivano la loro validità direttamente da questa trascendenza; quindi, le affermazioni del discorso conservatore non sono soggette a possibilità o incertezza.

Pensiamo a un enunciato elementare tipico di un'ideologia conservatrice: "le razze umane esistono, perché esistono diversi colori di pelle". In questo caso, i diversi *colori di pelle* costituiscono il denotato delle *razze* (che costituiscono il veicolo segnico). Un'ideologia conservatrice può affermare che il termine *razza* ha il suo significato auto-denotativo in questa "incontestabile" *differenza*. Più specificamente, questa denotazione si pone come un dato di fatto, derivante da una evidente differenza stabilita *in*

105 *Ibidem.*
106 *Ibidem.*
107 *Ibidem.*
108 *Ibidem.*

natura, o da una *volont*à *Divina*: insomma, da una dimensione *extrastorica*. Ovviamente, sappiamo bene che non esiste un collegamento *naturale* – né tantomeno *divino* – tra *razza* e *pelle* e, di conseguenza, che l'intera concezione delle *razze umane* (al plurale) deriva da un'associazione puramente arbitraria, stabilita da soggetti storici in specifiche circostanze storiche: una concezione che è il prodotto di specifici processi storico-interpretativi. Tuttavia, anche nell'attuale momento storico, diverse ideologie conservatrici rifiutano di riconoscere che l'unico vero dato di fatto è il carattere storico delle loro concezioni.

La progettazione rivoluzionaria, invece, intende la sottrazione semantica come una sottrazione del proprio discorso "ai *condizionamenti del passato* nel senso che si dichiara che esso *appartiene al futuro* e quindi *non è ancora condizionato* perché potrà venir prodotto dalla […] libera iniziativa progettante"[109]. La sottrazione semantica costituisce in questo caso solo un'operazione preliminare: il discorso potrà trovare il proprio fondamento, il proprio *completamento*, in un "rimando a ciò che dovrà essere fatto"[110]. Rossi-Landi definisce questo tipo di privilegiamento "*infra-storico* perché esente da ogni tentativo di fuga verso il soltanto-naturale o verso il sovra-storico. Qui non ci sono oggetti ultimi da sottrarre. Ovvero: l'oggetto ultimo è solo provvisoriamente tale, nel futuro"[111].

In questa prospettiva, includendo gli strumenti dell'analisi semiotica nel suo quadro teorico, la progettazione rivoluzionaria o trasformativa può diventare – secondo Rossi-Landi – consapevole del processo inferenziale che determina la denotazione di ogni enunciato e, quindi, essere consapevole del fatto che anche le sue pretese di validità sono soggette a determinate condizioni potenziali. L'ideologia rivoluzionaria deve riconoscere che la "verità" di una certa affermazione è una proprietà relazionale: la *verit*à coincide con il risultato – o il prodotto – di certe relazioni interpretative tra segni e soggetti sociali. In sintesi, facendo propria la critica semiotica dell'ideologia, la progettazione trasformatrice deve esplicitare i processi interpretativi attraverso cui si strutturano le sue argomentazioni. Tale approccio coincide – o dovrebbe coincidere – con l'approccio distintivo dell'indagine scientifica.

Consideriamo l'esempio precedente. Grazie agli sviluppi della genetica, l'indagine scientifica ha criticato le condizioni di possibilità e la certezza di ciò che sembrava un dato di fatto: la connessione tra *pelle* e *razza*; nonché il concetto stesso di *razza*. Il fatto che la *razza* di un soggetto non sia deter-

[109] *Ibidem.*
[110] Ivi, 346.
[111] *Ibidem.*

minata neanche da uno specifico patrimonio genetico, implica che l'idea di *razze* umane diverse non possa avere una base biologica e che, di conseguenza, questa *differenza* non sia in alcun modo determinata *in natura*. Pertanto, stabilendo un nuovo processo inferenziale, l'indagine scientifica ha criticato le condizioni di possibilità di un'ipotesi extrastorica, mostrando che esiste una sola "razza": il genere umano.

6. Conclusioni

Dopo aver esposto quali sono i principali argomenti su cui Rossi-Landi fonda la sua teoria dell'ideologia, ritengo opportuno concludere con alcune brevi considerazioni relative alla possibilità di un confronto con prospettive teoriche differenti.

La tesi del carattere *discorsivo* dell'ideologia – così come posta da Rossi-Landi – offre la possibilità di immaginare un dialogo con i *Critical Discourse Studies* (*CDS*). In particolare, questo dialogo potrebbe svilupparsi intorno all'assunto secondo cui i *discorsi ideologici* presentano sempre una dimensione pratica e teleologica; come accennato, l'ideologia per Rossi-Landi non si esaurisce in un puro atteggiamento contemplativo, ma è una *pratica progettante*, una "progettazione sociale che investe la società nel suo complesso"[112]. Questo interesse verso la dimensione pratico-progettativa compare anche nei *CDS*, che definiscono il *discorso ideologico* come l'insieme delle "modalità semiotiche attraverso cui si costruiscono determinati aspetti del mondo (fisici, sociali o mentali), aspetti che possono essere generalmente identificati con le differenti posizioni o prospettive di determinati gruppi di attori sociali"[113].

Inoltre, sia i *CDS* che la semiotica *materialistica* di Rossi-Landi condividono la necessità di analizzare come certi discorsi ideologici stabiliscano le proprie *pretese di validit*à, cioè di analizzare i processi semiotici attraverso cui i discorsi ideologici pretendono di presentare se stessi come *veri*.

In questa prospettiva, le ricerche sviluppate nell'ambito dei *CDS* potrebbero fornire un valido campo di prova per le metodologie semiotiche sviluppate da Rossi-Landi. Al polo opposto, i *CDS* potrebbero contare su un solido apparato teorico e concettuale per porre un fondamento semiotico alle proprie categorie. A questo proposito – senza voler stabilire delle generalizzazioni superficiali – occorre sottolineare come molti analisti critici del discorso ricorrano a termini come *segno*, *significato*, *semiosi* o *semiotico*

[112] Rossi-Landi (2005, 330)
[113] Fairclough (2012, 4, trad. mia).

senza preoccuparsi di inquadrare queste categorie in una teoria specifica e – di conseguenza – senza preoccuparsi di proporre dei criteri teoretici e metodologici per spiegare come avvengano i processi di costruzione e interpretazione dei segni e dei loro significati.

Un esempio di questa tendenza è evidente – a mio modo di vedere – anche nelle argomentazioni di Eagleton (1991). Eagleton sostiene che uno dei possibili significati del concetto di *ideologia* sia quello di "chiusura semiotica [*semiotic closure*]"[114]: l'ideologia è un *discorso* "in cui determinate forme di significazione sono escluse in maniera surrettizia e determinati significanti sono 'fissati' in una posizione preminente"[115]. La tesi di Eagleton è che – a prescindere dal carattere surrettizio – "una simile chiusura sia l'effetto provvisorio di qualunque semiosi"[116]; dunque, rispondendo agli approcci teorici che considerano la chiusura semiotica come qualcosa di negativo dal punto di vista politico, Eagleton afferma – giustamente – che il giudizio verso questo processo segnico può variare a seconda del "contesto discorsivo e ideologico"[117] in cui viene posto in essere. Mi sembra che queste affermazioni, pur essendo condivisibili, non ricevano un inquadramento teorico adeguato: nulla viene detto – ad esempio – delle strategie e dei processi semiotici che portano determinati discorsi ideologici a fissare quei *significanti* – o, usando una terminologia morrisiana, quei *veicoli segnici* – per mezzo di determinati *significati auto-denotativi*. In sostanza, manca quella cornice teorica che ha consentito a Rossi-Landi di mostrare come le diverse progettazioni ideologiche operino sulle differenti dimensioni della semiosi, cercando di fornire un fondamento di *verit*à – una pretesa di validità – ai propri discorsi.

È bene precisare che queste considerazioni conclusive costituiscono unicamente delle ipotesi di indagine. Il tentativo di sviluppare un dialogo tra la teoria di Rossi-Landi e altri approcci critici allo studio del discorso dovrà essere sviluppato attraverso ricerche future.

Bibliografia

Borrelli G. (2020), *Ferruccio Rossi-Landi. Semiotica, economia e pratica sociale*, Bari: Edizioni dal Sud.

Eco U. (1984), *Segno e inferenza*, Torino: Einaudi.

114 Eagleton (1991, 2, trad. mia).
115 Ivi, 194.
116 Ivi, 197.
117 *Ibidem*.

Edara D. (2016), *Biography of a Blunder: Base and Superstructure in Marx and Later*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
Eagleton T. (1991), *Ideology. An Introduction*, New York-London: Verso.
Fairclough N. (2012), *Critical Discourse Analysis*, in "academia.edu" https://www.academia.edu/3791325/Critical_discourse_analysis_2012_, [consultato il 21 dicembre 2020].
Fineschi R. (2020, in corso di pubblicazione), *Tempo e storia nelle Formen. Riflessioni sul materialismo storico*", in Sgro' G., Viparelli I. (a cura di), *Karl Marx (1818-2018). Eredit*à *e prospettiva*, Napoli: La Città del Sole.
Liguori G. (2004a), *Ideologia*, in Frosini F., Liguori G. (a cura di), *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei Quaderni del carcere*, Roma: Carocci, 131-149.
– (2004b), *Stato-societ*à *civile*, in Frosini F., Liguori G. (a cura di), *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei Quaderni del carcere*, Roma: Carocci, 208-226.
Marx K. (1974), *Per la critica dell'economia politica*, Roma, Editori Riuniti.
– (2011), *Il capitale. Critica dell'economia politica. Libro primo. Il processo di produzione del capitale (1863-1890)*, Fineschi R. (a cura di), Cantimori D., Fineschi R., Sgro' G. (trad.), 2 volumi, Napoli: La Città del Sole.
Marx K., Engels F. (1973), *Scritti sull'arte*, Salinari C. (a cura di), Roma-Bari: Laterza.
Mazzone A. (1987), *La temporalit*à *specifica del modo di produzione capitalistico*, in Cazzaniga G.M., Losurdo D., Schirollo L. (a cura di), *Marx e i suoi critici*, Urbino: Quattroventi, 225-260.
Morris C. (1999) [1954], *Lineamenti di una teoria dei segni*, Petrilli S. (a cura di), Lecce: Manni.
Rossi-Landi F. (1999) [1954] (trad. it. e cura di), Morris C. *Lineamenti di una teoria dei segni*, Petrilli S. (n. ed. a cura di), Lecce: Manni.
– (2003) [1968], *Il linguaggio come lavoro e come mercato. Una teoria della produzione e dell'alienazione linguistiche*, Milano: Bompiani.
– (2005) [1978], *Ideologia*, Roma: Meltemi.
– (2006) [1985], *Metodica filosofica e scienza dei segni. Nuovi saggi sul linguaggio e l'ideologia*, Milano: Bompiani.
– (2011) [1972], *Semiotica e ideologia*, Milano: Bompiani.
– (2016), *Linguistica ed economia*, Zorzella Cappi C. (a cura di), Milano: Mimesis.

Linguaggio, ideologia e (ri)produzione: da Gramsci e Rossi-Landi alla 'Fabbrica 4.0'

Matteo Pirazzoli & Lorenzo Lodi

Abstract: The fundamental connection which Gramsci identifies among social praxis, language and consciousness has a common thread with the analysis of social reproduction, sign systems and ideology by Rossi-Landi. The thought of these authors is explored here, highlighting its roots in the Marxist tradition and its relations to Lukàcs' understanding of the 'ontology of social being'. Then, aiming to illustrate the fruitfulness and actuality of such theoretical framework, the reflections of Gramsci and Rossi-Landi are integrated with the Marxian analysis of the labour process – as updated by Braverman – and more recent accounts on 'Toyotism', 'Industry 4.0' and 'Digital Economy'. Today, in fact, the growing relevance of 'information' for capital accumulation mediates the transmission of ideology at the point of production and deepens the linguistic-ideological control of the labor-force, both in the workplace and society.

Keywords: Gramsci; Rossi-Landi; Language; Ideology; Industry 4.0.

1. Considerazioni preliminari

Lo studio del linguaggio nella tradizione marxista può essere visto come punto focale da cui analizzare e specificare i legami tra struttura economica e sovrastrutture ideologiche, contro qualsiasi impostazione semplicistica. In una lettera indirizzata a C. Schmidt il 5/8/1890 Engels afferma come egli e Marx abbiano chiarito 'semplicemente' le metodologie con cui studiare la storia e, in particolare, l'economia. La loro opera va intesa non come un punto di arrivo, ma come un "avviamento allo studio"[1] del complesso delle varie sfere sociali di un'epoca determinata e non certo come riduzione della prassi umana alla cosiddetta struttura. Quando Marx nell'*Ideologia tedesca* scrive che la prima azione storica dell'uomo è "la produzione della vita materiale stessa" intende dire che essa è la premessa bio-

* Matteo Pirazzoli, Scuola Internazionale di Alti Studi "Scienze della Cultura"- Fondazione San Carlo, (matteo.pirazzoli5@studio.unibo.it); Lorenzo Lodi, Scuola Normale Superiore (lorenzo.lodi@sns.it)

[1] Cfr. Garroni (1997, 101, n 44).

logica senza cui non può darsi alcun complesso sociale. Per questo Lukács definisce la struttura economica come un "fatto ontologico di fondo"[2]: ciò non toglie che il carattere storico della sua organizzazione si ponga in rapporto dialettico con le sovrastrutture di un complesso sociale, escludendo ogni unilateralità di analisi. È quindi necessario comprendere come il complesso dell'articolazione di una società tenda a riprodursi attraverso l'operare di singoli individui, risolvendosi in rapporti sociali obiettivi che determinano l'orizzonte delle possibilità pratiche dei soggetti agenti. Un rapporto del genere è caratterizzato dal filosofo ungherese attraverso la relazione dialettica tra le differenti posizioni teleologiche individuali e le catene causali obiettive dell'agire sociale che si determinano una volta che gli uomini cercano socialmente di attendere ai loro fini attraverso il lavoro: lo spazio della libertà dei singoli è così storicamente determinato da rapporti sociali che si vengono a formare per una sorta di eterogenesi dei fini[3]. Lo sforzo teorico che culmina in queste conclusioni è invero intrapreso a partire dallo stesso Marx, secondo cui "le maschere caratteristiche economiche delle persone sono soltanto le personificazioni di quei rapporti economici, come depositari dei quali esse si trovano l'una di fronte all'altra"[4].

1. Gramsci e il linguaggio: blocco storico, senso comune e traducibilità

Anche per Gramsci è fondamentale la ricerca del nesso tra il singolo e la società in cui opera: pensiero e prassi sociale non si possono mai distinguere l'uno dall'altra e "quando il 'pensatore' si accontenta del pensiero proprio, soggettivamente libero, cioè astrattamente libero, dà […] luogo alla beffa"[5]. A questo proposito Gramsci parla di blocco-storico non solo per intendere "l'insieme complesso e discorde" con cui struttura e sovrastruttura formano una totalità articolata, secondo una "reciprocità che è appunto il processo dialettico reale"[6]. La dialettica che caratterizza lo spazio sociale si riflette nella mentalità del singolo individuo, che così riproduce e conferma nella sua attività quotidiana le strutture obiettive e le contraddizioni sociali. Nella misura in cui "l'uomo è un processo e precisamente è il processo dei suoi atti" allora "la propria individualità è l'insieme di questi

[2] Lukács (1981, 170).
[3] Cfr. ivi, p. 88
[4] Marx (1970a, 99).
[5] Gramsci (1975, 1332)
[6] Ivi, p. 1052.

rapporti". Da ciò deriva che "bisogna elaborare una dottrina in cui tutti questi rapporti sono attivi e in movimento, fissando ben chiaro che sede di questa attività è la coscienza dell'uomo singolo […] non isolato ma ricco di possibilità offertegli dagli altri uomini e dalla società delle cose, di cui non può non avere una certa conoscenza"[7]. Gramsci cerca di fondare una teoria in base a cui – come il complesso sociale – anche

> l'uomo è da concepire come un blocco storico di elementi puramente individuali e soggettivi e di elementi di massa e oggettivi o materiali coi quali l'individuo è in rapporto attivo. Trasformare il mondo esterno, i rapporti generali, significa potenziare sé stesso. Che il «miglioramento» etico sia puramente individuale è illusione ed errore: la sintesi degli elementi costitutivi dell'individualità è «individuale», ma essa non si realizza e sviluppa senza un'attività verso l'esterno, modificatrice dei rapporti esterni, da quelli verso la natura a quelli verso gli altri uomini in vari gradi, nelle diverse cerchie sociali in cui si vive, fino al rapporto massimo, che abbraccia tutto il genere umano[8].

Per queste ragioni secondo Gramsci si è "conformisti di un qualche conformismo, si è sempre uomini-massa o uomini-collettivi. La quistione è questa: di che tipo storico è il conformismo, l'uomo-massa di cui si fa parte?"[9]. Per il comunista sardo l'azione del singolo è sempre proiettata sulle relazioni che egli intesse in società, più o meno consapevolmente: se è vero che un uomo cerca nella sua attività quotidiana di conseguire praticamente i propri progetti, tuttavia "pensare senza averne consapevolezza critica, in modo disgregato e occasionale" significa "partecipare a una concezione del mondo imposta meccanicamente dall'ambiente esterno"[10]. L'uomo del popolo è così portato quotidianamente a riprodurre una società contraddittoria in cui egli stesso è inserito in rapporti di subalternità, poiché la sua mentalità è un insieme di elementi incoerenti: "pregiudizi di tutte le fasi storiche passate grettamente localistiche e intuizioni di una filosofia avvenire quale sarà propria del genere umano unificato mondialmente". Nella misura in cui "criticare la propria concezione del mondo significa dunque renderla unitaria e coerente e innalzarla fino al punto cui è giunto il pensiero mondiale più progredito"[11], per Gramsci è possibile scegliere di "essere guida di sé stessi e non già accettare passivamente e supinamente dall'esterno l'impronta della propria personalità"[12]. Il termine

[7] Ivi, p. 1346.
[8] Ivi, p. 1338.
[9] Ivi, p. 1376
[10] Ivi, p.1375
[11] Ivi, p.1376.
[12] Ibidem.

medio tra le due alternative, e ciò che permette *teoricamente* il passaggio dall'una all'altra, è il linguaggio, nella sua stretta connessione all'ideologia, sia essa mistificante e funzionale a riprodurre l'incoerenza della coscienza popolare, oppure de-mistificante e rivoluzionaria.

Il senso comune delle masse, di per sé contraddittorio, non è perciò un'alterità assoluta rispetto alle visioni del mondo più coerenti, rappresentate dalle filosofie. Per Gramsci "tutti sono filosofi, sia pure a modo loro, inconsapevolmente, perché anche solo nella minima manifestazione di una qualsiasi attività intellettuale, il 'linguaggio', è contenuta una determinata concezione del mondo"[13]. Vi è così una relazione tra linguaggio e pensiero per cui "se è vero che ogni linguaggio contiene gli elementi di una concezione del mondo e di una cultura, sarà anche vero che dal linguaggio di ognuno si può giudicare la maggiore o minore complessità della sua concezione del mondo"[14]. Pertanto chi parla dialetto, ovverosia il popolo, fatica a raggiungere le vette alte della cultura, espresse in lingua nazionale, adeguandosi passivamente e involontariamente a visioni del mondo imposte da altri: così, ad esempio, chi propone di non insegnare la grammatica italiana nelle scuole pubbliche, come Gentile[15], lavora a favore dell'incoerenza della mentalità popolare, nell'ottica della riproduzione di determinati rapporti di forza. La conoscenza dell'uso del linguaggio è allo stesso tempo consapevolezza di sé, ossia delle relazioni sociali in cui si è immersi. Di conseguenza, come il linguaggio è strumento di asservimento delle classi subalterne, esso può anche essere adoperato in senso opposto: è interessante a questo proposito il fatto che Gramsci prospetti la possibilità di elevare il senso comune a un livello il più vicino possibile a quello della filosofia, al "pensiero mondiale più progredito". Appare utile a questo punto richiamare il fondamentale concetto gramsciano di traducibilità dei linguaggi scientifici:

> Una concezione molto diffusa è che la filosofia della praxis è una pura filosofia, la scienza della dialettica, e che le altre parti sono l'economia e la politica, per cui si dice che la dottrina è formata di tre parti costitutive, che sono nello stesso tempo il coronamento e il superamento del grado più alto che verso il 48 aveva raggiunto la scienza delle nazioni più progredite d'Europa: la filosofia classica tedesca, l'economia classica inglese e l'attività e scienza politica francese[16].

[13] Ivi, p. 1377.
[14] Ibidem.
[15] Cfr. Ivi, p. 2349.
[16] Ivi, p. 1448.

In questo solco si può dire che la filosofia *è* la "lotta culturale per trasformare la mentalità popolare"[17] in quanto traduzione del senso comune in termini più coerenti e corrispondenti all'obiettività del complesso sociale, attraverso un linguaggio adeguato: come la filosofia della prassi traduce in sé e ad un livello superiore le scienze precedenti, così una visione del mondo coerente si relaziona al senso comune. Entrambi i movimenti sono eminentemente politici e la modalità con cui il senso comune può tradursi in una filosofia coerente la si vedrà a breve. Possiamo però già affermare come le traducibilità *intra* ed *infra* culturali – o "orizzontali" e "verticali"[18] – rappresentino in Gramsci uno stesso criterio con cui studiare la storia quale "filologia vivente",[19] ove il passato contribuisce a costituire il presente, rifunzionalizzandosi dialetticamente in un processo ricco di frizioni, ma irreversibile. La traducibilità nella filosofia della prassi della politica francese, dell'idealismo tedesco e dell'economia inglese è infatti una relazione univoca: "pare si possa dire appunto che solo nella filosofia della prassi la 'traduzione' è organica e profonda, mentre da altri punti di vista spesso è un semplice gioco di 'schematismi' generici"[20]. Com'è noto questo è proprio il motivo per cui Gramsci sente l'esigenza, a un tempo teorica e politica, di tradurre nel linguaggio marxista la filosofia di Benedetto Croce, il quale aveva tentato a sua volta di leggere la filosofia della prassi tramite le lenti dell'idealismo, con risultati necessariamente contraddittori[21]. Perciò, se il senso comune popolare non è altro che un coacervo disordinato di credenze, talune derivanti da incrostazioni passate, altre precorritrici di epoche future, è solo nella filosofia e in una visione coerente di sé e del mondo che passato e presente si incontrano, comprendendo da un punto di vista gnoseologico ciò che la prassi e la volontà umana avevano prodotto inconsapevolmente come essere sociale storicamente determinato[22].

---

17 Ivi, p. 1330.

18 Frosini (2018, 178).

19 Gramsci (1975, 1430).

20 Ivi, 1468.

21 Cfr. ivi, pp. 1856-57

22 Non vi è la possibilità di approfondire l'argomento, ma è chiaro il parallelismo che qui si vuole tracciare tra Gramsci e la concezione lukácsiana delle modalità della coscienza gnoseologica ed ontologica, cioè inconsciamente reificata nell'essere sociale come frutto della 'messa in pratica' delle posizioni teleologiche dei singoli. Cfr. G. Lukács (1981, 170).

2. Riproduzione sociale e linguaggio come artefatto *e capitale* nell'analisi di Ferruccio Rossi-Landi

Nella misura in cui il lavoro è "modello di ogni prassi sociale"[23], anche per Ferruccio Rossi-Landi "human languages, too, can be explained in terms of human work"[24]. Per quanto riguarda la mediazione tra singolo e società, Rossi-Landi fa cominciare tale processo ancor prima del linguaggio cosciente: "l'inconscio umano non è certamente qualcosa di anteriore all'ominazione; è per definizione posteriore ad essa e quindi è esso stesso un prodotto. Freud con profondo intuito chiamò *lavoro* la produzione dei segni da parte dell'inconscio"[25]. Il lavoro onirico funziona dunque tramite un sistema segnico frutto della sedimentazione della prassi umana nella psiche. Fatte salve le critiche wittgensteiniane al razionalismo e all'arbitrarietà dell'interpretazione freudiana dei sogni[26], concependo inconscio, linguaggio e in generale l'essere sociale come frutti del lavoro dell'uomo storico su sé stesso e sulla natura, Rossi-Landi supera da un lato il dualismo cartesiano mente-corpo[27], dall'altro riesce a cogliere il linguaggio oltre la sfera verbale. Legando inoltre linguaggio umano, lavoro di ominazione e riproduzione economico-biologica dell'essere sociale (diversamente da Bachtin e i suoi allievi)[28] Rossi-Landi – come Lukàcs[29] – sottolinea il carattere di rottura rappresentato dal linguaggio verbale nel passaggio dall'animale all'uomo, con lo sviluppo della divisione del lavoro: "quando emerse il lavoro, esso deve essere stato fin dall'inizio accompagnato da, o meglio inestricabilmente connesso a, *segni di tipo nuovo*, atti a favorire le attività lavorative"[30]. La differenza tra i due è che l'italiano tende a riconoscere negli stessi oggetti immersi in un ambiente linguistico la forza di messaggi non verbali, congiunta ma analiticamente distinta dall'utilizzo materiale di quei corpi[31]. Il linguaggio

---

23 Ivi, p. 55.

24 Rossi-Landi (1992, 246).

25 Rossi-Landi (2016, 89).

26 La letteratura è amplissima a riguardo, si vedano ad esempio Accurso (2005, 88-141), Garroni1983, 119-153).

27 Non è questa la sede per un'analisi approfondita di questo punto. È tuttavia significativo che Rossi-Landi critichi Gilbert Ryle per liquidare il non-osservabile del pensiero come spiritualismo di stampo cartesiano nel suo *The concept of mind*. Il semiologo italiano preferisce salvare l'attività dell'inconscio come costituito da memoria (lavoro) passata in continua relazione con l'attività presente. Cfr. Rossi-Landi (2003, 116). In questo modo Rossi-Landi conserva la possibilità dell'uomo di pensare a mondi possibili oltre a quello a cui la sua prassi si confà.

28 Cfr. Rossi-Landi (2005, 278-286).

29 Cfr. Lukács (1981, 188-189).

30 Rossi-Landi (2016, 39).

31 Cfr. ivi, pp. 41-42.

non verbale, infatti, non si esplica nel *consumo materiale* degli oggetti, ma nel loro *scambio*, allorquando essi acquistano un significato che va oltre le *proprietà* corporee. Questo non vale solo con il *valore di scambio* nello scambio generalizzato di *merci*: anche nello scambio di doni, ad esempio, l'oggetto porta con sé un segno che ne qualifica il valore sociale. In definitiva, tuttavia, sia il linguaggio verbale che quello non verbale caratterizzano per Rossi-Landi la sfera dello scambio nella *produzione in generale*[32] per come intesa da Marx, secondo cui "questo generale, ossia l'elemento comune selezionato attraverso il confronto, è esso stesso qualcosa di molteplicemente articolato […]. Parte di esso è comune a tutte le epoche; un'altra parte è comune solo ad alcune"[33]. Il linguaggio è insomma logicamente situato all'interno dell'analisi del lavoro come "ricambio organico fra uomo e natura"[34] e i sistemi segnici entrano a far parte di quel complesso articolato per cui "non è che produzione, distribuzione, scambio e consumo siano identici, bensì […] essi sono tutti momenti di una totalità, differenze all'interno di un'unità"[35]. Ciò conduce il semiologo italiano ad allontanarsi dalla distinzione tra struttura economica e sovrastrutture ideologiche poiché – in quanto l'unità produzione-distribuzione-scambio-consumo agisce in maniera differente in ognuno dei suoi momenti – "all modes of production and all ideological institutions are *also* sign systems"[36]: il momento della produzione diviene allora *immediatamente* ideologico, seppur sia primariamente improntato alla produzione materiale di beni:

> In this sense a sign system is a slice of reality and is a form of social planning. Now, as already mentioned, communication has its main root in the moment of exchange, intermediate between production and consumption. Social reproduction would, consequently, take place at three levels: mode of production, sign systems and superstructures. Between this triad, which comprehends the bipartition of the second model, and the triad of the first (production, exchange and consumption), there would be an intimate correspondence already in part evidenced by current terminology and which we are trying to bring to light in these pages. The ideological factor is present at all three levels, but it manifests itself, and can be spotted, principally at the superstructural level, that is, in human institutions and activities […]. Simplifying, we will therefore talk about *ideological institutions,* not to distinguish them from other institutions which wouldn't be ideological, but rather to emphasize a constant and indeed basic character of theirs[37].

---

32 Cfr. *ivi*, p. 44.
33 Marx (2012, 40).
34 Marx (1970, 55).
35 Marx (2012, 43).
36 Rossi-Landi (1992, 247).
37 Ivi, p. 243.

Rossi-Landi, istituendo il linguaggio come sfera dello scambio, cerca insomma di studiare la continuità tra struttura e sovrastrutture, approfondendo – ma allo stesso tempo ritenendo di modificare – l'impostazione gramsciana basata sui dualismi struttura/sovrastruttura o società civile/stato. Questo consente di analizzare le modalità con cui un'ideologia opera nel tessuto sociale, diffondendosi: Rossi-Landi parla appunto del sistema segnico come una "form of social planning", concetto che andrà ora approfondito. Il semiologo italiano cita l'*Ideologia tedesca* affermando che "la realtà immediata del pensiero è il linguaggio"[38]: non c'è così alcuna *adaequatio* tra 'interno' ed 'esterno', poiché essi sono precisamente la stessa cosa nella misura in cui lavoro e linguaggio "trovano il loro posto nel processo filogenetico di esteriorizzazione del sistema nervoso"[39]. La separazione tra questi due campi, che non sia solo analitica, ma naturalizzata, è esattamente l'origine di quel "dissidio o scompenso dialettico lungo ognuna delle direzioni di rapporto fra i vari termini"[40] che porta all'ideologia come falso pensiero del mondo sociale. Il distacco del pensiero dalla pratica, origine della disfunzione di cui sopra, deriva dal fatto che gli uomini spesso "non sanno quello che fanno" e tuttavia le pratiche sono definite da programmi specifici mediati dai sistemi segnici, per lo più agiti inconsciamente. Solo dall'analisi e dalla demistificazione della comunicazione di massa e di certe regolarità che ineriscono alle interazioni quotidiane si possono elaborare nuove programmazioni sociali, nuovi modi di riproduzione sociale[41]. Pertanto linguaggio e ideologia sono intrinsecamente legati: "l'ideologia è linguaggio e il linguaggio è ideologia"[42], afferma Rossi-Landi echeggiando Gramsci. L'ideologia come falso pensiero è data così dal modo in cui in una società si usa il linguaggio: essa è "un complesso prodotto che richiede l'intero uso situazionale del linguaggio"[43]. Ciò significa che l'ideologia non è determinata dall'esistenza di un segno di per sé, seppur essa sia inscindibile dai segni: l'ideologia risiede nei programmi linguistici con cui un certo linguaggio è storicamente adoperato e in questo quadro va studiato un sistema segnico come forma di pianificazione sociale.

Compreso il linguaggio come prodotto del lavoro, un codice che ne specifichi l'utilizzo storicamente determinato e ne determini al contempo il concreto operare è "un insieme stratificato di lavoro trascorso, cioè

[38] Rossi-Landi (2005, 294).
[39] Ivi, p. 155.
[40] Ivi, p. 201
[41] Cfr. ivi, p. 115.
[42] Ivi, p. 266
[43] Ivi, p. 283.

di lavoro che è stato fatto precedentemente al momento in cui il lavoro segnico è ripreso". Ogni messaggio è così un nuovo prodotto linguistico che utilizza il linguaggio in una certa situazione storica caratterizzata da certi codici, mediante i quali è riprodotta, per cui "ogni messaggio dato è ciò che è, soltanto perché c'è un codice; ogni codice è ciò che è, soltanto perché i messaggi possono essere da esso ricavati. Tra un codice ed i suoi messaggi c'è un costante rapporto dialettico"[44]. Ora, la disfunzione determinata dall'alienazione linguistica e dall'ideologia ad essa collegata è prodotta dal fatto che "in ogni singolo processo lavorativo, i materiali da cui uno inizia si presumono come qualcosa di naturale in quanto ci sono dati"[45]. L'artefatto linguistico come lavoro passato si presenta così come "totalità resistente"[46] al produttore di nuovi messaggi, che adopera linguaggio e codici inconsciamente. Nella misura in cui "both sender and receiver are something much more complicated than mere individuals. They represent social groups"[47], è per Rossi-Landi possibile tracciare un'analogia tra i rapporti di produzione materiali, intesi nella dialettica tra lavoro vivo e lavoro morto, e la produzione linguistica: ciò sia detto tenendo presente che il semiologo marxista utilizza una *terminologia* che Marx adopera nella descrizione del capitalismo, *pur trattando sempre di produzione in generale* e mai di una particolare struttura economica. È così possibile descrivere l'omologia della produzione linguistica con quella materiale. Gli artefatti linguistici, una volta prodotti, vengono classificati dal semiologo a seconda della loro complessità all'interno di cosiddetti "parcheggi di artefatti"[48], dove appunto il lavoro passato giace in attesa di essere riadoperato per produrre nuovi messaggi a partire dai codici insiti nei parcheggi, ormai naturalizzati. Questi insiemi di lavoro morto linguistico, che formano una determinata lingua, sono equiparabili per Rossi-Landi al capitale costante marxiano, mentre i produttori di nuovi messaggi rappresentano il lavoro vivo, i *lavoratori linguistici*

> Affinché il capitale del linguaggio continui ad operare, è necessario che non solo la sua parte costante, cioè la lingua, ma anche la sua parte variabile, cioè i lavoratori linguistici, sopravvivano. Ma come possono produrre i lavoratori linguistici? La risposta, che è ovvia solo in apparenza, è che sono prodotti dal linguaggio, cioè dal loro essere una parte della produzione linguistica, un suo elemento controllabile e sfruttabile […]. Come il capitale costante cresce, qualsiasi interruzione o difetto o

[44] Rossi-Landi (2016, 54).
[45] Ivi, p. 81.
[46] Ivi, p. 168.
[47] Rossi-Landi (1992, 8)
[48] Cfr. ivi, p. 168.

modificazione del funzionamento delle macchine compromette un valore ancor più grande […]. Più la struttura del capitale costante è complessa e regolata, più il parlante è polverizzato, ridotto alla condizione di un individuo che lavora senza libertà dentro una macchina immensa[49].

L'utilizzo dei codici linguistici, man mano che il linguaggio si complica, diviene sempre più inconsapevole: i lavoratori linguistici sono usati dal linguaggio[50], proprio mentre lo utilizzano. Esso costituisce quindi "a reality which proceeds with its own motion, a motion which includes both the language and its speakers – the constant as well as the variable portion of total linguistic capital"[51]. Lo studioso italiano qui traccia una chiara analogia con la sottomissione del lavoro al capitale teorizzata da Marx, per cui "il processo lavorativo diventa semplice mezzo al processo di valorizzazione, di autovalorizzazione, del capitale"[52], che per Rossi-Landi non è altro che la capacità di adoperare coscientemente i programmi linguistici, in modo tale da ricavarne un profitto in termini ideologici nell'ottica della riproduzione dello *status quo.* Si tratta insomma di "quell'aspetto della lingua che permette ed anzi promuove la comunicazione con chiunque oltre ed al di là dei bisogni che emergono nella divisione del lavoro": in un sistema di produzione linguistico caratterizzato dal conflitto di classe ciò significa "che il profitto sarebbe limitato a coloro che posseggono le fonti ed i mezzi di comunicazione, cioè il controllo dei codici e dei canali; mentre il comune lavoratore linguistico, o comune parlante, continuerebbe a produrre per il consumo"[53].

3. Ancora su Rossi Landi e Gramsci: un contrappunto.

Prima di passare all'analisi della trasmissione dell'ideologia *già* dai rapporti di produzione, vogliamo cercare di far dialogare più a fondo Rossi Landi e Gramsci. Si è visto, infatti, che lo sforzo di entrambi è quello di collegare la sovrastruttura alla struttura, mostrando contro ogni riduzionismo economicista che la realtà umana è nella sua totalità frutto della prassi sociale diversamente organizzata in totalità storicamente articolate. Rossi-Landi ritiene però di fare un passo oltre Gramsci, definendo quello dei sistemi segnici come livello mediatore tra struttura e sovrastruttura e

[49] Ivi, pp. 224-225.
[50] Cfr. Rossi-Landi (1992, 250).
[51] Ivi, p. 260.
[52] Marx (1970b, 51).
[53] Rossi-Landi (2016, 223).

caratterizzando con esso la dimensione dello scambio nell'orizzonte della produzione generale. Va tuttavia notato che, sebbene il linguaggio non sia posto esplicitamente nei *Quaderni* come un'articolazione a sé dell'essere sociale, il sardo non si ferma al dualismo tra struttura/sovrastruttura e, per descrivere meglio le istituzioni ideologiche, a quello di società civile/stato. Egli vede nel linguaggio non solo un riflesso dell'ideologia – sia essa mistificante e borghese o demistificante, rivoluzionaria -, ma pure il mezzo con cui diffondere quest'ultima dai piani di riflessione più coerenti, quelli filosofici, a quelli più bassi dell'incoerente senso comune. La traducibilità dei linguaggi sull'asse di un medesimo assetto sociale per Gramsci è caratterizzata da una lotta di egemonie culturali e politiche che si affrontano per rendere coerente o meno la visione del mondo delle classi subalterne in base alle reali posizioni da esse occupate nel contesto della lotta di classe. Tale processo avviene a livello sia di uomo-massa, sia di uomo-singolo, in una corrispondenza che, come si è visto, è sempre messa bene in rilievo: "la comprensione critica di sé stessi avviene quindi attraverso una lotta di egemonie politiche […] per giungere a una elaborazione superiore della propria concezione del reale"[54]. Ecco allora che "i partiti non sono solo una espressione meccanica e passiva delle classi stesse, ma reagiscono energicamente su di esse per svilupparle, assodarle, universalizzarle"[55]. Ora, "l'elemento coesivo principale" di un partito, nei *Quaderni*, è rappresentato dai suoi intellettuali organici, organizzatori dell'elaborazione culturale e della sua messa in pratica politica, i "capitani dell'esercito"[56] costituito dalla stessa classe: "una massa umana non si distingue e non diventa indipendente per sé senza organizzarsi e non c'è organizzazione senza intellettuali"[57]. La coerenza delle filosofie individuali deve dunque divenire coerenza politica di massa, mutandosi in un "nuovo senso comune": per fare ciò gli intellettuali, i capitani dell'esercito devono ricercare sempre un "contatto culturale coi semplici"[58]. Viene qui seguita l'indicazione marxiana secondo cui "la teoria si trasforma in forza materiale non appena penetra fra le masse"[59].

Il piano politico per Gramsci sembra in questo modo essere il *medium* che in Rossi-Landi assume il linguaggio. Per il pensatore comunista "il rapporto delle forze politiche, cioè la valutazione del grado di omogeneità, di autocoscienza e di organizzazione raggiunto dai vari gruppi sociali" è

[54] Gramsci (1975, 1385).
[55] Ivi. 387.
[56] Ivi, pp. 1733-34
[57] Ivi, p. 1386.
[58] Ivi, p. 1383.
[59] Marx, Ruge (1965, 135).

"la fase più schiettamente politica, che segna il netto passaggio dalla struttura alla sfera delle superstrutture complesse, è la fase in cui le ideologie germinate precedentemente diventano partito"[60]. Questa sfera, come è già stato fatto notare, ha tuttavia una forte componente linguistica, proprio perché ideologia e linguaggio si compenetrano. A questo proposito basti pensare all'esempio proposto da Gramsci del giuramento di Strasburgo, compiuto dai figli di Carlo Magno nel volgare dei rispettivi eserciti per forgiare l'unità politica con le masse attraverso il linguaggio del "senso comune"[61]. Ancor più interessante per quanto riguarda la relazione con Rossi-Landi è il rapporto politico-ideologico che Gramsci vede tra *grammatica storica* e *normativa*. Per l'autore dei *Quaderni* la grammatica normativa è "un atto politico"[62] che dà coerenza ed istituisce le regole dell'utilizzo di una lingua sviluppatasi storicamente; la grammatica storica, appunto: "la grammatica normativa, che solo per astrazione può essere ritenuta scissa dal linguaggio vivente, tende a fare apprendere tutto l'organismo della lingua determinata, e a creare un atteggiamento spirituale che renda capaci di orientarsi sempre nell'ambiente linguistico"[63]. Non insegnare la grammatica alle classi popolari conferirebbe allora un potere linguistico-ideologico straordinario ai gruppi dominanti, in grado di utilizzare il linguaggio contro quelli subordinati, costretti dunque alla *subalternità*, non essendo in grado di comprendere i dispositivi dello stesso mezzo con cui si esplica la loro socialità\individualità: è evidente qui la vicinanza tra l'idea gramsciana di grammatica e quella rossi-landiana di codice. Ma c'è un'altra osservazione interessante di Gramsci sulla grammatica normativa come tecnica: "si deve apprendere sistematicamente la tecnica?" egli si domanda, accostando le nuove tecniche di organizzazione industriale fordiste a quelle della grammatica normativa.

Come la grammatica normativa mette ordine allo sviluppo storico – caotico – della lingua, in contrapposizione ai dialetti, così "è successo che alla tecnica di Ford si contrapponga quella dell'artigiano di villaggio"[64]. Si può leggere quindi una stretta relazione tra la necessità da un lato dell'insegnamento della lingua nazionale al popolo, che solo così può connettersi a una visione del mondo più ricca e dall'altro l'esigenza dell'educazione corporea e mentale della forza-lavoro nella nuova fabbrica fordista. Per Gramsci "la storia dell'industrialismo è sempre stata […] una continua

[60] Gramsci (1975, 1584).
[61] Cfr. ivi, p. 646.
[62] Cfr. ivi, p. 2347.
[63] Cfr. ivi, p. 2349.
[64] *Ibidem*

lotta contro l'elemento di animalità dell'uomo"[65] a causa della necessità di razionalizzare le energie della forza-lavoro, fisiche e psichiche, per ricavare un aumento della produttività attraverso nuovi metodi di organizzazione del lavoro. Ciò ha portato Ford al principio degli alti salari per compensare questa perdita di animalità, costituendo al contempo un nuovo equilibrio psico-fisico del lavoratore, nell'ottica di creare una rinnovata continuità nella sua vita. In tal modo si è evitato che si determinasse "un conflitto intimo tra l'ideologia verbale che riconosce le nuove necessità e la pratica reale animalesca"[66], di cui vi è sempre il rischio, per Gramsci, se si adottano misure razionalizzanti certamente necessarie, ma troppo dure e senza meccanismi di compensazione[67]. Si può dunque osservare che anche Gramsci intravede come l'ideologia possa estendersi sino ai livelli della produzione attraverso nuovi codici che riordinano una realtà storicamente determinata, anche attraverso il *medium* del linguaggio inteso come grammatica normativa nell'ampia accezione di programmazione sociale. L'idea di linguaggio come mediatore dell'ideologia è quindi comune a Rossi-Landi e Gramsci: il primo, tuttavia, allarga l'idea di linguaggio anche ai sistemi segnici non verbali. In un certo contesto storico, che presuppone un livello verbale del linguaggio, anche un oggetto può significare qualcosa oltre alla sua utilità materiale. Si è già visto che questo avviene nello scambio di merci o di doni, ma anche una casa *costruita in un certo modo*[68] può significare qualcosa oltre la sua utilità materiale. Leggendo Marx con le lenti della semiotica di Rossi-Landi si può anche affermare che pure uno strumento di lavoro rifunzionalizzato per la produzione di merci finisce per *incorporare* il suo significato sociale: "lo sviluppo del mezzo di lavoro in macchine non è accidentale per il capitale ma è la trasformazione e conversione storica del mezzo di lavoro ereditato dalla tradizione in forma adeguata al capitale"[69].

4. La 'sussunzione linguistica' nei cicli produttivi e nella riproduzione della forza lavoro: dal taylorismo alla 'rivoluzione' digitale

Secondo Marx lo strumento viene formalmente integrato nelle condizioni capitalistiche di produzione una volta utilizzato per la produzione di merci: tale integrazione, tuttavia, si perfezione man mano che la scienza e la tec-

[65] Ivi, p. 2160.
[66] *Ibidem*
[67] Cfr. ivi, pp. 2164-69
[68] Cfr. Rossi-Landi (2016, 40).
[69] Marx (2012, 481).

nica si sviluppano per modificare il valore d'uso dello strumento nell'ottica dell'ottimizzazione del processo produzione. L'operaio perde così il carattere prometeico dell'artigiano e diviene un'appendice della macchina che ormai, inglobando automaticamente ogni mansione determinante per la produzione, rende il lavoratore un suo mero azionatore e controllore. Non la merce in sé, ma la quantità e la qualità del flusso produttivo divengono fondamentali nel sistema delle grandi macchine: "quanto più il capitale fisso […] si sviluppa su larga scala, tanto più la continuità del processo di produzione o il flusso costante della riproduzione diventa una condizione esteriormente obbligata del modo di produzione fondato sul capitale"[70]. Ciò fa sì che "l'operaio, di fronte al carattere sociale del suo lavoro […] si comporta come se in presenza di una forza a lui estranea"[71] e questo fondamentalmente perché "i mezzi di produzione operano e vengono usati dall'operaio combinato come mezzi collettivi di produzione"[72].

L'incorporazione delle conoscenze operaie nelle macchine e la continuità del flusso produttivo del capitale vanno dunque di pari passo: questo avviene perché la sussunzione reale del lavoratore al capitale rende il primo apparentemente inessenziale, riducendone drasticamente il potere ed il controllo sulla produzione. All'origine dello sviluppo industriale, infatti, il fattore umano è talmente decisivo da poter difendere il carattere corporativo dei lavoratori, come residuo medievale:[73] con il perfezionamento del capitale costante, invece, il taylorismo diviene la nuova ideologia delle relazioni industriali, per cui alcuni "esperti […] costituiscono le squadre di manutenzione del macchinario umano"[74]. Il passaggio dall'artigiano all'operaio taylorista, tuttavia, non è semplice: Gramsci parla di tendenze collaterali al bonapartismo, stabilendo una connessione tra la nuova organizzazione produttiva che si afferma negli USA e la militarizzazione del lavoro proposta da Trotsky (Leone Davidovi) in Urss [75]. In questo solco, effettivamente, Taylor non nasconde strategie basate sulla coercizione – e

[70] Ivi, p. 485.
[71] Marx (1970a, 121).
[72] Ivi, p. 120.
[73] Cfr. Braverman (1980, 60)
[74] Ivi, p. 87.
[75] Cfr. Gramsci (1975, 2164). Per meglio comprendere la questione sollevata da Gramsci si rimanda al testo ove il rivoluzionario russo esprime le sue tesi, Trotsky (1977, 175-227). In realtà, anni dopo quella polemica (era il 1919), la consapevolezza del pericolo di derive bonapartiste indusse il leader bolscevico ad escludere di sfruttare il suo peso nell'esercito per spuntarla nello scontro con Stalin. Su questa tematica e sul rapporto, fatto anche di incomprensioni, tra Gramsci e Trotsky si veda Saccarelli (2008).

in particolare sulle multe – per piegare alla volontà della direzione ogni rigurgito di orgoglio artigiano[76]. Il trasferimento di *know how* dal lavoratore al capitale costante permette di eliminare ogni residuo di opacità operaia e di controllo della manodopera sulla produzione: "i nuovi metodi e i nuovi macchinari vengono integrati in uno sforzo della direzione aziendale inteso a dissolvere il processo produttivo come processo gestito dal lavoratore"[77]. Le macchine a controllo numerico favoriscono la concentrazione in mano a pochi tecnici delle conoscenze, primariamente linguistiche, usate per programmare i mezzi di lavoro: Braverman ha calcolato che, negli anni '70, solo il 3% della popolazione americana sapesse come far funzionare le tecnologie dei macchinari alla base dell'industria.[78] Il comando numerico "viene perciò impiegato allo scopo di suddividere il processo distribuendolo fra vari operatori separati"[79]: ciò provoca quella polverizzazione della classe operaia che non è solo alla base della sussunzione reale del lavoratore al capitale, ma anche della sua sussunzione linguistica. La complessità dei codici del linguaggio delle macchine, ormai appannaggio solo della classe dirigente, produce lo smembramento della comunità linguistica, *utilizzata* dagli stessi codici, riproducendo un dato *status quo* percepito come puramente tecnico e naturale: con le grandi macchine è evidente come l'espropriazione economica si accompagni ad un'espropriazione linguistica, in una relazione in cui l'una trapassa nell'altra, pur mantenendosi distinte. La continuità della riproduzione della forza-lavoro individuata da Gramsci come necessaria al fordismo si muta col perfezionamento del capitale costante e in generale con l'appropriazione della scienza da parte del capitale. La polverizzazione linguistica all'interno della produzione si riflette anche all'esterno della fabbrica: i legami sociali e corporativi che mediano il trasferimento delle conoscenze operaie da una generazione all'altra, vengono spezzati dallo sviluppo del capitalismo, che tende a sussumere nei rapporti sociali dominanti ogni relazione uomo-natura, a cominciare dal consumo. Braverman nota ad esempio che "prima dell'attuale fase capitalistica la trasformazione dei generi alimentari era di esclusiva competenza della famiglia"[80], mentre con l'aumento delle tecniche di controllo sociale e di polverizzazione linguistico-ideologica delle masse (il *marketing*, ad esempio), accompagnate ai processi materiali di inurbamento ed industrializzazione, "la popolazione non si affida più all'organizzazione sociale formata […]

[76] Braverman (1980, 97).
[77] Ivi, p. 168
[78] Cfr. ivi, 241.
[79] Ivi, p. 199.
[80] Ivi, p. 275.

dalla comunità […], ma deve con poche eccezioni andare al mercato e solo al mercato […]. Mentre la popolazione viene stipata ancor più strettamente nell'ambiente urbano, l'atomizzazione dell'esistenza sociale procede con gran rapidità"[81]. L'intero ricambio organico dell'uomo con la natura tende così ad essere rifunzionalizzato per il profitto attraverso l'avanzamento delle tecniche di sussunzione linguistica, garantendo una nuova continuità di vita su cui basare la riproduzione psicofisica della forza-lavoro.

La crisi del fordismo dettata dalla depressione degli anni '70, segna l'esigenza di aumentare la flessibilità della produzione in modo tale da ridurre al minimo gli sprechi, adeguando il più possibile l'output alla domanda. Questi nuovi metodi vengono inquadrati teoricamente per la prima volta dal giapponese Ohno, a capo della *Toyoda motor company*: "l'idea base del sistema Toyota è raggiungere l'eliminazione totale degli sprechi. I due pilastri su cui posa quest'idea sono il *just in time* e l'auto-attivazione della produzione"[82]. In questo solco, la rigidità della catena di montaggio e dell'automazione spinta viene ridotta delegando all'operaio funzioni di coordinamento: "il problema è che prima di ottimizzare gli impianti dev'essere ottimizzato il lavoro umano perché i miglioramenti del lavoro, da soli, possono abbassare il totale dei costi di produzione dal 30 al 50 per cento"[83]. Il *Just in Time*, infatti, necessita che il flusso produttivo sia costantemente sincronizzato e dunque monitorato, onde evitare l'accumularsi di scorte. Perciò il compito precipuo del lavoratore è quello di garantire la continuità e l'adattabilità delle varie fasi della lavorazione, comunicando lo stato di avanzamento delle operazioni da un reparto all'altro, inclusi eventuali errori, così da regolare i rispettivi output agli obiettivi di produzione. Tale sistema di comunicazione, in Toyota è regolato sin dai tempi di Ohno da 'cartellini' detti *kanban,* che registrano le informazioni di postazione in postazione: mediante questa rete comunicativa "gli standard non devono essere forzati dall'alto, ma vanno realizzati dai lavoratori stessi nella produzione"[84], i quali interpretano e creano messaggi a partire dalle istruzioni ricevute dalla postazione\reparto precedente e dai risultati delle proprie operazioni. Ciò avviene anche grazie ai meccanismi di auto-attivazione dei macchinari, non più progettati per produrre un maggior numero di pezzi nell'unità di tempo, bensì per controllarne la qualità e gli standard durante il ciclo produttivo, segnalando al lavoratore quando sia il caso di intervenire per risolvere determinate problematiche: gli strumenti contribui-

[81] Ivi, p. 277.
[82] Ohno (2004, 22).
[83] Ivi, p. 96.
[84] Ivi, p. 138.

scono alla creazione di informazioni poiché "sono dotati di diversi sistemi di prevenzione della difettosità, chiamati *baka yoke*, che conferiscono alla macchina un tocco di sensibilità umana"[85].

Eseguendo 'liberamente' lo specifico programma comunicativo assegnato viene applicata una parte del più complessivo programma del *management*, ovvero l'erogazione delle informazioni necessarie a quest'ultimo per aggiornare gli obiettivi di produzione e infine realizzarli con la partecipazione attiva dell'operaio, ormai concepito come "an information creator who continuosly accumulates and reorganizes production knowledge and skills"[86]. La decentralizzazione del flusso produttivo e informativo – fatto salvo il suo controllo centralizzato favorito dallo sviluppo delle Information & Communication Technologies – dà quindi corpo a un'ideologia organicista in cui tutti collaborano per un fine comune, reificato nel cartellone dove sono appesi i *kanban* che aggiornano sull'avanzamento del processo produttivo. Non solo: poiché con il *Just in Time* il primo input del processo produttivo è l'ordine del cliente, direzione e lavoratori appaiono accomunati dal fine di soddisfare la domanda. Ohno può così parlare del sistema Toyota come "una tecnologia di lavorazione dell'intera fabbrica direttamente legata alla direzione" che si sta "estendendo anche alle fabbriche dell'indotto"[87] nell'ottica della sincronizzazione della produzione in generale.

Con industria 4.0 le capacità di auto-apprendimento e di comunicazione delle nuove tecnologie fanno sì che il lavoratore risulti sempre più indistinguibile dalle macchine. Se già da tempo queste ultime sapevano arrestarsi di fronte a un errore, adesso, tramite gli algoritmi di *machine learning*, possono anticipare i pattern che condurranno a un fermo e migliorare, o adattare, le proprie prestazioni. Parimenti, grazie a particolari sensori e protocolli software le macchine comunicano direttamente con la direzione e con i lavoratori, ma anche tra di loro, a distanza, senza apparente intervento umano. Così, la fabbrica appare "un nervous system which connects the cobot and the worker together in one body"[88], laddove il momento centrale della produzione è lo scambio di informazioni tra uomini e macchine; processo che, nella sua effettualità, media l'ideologia delle moderne teorie dell'organizzazione del lavoro per cui gli "agents" (i fattori della produzione) sono sullo stesso piano ontologico.[89] Scopo di tali teorie è dunque quello di creare interfacce in grado di rendere più efficiente possibile la

[85] Ivi, p. 23.
[86] Fujimoto (1999, 98-99).
[87] Ohno (2004, 104).
[88] Sadik, Urban (2019, 204)
[89] Ivi

comunicazione uomo-macchina nel processo produttivo; in pratica di subordinare ulteriormente i lavoratori ai programmi inscritti nel capitale fisso. Si tratta dunque del recupero della sussunzione *diretta* dei lavoratori ai codici dell'azienda descritta da Braverman e parzialmente abbandonata dal toyotismo, poiché non era in grado di garantire sufficiente flessibilità, ora invece raggiungibile grazie all'intelligenza artificiale e all'*internet of things* tramite cui la produzione e i flussi informativi possono essere facilmente riorganizzati a seconda delle esigenze in maniera centralizzata. In linea con quanto detto, alla SMT Micro-Electronics, il PC a bordo macchina fornisce "all'operatore soltanto informazioni elementari, limitate al percorso che il lotto deve compiere". Il lavoratore prende allora "le fette di silicio e, in base alle indicazioni del computer, le sposta tra le macchine per i vari processi di lavorazione […] I protocolli di comunicazione FTP installati sulle macchine consentono di accedere ad un server da cui Workstream [il software di controllo aziendale] 'pesca' la ricetta necessaria su quel particolare tipo di macchina"[90]. Ovviamente "le ricette vengono preparate dagli ingegneri dell'IT su indicazione della R&D" mentre l'operaio "deve fare cose semplicissime, spostare e pistolare i lotti" per comunicare di aver eseguito il lavoro[91]. Ciò non di meno, con Industria 4.0 la produttività non è garantita in primo luogo dal ferreo rispetto dei tempi macchina, bensì dai meccanismi di sussunzione segnico-linguistica tipici del toyotismo, ai quali la possibilità di 'semiotizzare' in tempo reale l'attività dei lavoratori tramite speciali dispositivi attribuisce un'efficacia maggiore. Come testimoniano gli operai di una multinazionale che produce ascensori, se i tempi sono calcolati in prima istanza a partire da quelli della manodopera precaria, alla lunga lo schermo che espone *real-time* la discrepanza tra gli obiettivi di produzione e quelli raggiunti dalle varie postazioni "influenza i lavoratori che si fanno condizionare dal monitor". Perciò, nonostante non sia imposto direttamente, il "numero" fissato dal management "esce sempre! In precedenza, sulle 5 linee di lavorazione, si producevano in media sette cabine al giorno. Con l'introduzione del monitor si è passati a dieci. Colpa degli operai (non solo interinali!) che si fanno influenzare"[92].

Proseguendo nel nostro ragionamento, vi è inoltre da considerare che le macchine non dispongono di un'intelligenza artificiale in senso proprio. In questo solco ha ragione Lothman a parlare di "interpretative labour" automatizzato, più che di AI[93]: le capacità di classificazione appannaggio degli

[90] Gaddi (2019, 168-9)
[91] Ivi
[92] Ivi, p. 172
[93] Lothman (2020, 50)

algoritmi non hanno infatti nulla a che vedere con quelle di riconoscimento tipicamente umane, ma dipendono dai dati di allenamento contrassegnati da valutazioni di persone in carne ed ossa, a partire dalle quali vengono effettuate generalizzazioni statistiche. Di conseguenza, solo accumulando enormi quantità di informazioni prodotte dal lavoro umano, le macchine possono svolgere operazioni 'cognitive'. L'interfaccia uomo-macchina nasconde allora, dietro lo scambio di informazioni, lo sfruttamento segnico del lavoratore collettivo, in funzione dello sfruttamento – segnico ed economico – di quello parziale. Così, mentre le recenti innovazioni tecnologiche respingono milioni di lavoratori dai cicli produttivi classici[94], la stessa AI ne riattrae una parte in quanto "schiavi del clic", reclutati in cambio di micro-remunerazioni a cottimo da piattaforme come Amazon Mechanical Turk (AMT) per 'labellizzare' i dati con cui vengono addestrati gli algoritmi. L'incentivo economico non è tuttavia sempre determinante per appropriarsi del lavoro linguistico (e del plusvalore: i dati prodotti vengono infatti venduti) di questa nuova forma di operai a domicilio, per i quali il coinvolgimento nelle piattaforme può rappresentare una vera e propria via d'uscita all'anomia della disoccupazione. Lo sfruttamento linguistico come veicolo del controllo ideologico è insomma particolarmente evidente con AMT che "si sforza in ogni modo di situare queste attività 'extralavoro' in una dimensione di sociabilità" mentre "il fatto che molte micro-mansioni riguardino la gestione di contenuti multimediali (guardare video, leggere commenti ecc.) aggiunge un elemento di divertimento"[95].

L'ambito in cui lo schema rossi-landiano si presenta nella sua forma più cristallina sono, tuttavia, le piattaforme social in senso stretto: Facebook, ad esempio, in grado di controllare l'infrastruttura e i codici che mettono in comunicazione miliardi di utenti in tutto il mondo, quindi di assorbire

[94] I risultati empirici più solidi sono quelli relativi all'effetto dei robot industriali; a tal proposito si veda Acemoglu, Restrepo (2020). Per quanto riguarda l'impatto delle più recenti forme di AI, uno studio a cui hanno partecipato gli stessi autori riscontra una riduzione delle assunzioni nelle occupazioni più facilmente sostituibili dagli algoritmi, senza però misurare un effetto significativo sul mercato del lavoro statunitense nel periodo 2010-2018; la stessa intelligenza artificiale sembra aver creato nuove opportunità di impiego – si veda Acemoglu *et al* (2021). Vale però la pena osservare, con Marx, che se un'innovazione riduce l'occupazione in un settore e la incrementa in un altro non significa automaticamente che i lavoratori espulsi dal primo possano essere integrati nel secondo, tanto più se, come accade oggi, le occupazioni più a rischio sono quelle 'low-medium skill', mentre la domanda di lavoro cresce per le figure 'high skill' – si veda Marx (1970 a), p. 146. Detto questo, ciò che qui ci interessa non è tanto il dibattito sulla 'end of work' – si veda Casilli (2020) – ma la dialettica tra espulsione, svalorizzazione e riassorbimento della forza-lavoro decretata dall'uso capitalistico della tecnologia.

[95] Casilli (2020, 110)

nelle sue strategie commerciali e di controllo l'immensa mole di messaggi che vengono da questi prodotti 'liberamente', può essere visto, con i suoi algoritmi (ma anche con i suoi enormi e materiali server) quale oggettivazione indipendente del *capitale costante linguistico*, esattamente come il sistema di macchine nella fabbrica lo è del capitale costante in senso economico. Questo non significa che lo sfruttamento linguistico rappresenti una forma di estrazione di valore che sostituisce quella teorizzata da Marx[96]; anzi lo sviluppo di Facebook si inserisce nel processo già evidenziato da Braverman – ma ancor prima da Gramsci – con cui il Capitale tende a subordinare in maniera sempre più stringente la sfera del consumo, in funzione della realizzazione del plusvalore e della riproduzione della forza-lavoro da sfruttare nei cicli propriamente capitalistici. La differenza, qui, sta nel fatto che il nesso sussunzione linguistica-trasmissione dell'ideologia è ancora più evidente, rispetto all'epoca in cui ciò avveniva tramite mezzi analogici che non implicavano un controllo della comunicazione paragonabile a quello sancito dalle infrastrutture digitali. L'estrinsecazione del linguaggio come *medium* per la diffusione di un «conformismo sociale»[97], prima appannaggio esclusivo di televisione, scuola, stampa, partiti ecc. è dunque sempre più affidata al soggetto automatico dell'interazione social, ove la trasmissione dei programmi della classe dominante è affidata ai simulacri segnico-linguistici della propria cerchia online, alla quale – diversamente dalla socializzazione fisica – si è costantemente esposti e dalla cui valutazione sempre più oggettiva e quantificabile, in termini di likes, condivisioni ecc. dipende il proprio grado di integrazione sociale e autostima. Pertanto, i comportamenti sui social "assomigliano a quelli degli impiegati [e operai] esposti alle nuove tecnologie"; in particolare per le nuove generazioni, Facebook, Instagram ecc. "costituiscono delle simulazioni e degli allenamenti per un mercato del lavoro che li espone alla minaccia della precarietà e della dequalificazione"[98], esattamente come nell'analisi di Gramsci il proibizionismo favoriva l'adattamento psico-fisico del lavoratore, necessario all'instaurazione del fordismo nelle fabbriche[99].

---

96 Ekbia, Nardi (2017, 54).
97 Gramsci (1975, 2164-5).
98 Casilli (2020, 156).
99 Gramsci (1975, 2164).

Bibliografia

Accurso F., *Freud e Wittgenstein: ermeneutica del possibile e paradigmi del mentale*, in Mancia M. (a cura di), "Wittgenstein e Freud", Torino: Bollati Borlingheri.

Acemoglu D., Restrepo P. (2020), *Robots and Jobs: Evidences from US Labour Market,* in "Journal of Political Economy", 128, 6: 2188-2244

Acemoglu D. *et al.* (2021), *AI and Jobs: Evidences from Online Vacancies,* in "National Bureau of Economic Research Working Paper Series", https://www.nber.org/papers/w28257, [consultato il 27/04/2021]

Braverman H. (1980), *Lavoro e capitale monopolistico: la degradazione del lavoro nel XX secolo*, Torino: Einaudi.

Casilli A. A. (2020), *Schiavi del clic – Perché tutti lavoriamo per il nuovo capitalismo*, Milano: Feltrinelli.

Frosini F. (2018), *Ideologie, Sovrastrutture e Linguaggi nei Quaderni del Carcere di Antonio Gramsci*, in "Materialismo Storico", 5, 2: 150-187

Fujimoto T. (1999), *The Evolution of a Manufacturing System at Toyota*, Oxford: Oxford University Press.

Gaddi M. (2019), *Industria 4.0: più liberi o più sfruttati?* Milano: Punto Rosso.

Garroni S. (1977), *Dialettica e differenza*, Napoli: La Città del Sole.

– (1983), *Su Freud e la morale*, Roma: Bulzoni.

Gramsci A. (1975), *Quaderni del carcere*, Gerratana V. (a cura di), Torino: Einaudi.

Ekbia H. R., Nardi B. (2017), *Heterotomation and Other Stories of Computing and Capitalism*, Cambridge: MIT Press.

Lothman L., *Interpretation Machines: Contradictions of 'Artificial Intelligence' in 21st Century Capitalism*, in "Socialist Register", 57: 50-77

Lukács G. (1981), *Ontologia dell'essere sociale*, Roma: Editori Riuniti.

Marx K. (2012), *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, Roma: Manifestolibri.

– (1970 a), *Il Capitale*, a cura di Delio Cantimori, Roma: Editori Riuniti.

– (1970 b), *Il Capitale Libro I: Capitolo VI inedito*, Firenze: La Nuova Italia.

Marx K., Ruge A. (1965), Annali Franco-Tedeschi, Milano: Edizioni del Gallo.

Ohno T. (2004), *Lo spirito Toyota: il modello giapponese della qualità totale. E il suo prezzo*, Torino: Einaudi.

Rossi-Landi F. (1992), *Between signs and non-signs*, Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.

– (2003), *Scritti su Gilbert Ryle e la filosofia analitica*, Padova: Il Poligrafo.

– (2005), *Ideologia: per l'interpretazione di un operare sociale e la ricostruzione di un concetto*, Roma: Meltemi.
– (2016), *Linguistica ed economia*, Milano: Mimesis.
Saccarelli E. (2009), *Gramsci & Trotsky in the Shadow of Stalinism*, New York: Routledge.
Sadik A., Urban B. (2019), *Ontology in Holonic Cooperative Manufacturing: a Solution to Share and Exchange the Knowledge*, in Aveiro A. *et al*. (a cura di), "Knowledge Discovery, Knowledge Engeenering and Knowledge Management", Cham: Springer, 203-223.
Trotsky L. (1977), *Terrorismo e Comunismo*, Milano: Sugarco.

Anatomia della nazione
Dalla formula trinitaria alle forme della produzione di popolazione

Francesco Aloe & Chiara Stefanoni

Abstract: Following Althusser and the Neue Marx Lektüre's approach to Marx's critique of political economy, this article aims to *reconstruct* the structural *anatomy* of capitalist societies, showing, alongside the forms of use-value production, the necessary emergence of specific social forms of population production process along lines of race, gender and species. The analysis of the Trinity Formula shows how labour and capital appear in this enchanted world as equally necessary so much so that they constitute the anatomy of that "imaginary community" called the nation. Drawing on the Althusserian notion of ideology in its relation with the *Verkehrung* of Trinity Formula, we claim that the nation is a fetishized social form, a way of organizing political unity. From this perspective, the nation is continually shaped by the actions of the state as a welfare state which assures the reproduction of the labour-power mitigating capitalistic destructive tendencies toward it. The welfare state, though, does not exhaust the ways of organizing unity that are held under the nation form: first, following Balibar, we will briefly discuss the function of imaginary ethnos. Then, confronting Foucauldian population's *dispositif* analysis, we will overcome a boundary and a lacuna of Marxian perspective developing a non-reductionist multi-level logic of social materiality able not to fall into the material/cultural dichotomy. Thus, we will demonstrate and fully analyze the emergence of generativity and anthropological social forms and their indispensable role in the process of the production of all the social figures necessary for the reproduction of capitalist social complexes.

Keywords: Marx; Foucault; Population; Social Forms; Nation.

1. Marx e la dimensione non-normativa del sociale

Come evidenzia il sottotitolo del *Capitale*, "critica dell'economia politica", la prospettiva specifica di conoscenza di Marx non consiste nel formulare un'economia politica critica che si sforza di ottenere maggiore uguaglianza e giustizia sulla base delle relazioni esistenti di distribuzione e disuguaglianza, ma piuttosto nell'analisi delle strutture storiche che costituiscono queste relazioni.

* Francesco Aloe (francesco.aloe@protonmail.com); Chiara Stefanoni, Università di Bergamo (chiara.stefanoni@unibg.it).

Alla luce delle moltissime interpretazioni (in parte contraddittorie) della critica dell'economia politica di Marx è necessario chiarire il nostro posizionamento. Seguiremo le letture che vedono un'acquisizione di conoscenza cruciale del suo lavoro nella "rottura con il campo teorico dell'economia politica"[1]. Questa rottura si esprime nel tentativo di presa di distanza dall'umanesimo, dall'individualismo, dall'astoricità e dall'empirismo che contraddistinguono il campo teorico dell'economia politica.

Secondo queste letture, focalizzate sull'oggettività storica delle relazioni sociali nel capitalismo, l'analisi strutturale dei complessi sociali capitalistici condotta da Marx è da considerarsi come un quadro teorico-concettuale che mira alla ricostruzione astratta delle fondamentali forme sociali, nell'accezione della *Neue Marx-Lektüre* – l'*anatomia* –, di un complesso sociale specifico e non invece come una sua teoria sostanziale[2]. Tale analisi evidenzia, dunque, una peculiarità della prospettiva marxiana che sta nel catturare le strutture di questo modo di produzione come *dimensione non-normativa del sociale*[3]. Le forme sociali, infatti, non esistono direttamente come fatti empiricamente percepibili, come istituzioni o fenomeni sociali relativamente stabili dei diversi complessi storici capitalistici[4]; il livello analitico dove si muovono le affermazioni su tali forme è, invece, il livello di costruzione di un quadro concettuale in grado di spiegare i vincoli e le dinamiche inerenti al modo di produzione capitalistico, che comportano la riproduzione di certe relazioni, gerarchie, ecc. "dietro le spalle degli attori", quelle dinamiche e costellazioni specifiche della socializzazione capitalista, cioè, che rendono significativa la determinazione di diversi complessi sociali storici come capitalistici. L'oggetto dell'analisi marxiana è costituito quindi dalle dinamiche riproduttive di un contesto strutturale storico esistente, e non dalla sua genesi storica.

Nell'*Introduzione alla critica dell'economia politica*, Marx discute il rapporto tra concrezione storica e questo livello astratto dell'analisi. Quando si analizza un complesso sociale, "sembra corretto iniziare con il reale e concreto, [...] quindi ad esempio in economia con la popolazione, che è la base e il soggetto dell'intero atto sociale di produzione"[5]. Fatti generici apparentemente evidenti appaiono come 'concreti' – per esempio, che gli individui producano secondo una divisione del lavoro e quindi si scambino i loro prodotti. Da un punto di vista scientifico, tuttavia i fatti si presentano

1 Heinrich (2003, 121 ss.).
2 Althusser *et al.* (1966, 44-46).
3 Meißner (2010, 185 ss.).
4 Althusser *et al.* (1966, 57).
5 Marx (1986, 33).

come una (cattiva) astrazione che ignora la condizionalità storica e la peculiarità dei fenomeni sociali. La popolazione ha bisogno di una definizione più specifica, ad esempio per quanto riguarda le classi (generi, ecc.) in cui è scissa, e anche queste classi (generi, ecc.) "sono parole vuote se non si conoscono gli elementi su cui si fondano, ad esempio il lavoro salariato, il capitale ecc. Questi presuppongono lo scambio, la divisione del lavoro, i prezzi, ecc."[6]. Marx ritiene quindi che l'evidenza empirica dell'economia politica deve essere messa in discussione nella sua costituzione socio-storica che può essere compresa solo in contesti specifici di riferimento, i quali sono acquisibili solo attraverso la formazione di concetti.

L'acquisizione di conoscenza della ricostruzione concettuale della "ricca totalità di molte determinazioni e relazioni"[7] consiste nel riconoscere un certo ordine che sta alla base della costituzione di categorie quotidiane del senso comune (come popolazione, lavoro, produzione, ecc.). Non si tratta soltanto di ottenere dal materiale empirico le singole categorie astratte, poiché questa sarebbe meramente una raccolta sistematica di categorie quotidiane-mondane, piuttosto tale ordine degli elementi che "non è esterno ad essi e produce unicamente il nesso generale, [...] è però essenziale per determinare le categorie stesse: *un ordine che esprime le relazioni essenziali delle categorie*"[8]. Nel quadro di questo ordine concettualmente ricostruito, si possono cogliere contesti di mediazione (le forme sociali) che costituiscono un contesto strutturale che può essere spiegato senza ricorrere ai processi interpretativi degli agenti individuali.

Nel prossimo paragrafo vedremo come Marx, nella formula trinitaria, ricapitoli questo contesto strutturale discutendo le ragioni per cui capitale, lavoro e proprietà fondiaria appaiano empiricamente come fattori di produzione della ricchezza sociale immediati e indipendenti. Sfruttando poi la cornice della formula trinitaria e la nozione di ideologia di Althusser, discuteremo la forma nazione. Quindi, ci serviremo dell'analisi foucaultiana dei dispositivi per allargare la nozione di materialità sociale includendo così nell'*anatomia della nazione* anche il processo di produzione della popolazione. Studiando le forme di questo processo rifiuteremo di assumere la datità della sua matrice antropologica.

---

6 *Ibidem*.
7 Ivi, 33-34.
8 Heinrich (2003, 172-173).

2. La formula trinitaria

Il processo di produzione capitalistico è per Marx un certo modo di organizzare il processo di produzione sociale che si basa sulla separazione di umani "liberi", nel duplice senso di libertà giuridica e libertà da proprietà materiali rilevanti – la forza-lavoro –, e dall'altro di nonumani proprietà dei possessori di denaro, dei capitalisti – i mezzi di produzione. I capitalisti pagano il valore della forza-lavoro in salari e i costi di riproduzione dei mezzi di produzione, ma lasciano lavorare la forza-lavoro più a lungo del necessario per riprodurre il suo valore[9]: i capitalisti estraggono pluslavoro dalla forza-lavoro e questo pluslavoro si realizza come plusvalore quando il prodotto viene venduto. Tuttavia, il plusvalore non rimane interamente nelle tasche del capitalista: egli deve ripagare la rendita fondiaria al proprietario terriero o l'interesse al capitalista monetario[10].

Il prodotto totale annuo è quindi diviso materialmente e in termini di valore tra una parte che rimpiazza parzialmente il capitale anticipato per l'acquisto dei mezzi di produzione, una parte che la forza-lavoro riceve come salari e che è necessaria per la sua riproduzione, una parte che è necessaria per la riproduzione dei mezzi di produzione, e un plusprodotto *al di là di ciò che è necessario per la riproduzione della forza-lavoro e dei mezzi di produzione*, che è diviso in rendita fondiaria, interesse e profitto[11].

Per quanto siano sostanzialmente diversi, capitale, proprietà fondiaria e forza-lavoro hanno la caratteristica comune di essere fonti di reddito per i loro proprietari: il capitale è una fonte di reddito perché consente ai capitalisti di estrarre il plusvalore dalla forza-lavoro impiegata o di trarne parte attraverso l'interesse; la proprietà fondiaria lo è perché consente ai proprietari terrieri di trarre parte del plusvalore estratto dai capitalisti; e infine la forza-lavoro o, come viene comunemente 'intesa', il lavoro, lo è perché i lavoratori ottengono parte del valore che essi creano lavorando. Capitale, proprietà fondiaria e lavoro sono fonti di reddito solo in quanto *mezzi di appropriazione*[12].

Tuttavia, capitalisti, proprietari terrieri e lavoratori – così come la maggior parte delle teorie economiche – si trovano sotto l'effetto 'incantato-

---

9 Cfr. Marx (1993, 834, 837). Per una ricostruzione antropodecentrata della teoria marxiana del capitale, sulla base delle metafisiche femministe dell'agency distribuita tra umani e nonumani, cfr. Aloe (2019, 34-39).

10 Per una spiegazione più dettagliata che considera anche la mediazione del saggio medio di profitto, cfr. Marx (1993, 838-839), Heinrich (2004, 181 ss.).

11 Cfr. Heinrich (2004, 182).

12 Cfr. Marx (1993, 839-840), Heinrich (2004, 182-183).

re' della formula trinitaria e pertanto la situazione appare loro invertita: per loro, capitale, rendita fondiaria e lavoro possono diventare mezzi per appropriarsi del valore prodotto annualmente proprio perché sono 'intesi' come fonti separate e indipendenti di valore. Salario, profitto/interesse e rendita "appaiono come i frutti, da consumarsi annualmente, [...] di tre alberi perenni"[13], ossia come le parti di valore del prodotto totale che corrispondono a lavoro, capitale e proprietà fondiaria. Nell''incanto' della formula trinitaria, è come se capitalisti, proprietari terrieri e lavoratori ricevessero come reddito proprio la parte di valore che il loro "fattore di produzione" aggiunge al prodotto totale[14].

A questo riguardo, la trasformazione del valore della forza-lavoro in "valore del lavoro", un termine che Marx designa come *immaginario*, è cruciale: invece del valore della forza-lavoro, il salario sembra compensare il valore del lavoro speso individualmente. Questa apparenza è rafforzata dalle forme di salario "cottimo a tempo" e "cottimo a misura". Sotto forma di salario, l'intero lavoro del lavoratore appare dunque come lavoro retribuito e lo sfruttamento diventa invisibile[15]. In questo modo il processo di produzione capitalistico si pone come semplice processo lavorativo che è estraneo alle determinazioni delle forme sociali. Spiega Marx:

> Infatti, poiché il lavoro salariato non appare come una forma di lavoro socialmente determinata, ma piuttosto tutto il lavoro appare per sua natura come lavoro salariato (o così si presenta a coloro che sono impigliati nei rapporti di produzione capitalistici), anche le determinate, specifiche forme sociali, che le condizioni materiali di lavoro – i mezzi di produzione prodotti e la terra – assumono rispetto al lavoro salariato (poiché a loro volta presuppongono il lavoro salariato), coincidono con l'esistenza materiale di queste condizioni di lavoro […]. I mezzi di lavoro sono allora come tali capitale, e la terra come tale è sussunta sotto la proprietà fondiaria. [...] Il loro carattere sociale nel processo di produzione capitalistico è un carattere cosale che appartiene naturalmente ad esse come elementi del processo di produzione[16].

All'opposto di quanto sostenuto da Weber sul "disincanto del mondo" e sulla "razionalizzazione" che permeerebbero, nei complessi sociali capitalistici, tutte le sfere relazionali della vita, viviamo in un mondo "incantato", in cui le cose sociali – merci, denaro e capitale – sono "personificate" – vale a dire, sono i soggetti effettivi del processo sociale[17]. Questo fenomeno, che Marx chiama feticismo, non consta però soltanto di un processo di natu-

[13] Marx (1993, 839).
[14] Cfr. Heinrich (2004, 183).
[15] Cfr. Marx (2011, 591).
[16] Marx (1993, 846, 847); cfr. Heinrich (2003, 307).
[17] Marx (1993, 852); cfr. Heinrich (2004, 185).

ralizzazione. Le pratiche sociali della società capitalista producono costantemente l'autonomizzazione dei "fattori di produzione" che costituisce il nesso sociale come un vincolo oggettivo al quale non si può sfuggire, pena la rovina economica. Marx parla quindi della "reificazione dei rapporti di produzione"[18]: le cose sociali personificate possiedono pertanto una violenza materiale.

3. La forma nazione

Abbiamo visto che la formula trinitaria condensa la connessione strutturale astratta, esprimendo la reificazione e naturalizzazione (i tre fattori di produzione cooperano e ogni fattore rende ciò che offre) dei rapporti di dominazione e sfruttamento capitalistici. Questo ci fornisce un quadro *immaginario* della posizione e del funzionamento delle classi. Ciò non significa che non ci sia spazio per una critica dello sfruttamento di classe, ma che essa si muoverà all'interno della cornice capitalistica, cioè contrastando una distribuzione ingiusta della ricchezza o delle richieste eccessive. Nel mondo quotidiano "incantato" della formula trinitaria, lavoro e capitale appaiono ugualmente necessari, tanto da costituire l'anatomia di quella "comunità immaginaria" che, abbracciata dallo stato come terzo neutrale, viene chiamata nazione. Pertanto, le sue fondamenta non affondano su una presunta storia e cultura comune ma su caratteristiche strutturali delle società capitaliste.

Questa comunità è effettivamente "immaginaria" – nel solco di una tradizione teorica che va dalla nozione spinoziana di immaginazione a quella althusseriana di ideologia – e non "immaginata" – come nella concettualizzazione di Anderson[19].

3.1. L'ideologia secondo Althusser e la *Verkehrung* della formula trinitaria

Nonostante gli scarsi riferimenti a Spinoza nel suo celebre saggio sull'ideologia, in un testo posteriore Althusser sostiene che l'appendice della prima parte dell'*Etica* è la matrice di ogni possibile teoria dell'ideologia. Come si esprime a proposito della struttura teorica, o apparato, dell'appendice:

[18] Marx (1993, 852).
[19] Anderson (1991, 24-5).

> L'immaginazione è: (1) mettere il soggetto (umano) al centro e all'origine di ogni percezione, di ogni azione, di ogni oggetto e di ogni significato, ma: (2) invertire in questo modo il reale ordine delle cose, giacché l'ordine reale è spiegato [...] unicamente dalla determinazione delle cause, mentre la soggettività dell'immaginazione spiega tutto attraverso fini, attraverso l'illusione soggettiva dei fini del suo desiderio e delle sue aspettative. Questo è, a rigor di termini, invertire l'ordine del mondo, farlo camminare, come diranno Hegel e Marx, sulla sua testa. È mettere in moto, come disse superbamente Spinoza, un intero "apparato" [...] *un apparato di inversione delle cause in fini*[20].

L'ideologia, o immaginazione, è il capovolgimento delle cause in fini, un apparato di inversione.

Tuttavia, nell'appendice di Spinoza, l'immaginazione ha un fondamento antropologico, nelle inclinazioni della mente umana, non tanto politico o sociale. Pertanto, possiamo vedere le inversioni di cui parla Marx nella formula trinitaria in una certa continuità con l'inversione di Spinoza solo se seguiamo la sua dislocazione della problematica feuerbachiana della *Gattungswesen* a partire dalla sesta tesi su Feuerbach: qui, come chiarisce efficacemente Macherey[21], l'andamento del ragionamento marxiano si effettua in una strategia molto sottile di dislocamenti che polverizzano il contenuto di questo concetto. La condizione per cui l'essenza generica acceda allo statuto di essenza effettiva è che essa non sia più definita come carattere o gruppo di caratteri che si ritrovano identicamente, in qualche modo "alloggiati", negli individui dello stesso genere – definizione a cui Marx ancora ricorreva nei *Manoscritti economico-filosofici* –, ma piuttosto come "somma di forze produttive, di capitali e di forme di relazioni sociali"[22]. Dunque, nella cornice marxiana del *Capitale*, le espressioni immaginarie come il "valore del lavoro" sorgono dalle relazioni sociali di produzione e non da caratteristiche della mente dell'*anthropos*.

Più in generale e in un senso più althusseriano, si tratta di "rappresentazioni" immaginarie, che per quanto false possano sembrare, non sono meno reali: sono incorporate da dispositivi (istituzioni, pratiche, apparati, ecc.) che concretizzano le forme sociali della produzione capitalistica, come approfondiremo dopo. Così gli agenti della produzione sono tutti soggetti a questo immaginario, a questa inversione di cause ed effetti: immaginano capitale, proprietà fondiaria e lavoro come tre fonti separate e indipendenti del valore prodotto annualmente, quando di fatto sono soltanto inconsapevoli della reificazione e naturalizzazione dei rapporti capitalistici. Se,

---

20 Althusser (1993, 81-82).
21 Macherey (2008, 150-154).
22 Marx, Engels (1972, 39).

dunque, "L'ideologia rappresenta la relazione immaginaria tra gli individui e le loro condizioni di esistenza"[23], dobbiamo intendere "rappresentare" qui come una trasformazione, un rimodellamento, il cui prodotto è reale e materiale come quello che è stato trasformato.

3.2. La forma nazione: tra stato sociale e produzione di una comunità etnica

La nazione, dunque, non è meramente una costruzione sociale, come nella cornice dell'interazionismo simbolico a cui ricorre implicitamente Anderson, bensì una forma sociale, un modo di organizzare l'unità politica. In questa prospettiva, la nazione è imperniata sulla profonda opacità che traspare dai rapporti capitalistici ed è continuamente plasmata dalle azioni dello stato.

Come l'indagine sulla forma nazione condotta da Balibar ha ampiamente confermato[24], il "contesto nazionale" non è mantenuto attraverso la propaganda, la produzione letteraria, simboli e festival, ma piuttosto è prodotto mediante la regolamentazione delle attività quotidiane attraverso leggi e normative, nonché dalla promozione di infrastrutture che facilitano commercio e comunicazione. Tuttavia, nessuna attività ha contribuito all'istituzionalizzazione della nazione quanto lo sviluppo dello stato sociale. Ciò è avvenuto in forme diverse a livello nazionale e in momenti diversi nel tempo, ma ovunque le forme tradizionali di assistenza ai poveri sono state sostituite da nuove forme di disposizioni statuali di sussistenza materiale[25]. Per ovviare alla potenziale distruzione della forza-lavoro che è intrinseca all'imperativo di ottimizzazione del processo di valorizzazione, si sono sviluppate le prime tecnologie di sicurezza[26], di solito a livello aziendale o di settore. Successivamente, tali tecnologie sono state prese in carico dallo stato non soltanto per prevenire la distruzione della forza-lavoro, ma per assicurarne, in qualità di stato sociale, la riproduzione nella misura in cui questa non fosse realizzabile esclusivamente attraverso il salario negoziato tra il lavoratore e il capitalista.

Le tecnologie di sicurezza sono spesso interpretate come una "conquista della classe operaia", un primo passo verso un superamento del capitalismo. Tuttavia, non si tratta in alcun modo di una conquista parziale per

[23] Althusser (1995, 183).
[24] Balibar, Wallerstein (1988, 117-141).
[25] Gerstenberger (2006, 526).
[26] Lemke (1997, 208-212).

la forza-lavoro, piuttosto di una tutela dell'esistenza dei lavoratori salariati conforme al capitalismo. Infatti, prestazioni come il sussidio per la disoccupazione o la pensione dipendono dal salario precedente – un legame che già di per sé ha un effetto normalizzante su molti lavoratori; inoltre, il sussidio o l'aiuto sociale è concesso solo a chi, abile al lavoro, si adopera attivamente per la vendita della propria forza-lavoro. In caso contrario, la riduzione o la sospensione dei benefici viene utilizzata come mezzo disciplinante dallo stato. In questo modo le forme di sicurezza sociale non dispensano nessuno dalla costrizione della vendita della forza-lavoro[27].

L'azione dello stato come stato sociale, con i suoi effetti normalizzanti e disciplinanti, non esaurisce però i modi di organizzare l'unità politica che si trattengono sotto la forma nazione. Come ha evidenziato Balibar, l'organizzazione dell'unità politica avviene anche attraverso l'omogeneizzazione di ogni comunità all'interno di un certo territorio in una "comunità etnica". Pur non possedendo di fatto una base etnica, il plesso stato-nazione produce un *ethnos* immaginario, una forma etnica, un'unità immaginaria contro altre unità possibili intorno a cui esso si organizza[28]. Questa omogeneizzazione 'cancella' i confini di classe, cioè dominio e sfruttamento, o li relativizza (rappresentandoli come qualcosa di secondario nel più ampio contesto di unità e coesione nazionale), tracciandone di nuovi, confini interni ed esterni, a delimitare la nazione come comunità superiore alle divisioni di classe, ma soggetta alle divisioni etniche e nazionali e i loro attriti.

Al tempo stesso, questo modo di organizzare l'unità politica attraverso l'omogeneizzazione rimanda già a un processo più ampio, il processo di produzione della popolazione (e le sue forme), che affronteremo nella prossima sezione e che ci permetterà di gettare una nuova luce e ampliare la prospettiva fino a qui delineata sull'anatomia della nazione.

4. Forme della produzione di popolazione

4.1. Marx e Foucault a confronto

Dall'analisi di Marx delle forme storiche della produzione nella formula trinitaria, si può sostenere che nelle società capitalistiche certe dinamiche economiche e giuridico-politiche si contrappongono in una certa misura ai soggetti come forze naturali. In questa sezione, indagheremo più in dettaglio le implicazioni di tale strutturazione a livello dei complessi so-

[27] Cfr. Heinrich (2004, 202-204), Lemke (1997, 218-219).
[28] Cfr. Balibar, Wallerstein (1988, 69-70, 124-125, 128 ss., 135-136).

ciali, colmando così il divario tra la determinazione astratta del modo di produzione e delle forme sociali e la varietà dei dispositivi che caratterizza la diversità e la particolare contingenza dei complessi sociali moderni. Dovremo perciò servirci di uno sviluppo estremamente produttivo della problematica althusseriana delineata in *Ideologia e apparati di stato ideologici*[29] – vale a dire, l'analisi foucaultiana dei dispositivi di potere-sapere[30].

In effetti, la tesi centrale del saggio di Althusser assume il suo pieno significato solo in relazione a quella che, seguendo Montag, potremmo chiamare la "lettura di Foucault della materialità dell'ideologia"[31], una nozione riscritta come "ordine fisico" dei dispositivi. La frase "l'ideologia interpella" è spesso letta, e non senza supporto testuale, come un dramma di riconoscimento. In questo senso, l'interpellazione stessa del soggetto può essere vista come un processo soggettivo, che si svolge interamente all'interno del regno della coscienza o dell'intersoggettività e quindi ideologico nel vecchio senso, una falsa idea o rappresentazione contrapposta alla realtà.

Tuttavia, la lettura di Foucault della materialità dell'ideologia ha gettato nuova luce sul saggio di Althusser aprendo un'intera dimensione che esso presupponeva inconsapevolmente: permette di cogliere i dispositivi che producono gli individui e la loro coesione in popolazioni[32]. L'anatomia della nazione non si esaurisce dunque considerando solo la formula trinitaria e l'azione dello stato borghese. Studiando i dispositivi storici di produzione degli individui e della popolazione nella prospettiva foucaultiana, si può mostrare l'emergere di altre forme sociali che non sono considerate da Marx, che pure la costituiscono.

Da un punto di vista concettuale, la produzione di individui e la produzione di popolazione non si possono trattare separatamente in quanto costituiscono un unico processo e si definiscono reciprocamente: sono le due facce di uno stesso processo di produzione che mira a fabbricare la vita come un tutto, sia su scala individuale che a livello di popolazione[33]. Pertanto, nel prosieguo parleremo esclusivamente di produzione di popolazione intendendo questo processo nella sua duplicità.

---

[29] Per un confronto dettagliato tra Althusser e Foucault, cfr. Lindner (2006, 588 ss., 594), Charim (2002, 91-94, 130-136).

[30] Sulla nozione di dispositivo, cfr. Foucault (1977, 156-159), Aloe, Stefanoni (2018, 43-48).

[31] Montag (2013, 165-166).

[32] Cfr. Foucault (1981, 162-164). Il riferimento a Foucault è inoltre importante perché, rispetto alla sezione precedente, ci consente di inquadrare queste tecnologie anche indipendentemente dalla loro statualizzazione, cfr. Buckel (2007, 174-177).

[33] Cfr. Foucault (2004, 22), Lemke (1997, 136-138).

Innanzitutto è indispensabile identificare i limiti, nel senso di confini (che indicano la necessità di altri livelli analitici), tra la prospettiva di Foucault dei dispositivi e quella di Marx delle forme sociali: Marx si occupa di contesti astratti del modo di produzione, non empiricamente afferrabili e accessibili mediante ricostruzione teorica, come si è detto; Foucault, invece, si concentra sulla diversità empirica (delle relazioni di potere, strutture istituzionali, processi di normalizzazione e forme di soggettività) nei complessi sociali storici[34]. Mentre Marx può determinare fino a che punto ha senso parlare di capitalismo riguardo una specifica costellazione storica, Foucault solleva la questione di come un certo dispositivo possa essere espresso in differenti complessi[35]. Mentre Marx si occupa della produzione di valori d'uso (beni/servizi), da un punto di vista astratto, attraverso certe forme di organizzazione delle relazioni capitalistiche, Foucault considera le tecnologie di produzione di popolazione, cioè affronta questo tipo di produzione da un punto di vista concreto, attraverso certi dispositivi storici di potere-sapere[36].

Naturalmente, la produzione di valori d'uso genera per contraccolpo effetti di individualizzazione e assoggettamento, che a loro volta hanno effetti sulla produzione di popolazione, mentre la produzione di popolazione genera per contraccolpo effetti di oggettivazione, che a loro volta hanno effetti sulla produzione di valori d'uso[37], permettendoci così di raccordare in modo produttivo questi approcci. Al contrario delle interpretazioni delle opere di Foucault come destituzione critica dell'approccio marxiano, con Meißner si può avanzare la tesi secondo cui l'analisi di Marx del modo di produzione capitalistico si concentri su una costellazione strutturale che non è compresa nella prospettiva foucaultiana, ma che ne costituisce una precondizione per il suo posizionamento storico senza esserne ragione o causa[38].

D'altra parte, è lo stesso Foucault a suggerire ripetutamente tale connessione:

> Se l'ascesa economica dell'Occidente è dovuta alle procedure che hanno consentito l'accumulazione del capitale, allora si può forse dire che i metodi per gestire

[34] Meißner (2010, 190-191).

[35] Cfr. Foucault (2004, 19), Buckel (2007, 181-182).

[36] Cfr. Buckel (2007, 174-176, 184). È importante osservare che Foucault non ha studiato i dispositivi specifici che concretizzano le forme economiche e giuridico-politiche. È necessario considerare anche questi per analizzare in modo esaustivo la diversità empirica dei complessi sociali capitalistici, cfr. Aloe, Stefanoni (2018, 46-48).

[37] Balibar (1997, 168).

[38] Meißner (2010, 187 ss.).

l'accumulazione di umani hanno permesso un decollo politico in rapporto a forme di potere tradizionali, rituali, costose, violente, che presto divennero obsolete e furono sostituite da una raffinata e calcolata tecnologia di assoggettamento. In effetti i due processi, l'accumulazione di umani e l'accumulazione di capitale, non possono essere separati[39].

Analizzando il contesto sistemico del modo di produzione capitalistico, è possibile dunque accertare le condizioni di esistenza degli imperativi strategici fondamentali e delle specifiche direzionalità dei vari dispositivi *studiati da Foucault* che, come è stato spesso osservato[40], costituiscono i punti nevralgici della sua critica genealogica, in quanto la loro analisi lascia aperta la questione del perché certe gerarchie e relazioni di potere si riproducano continuamente nonostante i cambiamenti nelle norme e nelle normalizzazioni. Con l'analisi di Marx delle dinamiche specifiche del modo di produzione capitalistico, infatti, si possono identificare obiettivi strutturali e criteri di efficienza per l'orientamento delle relazioni di potere, che sono riprodotti indipendentemente dalle valutazioni normative degli attori sociali. A questo proposito, bisogna sottolineare che la singolarità storica delle relazioni di potere strutturate capitalisticamente è che esse costituiscono una dominazione impersonale. Infatti, come abbiamo osservato in precedenza, nel corso della sua analisi della formula trinitaria, Marx si preoccupa di dimostrare che la reificazione e autonomizzazione dei rapporti sociali sono specifiche del modo di produzione capitalistico, ciò fa sì che i rapporti sociali sono percepiti come proprietà naturali delle cose e degli individui (o come modelli di socializzazione storico-universali) e quindi la società appare come conseguenza necessaria di questa natura di cose e individui.

Così, con la costituzione del modo di produzione capitalistico, i dispositivi storicamente precedenti – afferenti alla sfera della produzione di popolazione – si trasformano, ricevendo una certa direzione e dinamica nella strutturazione delle loro strategie che consente loro di costituirsi come forme sociali capitalisticamente specifiche della produzione di popolazione, non riducibili a forme economiche e giuridico-politiche[41].

L'analisi dei confini e l'operazione di raccordo tra la prospettiva teorica marxiana e foucaultiana qui delineata permettono infine di non riattivare la distinzione ontologica tra materiale e culturale nel contesto della pro-

[39] Foucault (1975, 240); cfr. anche Foucault (1976, 124-125).

[40] Honneth (1986, 255 ss.).

[41] Ad esempio, la forma etnica a cui abbiamo accennato in precedenza si può vedere ora come un altro modo di organizzare la produzione di popolazione secondo certe relazioni specifiche (etniche).

duzione di popolazione e di caratterizzare in senso non-riduzionista e più esaustivo la nozione di materialità sociale. Tale concetto, infatti, spesso viene utilizzato in modo ambiguo e incoerente nei dibattiti sulla produzione della realtà sociale: da un lato, sembra riferirsi all'"extra-discorsivo", dall'altro, all'"economico", al "corporeo" o semplicemente a "istituzioni e pratiche". L'analisi fin qui condotta porta invece a concettualizzare la materialità come costituita da differenti livelli *analiticamente* indipendenti, quindi non riducibili l'uno all'altro e collegati in modo specifico, ma privi di un'esistenza ontologicamente autonoma: in quanto forme di relazioni specifiche che determinano le condizioni di possibilità del processo di (ri) produzione della realtà sociale, le forme sociali della produzione di valori d'uso e della produzione di popolazione sono momenti costitutivi della materialità sociale che si concretizzano in dispositivi attraversati da conflitti[42]. È solo in questa connessione materiale che i differenti livelli analitici diventano empiricamente reali e costituiscono i "complessi sociali" o il "sociale". La ricostruzione astratta delle forme sociali costituisce una base socio-teorica per l'analisi dei dispositivi di complessi sociali storici; tuttavia, tale analisi può essere effettuata solo nell'ambito di un'indagine empirica concreta, al livello dei dispositivi e dei conflitti che li attraversano.

In questo inquadramento teorico, le forme della produzione di valori d'uso, da un lato, e quelle della produzione di popolazione, dall'altro, non formano due sfere sociali separate come economia e politica. Piuttosto, sono ricostruzioni concettuali di relazioni strutturali che sono costitutive della materialità sociale e delle scissioni che l'attraversano. Se è vero che gli scopi cosali e criteri di efficienza orientati dal modo di produzione capitalistico sono innanzitutto determinati come dinamiche economiche e giuridico-politiche, è vero anche che essi permeano a vari livelli ogni sfera sociale – in particolare quelle della produzione di popolazione –, fornendo quindi, per dirla con Marx, "una luce generale in cui sono immersi tutti gli altri colori e che li modifica nella loro particolarità"[43]. Pertanto, tra le forme economiche/politiche e forme di popolazione si dà una relazione di contingenza condizionata, un'*interferenza funzionale*, non una relazione di causalità reciproca del tipo struttura-sovrastruttura.

Dunque, la chiave per collegare produzione di merci e produzione di popolazione non va ricercata nella relazione dicotomica tra materiale e culturale né in un'immediata saldatura tra economico e materiale, bensì nella

[42] Per maggiori dettagli sull'articolazione di queste dimensioni, cfr. Aloe, Stefanoni (2018, 43-48).

[43] Marx (1986, 39-40).

differenziazione dei livelli di analisi tra forme sociali specifiche e dispositivi dei complessi sociali storici.

Fin qui, accostando Marx e Foucault, abbiamo lavorato per superare un *confine* della prospettiva di conoscenza marxiana in riferimento alla produzione di popolazione, mediante l'articolazione di una logica della materialità sociale multi-livello. Nelle sezioni che seguono affronteremo – utilizzando questa logica stessa – quella che è invece una *mancanza* nell'analisi astratta-formale di Marx (che andrebbe chiusa allo stesso livello analitico), ossia il non considerare le forme sociali che regolano la produzione della popolazione, fornendole una specifica coesione, secondo linee di genere e specie, le quali, come vedremo, sono profondamente interconnesse a quelle della produzione di valori d'uso e alle separazioni specifiche (privato/pubblico ed economia/politica) prodotte dal modo di produzione capitalistico.

4.2. La forma di generatività

Questa mancanza è stata originariamente evidenziata in riferimento alle relazioni di genere dal femminismo socialista negli anni '70 e '80 e inquadrata come una pregiudiziale limitazione del concetto di modo di produzione capitalistico alla produzione di merci, che esclude dalla sua concettualità tutto ciò che ha a che fare con la riproduzione sociale[44]. Infatti, Marx si concentra unilateralmente sulla figura specificamente capitalistica dell'individuo e sulla sua capacità di agire a partire dalle forme della produzione di valori d'uso e non la tratta a partire dalle forme della produzione di popolazione. Poiché i termini marxiani non possono essere 'applicati' *sic et simpliciter* all'analisi delle relazioni di genere, per colmare questa mancanza e collocare le relazioni di genere a livello strutturale, questa branca del femminismo estende la nozione di modo di produzione alla regolazione sessuale. È il caso del concetto di eterosessualità di Monique Wittig come modo di produzione degli individui[45], del "modo di popolazione" di Ursula Beer e del "modo di produzione sessuale" di Butler. Il problema di questa tipologia di soluzioni è che oscilla da una differenziazione a una saldatura tra economico e materiale che porta a trascurare la specifica separazione capitalistica tra relazioni economiche e familiari e a non riconoscere forme sociali che non siano esclusivamente economiche o politiche[46].

[44] Cfr. Butler (1997, 68 ss.).
[45] Cfr. Wittig (1992, 25-26).
[46] Fraser (2013, 213).

Queste prospettive sono difettose perché si fondano su una concezione dell'economico riducibile alla demografia o alla tecnica produttiva basata su un'interpretazione idiosincratica della distinzione tra valore d'uso e valore, che non tiene conto della questione – cruciale per Marx – della differenza tra produzione di merci e produzione *tout court* e del carattere di relazione sociale che egli attribuisce al valore.

Tuttavia, possiamo ritenere due intuizioni chiave dalle (re)interpretazioni femministe della teoria sociale di Marx: primo, la dominazione di genere va trattata come un problema indipendente non derivabile come fenomeno sovrastrutturale dal rapporto capitale, bensì, come vedremo, da vincoli strutturali posti da questo rapporto, come l'impersonalità, la reificazione e naturalizzazione e le scissioni specifiche. Secondo, dall'analisi delle relazioni di genere si può vedere fino a che punto le tendenze distruttive specifiche del capitalismo verso le sue condizioni di esistenza vengano modificate e rese 'vivibili' da ciò che chiameremo forma sociale di generatività.

Quanto si può dire sugli individui come soggetti di genere, dunque, non afferisce soltanto al livello di analisi dei dispositivi ma anche al livello astratto-strutturale delle forme sociali. Per illustrarlo e per profilare poi la resa analitica della nostra prospettiva più comprensiva, tratteggeremo gli argomenti centrali dello studio storico di stampo femminista sulla trasformazione delle relazioni di genere nella transizione dalle società pre-capitalistiche a quelle capitalistiche, rilevando come una nuova organizzazione sociale della connessione tra la produzione di valori d'uso e di popolazione prenda piede, e come questa vada di pari passo con una nuova forma di dominazione di genere.

Nelle società prevalentemente agricole, come quelle feudali o di *ancien régime*, dove l'unità produttiva fondamentale è l'aggregato domestico, la produzione è solo marginalmente orientata al mercato[47]. Ciò significa che i prodotti non diventano sociali attraverso lo scambio, i valori d'uso prodotti sono già prodotti sociali e i lavori concreti, delle donne o dei servi, che li producono sono immediatamente sociali all'interno dell'aggregato domestico. È il caso, per dirla con Marx, della "industria rurale patriarcale di una famiglia di contadini che produce mais, bestiame, filati, biancheria e vestiti per uso proprio"[48].

In questo contesto, le relazioni di dominazione e sfruttamento sono di dipendenza personale e diretta dal capofamiglia maschio. Inoltre, la fami-

[47] Gerstenberger (2006, 504).
[48] Marx (2011, 89).

glia costituisce l'unità spaziale e funzionale dell'organizzazione della produzione di valori d'uso e della produzione di popolazione. Le corrispondenti norme legali in materia di diritto di famiglia/matrimonio e di lavoro sono un'espressione visibile delle modalità di socializzazione del patriarcato[49].

Con il passaggio al modo di produzione capitalistico, la socializzazione del lavoro e la generatività cambiano, così come dominazione e sfruttamento. Con la generalizzazione del lavoro salariato, nel modo di produzione capitalistico la socializzazione del lavoro avviene mediante il denaro e l'estrazione del pluslavoro ha una forma molto specifica: non si basa sul dominio e sulla dipendenza personale, ma ha la forma di un contratto tra proprietari di merci indipendenti (liberi ed eguali). Naturalmente, disuguaglianze e dipendenze continuano a sussistere, tuttavia, non si manifestano direttamente come tali: si instaura una dipendenza mediata dalle cose sociali – la "silenziosa coazione dei rapporti economici"[50] a cui Marx si riferisce nel *Capitale* – e, quindi, dominazione e sfruttamento diventano impersonali. Al contempo, le esigenze della riproduzione individuale e generativa sono in gran parte relegate alla sfera privata, separata dal lavoro salariato. Questi cambiamenti strutturali sono chiaramente visibili, ad esempio, nella trasformazione dei sistemi giuridici, nelle nuove disposizioni in materia di famiglia/matrimonio, lavoro e diritto sociale[51]. La disintegrazione della famiglia come unità di produzione di valori d'uso e di generatività in due istituzioni spazialmente e funzionalmente separate, va di pari passo con la trasformazione del patriarcato in una forma di dominazione e sfruttamento di genere impersonale.

A partire da questa ricostruzione, ciò che si può cogliere mettendo in relazione il mutamento nella dominazione e sfruttamento di genere con il mutamento nella dominazione e sfruttamento di classe, sono le condizioni strutturali di possibilità della forma sociale delle relazioni di genere. A livello astratto del modo di produzione capitalistico, come visto sopra, esiste una tendenza verso la distruzione della forza-lavoro che viene attenuata dall'intervento dello stato come stato sociale. Tuttavia, per smorzare questa tendenza distruttiva, risulta necessaria un'altra forma sociale non riconducibile a forme economiche o giuridico-politiche che organizza la generatività, reificandola e naturalizzandola nell'eterosessualità. Essa regolamenta il genere come relazione binaria in cui il maschile si differenzia dal femminile attraverso il desiderio e le sue pratiche[52]. A livello strutturale, è

[49] Beer (1991, 164).
[50] Marx (2011, 812).
[51] Seccombe (1992, 446-449).
[52] Bernini (2017, 176), Butler (1990, 52 ss.).

solo il vuoto interstiziale, aperto dalle forme economiche e politiche, della scissione tra privato e pubblico (la duplice costituzione della famiglia come spazio libero dal "potere" e dal lavoro salariato[53]) a rendere possibile l'emergere di questa forma.

L'individuazione di tale forma rende certe condizioni storico-sociali di genesi di una configurazione speciale della generatività accessibili all'analisi. Questo è importante per comprendere la costituzione sociale e storica della naturalizzazione dell'eterosessualità e della riproduzione, che fa apparire come evidente e diretta la subordinazione del genere alla procreazione ripercuotendosi sull'intera configurazione del dispositivo di generatività – non soltanto sull'organizzazione eterosessuale della riproduzione biologica ma anche piuttosto sulle pratiche di cura delle generazioni future che vanno oltre il concepimento, la gravidanza e il parto. Come caratteristica peculiare del dispositivo di generatività moderno e occidentale, è possibile identificare la connessione tra una differenza corporea biologizzata (sesso), determinate abilità e caratteristiche (genere) e una certa struttura del desiderio. Questa specifica disambiguazione e unificazione della differenza di genere può storicamente essere spiegata unicamente dal plesso forma-dispositivo di generatività, in cui procreazione, sessualità, disposizioni individuali e identità sono costitutivamente intrecciate.

La generatività si concretizza così – come dispositivo specifico – costituita da diverse istituzioni e pratiche-saperi: medicalizzazione della riproduzione, pedagogia educativa per la gestione dei giovani, regolazione socio-politica attraverso politiche della salute, della famiglia e dell'educazione e, dalla parte degli individui, pratiche corrispondenti di autoregolamentazione responsabile attraverso la selezione ragionevole del partner, la pianificazione familiare delle nascite, la cura per la corretta educazione e la promozione dei bambini supportata dall'idea dell'infanzia come fase della vita nettamente distinta da quella adulta. Elementi centrali di questo dispositivo sono, dunque, la "sessualità" e la famiglia nucleare. Foucault ha mostrato come la formazione storica della sessualità sia stata esito di un cambiamento che ha soppiantato il "dispositivo di alleanza" delle società feudali e di *ancien régime*, una modalità di regolazione della generatività essenzialmente basata su una forma di dominazione personale e diretta (sovrana), radicata nell'aggregato domestico[54]. Anche Cornelia Klinger, con la formula "biologizzare la famiglia"[55] fa riferimento a questa transizione storica, con attenzione specifica al cambiamento di scopo e funzione vis-

[53] Gerstenberger (2006, 509-510).
[54] Foucault (1976, 94).
[55] Klinger (2000, 32).

suto dalla famiglia nella modernità occidentale. Nella famiglia nucleare, caratterizzata esclusivamente da legami di sangue limitati a una generazione o al massimo due, il desiderio sessuale trova espressione nella sua forma normalizzata come amore eterosessuale di coppia; anche le relazioni tra genitori e figli sono espresse come relazioni d'amore che implicano cura per la corporeità individuale e per la riproduzione mentale ed emotiva di adulti e bambini. La famiglia nucleare, generalizzata a normale forma di vita, appare come luogo di relazioni personali immediate il cui imperativo funzionale è la socializzazione; al tempo stesso, le idee sulla convivenza umana originate da questa forma di vita diventano un contenuto centrale della socializzazione.

Come dimostrano queste osservazioni sulla genesi e lo sviluppo della sessualità e della famiglia borghese, la forma di generatività non può in alcun modo derivare da necessità che si suppone siano attribuibili naturalmente alla generazione – anche le più elementari determinazioni della generatività come la gravidanza e il parto non si devono intendere in maniera semplicistica come campo di attività prettamente determinato dalla biologia – né tantomeno dal genere/sesso "naturale" dell'individuo o dalla pulsione sessuale transindividuale.

4.3. La forma antropologica

Come abbiamo visto, la questione della produzione della popolazione è stata storicamente sollevata in relazione al genere, da un lato, e alle tecnologie di popolazione in Foucault, dall'altro. Entrambe queste cornici – come d'altronde l'analisi marxiana del processo capitalistico di produzione – però, sono antropocentriche e strutturalmente cieche alle "questioni di specie", alle relazioni umano-animale. Tuttavia, come verrà mostrato di seguito, questa cecità può essere letta come l'effetto della specifica forma sociale che reifica e naturalizza la *matrice antropologica* della produzione di popolazione, ovvero la separazione strutturalmente violenta tra umano-animale, la quale assicura che la comunità immaginaria, la popolazione, appaia automaticamente umana.

Seguendo l'impostazione della sezione precedente, analizzeremo la trasformazione delle relazioni umano-animale tornando a prendere in considerazione la transizione dai complessi sociali pre-capitalistici a quelli capitalistici, in relazione quindi alla nuova organizzazione sociale della connessione tra la produzione di valori d'uso e la produzione della popolazione che con essa prende piede. Mettendo al centro la categoria della spe-

cie, la situazione di aggregato domestico come nucleo produttivo tanto di valori d'uso immediatamente sociali che di popolazione, caratterizzato da rapporti di dominio e sfruttamento e di dipendenza personale dal capofamiglia, compresa la dominazione animale, può essere catturata facendo riferimento a due concetti, in qualche modo correlati: domesticità e *societas*.

La nozione di domesticità è stata introdotta dallo storico Richard Bulliet per rendere conto di una fase nelle relazioni umano-animale in cui le strutture sociali, intellettuali ed economiche normalizzano il "contatto quotidiano" con gli animali (compresi i non-*pet*)[56]. Il contatto quotidiano di questo contesto sociale implica lo sfruttamento di vari animali diversi per scopi umani differenti a seconda della loro utilità al fine di garantire potenzialmente l'autosufficienza all'industria rurale patriarcale, grazie a un gioco a incastro di tutte le relazioni-funzioni svelate dalle qualità specifiche di ciascuna specie[57] (domesticazione, cibo-macellazione, lavoro, compagnia, protezione).

Il concetto di *societas* è stato introdotto nell'antichità dal naturalista Plinio il Vecchio per descrivere le relazioni umano-animali ed è stato recuperato dal filosofo contemporaneo Tristan Garcia che afferma: "*Societas* [...] concretizza un legame comune tra le specifiche capacità di diversi animali e ciò che una specie in particolare, quella umana, può farne [...] si potrebbe dire che questa co-presenza reciproca e funzionale ha dominato a lungo tra la maggior parte dei popoli occidentali"[58].

Anche qui troviamo l'idea di comunalità (utilitaristica e antropocentrica) tra umano-animale all'interno di un nucleo produttivo chiuso e autosufficiente. La famiglia, quindi, costituisce l'unità spaziale e funzionale dell'organizzazione della produzione di valori d'uso e della produzione della popolazione, *sia umana che animale*.

Con la transizione al modo di produzione capitalista, non solo avviene una *separazione* della famiglia in quanto nucleo produttivo *tout court*, che si disintegra in sfera privata e lavoro salariato, ma vi avviene anche in quanto *societas*. Il nucleo familiare diventa un luogo esclusivamente umano per la produzione di popolazione umana, distaccato dalla componente animale, gestita ora in ambito economico.

Questa situazione è in qualche modo colta dal concetto di "postdomesticità" introdotto da Bulliet in contrapposizione a "domesticità". La postdomesticità indica una fase nelle relazioni umano-animale in cui le persone vengono fisicamente e psicologicamente allontanate dagli animali

[56] Bulliet (2005, 3).
[57] Cfr. Piazzesi (2015, 26-39).
[58] Garcia (2011, 226-227, 229).

che producono i prodotti che loro usano[59] e "implica trattare i prodotti animali come merci industriali e gli animali vivi come materie prime da lavorare nel modo più efficiente possibile"[60]. Questa idea di separazione è avanzata anche da Garcia: "Diventando prevalentemente urban[a], [l'umanità] ha limitato la sua frequentazione quotidiana con altri animali a poche specie da compagnia, a riserve naturali, zoo [...]"[61].

Nei nostri termini, si può dire che con il passaggio alla modernità capitalista la *societas* si dissolve e dalle sue ceneri emerge la separazione tra forza-lavoro libera, la cui produzione è organizzata dalla forma di generatività, e i mezzi di produzione in cui ricadono gli animali, di proprietà dei possessori di denaro e capitalisticamente prodotti. La disintegrazione della famiglia come unità di produzione di valori d'uso e di produzione della popolazione umana-e-animale va di pari passo, anche in questo caso, con la trasformazione del dominio animale in una forma di dominio e sfruttamento impersonale.

Ora, nella sezione precedente si è visto che la forma di generatività mitiga le tendenze distruttive del capitale verso le sue stesse condizioni d'esistenza assicurando la riproduzione della popolazione. Tuttavia, per garantire quell'accumulo di *umani* è necessaria un'altra forma sociale non riconducibile ad altre – la cui costituzione è strutturalmente resa possibile dal vuoto interstiziale della scissione tra economia e politica – che seleziona la popolazione come umana reificandola e naturalizzandola nell'"umanità". La produzione della popolazione, quindi, avviene secondo una separazione, un taglio di 'specie': esiste una matrice antropologica del processo di produzione della popolazione la cui datità è l'effetto della forma sociale "antropologica" feticizzata.

La ricostruzione astratto-concettuale di tale forma permette di comprendere e analizzare la costituzione storico-sociale della genesi di tale configurazione specifica del rapporto umano-animale che fa apparire come naturale l'umanità della popolazione. La forma antropologica si concretizza così – come dispositivo specifico di alimentazione – costituita da diverse istituzioni e pratiche: macello centralizzato e allevamento intensivo, riforme di salute pubblica e di mercato, veterinarizzazione del processo (ri)produttivo, pratiche connesse alla scienza della nutrizione (basata sulla chimica e la biologia), alla dietetica, pratiche culinarie e correlate pratiche di autoregolamentazione responsabile dalla parte degli individui attraverso scelte di consumo e soggettivazioni conformi orientate alla carne. Carat-

[59] Bulliet (2005, 3).
[60] Ivi, 177.
[61] Garcia (2011, 229-230).

"nutriente maestro"[65] della dieta e del sistema alimentare occidentale. Così, "mangia carne e mangiane di più" era l'imperativo.

Dall'altro lato, la teoria miasmatica[66] della malattia, basata sulle teorie aeriste dell'epoca e sostenitrice della "morbilità spontanea", ha soddisfatto il secondo requisito – evitare la cattiva salute – correlando il cattivo odore alla malattia e l'odore più pericoloso al sangue, alle carcasse, alle feci degli animali, che passano così da elemento neutrale dell''arredo urbano', effetti collaterali dei macelli sparpagliati tra le vie e delle macellazioni caserecce nei cortili, al più intollerabile e dannoso tra i 'fastidi' (*nuisances*) da eradicare. Infine, Pasteur e la batteriologia, soppiantando la teoria del miasma, forniscono una sintesi: la carne nutriente non è più quella che non puzza, ma quella che proviene da animali sani, cioè non contagiati da microbi e, dunque, costantemente sorvegliati e ispezionati da nuovi professionisti quali i veterinari. Gli animali e la carne sono unificati da queste conoscenze come soggetti di ispezione (prima e dopo la macellazione).

La parola chiave che emerge da questi processi di formazione del nuovo dispositivo alimentare è *centralizzazione*, che significa separazione: gli animali vengono rimossi dalle strade affollate delle città, dai cortili domestici e dai mercati e centralizzati nei mattatoi, vengono rimossi dai campi agricoli dove andavano per nutrirsi, concimare e riprodursi e centralizzati negli allevamenti industriali.

La formazione del dispositivo alimentare rende conto, dunque, della cosiddetta transizione nutrizionale che nella seconda metà dell'Ottocento e nel primo Novecento ha interessato l'Occidente, ovvero il passaggio repentino da una dieta a base di alimenti amidacei (pane e, in misura minore, patate) e leguminose a una nuova dieta basata sull'aumento massiccio di alimenti di origine animale, carne *in primis* e latte, formaggio, uova, burro, pesce[67].

Queste osservazioni sulla genesi e sullo sviluppo della dieta carnea dimostrano che la forma antropologica non può in alcun modo derivare da supposte necessità di sopravvivenza biologico-naturalistiche transtoriche come l'alimentarsi, né da differenze 'naturali' o 'originarie' tra umani e animali.

---

65 Cannon (2005, 702).
66 Corbin (1982).
67 Cfr. Grigg (1995).

teristica peculiare del dispositivo alimentare moderno e occidentale è la connessione tra centralizzazione dei processi di (ri)produzione degli animali finalizzati esclusivamente per cibo e riproduzione individuale umana (salute/energia/corpo).

Il costituirsi del dispositivo alimentare può essere visto come l'esito di un cambiamento storico che ha portato la carne a subire un mutamento di scopo e funzione sintetizzabile con l'espressione "igienizzare la carne". Il cambiamento, che investe la totalità del sistema carne-animale, ruota attorno alle riforme dei macelli 'pubblici' di metà Ottocento, quali riforme fondamentali all'interno della strategia igienista in risposta al "conflitto tra salute e ricchezza"[62] che attraversa le prime società capitalistiche. Con l'attuazione di tali riforme, si passa da un sistema di macellazione privata e artigianale (sia su base familiare all'interno degli aggregati domestici che su base professionale, le gilde dei macellai), in circolo chiuso con l'allevamento di animali e l'agricoltura, a una modalità di organizzazione basata sull'istituzione del macello moderno. Il nuovo macello, in quanto complesso centralizzato, meccanizzato e multidimensionale, lontano dai centri urbani, per l'abbattimento efficiente degli animali e la produzione di carne, emerge come soluzione concreta alle preoccupazioni igieniche per migliorare la buona salute, da un lato, ed evitare la cattiva salute dall'altro, salvaguardando il *bíos* (l'accumulo di umani). La scienza della nutrizione fondata dal chimico Justus von Liebig e la dietetica come professione paramedica scaturente da essa hanno dato la risposta alla prima preoccupazione realizzando la "nutrizionalizzazione del sistema alimentare"[63]. La scienza della nutrizione stabilisce un legame uno a uno tra i componenti alimentari, precedentemente separati in laboratorio (grassi, proteine, minerali, carboidrati, ecc.), le funzioni fisiologiche che ognuno di essi svolge (aumento della massa muscolare, protezione, ecc.) e poi, con l'introduzione del sistema calorimetrico, il loro apporto energetico. Nel contesto della 'guerra' tra salute e ricchezza, il cibo deve essere selezionato in base ai suoi nutrienti; ciò che conta è il suo "destino metabolico"[64]. In questa prospettiva, è possibile spiegare il fatto che la nascita della scienza della nutrizione ha coinciso con l'isolamento delle proteine e la scoperta del loro ruolo come accelerante nella crescita di piante, animali e umani da parte di Liebig nel 1840, e non, per esempio, con l'isolamento dei carboidrati. Infatti, le proteine animali, contenute nel tessuto muscolare, sono state identificate come il

[62] Latour (1984, 23-26).
[63] Dixon (2009, 321).
[64] Coveney (2006, 23).

5. Conclusioni

Sebbene in linea di principio non vi siano obiezioni all'idea che in tutti i precedenti complessi sociali, oltre alla produzione di mezzi di sussistenza, vi fosse anche la produzione di nuovi individui di genere e di specie, che questa fosse organizzata in forme sociali specifiche e che la costruzione sociale dell'"umano(/animale)" e dei generi fosse strettamente correlata a quest'ultime, l'analisi condotta in queste pagine riguardante le forme di produzione di popolazione, nel loro raccordarsi con la forma nazione, dimostra che la separazione tra produzione di valori d'uso e produzione di popolazione non è un fenomeno universale dei complessi sociali umani. Infatti, tale separazione strutturale è un fenomeno specifico dell'età moderna. In questa costellazione storica, essa è determinata da forme sociali specifiche secondo linee di specie, genere, etnia.

Includendo l'analisi delle forme sociali della produzione di popolazione e dei loro rispettivi dispositivi di potere-sapere nello studio dei complessi sociali capitalistici, si possono mettere a fuoco *cambiamenti qualitativi* e *costanti strutturali* che solitamente vengono offuscati dall'accentuata continuità e uniformità dei modelli culturali sottesi dai concetti di patriarcato e specismo. Ad esempio, la differenziazione per genere del lavoro salariato e del lavoro riproduttivo non retribuito, così come la separazione tra comunità umana e accentramento capitalistico degli animali, si possono vedere ora come esiti di dispositivi specifici, nati dall'interferenza funzionale di diverse forme sociali, che consentono la produzione non solo del lavoratore, ma di tutte le figure sociali necessarie alla riproduzione dei complessi sociali capitalistici.

Bibliografia

Aloe F. (2019), *Antropodecentrare Il Capitale di Marx. Dal lavoro astratto al processo di valorizzazione*, in "Liberazioni. Rivista di critica antispecista", 37: 30-43.

Aloe F., Stefanoni C. (2018), *Verso una logica dei complessi sociali capitalistici: forme, dispositivi, politica*, in "Liberazioni. Rivista di critica antispecista", 34: 38-50.

Althusser L. (1993), *L'unique tradition matérialiste*, in "Lignes", 8: 72-119; trad. it, *L'unica tradizione materialista*, in *Sul materialismo aleatorio*, Milano: Mimesis, 2006, 77-115.

— (1995), *Sur la reproduction*, Paris: Presses universitaires de France; trad.

it., *Lo Stato e i suoi apparati*, Roma: Editori Riuniti, 1997.

Althusser L. *et al.* (1966), *Lire le Capital,* Paris: Maspero; trad. it., *Leggere il Capitale*, Milano: Mimesis, 2006.

Anderson B. (1991), *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London-New York: Verso Books; trad. it., *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*, Roma: Manifesto, 1996.

Balibar E. (1997), *La crainte des masses : Politique et philosophie avant et après Marx*, Galilée; trad. it., *La paura delle masse. Politica e filosofia prima e dopo Marx*, Milano: Mimesis, 2001.

Balibar E., Wallerstein I. (1988), *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris: La Découverte; trad. it., *Razza, nazione e classe. Le identità ambigue*, Roma: Edizioni Associate, 1996.

Beer U. (1991), *Geschlecht Struktur Geschichte. Soziale Konstituierung des Geschlechterverhältnisses*, Frankfurt a.M.-New York: Campus.

Bernini L. (2017), *Le teorie queer. Un'introduzione*, Milano-Udine: Mimesis.

Buckel S. (2007), *Subjektivierung und Kohäsion. Zur Rekonstruktion einer materialistischen Theorie des Rechts*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Bulliet R. (2005), *Hunters, Herders and Hamburgers. The Past and Future of Human-Animal Relationships*, New York: Columbia University Press.

Butler, J. (1990), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York: Routledge; trad. it., *Questioni di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Roma-Bari: Laterza, 2013.

— (1997), *Merely Cultural*, in "Social Text", 52/53: 265-277; trad. it., *Meramente culturali*, in Olson K. (a cura di), *Il danno e la beffa. Un dibattito su redistribuzione, riconoscimento, partecipazione*, Lecce-Rovato: Pensa MultiMedia, 2012, 61-73.

Cannon G. (2005), *The Rise and Fall of Dietetics and of Nutrition Science, 4000 bce-2000 ce*, in "Public Health Nutrition", 8, 6A: 701-705.

Charim I. (2002), *Der Althusser-Effekt: Entwurf einer Ideologietheorie*, Wein: Passagen.

Corbin A. (1982), *Le Miasme et la jonquille : l'odorat et l'imaginaire social, XVIIIe-XIXe siècles*, Paris: Flammarion; trad. it., *Storia sociale degli odori*, Milano: Mondadori, 2005.

Coveney J. (2006), *Food, Morals, and Meaning: The Pleasure and Anxiety of Eating*, London: Routledge.

Dixon J. (2009), *From the Imperial to the Empty Calorie: How Nutrition Relations Underpin Food Regime Transitions*, in "Agriculture and Human Values", 26, 4: 321-333.

Foucault M. (1975), *Surveiller et punir. Naissance de la prison,* Paris: Gallimard; trad. it., *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino: Einaudi, 2006.

— (1976), *Histoire de la sexualité, vol. 1. La volonté de savoir*, Paris: Gallimard; trad. it., *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Milano: Feltrinelli, 2005.

— (1977), *Le jeu de Michel Foucault*, in "Ornicar?", 10, 62-93; trad. it., *Il gioco di Michel Foucault*, in Id., *Follia e Psichiatria. Detti e scritti 1957-1984*, Milano: Raffaello Cortina, 2006, 155-191.

— (1981), *As Malhas do poder*, in "Barbàrie", 4: 23-27; trad. it., *Le maglie del potere*, in Id., *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. 3. 1978-85. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, Milano: Feltrinelli, 1998, 155-171.

— (2004), *Sécurité, territoire, population : cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris: Gallimard; trad. it., *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-78)*, Milano: Feltrinelli, 2007.

Fraser N. (2013), *Fortunes of Feminism: From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis*, London-New York: Verso Books; trad. it. *Fortune del femminismo. Dal capitalismo regolato dallo Stato alla crisi neoliberista*, Verona: Ombre corte, 2014.

Garcia T. (2011), *Forme et objet. Un traité des choses*, Paris: Presses Universitaires de France.

Gerstenberger H. (2006), *Die subjektlose Gewalt. Theorie der Entstehung bürgerliche Staatsgewalt*, Münster: Westfälisches Dampfboot; seconda edizione.

Grigg D. (1995), *The Nutritional Transition in Western Europe*, in "Journal of Historical Geography", 22, 1: 247-261.

Heinrich M. (2003), *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*, Münster: Westfälisches Dampfboot; terza edizione.

— (2004), *Kritik der Politischen Ökonomie. Eine Einführung*, Stuttgart: Schmetterling.

Honneth A. (1986), *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp; trad. it., *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, Bari: Dedalo, 2002.

Klinger C. (2000), *Die Ordnung der Geschlechter und die Ambivalenz der Moderne*, in Becker S. *et al.* (hrsg.), *Das Geschlecht der Zukunft. Frauenemanzipation und Geschlechtervielfalt*, Stuttgart: Kohlhammer, 29-63.

Latour B. (1984), *Les Microbes : Guerre et paix*, *suivi de Irréductions*, Paris: Métailié; trad. it., *I Microbi. Trattato scientifico-politico*, Roma: Editori Riuniti, 1991.

Lemke T. (1997), *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucault Analyse der modernen Gouvernementalität*, Hamburg: Argument.

Lindner U. (2006), *Alles Macht oder was? Foucault, Althusser und kritische Gesellschaftstheorie*, in "Prokla. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft", 36, 145: 583-609.

Macherey P. (2008), *Marx 1845. Les "thèses" sur Feuerbach*, Paris: Éditions Amsterdam.

Marx K. (1986), [1857] *Introduzione ai "lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica"*, in Id. e Engels F., *Opere*, vol. XXIX, Roma: Editori Riuniti, 15-44.

— (1993), [1863-65] *Das Kapital (Ökonomisches Manuskript 1863-1865). Drittes Buch*, in Id. e Engels F., Gesamtausgabe. Zweite Abteilung, vol. 4, tomo 2, Berlin: Dietz.

— (2011), [1867-90] *Il Capitale. Critica dell'economia politica. Libro primo*, in Id. e Engels F., *Opere*, vol. XXXI, tomo 1, Napoli: La città del sole.

Marx K. e Engels F. (1972), [1845] *L'ideologia tedesca*, in *Opere*, vol. V, Roma: Editori Riuniti.

Meißner H. (2010), *Jenseits des autonomen Subjekts: zur gesellschaftlichen Konstitution von Handlungsfähigkeit im Anschluss an Butler, Foucault und Marx*, Bielefeld: Transcript.

Montag W. (2013), *Althusser and His Contemporaries. Philosophy's Perpetual War*, Durham-London: Duke University Press.

Piazzesi B. (2015), *Così perfetti e utili. Genealogia dello sfruttamento animale*, Milano: Mimesis.

Seccombe W. (1992), *A Millennium of Family Change: Feudalism to Capitalism in Northwestern Europe*, London-New York: Verso Books; trad. it., *Le trasformazioni della famiglia nell'Europa nord-occidentale. Mille anni di storia tra feudalesimo e capitalismo*, Firenze: La nuova italia, 1997.

Wittig M. (1992), *The Straight Mind and Other Essays*, Boston: Beacon Press; trad. it., *Il pensiero eterosessuale*, Verona: Ombre corte, 2019.

Is Naturalism an Ideology?

Thomas J. Spiegel

Abstract: This paper argues that naturalism has a special logical status that differentiates it from other philosophical perspectives. Such a peculiar status can be grasped particularly by the expressions of the "worldview" and "ideology". Indeed, naturalism is not just a purely philosophical thesis, but rather a current of thought that is interwoven in cultural and social processes in an unusual manner for a philosophical debate. The article proceeds as follows. Part 1 reconstructs the concept of naturalism as scientific naturalism, which can be shared both by proponents and opponents of naturalism. Part 2 explains the concept of ideology with the help of research in recent Critical Theory. Thereby, three characteristics of ideologies emerge: (i) ideologies are products of social practice and are reproduced socially, (ii) ideologies have practical effects and (iii) ideologies feature a so-called dual deception. Part 3 argues that the concept of naturalism essentially satisfies these three characteristics.

Keywords: Naturalism; Scientism; Quietism; Critical Theory; Ideology.

Introduction

Naturalism is perhaps the most pertinent paradigm in contemporary analytical philosophy. This has already been observed by some philosophers: both Richard Rorty and Brian Leiter agree that the opposition between naturalism and Wittgensteinian quietism is the "deepest and most intractable difference of opinion within contemporary Anglophone philosophy", their loyalty being to different sides of this Faultline (Rorty 2010, 57). Mario De Caro and David Macarthur write something similar in an influential anthology critical of naturalism: "scientific naturalism is the current orthodoxy, at least within Anglo-American philosophy" (De Caro & Macarthur 2008, 1). Likewise, renowned physicalist Daniel Stoljar: "[...] we live in an overwhelmingly physicalist or materialist intellectual culture" (Stoljar 2017, §17). In addition, there is at least some empirical evidence of the popularity of naturalism in a *philpapers* study. David Chalmers and David Bourget interviewed 931 philosophers "naturalism or non-naturalism?": 25.8% rejected naturalism, 24.3% said "other" and

* Universität Potsdam thomspiegel@uni-potsdam.de

49.8% agreed to naturalism (Chalmers & Bourget 2009). Ultimately, the dominance of naturalism can be seen in the large number of so-called naturalization projects that try to show that a certain phenomenon can be reduced to naturalistically respectable entities or eliminated entirely (De Caro 2011, 27). Popular goals of such naturalization projects are justification, knowledge, morality, normativity, intentionality or mathematical entities. Some of the most popular naturalization programs are gathered under the "Canberra Plan" label (Braddon-Mitchel & Nola 2008, Jackson 1998).[1]

This relative dominance of naturalism raises the question why it appears to many as a plausible, perhaps inevitable, theorem. Naturalism may not necessarily have the status of an ordinary philosophical thesis. It seems that there is a peculiar thetic 'surplus' in the theoretical phenomenon of naturalism that needs to be explained. The hypothesis of this essay is that naturalism has a special logical status that distinguishes it from other philosophical theses. Sometimes naturalism is associated with more or less pejorative expressions like "scientism", "worldview" or "ideology". The suggestion is that this thetic 'surplus', which makes naturalism out to be more than a simple theory, can be grasped with the expressions of the "worldview" and "ideology" in order to make naturalism theoretically comprehensible on a metaphilosophical level. This should make it clear in the course of the reasoning that naturalism is not just a purely philosophical thesis, but a current that is interwoven in cultural and social processes in a way that is not usually the case for a philosophical thesis (cf. section 3). Probably the most obvious and well-known instances of this interweaving is the ongoing US-American conflict between politically motivated, conservative creationists and their opponents (especially Daniel Dennett). In this area, the label "naturalistic", which is often taken to imply "atheistic", plays a political role comparable to the words "liberal" or "progressive". However, this conflict hardly plays a role in philosophical contexts outside the USA.

It seems clear that naturalism is a metaphysical position (Tetens 2013b). As a variation of materialism, it is reasonable to argue that naturalism ipso facto also has a status as a so-called worldview or world image like other metaphysical options of dualism and idealism (Jaspers 1925, Heidegger 1977). The central thesis of this essay is that naturalism can also be qual-

[1] The explanatory success of the natural sciences is often used as a reason for justifying naturalism. It can be demonstrated however that science's success cannot be properly utilized for this purpose (Tetens 2013a, 272).

ified as an ideology, that is, as a position that is not only a metaphysical view of the world, but rather features an ideological character.

This is to bring together two otherwise seemingly largely separate concepts of theoretical philosophy (the concept of naturalism) and practical philosophy (the concept of ideology). Debates about ideologies are particularly widespread in Critical Theory, but play virtually no role in theoretical philosophy, especially in philosophy of science and metaphysics in which naturalistic approaches dominate. Incidentally, the term "naturalism" (or antiquated "positivism") is sometimes used as a means of demarcation in Critical Theory as something to decisively avoid. Conversely, the term "naturalism" is often used in theoretical philosophy as a positive self-attribution (Papineau 2015, 1). Regarding both sides, however, research on the conceptual-logical status of naturalism is underdeveloped. For example, Petersen (2014) claims that naturalism is an ideology but does not specify what "naturalism" and what "ideology" even are supposed to mean. In the contemporary debate on naturalism, no sufficient justification for this consideration has been put forward. This gap needs to be filled.

The main difficulty of this undertaking is that both the concept of naturalism and the concept of ideology are widespread, but at the same time their content is notoriously unclear. Accordingly, both terms are subject to certain ambiguities and controversies. Nevertheless, it is necessary and possible to achieve a sufficiently clear understanding of both terms, at least for this context of interest.

The essay proceeds as follows. Part 1 reconstructs a substantial concept of naturalism as scientific naturalism, which can be shared by both proponents and opponents of naturalism. Part 2 explains the concept of ideology with the help of research in recent Critical Theory. Three characteristics of ideologies emerge: (i) ideologies are products of social practice and are reproduced socially, (ii) ideologies have practical effects and (iii) ideologies feature a so-called dual deception. Part 3 argues that the concept of naturalism essentially satisfies these three characteristics.

1. Naturalism

It is not trivial to determine the content of naturalism in a detailed and substantial way, since it presents an ambiguous position (Dupré 2004, 36). The main difficulty is to find a formulation that both proponents and opponents of naturalism can accept. This is compounded by the fact that the-

re is an abundance of literature with very different "naturalistic" positions and that the expression itself has a complicated history (see Keil 2000).

Unfortunately, only a few representatives of naturalistic positions make the effort to make the content of their position clear. Hilary Putnam complains accordingly that it is a common feature of naturalistic texts that "as a rule naturalism is not defined" (Putnam 2008, 59). Similarly, De Caro and Macarthur (2008, 2) suspect that the dominant status of naturalism can be recognized by the fact with what little effort it is introduced and justified. Papineau (2015) even concludes from this variety of uses that it would be useless to determine and prescribe an 'official' content of naturalism. *Pace* Papineau, however, we can show here that an adequate description of the content of the naturalism thesis can be found.

The most fruitful and robust form of naturalism is the variety of so-called scientific naturalism or scientistic naturalism[2]. Scientific naturalism is determined by an ontological and a methodological aspect[3]:

Ontological aspect:	The only things that really exist are those things that the natural sciences postulate as existing. All other things must be in some way reducible to entities countenanced by the natural sciences.
Epistemological aspect:	The only genuine knowledge of the world is knowledge gained through the natural sciences.

This way of construing naturalism is shared by relevant commentators, including De Caro & Macarthur (2008), De Caro (2011); Rydenfelt (2011), 115; Tetens (2013a, 2013b), Papineau (2015), and Moser & Yandell (2000, 3-5). A canonical formulation of the ontological aspect can be traced back to Wilfrid Sellars' *scientia mensura* statement: "Science is the measure of all things, of what is that it is, and of what is not that it is

[2] In what follows, I shall use "naturalism" and "scientific naturalism" interchangeably.

[3] This construal already implies more modest forms of naturalism which are characterized by a (i) respect for science, (ii) a rejection of philosophical foundationalism, (iii) and a rejection of supernaturalism. A full reconstruction of scientific naturalism would implicate a third, methodological aspect which is, however, not necessary here.

not" (Sellars 1997, §41). The epistemological aspect is formulated by Rea (2007, 107) and Petersen (2014), for example[4].

This presentation leaves open which disciplines fall under the natural sciences; physics, chemistry and biology present uncontroversial cases. Deflationary and inflationary readings of the ontological thesis, of course, are possible. Borderline cases such as psychology, quantitative social sciences or economics are considered candidates motivating inflation. The deflationary approach wants to adapt the ontological aspect to physicalism, i.e. the future ideal form of physics as the only true natural science on which all others are somehow dependent (Pettit 2010, 297; Field 1992, 271).

The formulation of naturalism by the ontological aspect and the epistemological aspect is chosen in such a way that the naturalism thesis is made so strong that triviality is avoided, but not so strong that it becomes a mere straw man. Nevertheless, it may be the case that not every philosopher who describes himself as a naturalist feels represented by one of these aspects or even both. Nevertheless, a significantly higher degree of inclusiveness seems hardly achievable without making naturalism uncontroversial.

2. Ideology

The concept of ideology is complex insofar as it is part of ordinary language as well as the subject of political philosophy. It is not possible here to provide an account of the convoluted history of the concept of ideology here. Instead, the strategy will be to provide an adequate description of the conceptual content that provides guidance but is not committed to the goal of traditional conceptual analysis, according to which the goal of philosophical conceptual analysis is to find a set of necessary conditions that are jointly sufficient for the correct application of a concept. Ideologies also share characteristics of other mental phenomena. For example, ideologies are systems of beliefs with propositional content. It is thus not possible to only have a single one ideological belief. Rather, she who is subject to an ideology must have many different beliefs that make up the whole of this ideology and which stand in a supportive, mutually reinforcing relationship of justification. However, the same also applies, for example, to beliefs which form a specific individual scientific discipline.

[4] The epistemological aspect is sometimes also called "scientism". Scientism is the unjustified, overly confident belief in the explanatory possibilities of the natural sciences (Haack, 2011).

There is a semantic proximity between the terms "worldview", "worldimage" and "ideology". I will use the terms "worldview" and "worldimage" interchangeably (*pace* thinkers like Dilthey and Jaspers) and differentiate "ideology" from either of them. Neither are all ideologies necessarily worldviews, nor are all worldviews ideological. Worldviews always concern the world as a whole. At least some ideologies initially seem to be more localized. However, consistently taken to their conclusion, ideologies can always be extended to the whole of the world[5]. First, there are three characteristics to specify the idea of worldviews as such:

Metaphysical character. It is notoriously controversial how exactly the concept of metaphysics should be characterized. Relatively indisputable features of metaphysical theorems, however, are that they deal with objects or explanations beyond sensory experience and generally relate to the structure of the world as a whole in the traditional sense of a *metaphysica generalis*. Worldviews have a metaphysical character insofar as they concern the structure of the world as a whole.

Generality. Worldviews affect not only one area of life or thought, but the whole. Accordingly, worldviews are neither like singular, individual beliefs ("There is a lamp on my nightstand."), nor like regular philosophical theorems (for example, the analysis of knowledge as a true, justified belief), nor like scientific theories with a manageable scope (for example, the oxygen theory of combustion). The materialistic view of the world therefore presents a view of the world *in its* entirety, namely that everything is material.

Presuppositional status. Worldviews are characterized by a presuppositional-a priori status. This is shown by the fact that worldviews (and the propositional contents with which they can be grasped) do not have easy-to-determine truth conditions like everyday statements (such as "There are three knives in the knife block"). This is closely related to two other points: in first place, worldviews cannot be 'refuted' or 'proven' in the same way as statements made in ordinary language[6]. Instead, worldviews have the character of a transcendental framework. It is therefore unclear

[5] The ideology of neo-liberalism seems at first to be confined to social matters. However, it has to potential to view *the whole world* through an economic lens.

[6] Cf. Wittgensteins *hinge propositions* (*Flussbettsätze*), cf. Wittgenstein (1984), §§94-99, 341, 343; Coliva (2016).

whether and how a worldview can be reasonably justified, or whether the acceptance of a worldview can only work in a decision-making manner.

The three characteristics are obviously closely interwoven. This description of worldviews is intentionally wide and allows a variety of systems of thought to be included. How exactly these characteristics are realized will always depend on the worldview in question. As a metaphysical position, naturalism seems to meet these conditions in a relatively trivial way. Tetens (2013b) simply describes naturalism as a world view (along with dualism and idealism) without further justification. This, of course, has been recognized by other influential thinkers in various forms. Heidegger speaks, for example, of the "calculating worldview" (*rechnendes Weltbild*) (Heidegger 2000a, 2000b), Jaspers of the "physical worldview" (*physikalisches Weltbild*) (Jaspers 1925) (which determines that what is measurable really is) and Sellars of the "scientific image of man" (Sellars 1962). Analogous considerations can also be found among recent representatives of metaphysics (Loewer 2001, Kim 2003, Stoljar 2010). In this way it is possible to speak in terms of Markus Schrenk about a pixel world view:

> [David] Lewis makes a profound realist assumption: the world is, fundamentally, a four dimensional space-time mosaic of instantiations of point size categorical properties […]. [If] you say everything about the microstructure then, maybe, what can be known about macro stuff follows already from summaries of the micro world because the macro consists of the micro[7].

Schrenk draws the picture of a metaphysical bottom-up construction of objects in a four-dimensional space, which consists essentially of smallest pixels. This worldview thus has a natural affinity for physicalism, determinism and scientific realism which does address reality as a whole. Hence, it seems generally uncontroversial to call naturalism a worldview.

However, it is an additional question whether naturalism is an ideology. Ideologies mostly fulfil these three characteristics of worldviews. In addition, however, they have central additional properties. In addition, ideologies have the following characteristics.

1. *Practical implications*. Ideologies have practical implications and are socially efficacious (Jaeggi 2009, 269ff.) Because they offer an interpretation of the world in terms of which actions are acceptable and are posi-

[7] Schrenk (2016, 136f).

tively sanctioned (Stahl 2013, 230). The most relevant impact of this kind is the legitimation of existing power structures and political or social relationships[8]. Ideologies are thus both descriptive and normative, since they offer a description or interpretation of the world, but at the same time have a practical impact on the world, paradigmatically in the form of consolidation of power and affirmation of existing relationships.

2. *Cognitive deficiency*. Ideologies represent cognitive deficiency in the sense of a dual deception (Stahl 2013, §I). To call something "ideological" means to call it wrong in two different ways. First, ideologies are cognitively deficient in that the type of relation to the world they enable does not meet certain standards of justification. Second, the beliefs that make up an ideology are false in the ordinary sense of being false, i.e. that they do not align with relevant facts[9]. Nevertheless, under the influence of ideology, thinkers are not just wrong in the ordinary sense. They are also prey to second-order misinterpretations of their first-order beliefs. This means that individuals who are subject to an ideology have false meta-beliefs, i.e. false beliefs about their false beliefs, in the following special sense: thinkers see their ideological beliefs as timeless, general and objective (Stahl 2013, §5).

In addition to these two characteristics mentioned by Jaeggi and Stahl, a third central characteristic has to be added.

3. *Self-immunization*. Ideological belief systems are special in that they seem to have an intrinsic pull to self-immunize. This gives ideologies a special justification status. Thinkers under the influence of an ideology tend to reject information and reasons that conflict with their ideological beliefs. Instead, this thinker will rather try to integrate this conflicting information and reasons into the ideology, for example by adding certain collateral hypotheses. Thus, ideologies integrate their own contradictions. In this sense, ideology is a worldview into which everything can be made to fit.

Neo-liberalism, certain conspiracy theories (for example, the "flat earth theory"), certain forms of religion or racism are generally considered to be uncontroversial examples of ideologies. The latter should only be briefly

[8] Stahl and Jaeggi further contend that an essential feature of ideologies is that they are a result of social practice. This point, however, seems to be trivially true about virtually all belief systems, for example, scientific or philosophical theories. Therefore, this does not seem to constitute an interesting characteristic of ideologies.

[9] This view is problematic insofar it presupposes a representationalist picture of truth. Nevertheless, such formulations seem to express ordinary conceptions of falsehood which play a role in debates of the ideological status of certain beliefs.

illustrated here. Racist belief systems are ideological in that they very well display the three characteristics mentioned above. First, racist belief systems are themselves the result of social practices since the development and consolidation of certain racisms can usually be traced back to the contexts of certain epochs and localities in the history of ideas. Second, racist belief systems are composed of descriptive and normative beliefs. Racist beliefs are particularly apt to maintain certain power structures that (at least in the Western world) benefit white people. Third, racist beliefs can be viewed as incorrect; at least there seems to be some kind of consensus in parts of philosophy and science (Block 1995, Hacking 2005). In addition, proponents or carriers of racist ideologies are confused about the status of the falseness of their own beliefs. The confusion lies in the false meta-belief that the first level racist beliefs are unquestionable, in a sense are eternal and natural, i.e. represent wholly mind-independent facts. Thinkers under the influence of racist ideology thus show a lack of sociological imagination (Mills 1959), i.e. the ability to understand that certain phenomena could at least partly have social, not just natural, causes.

3. Is Naturalism an Ideology?

Unlike in the case of racism or neo-liberalism, however, it is much more complicated to answer the question of whether naturalism can be understood under the concept of ideology. In what follows I try to demonstrate that naturalism fulfils the three specific characteristics of ideologies. This demonstration is mainly based on paradigmatic examples.

First aspect. Does philosophical naturalism have practical implications on a societal and cultural scale, similar to those exhibited by standard examples of the concept of ideology, such as racism or neo-liberalism? Does naturalism have practical effects that are able to legitimize certain power structures and hierarchies? There is at least some evidence of such social and political relevance. To get to this conclusion, I briefly reconstruct three examples from Akeel Bilgrami, Jürgen Habermas and Gerhard Roth.

Bilgrami (2010) provides a genealogical reconstruction of the socio-political ramifications that apparently made possible the popularity of naturalism in the intellectual culture of the early modern period in Europe. He notes that the introduction and acceptance of the concept of nature as it is implied by naturalism depended partly on economic motives. The fundamental idea is that naturalism offers a view of nature as disenchanted,

that is, free of intrinsic meaning and normative properties (Bilgrami 2010, 24-32). Accordingly, the *Royal Society* was able to assert its image as the dominant view of the English establishment, because the idea of a disenchanted world provides a suitable intellectual foundation for the economic interests of the early industrial sector. Viewing themselves as drawing simply metaphysical consequences of Newton's system, the *Royal Society* thus completed the exile of the Father God from the universe into a transcendent beyond, that is, the process that Nietzsche later calls the 'death of God' (Nietzsche 2014, §125). The contradicting view of the *Freethinkers*, however, held on to the metaphysical understanding of the concept of nature as it can be found in a theistic world view. Disenchanted nature offers its inventory as resources that can be used for industrial purposes without having to worry about any normative or divine status. Bilgrami's far-reaching point is, therefore, that naturalism is of "broad cultural and political importance" (Bilgrami 2010, 24.)

Someone may triumphantly claim that Bilgrami's argument looks merely at historical circumstances that led to the rise of naturalism as a philosophical doctrine rather than at the content of the doctrine itself. Anyone who confuses origin and validity of an idea commits a trivial mistake, one might stress. But against such objections it can be shown that the naturalistic worldview still has practical implications that are independent of economic interests at the beginning of its initial consolidation. Bilgrami's narrative, admittedly, does seem a bit grandiose. Certainly, the process of disenchanting nature cannot be viewed as monocausally brought about by economic interests (not that Bilgrami claims that either). However, his remarks provide interesting clues as to how naturalism is socio-politically, not purely philosophically, relevant.

To illustrate this further socio-political relevance, the following second example is pertinent. Jürgen Habermas has repeatedly drawn attention to the practical effects of the scientific worldview in (post-) modern thinking and for modern societies as a whole. Habermas sees the primary threat to the naturalization of the mind in that it de-socializes our self-image as human beings (Habermas 2001, 17f.). The crucial aspect of naturalism that is subject to such naturalization projects is that humans are not intrinsically normative beings, i.e. people in the full sense, but primarily and fundamentally a mere, albeit highly complex, conglomerate of the smallest particles. This perspective alone can potentially threaten respect for human dignity and the (Kantian) principle of not using people as a means but only as a purpose. Bilgrami states that naturalism disenchants

nature; Habermas extends this idea insofar as naturalism also disenchants *human* nature.

A third example has already been touched upon with Schrenk's formulation of the pixel worldview. Since the pixel worldview of naturalism seems to entail in determinism, it is not compatible with free will. This is itself a practical implication of naturalism insofar as it includes a denial of real practical freedom and spontaneity of the human mind. What is more pressing, however, is that the free will debate is not anymore just a purely verbal matter internal to academic philosophy. Instead, certain varieties of this view have found their way into public discourse in recent decades. The most well-known form of this topic is of course the relatively young combination of brain research and legal scholarship, that is, whenever neuroscientists draw practical consequences from their research. The central claim of some neuroscientists is that the progress of neuroscience shows that actions are not determined voluntarily, but by neural mechanisms (Roth 1996, 303-313). The perceived free will, which we perceive introspectively when making a decision, is the claim, a mere illusion, at best an incidental epiphenomenon of our nervous system. The socially relevant belief, which we should therefore jettison as it were, is that of culpability as such. Because if the brain determines actions in a closed causal chain, the agent cannot be held responsible for such actions. This argument has caused some critical reactions in the context of critical neuroscience (Lavazza & De Caro 2010, Choudhury et al. 2009, see also Habermas 2004); however, this debate cannot be further pursued here. What matters is that the bold suggestions of certain neuroscientists illustrate another social influence of naturalism and the associated pixel worldview.

These three examples exemplify that naturalism is often used to legitimize certain social questions of power and the consolidation of hierarchies. The characterization of naturalism as ideological in this sense demonstrates that it is not unwarranted to consider naturalism not only as a (meta-) philosophical thesis, but in a structural context with cultural and social processes. The three cultural and social ramifications mentioned here are: the prioritization of economic rationality since the early modern period, the depersonalized self-image of people and the legal revision of the idea of culpability as such. However, a complete analysis of the various interrelationships between naturalism, culture and rule deserved a much longer and more systematic examination, which cannot be offered here[10].

[10] More on the entanglement of naturalism and other cultural contexts can be found in Habermas (2009).

Second aspect. Another question is whether naturalists have false meta-beliefs about naturalism. This aspect relates to the mentioned circumstance of the cultural prevalence of naturalism and the absence of considering alternatives. False meta-beliefs in the context of an ideology paradigmatically consist in the fact that one's own beliefs are timeless, general and objective. It can be assumed, of course, that naturalistic philosophers, insofar as they see themselves as critical thinkers, would reject such meta-beliefs that concern universality, objectivity and timelessness in their own position. Still, it seems that the common philosophical practice of treating naturalism as the right answer in practice outweighs verbal declarations. However, such treatment in philosophical practice has always decided on the question of truth and the lack of alternatives to naturalism, insofar as naturalism is treated as a theoretical framework within which reasonable or acceptable philosophy can play out. In addition, the systemic nature of naturalism makes it possible to integrate good reasons against naturalism into the naturalistic framework with relative ease.

Third aspect. Naturalism (or the defense strategy of its proponents) tends to a kind of self-immunization, which usually results in a reformulation of naturalism, whereby the content of the naturalism thesis changes significantly, but the proponents of naturalism are still allowed to use the label "Naturalism". This immunization strategy can be seen as an example from three moves by the defenders of naturalism as reactions to two different arguments against naturalism.

First, it is (rightly) against naturalism that today's physics is far from sufficient to carry out naturalistic reductions of mental and normative properties on physical entities (or entities of other natural sciences)[11]. Second, the naturalism thesis suffers from problems of coherence. The incoherence of naturalism can be formulated in different ways, but the following seems the simplest: If real knowledge is only given by the natural sciences, how should this epistemological principle itself count as serious knowledge? Both arguments are serious, relatively easy to grasp, not very easy to refute and are sufficient reasons to be at least skeptical about naturalism. Defenders of naturalism, however, have three moves in response to these problems.

[11] A *locus classicus* in the debate of anti-reductionism is Fodor (1974). Some naturalists (2012) believe that naturalism can be justified in virtue of introducing much weaker supervenience relations alone. But even those theories face difficult challenges, cf. Stoljar (2017, §9), Horgan (1993), and Buekens (2018).

The first move is to assert that current physics is not yet able to preserve naturalism, but that ideal physics in the future will show that normative and mental properties can be completely reduced. It can be said that naturalism is already true, we just have to have confidence in the explanatory power of future ideal physics (Stoljar 2017, §12.2). The second move is based on criticism of the coherence of naturalism (and criticism of the plausibility of trust in future ideal physics) the naturalism thesis as a project (Rea 2002, 2007, Sukopp 2007) or attitude (Ney 2009, Elpidorou & Dove 2018). Theses can be incoherent, but attitudes cannot, which would easily avoid the problem of incoherence[12].

Someone may object that adapting one's own philosophical thesis to criticism in philosophy is quite normal and desirable. However, these two moves of the naturalist have problems that philosophical defense strategies normally do not have. The first move (reference to future ideal physics) simply represents a form of dogmatism in which it is not clear how a doubter, i.e. someone without this form of trust, could be convinced of it at all. The second move, on the other hand, represents what can be called goal-post shifting. Naturalism is no longer a thesis, but a kind of attitude. It is unclear whether the same topic is still being debated. In addition, the very consideration here is that naturalism as an attitude is no longer truthful and therefore cannot be identified as false. In order to be able to hold onto the label "Naturalism", the chess move of naturalism itself is abandoned.

The third move is to ignore criticism. In view of the confusion and the large number of publications that either treat the naturalist positively or use the terms "naturalism" and "naturalistic" as positive self-characterization, it is astonishing how little literature there is in comparison that defends naturalism against objections. By not responding to the criticism of the opponents, your own thesis remains unaffected. Naturalism is already treated as correct in practice. Ignoring objections is probably the most effective form of self-immunization. The reference to the solution of the problems of naturalism in the future, the goal-post shifting and the ignoring of objections thus exemplify the tendency of naturalism to self-immunization.

Is there anything against considering naturalism as an ideology? First, it may be objected that the subject of naturalism is largely restricted to the academic field and has not found its way into everyday life, unlike, for example, the ideologies of neoliberalism and racism. However, it should be

[12] For factual criticism cf. Peels (2017, 1) and Melnyk (2018).

borne in mind that it is a feature of ideologies to act as a system of shared background assumptions that are effective even without sustained or institutionalized expression. On the contrary, this may well be another reason why naturalism has the status of an ideology, since it has not yet reached a self-confident focus as a certain system of shared background assumptions, just as racist ideologies were effective long before they were self-confidently discussed and criticized were.

Second, a critic might want to state that idealism and dualism, as classic metaphysical competitors to materialism and naturalism, have equally far-reaching practical consequences. This seems incorrect, however. Instead, it seems that idealism and dualism as metaphysical positions have the status of a worldview but cannot be qualified as ideologies. It cannot be said that idealism and dualism represent a generally accepted view in parts of the academic world or wider society. They simply have fewer – if any – social manifestations of the relevant kind. However, in order to be socially efficacious, ideologies require a certain degree of acceptance, at least within certain social groups; a 'private' ideology would be irrelevant. Therefore, idealism and dualism cannot have the same practical effectiveness as naturalism, demonstrating the exceptional status metaphysics has as both a metaphysical worldview and an ideology.

Third, someone might object that the characterization of the concept of ideology that I have used here is so broad that all philosophical theses which have some normative significance must be characterized as ideologies. In fact, there are some borderline cases. For example, it would not be entirely implausible to argue that the meta-ethical thesis of cultural relativism is an ideology. An analogous argument regarding consequentialist theories in ethics would not be implausible. Conceptual borderline cases of this or a similar kind can be found in all non-formal (i.e. non-mathematical and non-formal logic) terms, *a fortiori* the concept of ideology will always be beset by borderline cases. However, it seems that borderline cases of philosophical theses of this sort are differentiated from naturalism in a central way that disqualifies them as ideologies. This central point concerns the character of dual deception. Specifically, proponents of moral relativism or consequentialism are mostly aware that these positions compete with opposing positions (i.e. moral absolutism or deontology respectively) that cannot already be described as completely 'outdated' or 'obsolete'. Awareness of the possibility that other positions may be correct in the light of better arguments usually ensures that meta-beliefs about universality, objectivity, and lack of alternatives regarding theses such as cultural relativism or consequentialism are absent or at least weakened.

4. What does it mean that Naturalism is an Ideology?

If naturalism is an ideology, then some metaphilosophical and methodological peculiarities follow. What does it mean not only to understand naturalism as philosophically wrong, but to consider it as ideology? Identifying naturalism as false *qua* philosophical thesis is a relatively mundane endeavor, regardless of how complex the dialectical structure of the debate is. This is because not much depends on the truth of a philosophical thesis – especially a position from the field of theoretical philosophy. At the very least, that which is outside of the inner-philosophical inferential network of propositions is hardly impacted if at all. The significance of a philosophical thesis is first and foremost usually limited to the academic philosophical discourse (which should not mean that some philosophical thoughts do not develop enormous practical and social potential over a longer period of time). Criticizing naturalism as a mere philosophical thesis would therefore simply be part of ordinary philosophical life.

On the other hand, to view naturalism as an ideology means, as a first step, to view naturalism *qua* ideology as wrong. This step is trivial insofar as it is part of the concept of ideology that ideologies are wrong. As a second step, it means to look at naturalism as something whose significance is different from that of a number of other, 'ordinary' philosophical propositions. It means working out and criticizing its practical implications. Criticizing naturalism as an ideology therefore means (i) criticizing some of its practical, social implications regarding power relations, (ii) correcting the self-image of its philosophical proponents and (iii) not attributing its status as orthodoxy primarily to its philosophical goodness, but rather on its status as an ideology. These three points are now briefly elucidated in turn.

To consider naturalism as an ideology means, firstly, to consider its relation to power and hierarchy. To criticize naturalism as an ideology is thus, trivially, to criticize social structures. Social criticism in the context of ideology critique mostly refers to the relationship of the ideology in question to the consolidation of power and hierarchy. In the case of naturalism, such criticism has two components. First, such a criticism would have to pertain to the relationship between naturalism and power structures present in external and internal funding allocation and academic politics more broadly conceived. Such criticism required an investigation into whether and to what extent, for example, the allocation of (tenured) jobs, third-party funding and spots in renowned journals favours work with the labels "naturalism" and "naturalistic" as an indicator of 'respectable' philosophy.

Second, such criticism relates to the extra-academic relationship between naturalism and power structures. On the one hand, such a criticism – as in the case of Habermas – can appear more prognostically and abstractly in form of a critique of the de-socialization of the concept of person. On the other hand, such criticism can focus more specifically on the preservation of certain aspects of social power. A current example in which naturalistic thinking in a biological guise becomes socially relevant is in some excrescences of evolutionary psychology, insofar as it is used to positively sanction traditional gender relations and justify them scientifically.

Secondly, to criticize naturalism as an ideology requires the proponent of naturalism to understand naturalism as false on the one hand and, moreover, to acknowledge that he or she is under the influence of an ideology of which he or she should free themselves. Whoever describes a system of thought as ideology also calls it a *mere* ideology. In this respect, the predicate "ideological" expresses a thick concept, so it is descriptive and evaluative at the same time. Philosophy is a discipline guided by reason after all, that is, a discipline in which the "unforced force" (Habermas) of the better argument is supposed to decide. However, the third characteristic of ideologies – the tendency towards self-immunization – conflicts with the (*prima facie* justified) self-understanding of naturalists as reason-guided philosophers. If it is true that naturalism tends to self-immunization *qua* ideology, then its proponents consider themselves exempt from the unforced force of the better argument. And this applies regardless of whether the strategy of self-immunization occurs consciously (for example by referring to a future-ideal physics) or unconsciously (by ignoring counter-arguments). This becomes clear in considering examples in which proponents of naturalism, even in the face of sensible criticism, modify the naturalism thesis very significantly[13] in order to still be able to hold onto this -ism. However, there is another social-institutional challenge. Understanding naturalism as an ideology will probably at best result in the naturalist digging their heels in and producing counter-arguments. In the worst case, he or she simply ignores the criticism and continues unfazed. However, the endeavor to understand naturalism as an ideology can also be interpreted in a more positive and charitable way: qualifying naturalism as an ideology is intended as a friendly invitation to take a step back from beloved, seemingly innocuous beliefs.

[13] From a thesis to a project or an attitude, cf. Rea (2002), Ney (2009) and Elpidorou & Dove (2018).

Third, the self-immunization of naturalism as an ideology indicates that ordinary criticism of naturalism does not work from a purely theoretical point of view. The sheer *will* to a certain philosophical idea can be stronger than any argument against it. Naturalism in its status as a philosophical orthodoxy can only affected effectively by identifying it as ideology and then criticizing it as ideology. This point now also emphasizes the necessity of not only looking at naturalism in a philosophical way: a mere theoretical-philosophical critique of naturalism does not meet the status of naturalism as an ideology. In order to advance the debate about the truth or falseness of naturalism, it seems to me that such a fundamental reflection on the status of the naturalism thesis is necessary. This is due to the mentioned socio-political role of the label "naturalistic": On the one hand, this label seems to work in large parts of philosophy as an indicator for "reasonable", "respectable", "not hostile to science". On the other hand, the word "naturalist" sometimes functions as a political demarcation for the left-leaning liberal academic elite, at least in the aforementioned US-American creationism debate. Under the din of such ideological trench warfare, the reasonable force of a good argument against naturalism as a philosophical thesis does not seem to be able to move anyone.

5. Outlook

There are good reasons to subsume naturalism under the concept of ideology. I have argued that naturalism fulfils three central features of the concept of ideology. I then anticipated three objections. In all this, naturalism's almost *compulsive force* is central: we have to be naturalists lest we be "science-phobic", or so some may believe.

If naturalism is an ideology, how are we to proceed? Similar to worldviews, ideologies have a special epistemological status, which means that they cannot be refuted like statements of ordinary language. It is therefore possible that naturalism can only be treated in a certain way in the spirit of Wittgenstein's metaphilosophy. This can perhaps be made intelligible if we envision the naturalist as a person who wears glasses of a certain strength and color, glasses which appear unremovable to her (i.e. is 'without alternative'). The aim of the therapy is not to convince the patient that the glasses have a certain strength or distortion, but that the patient wears glasses

in the first place and that actually nothing prevents her from removing them[14]. Accordingly, worldviews are harmless as long as *we* have mastered the worldviews. However, naturalism seems to have become a worldview that has mastered *us*. Luckily, just as one can choose to embrace a certain worldview, you can also decide to reject it.

Within philosophical practice, this critical claim can be based on three interrelated objectives. First, it is necessary to drag naturalism out of the background of non-thematic assumptions and to put it in the foreground of the philosophical theses that are the subject of critical debates. Secondly, at the scale of the organization of academic research, it is perhaps necessary to stop proposing and demanding naturalization projects for some period of time until at least the hermeneutic-inferential progress within the naturalism debate has progressed. Thirdly, it is advisable to reconsider alternative positions more strongly: (absolute) idealism and dualism or even metaphysical quietism.

Bibliography

Beckermann A. (2012), *Natural Science and Manifest Worldview*, in "Deutsche Zeitschrift für Philosophie", 60, 1.

Bilgrami A. (2010), *The Wider Significance of Naturalism: A Genealogical Essay*, in "Naturalism and Normativity", Mario De Caro & David Macarthur (eds.), Columbia University Press.

Block, N. (1995), *How Heritabiliy Misleads about Race*, in "Cognition", 56: 99-128.

Braddon-Mitchell D., Nola, R. (2008), *Conceptual Analysis and Philosophical Naturalism*, MIT Press.

Buekens F. (2018), *Scientism and the Argument from Supervenience of the Mental on the Physical*, in "Science Unlimited? The Challenges of Scientism", M. Boudry & M. Pigliucci (eds.), Chicago University Press.

Chalmers D. & Bourget, D. (2009), *The PhilPapers Surveys. Preliminary Survey results*, http://philpapers.org/surveys/results.pl/ [last sighting January 15, 2019].

[14] This metaphor suggests that there be something like an un-ideological view on the world as a default setting. This is dubious at best which is why this partial dis-analogy in this analogy has to be discounted.

Choudhury S. & Nagel, S. & Slaby, J. (2009), *Critical Neuroscience: Linking Neuroscience and Society through Critical Practice*, in "Bio-Societies", 4: 61-77.

Coliva A. (2016), *Extended Rationality, a Hinge Epistemology*, London: Palgrave Macmillan UK.

De Caro M. (2011), *Beyond Scientism*, "New Perspectives on Pragmatism and Analytic Philosophy", Rosa Calcaterra (ed.), Amsterdam / New York: Brill / Rodopi.

De Caro M. & Macarthur, D. (ed.) (2008), *Introduction*, in, "Naturalism in Question", Mario De Caro & David Macarthur (eds.), Harvard University Press.

Elpidorou A. & Dove, G. (2018), *Consciousness and Physicalism. A Defense of a Research Program*, London: Routledge.

Field H. (1992), *Physicalism*, in Jim Earman (ed.), "Inference, Explanation, and Other Frustrations", Berkeley: University of California Press, 271-291.

Fodor J. (1974), *Special Sciences (Or: The Disunity of Science as a Working Hypothesis)*, "Synthesis", 28, 2: 97-115.

Haack S. (2011), *Six Signs of Scientism*, "Logos and Episteme", 3, 1: 75-95.

Habermas J.(2001), *Belief and Knowledge*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

– (2004), *Freedom and Determinism*, in "Deutsche Zeitschrift für Philosophie", 52, 6: 871-890.

– (2009), *Between Naturalism and Religion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Hacking I. (2005), *Why Race still Matters*, in "Daedalus", 134, 1: 102-116.

Heidegger M. (1977), *Die Zeit des Weltbildes*, in "Gesamtausgabe", vol. 5, F.W. von Hermann (ed.), Frankfurt am Main: 75-113.

– (2000a), *Die Frage nach der Techning* (1935), in "Gesamtausgabe", vol. 7, F.W. von Hermann (ed.), Frankfurt am Main: 5-36.

– (2000b), *Wissenschaft und Besinnung* (1935), in "Gesamtausgabe", vol. 7, F.W. von Hermann (ed.), Frankfurt am Main: 37-66.

Horgan T. (1993), *From Supervenience to Superdupervenience: Meeting the Demands of a Material World*, "Mind", 102, 408: 555-586.

Jackson F. (1998), *From Metaphysics to Ethics. A Defense of Conceptual Analysis*, Oxford University Press.

Jaeggi R. (2009), *What is Criticism of Ideology*, in "What is Criticism ?", Rahel Jaeggi & Tilo Wesche (eds.), Frankfurt am Main: 266-298.

Jaspers K. (1925), *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin: Springer.
Kim Jaegwon (2003), *The American Origins of Philosophical Naturalism*, in "Journal of Philosophical Research", 28: 83-98.
Lavazza A. & De Caro, M. (2010), *Not So Fast. On Some Bold Neuroscientific Claims Regarding Human Agency*, in "Neuroethics", 3: 23-41.
Loewer B. (2001), *From Physics to Physicalism*, in *Physicalism and its discontents*, C. Gillett & B. Loewer (eds.), Cambridge: Cambridge University Press.
Melnyk A. (2018), *Review of Consciousness and Physicalism*, Notre Dame Philosophical Reviews, Gutting & Gutting (eds.), https://ndpr.nd.edu/news/consciousness-and-physicalism-a-defense-of-a-research-program/ [last viewed Nov 5, 2018].
Mills C.W. (1959), *The Sociological Imagination*, New York: Oxford University Press.
Moser P. & Yandell D. (2000), *A Farewell to Philosophical Naturalism*, in "Naturalism: A Critical Analysis", William Craig & J.P. Moreland (eds.), New York / London: 3-23.
Ney Alyssa (2009), *Physicalism as an Attitude*, in "Philosophical Studies", 138, 1: 1-15.
Nietzsche F. (2014), *Die Fröhliche Wissenschaft*, C.-A. Scheier (ed.), Hamburg.
Papineau D. (2015), *Naturalism*, in Stanford Encyclopedia of Philosophy, E. Zalta (ed.), http://plato.stanford.edu/entries/naturalism/ [last viewed January 14, 2019].
Rea M. (2002), *World Without Design: The Ontological Consequences of Naturalism*, Oxford: Clarendon Press.
Rea M. C. (2007), *How Successful is Naturalism?*, In G. Gasser (ed.), "How Successful is Naturalism ?", Frankfurt am Main: Ontos, 105-116.
Roth G. (1996), *The Brain and Its Reality*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Sukopp T. (2007), *How Successful Is Naturalism? Talking about Achievements beyond Theism and Scientism*, in G. Gasser (ed.), "How Successful is Naturalism?", Frankfurt am Main: Ontos, 77-102.
Stoljar D. (2010), *Physicalism*, Routledge.

Il luogo neutrale: critica di un'ideologia della conoscenza

Giulia Bergamaschi

Abstract: This essay aims to portray and criticize the ideologic background that encompasses some current ways of thinking and, specifically, debating, that we can see spread among the public discourse. These modalities refer to the concept of *neutrality*. We want to represent a particular way of describing, thinking, and justifying the knowledge through a broad conception of neutrality: neutrality of the source – which can be a person or pieces of evidence; neutrality of the intentions – knowledge does not take sides, thus the supposed neutrality of the knowledge itself. The ideological form that emerges from this concept is rooted in the epistemological and gnoseological domains and impacts the individual, social and political ones, causing repercussions on the dialogical practices of the public discourse. In this issue, we argue that the political and social use of the concept stripped it of its practical and processual fundamental purpose, bringing it to an ahistorical place in which what is true or just are determined. Consequently, the complexity and situated nature of knowledge became oblivious, allowing a form of domination of the discourse that enables maintaining the biases of common sense and preserving old authoritarian ways of thinking and spreading knowledge.

Keywords: Epistemic authority; Ideology; Neutrality; Knowledge; Public Discourse.

1. Introduzione

Dopo la guerra fredda il significato di neutralità ha visto uno spostamento degli ambiti di utilizzazione, passando da termine dalla chiara connotazione legale e geopolitica – neutrale è uno stato che non prende parte a una guerra – a termine genericamente utilizzato nell'ambito politico-sociale[1], assumendo in questo percorso una peculiare connotazione valoriale.

Questa estensione semantica e simbolica si è potuta concretizzare nel mutamento della struttura economico-informazionale della società contemporanea, dove una posizione neutrale rispetto all'oggetto della questione può apparire particolarmente auspicabile per destreggiarsi nella com-

* Università degli studi di Roma Tre (giulia.bergamaschi1@gmail.com)

1 Andrén (1991, 67).

plessità dei dibattiti contemporanei, godendo questa di particolari privilegi sul piano della spiegazione e dell'argomentazione che verranno chiariti più avanti. Vediamo quindi radicarsi nel discorso pubblico modalità assertive che, per essere ascoltate, fanno riferimento – implicito o esplicito – a un concetto ampio di neutralità.

Che a portare questo attributo sia un soggetto o un dato, che la neutralità sia manifesta o implicita, le prassi discorsive che la richiamano sottintendono, per implicazione, di portare sul tavolo della disputa enunciati definitivamente veri e/o giusti. Vedremo più avanti qual è l'ossatura concettuale che accomuna le diverse modalità con cui si possono 'vestire' le diverse posizioni per evocare questo concetto ampio di neutralità che a sua volta richiama determinati modi di pensare la conoscenza.

In questo articolo si vuole descrivere la precisa idea di conoscenza che informa e struttura gli schemi discorsivi che, avvalendosi di una connotazione neutrale, si fanno strada nelle dispute contemporanee: da quelle che avvengono nel macrocosmo sociale – le contrattazioni politico-sociali di ampio impatto – a quelle del microcosmo sociale – le negoziazioni interpersonali, senza escludere quelle finalizzate al riconoscimento del proprio valore individuale – e le modalità attraverso le quali tale idea di conoscenza viene implicata ed evocata attraverso questi usi del concetto di neutralità.

Analizzeremo le modalità in cui nello scenario sociopolitico attuale una determinata idea di *conoscenza neutrale* abbia assunto la forma di un sistema di convinzioni e valori che opera praticamente nel discorso collettivo, reclamando – con maggiore o minore successo – una precisa forma di *legittimazione* volta all'acquisizione di potere argomentativo, che nella società contemporanea riveste un peso fondamentale.

Due presupposti di questa forma ideologica in particolare guideranno questa riflessione:

(1) L'idea che vi siano strumenti, canali e stati di cose che, quando portati in una discussione, implicano la razionalità/verità/giustizia dell'argomentazione.

(2) L'idea che questi strumenti, canali e stati di cose debbano necessariamente essere sganciati dal contesto della discussione, o in altre parole, provenire da un luogo privilegiato attraverso il quale la conoscenza può essere acquisita senza incorrere in particolarismi di vario genere.

Questo sistema di convinzioni opera praticamente nei livelli socio-politici come in quelli socio-relazionali, in una compenetrazione bidirezionale degli effetti che si installa nel discorso pubblico e nella vita individuale, determinando prassi e modalità di riconoscimento che alterano in modo

peculiare tanto gli equilibri politico-sociali quanto quelli più privati e soggettivi.

Ciò che conferisce maggiore trazione alle argomentazioni che utilizzano strumenti di discussione come i dati della ricerca scientifica, della statistica o della giurisprudenza è la percezione collettiva della loro neutralità: ovvero la persuasione che certi ambiti della conoscenza compiano il proprio lavoro collocando i propri interessi al di fuori della politica e della vita pubblica, fornendo unicamente dei fatti, dei dati o delle regole che vengono elaborati indipendentemente dalle maglie delle disquisizioni politico-sociali.

In altre parole, tali fatti, evidenze e regole, giungono da *nowhere*[2]: non sono viziati da pregiudizi di fondo o da una volontà collettiva o individuale di affermazione.

Da parte degli attori del dibattito l'uso di questi strumenti di discussione può essere genuino, o può essere coscientemente utilizzato come mezzo per dare maggiore potere alle proprie affermazioni. È il caso della crescita dell'uso politico della statistica, talvolta adoperato in modo consapevolmente ingannevole, altre ancora viziato da dati errati in origine o da un uso errato degli stessi. Nell'ambito delle discussioni sui diritti sociali, è la legge a essere sovente utilizzata come dato isolato che mette spalle al muro l'avversario della discussione: la *ratio* in questi casi è che la legge espliciti chiaramente ciò che è giusto e ciò che non lo è, con la stessa ovvietà con cui la scienza esplicita ciò che è vero e ciò che non lo è. Tuttavia, non si deve necessariamente avere fiducia nelle istituzioni competenti per aderire a questa retorica: l'anti-intellettualismo e il pensiero di matrice populista utilizzano strategie argomentative simili, *portandosi fuori* dal terreno della disputa.

Nel corso dell'articolo confronteremo questo uso retorico del concetto di neutralità con gli ambiti nel quale la neutralità è un concetto nodale per la storia della disciplina: la scienza e la giurisprudenza. Sebbene nel discorso pubblico queste vengano spesso utilizzate per asserire valori statici di verità e giustizia, la neutralità è lì parte di un processo partecipato in cui nessun esito, preso isolatamente, può dirsi dirimente per lo scioglimento

[2] Il riferimento è alla formula, coniata da Nagel, della "*view from nowhere*", nel suo testo omonimo edito nel 1986. Qui il filosofo descrive un pensiero capace di guardare alle cose del mondo con un distacco che permette di avere una 'visuale' capace di cogliere gli oggetti per quello che sono, senza influenze particolaristiche o soggettive. Questo tipo di visuale è idealmente necessaria la comprensione oggettiva della realtà, ed è diventata un riferimento ricorrente quando si vuole discutere del concetto di oggettività scientifica ma anche di etica giornalistica, cfr. Steven (2013, 77-81).

della disputa; al contrario, ogni punto del processo è necessario perché ci sia la dialettica dei discorsi che porterà a un esito condiviso.

Tornando all'esempio della conflagrazione dei significati di *giusto* e *legale*, ciò che non viene considerato è che le leggi sono frutto di un processo – contestuale, intenzionale, partecipato – la cui storicità garantisce la possibilità della messa in discussione da parte degli attori di quella società. È nella *dialettica* tra le parti che si crea la dimensione fondamentale in cui i valori vengono messi a confronto con le necessità del presente, non nei *risultati* della negoziazione – in questo esempio, la legge approvata – che cristallizzano una norma che varrà finché i valori del contesto in cui è stata prodotta non muteranno.

Un enunciato che pretende di basarsi sui fatti e di provenire da un soggetto estraneo alla questione si comporta come se tali fatti o dati fossero unità atomiche che una volta palesate permetteranno di avere una visione di insieme, dalla quale inevitabilmente e deterministicamente, si arriverà a un enunciato vero o giusto. La percezione collettiva di maggiore affidabilità di questo tipo di enunciati muove grandi quote di potere assertivo e decisionale in coloro che sono in grado di richiamare questa idea statica e disincarnata di conoscenza, spostando gli sforzi epistemici verso la ricerca di un piano di ovvietà e di certezza che spesso raschia il fondo dei pregiudizi e del senso comune.

Vi è un aspetto eminentemente storico nel modo in cui la conoscenza progredisce, e dimenticarlo significa sradicarla dal terreno delle cose degli uomini dal quale questa origina perché necessaria al mondo della vita (*Lebenswelt*), per ricercare una trascendenza delle cose che non è possibile, né in ultima istanza auspicabile.

Non si affronterà il problema della produzione di verità sotto il profilo epistemologico: quello che interessa in questa sede è la peculiare forma ideologica che la neutralità applicata alla conoscenza ha assunto nella narrazione contemporanea, influenzando i modi di produzione e legittimazione di determinate forme discorsive che investono trasversalmente i dibattiti contemporanei, da quelli storicamente appartenenti alle retoriche di Destra e Sinistra alle modalità assertive del populismo, dai movimenti anti-scientifici alle esternazioni pubbliche degli scienziati.

La critica dell'aspetto ideologico di questo concetto si soffermerà pertanto sulle modalità attraverso le quali esso vuole installarsi come pratica discorsiva privilegiata nella *messe* di opinioni contrastanti dell'infosfera contemporanea. Dal momento che la critica verterà su un'ideologia che emerge e si plasma a partire dalle logiche della ricerca del consenso e del riconoscimento della competenza necessarie nella struttura del capitali-

smo contemporaneo, non faremo una distinzione tra le informazioni che veicolano enunciati di tipo morale e quelli di tipo descrittivo, piuttosto indagheremo le motivazioni attraverso le quali queste pratiche discorsive e dialogiche vengono preferite ad altre, le modalità attraverso le quali si manifestano nel discorso pubblico – utilizzando strumenti che evocano immediatamente un'idea di neutralità, come la scienza e la giurisprudenza – e i rischi di una mancata problematizzazione di queste modalità di dibattere quando diventano anche un mezzo per ri-conoscersi – come gruppi o come individui – senza potersi pensare altrimenti.

2. Possibilità epistemiche e possibilità di riconoscimento

La cassetta degli attrezzi necessaria per questa riflessione si gioverà di alcuni concetti dell'epistemologia sociale – in particolare quello di *autorità epistemica*[3] – al fine di indagare dalla giusta angolazione le modalità e gli effetti della neutralità trasformata dal piano ideologico, in particolare il suo utilizzo nella negoziazione del consenso[4] in ambito sociale e politico.

Questo consenso dipenderà in gran misura da quello che gli attori della negoziazione *conoscono:* da quali sono le loro credenze sul mondo e in che modo queste credenze sul mondo hanno formato i loro valori etici e morali. In altre parole, questa forma ideologica si radica in un dominio *epistemico*, acquisendo più o meno potere sulla base delle conoscenze – e le non- conoscenze – dei suoi attori sociali.

Le conoscenze dei diversi attori di una società vanno a formare quello che Castoriadis chiama "immaginario epistemico"[5]: la cornice di conoscenze, idee, aspettative e presupposti che in modo diffuso e impercettibile va a formare il paesaggio del conoscibile di ogni attore sociale. Similmente all'*episteme* di matrice foucaultiana, l'immaginario epistemico opera sia al livello delle scoperte scientifiche – dei paradigmi kuhniani – sia nella quotidianità del soggetto.

---

[3] L'autorità epistemica è, in senso generale, la credibilità e fiducia affidata a un soggetto da parte di chi ascolta. Il concetto è solitamente utilizzato per distinguere le attribuzioni implicite che garantiscono o negano tale autorità ad alcune tipologie di soggetti (come le donne o le persone di colore). Nel testo non ci riferiremo solo a soggetti, ma sosterremo che anche determinati canali di comunicazione e posizioni astratte possano godere di maggiore o minore autorità epistemica. Sugli effetti psicologico-sociali dell'autorità epistemica rimando a Kruglanski *et al.* (2005, 346-392).

[4] Qui per consenso intendiamo in modo generale una transazione sociale, dall'alto delle grandi dispute politiche fino alla ricerca del pregio personale che il singolo ricerca all'interno del gruppo dei pari.

[5] Cfr. Castoriadis (1994, 1998).

Uno dei contributi fondamentali dell'epistemologia sociale di matrice femminista e marxista consiste nell'aver messo in luce fino a che punto le possibilità di conoscenza del proprio ambiente, delle proprie capacità, della propria condizione, sino a quelle sul proprio corpo siano determinate dalla posizione sociale che l'individuo riveste. In questo senso potremmo sostenere che in una società non vi è un unico immaginario epistemico, ma tanti immaginari quante sono le stratificazioni di dominio e oppressione. Pertanto, l'immaginario epistemico rappresenta un campo di possibilità – le possibilità di conoscere e di conoscersi – e queste possibilità sono diverse in base alla classe, al genere, alla razza o alla peculiare posizione che il soggetto riveste nell'ordine sociale. La conoscenza è sempre situata, non solo perché delimitata dal contesto e dalla cultura di appartenenza dei soggetti, ma perché in uno stesso contesto e cultura si danno molteplici possibilità conoscitive, tante quante sono le condizioni sociali.

Questo aspetto assume tanta più rilevanza dal momento che per la società postmoderna la conoscenza ha acquisito un'importanza decisiva per il posizionamento sociale e quindi l'itinerario di soggettivazione: l'ordinamento economico attuale si sostiene attraverso le *competenze* dei suoi soggetti, stabilendo chiare gerarchie di utilità e quindi di autorevolezza delle stesse. La comprensione della categoria del postmoderno non è possibile se non si esplicita la peculiarità di una formazione storico-sociale che vede l'essere e l'esistere come qualcosa che si dà primariamente sul piano cognitivo, su di una struttura fatta di linguaggio e di simboli che si alimenta con il commercio di informazioni.

Una modalità esperienziale che investe ogni ambito della vita del soggetto, senza risparmiare quello dell'individuazione, fagocitando la categoria del riconoscimento all'interno delle dinamiche autoregolantesi dell'efficienza cognitiva e dell'*expertise*, funzioni precisamente avvinte alla coerenza economica del capitalismo[6]. Allo stesso tempo, la diffusione massiva delle informazioni resa possibile dalla rete ha frammentato e reso imprevedibili le modalità in cui le persone accedono alle conoscenze, rendendo centrale nel discorso pubblico la questione dell'autorità epistemica: a quali fonti credere, da quali fonti informarsi?

La creazione e diffusione delle informazioni sottostà all'infrastruttura astratta del valore economico che investe ogni altro tipo di mansione. Le informazioni, però, non hanno valore *in sé*: hanno bisogno di un canale che possa conferirlo attraverso la configurazione del mercato informazionale. Non tutte le fonti valgono allo stesso modo perché non tutte le fonti

[6] Cfr. Codeluppi (2008); Finelli (2014); Berardi (2016).

hanno lo stesso grado di autorità epistemica, e quindi potere di generare consenso.

Non più facilmente ascrivibile alla categoria degli *esperti* o delle *élite dei competenti*[7], la questione dell'autorità epistemica diviene sempre più centrale quanto più il 'paesaggio epistemico' si stratifica: una volta che persone di diverse posizioni sociali – e quindi diverse 'provenienze epistemiche' – possono accedere virtualmente a ogni informazione, l'autorevolezza delle fonti diventa un concetto sfumato e opaco. Quali sono, oggi, le autorità epistemiche? Le informazioni in rete possono essere create potenzialmente da tutti e raggiungere immaginari epistemici (nella definizione che ne abbiamo dato poco sopra) diversi.

La rigida tessitura della conoscenza intesa come accademia si disfa in diverse 'bolle' epistemiche, in cui i soggetti condividono conoscenze e fonti di informazioni diverse, quindi visioni del mondo talvolta totalmente incompatibili o difficilmente commensurabili. Quindi le informazioni crescono in enorme quantità, diventano merci, oggetti consumabili dotati di valore astratto che vanno a radicalizzare alcune *Weltanschauungen* in luogo di altre. L'appartenenza a questa o quella bolla informazionale va a costituire identitariamente in modo profondo i soggetti che ne fanno parte, spinti da una necessità di individuazione che non può trovare appigli nel vuoto dell'astrazione delle leggi del consumo e del mercato che pure dell'individuazione hanno fatto un principio cardine[8].

Nel momento in cui si proclama la fine delle grandi ideologie, piccole narrazioni e pratiche discorsive si fanno strada e formano sistemi di convinzioni che interpellano e disciplinano le modalità dialettiche attraverso le quali le informazioni entrano in transazione, alla ricerca di un punto di riferimento che permette la *commensurabilità* tra i diversi sistemi di credenze.

Il commercio tra le informazioni assume un ruolo centrale fino a investire il valore che il soggetto sente di avere nella società, che si radica – perché da esso è in parte determinato – nelle possibilità epistemiche in cui il soggetto è nato, nella condizione iniziale della propria storia. La storia degli scenari epistemici che il soggetto incontra, ricerca e alla quale ha accesso è la storia del soggetto stesso, ed è talvolta l'unica modalità attraverso la quale può sentirsi esistere, come individuo e come membro di una società.

---

7 Cfr. Domhoff, Dye (1987).

8 Per approfondire questa condizione cfr. Honneth (2005, 27-44); Finelli (2014, 11-46).

3. Metafisiche della verità

La moltiplicazione delle informazioni disponibili comporta la formazione di diversi ambiti di conoscenza, che si settorializzano e gerarchizzano nelle diverse competenze richieste dal mercato del lavoro, rendendo impossibile per un unico soggetto possedere competenze adeguate a ogni ambito o ad ambiti troppo distanti dal proprio. D'altro canto, le generazioni cresciute nell'era di Internet mantengono un seppur vago e talvolta confuso ideale di antiautoritarismo sulla formazione e la diffusione delle conoscenze, che si deve all'onda lunga dei movimenti studenteschi degli anni Sessanta e Settanta, nonché al sentore di incertezza e sfiducia – ampliato dalla cassa di risonanza delle narrazioni sul postmoderno – lasciato dal venir meno dei presupposti di vita che avevano connotato la generazione del boom economico.

Questa incertezza invade ogni ambito della vita dell'individuo, è economica, quindi prospettica, è relazionale, quindi affettiva, è individuale, quindi investe il senso di adeguatezza personale. Una prospettiva di vita possibile richiede al soggetto di investire nella macchina di creazione della competenza, un sistema complesso che parte dall'educazione obbligatoria, per poi disseminarsi in una miriade di possibilità formative. Si produce un processo schizofrenico per cui il soggetto non è mai abbastanza formato per accedere a quelle posizioni che gli garantirebbero potere economico, e deve quindi investire il potenziale economico che ha in ulteriore formazione[9], in un teatro sociale in cui si magnificano il successo e l'ambizione individuale, lasciando la maggioranza delle professioni subalterne in un vuoto simbolico, significato al massimo come fase di passaggio.

Dire il *vero*, essere nel *giusto*, avere ragione, diventano modalità fondamentali di palesare a sé stessi e agli altri il *valore* – epistemico e economico – del proprio lavoro, della propria intelligenza e della propria storia. Questo funziona anche nel macro-livello dell'economia delle informazioni, dove il lavoro cognitivo e le informazioni che ne derivano hanno un effettivo valore economico, costituendo questo scenario in cui il bacino di informazioni da cui attingere è sterminato e spesso conflittuale.

La posta in gioco varia dalla possibilità di sostentamento al riconoscimento sociale, e guadagnarla significa nella maggior parte dei casi aver scelto la forma più adeguata a presentare le proprie posizioni e informazioni. Al di là del loro specifico contenuto, le opinioni presentate come *neutrali* si affidano a determinate credenze che faranno sì che queste guadagnino

[9] Sulla questione della competenza e dell'educazione nella società contemporanea cfr. Collins (1979).

maggiore capacità di influenza all'interno delle dinamiche decisionali di una determinata negoziazione.

Questo potere nel commercio del consenso riveste un importante valore all'interno dell'itinerario della soggettivazione, che si esprime nelle due direzioni, quella della propria autoconservazione – come soggetto che pensa, e pensa 'bene' – e in quella già analizzata della ricerca del consenso – che andrà a costituirlo come soggetto che 'ha ragione', se non nel contesto epistemicamente più potente, almeno in uno della miriade di contesti alternativi, e perché no, proprio in uno di quelli che si presenta come alternativo a quello con più potere[10].

Per quanto riguarda l'aspetto dell'autoconservazione, la presupposta provenienza neutrale delle proprie argomentazioni permette una distanza difensiva dalle conseguenze della disputa: la posizione presa non è frutto dell'arbitrio e del pensiero del soggetto, quindi se adeguatamente contestata, non mette in discussione il soggetto in quanto soggetto pensante, ma solo la fonte.

Dalla parte di chi riceve, queste argomentazioni sono percepite come autorità epistemiche peculiari, perché oggettive, fattuali, informazionali. Non sono soggetti che impongono la propria verità, sono strumenti che la verità la veicolano. In un mondo costituito da una moltitudine di visioni del mondo contrastanti, in mancanza di una messa alla prova definitiva per esse, la neutralità viene presentata come l'unico strumento in grado di portare con sé certezza e oggettività tra le ideologie.

La neutralità è il sotteso potere di molte argomentazioni scientifiche, statistiche e morali: utilizzando soggetti o strumenti neutrali queste richiamano nell'auditorio della controversia un immediato riconoscimento di validità e di autorevolezza. Questa approvazione condivisa è analoga a un *gut feeling*, poiché non si basa tanto sul riconoscimento dell'autorevolezza dei soggetti o delle informazioni coinvolte, ma appunto sul loro *status* di non parzialità rispetto ai termini della questione e al valore di verità e giustizia che gli viene immediatamente attribuito. Citare moltissime fonti provenienti da diverse discipline crea immediatamente un'aura di credibilità e prestigio intellettuale, anche se le riflessioni interdisciplinari sono molto complesse da redigere in modo rigoroso per via delle diverse epistemologie e stati dell'arte che connotano ogni disciplina. Tuttavia, non è un caso che molte scuole e fondazioni dalle scarse basi scientifiche utilizzino argomenti e fonti scientifiche assemblati in modo da confermare il proprio

[10] È il caso dei fenomeni dell'anti-intellettualismo e dell'anti-scientismo, che avremo modo di approfondire più avanti.

metodo, metodo che ha, di nuovo, un valore: un prezzo da pagare perché possa essere insegnato. L'uso politico della statistica, cresciuto moltissimo negli ultimi anni, ha portato consenso agli utilizzatori anche se questi dati venivano male interpretati o presentati in modo fazioso.

In questo scenario in cui diverse bolle epistemiche competono portando avanti visioni del mondo che sembrano spesso alimentate solo dalle proprie partigianerie, l'utilizzo di questi strumenti rimanda a un immediato senso di oggettività, un sentore – talvolta nostalgico – di quell'ideale buon senso perduto nelle maglie della complessità dei tempi contemporanei.

Non importa se questo fondo di ovvietà lo si cerchi nell'alto delle istituzioni che per prime amministrano quel potere-sapere o nelle frange reattive che quel governo lo hanno radicalmente rifiutato, tutti vogliono mostrare una posizione privilegiata da cui osservare e diffondere la verità che si nasconde tra le opinioni.

La volontà di trovare un fondo di conoscenza indipendente dal commercio delle cose degli uomini assume un ruolo vitale dal momento che i movimenti per il riconoscimento dei gruppi sociali oppressi, come le donne e le persone di colore, mettono in tavola realtà epistemiche inedite, intere falde di conoscenza che potevano essere pensate diversamente o che non erano state pensate affatto[11].

Atteggiamenti nostalgici e conservatori si scontrano con quelli che nella molteplicità delle voci vedono il potenziale emancipatorio delle classi subalterne, ma la questione della conoscenza come potenziale di vita fondamentale per la giustizia sociale rimane una questione aperta e irta di contraddizioni. Questo, abbiamo accennato nel paragrafo precedente, porta a galla la complessa questione della fiducia che si accorda alle fonti, ovvero quanto queste si configurano nel loro ambito come autorità epistemiche.

Se nei tempi precedenti le autorità epistemiche erano più chiaramente delineate, – il re, la chiesa, i sapienti – e per questo riconosciute come promulgatrici di verità oggettivamente valide per tutti – o almeno per tutti gli attori di una stessa macrocultura – adesso sapere 'di chi fidarsi' è una questione insidiosa: il palcoscenico delle opinioni è gremito di voci contrastanti, e i confini che delimitano le figure di riferimento non sono netti ed evidenti.

Le autorità epistemiche del passato non si definivano neutrali né necessitavano di dispositivi discorsivi e dialogici che richiamassero la neutralità per come la si intende oggi. Tuttavia, ciò non significa che i presupposti

[11] Per approfondire, rimando al concetto di "ingiustizia epistemica", ben illustrato nel testo di Kidd, Medina e Pohlhaus (2017).

ideali che permettevano tale potere assertivo fossero diversi da quelli usati nella contemporanea retorica della neutralità, che potrebbe aver dato un nome e una legittimazione simbolicamente più attuali a una modalità di porre – e im-porre – la verità che ha origini lontanissime nella storia occidentale.

L'autorevolezza delle parole dei personaggi di potere del passato non era tanto dovuta all'imposizione, quanto alla loro prossimità rispetto alla fonte definitiva della verità e della giustizia: la chiesa parlava in nome di Dio, il re promulgava le leggi investito dalla responsabilità divina, e i sapienti potevano dispensare verità grazie alla loro conoscenza – oggi diremmo che avevano accesso alle informazioni – altrimenti inaccessibile. In altre parole, non erano direttamente responsabili di ciò che dicevano o conoscevano: erano il veicolo della verità, una verità che proveniva da una fonte esterna e infallibile: parlavano per conto di Dio, per conto dei sapienti antichi, e, pertanto, dovevano essere ascoltati. La fonte trascendeva il popolo e i promulgatori stessi.

Attraverso uno sguardo contemporaneo, una persona o un gruppo di persone che a partire da un'ideale posizione di trascendenza possano calare le proprie verità, norme e sentenze senza possibilità di contraddittorio porta immediatamente alla mente un'immagine di autoritarismo vetusto e inauspicabile. Il successo della teoria di una conoscenza che procede partendo da una *view from nowhere*, similmente a come la auspicava nell'omonimo testo Nagel[12], origina molto probabilmente proprio da questo rifiuto dell'idea che vi siano posizioni privilegiate dal quale imporre la verità.

La mancata problematizzazione della neutralità intesa come ideale non-luogo della conoscenza crea però una nuova trascendenza, una nuova posizione privilegiata dalla quale i significati vengono promulgati all'uditorio della disputa. In questo modo, una nuova ideologia del sapere e del conoscere va a occupare il segnaposto lasciato da quel vuoto di autorità.

Il tentativo di emanciparsi dalle derive autoritarie di un'idea di trascendenza come strada privilegiata della conoscenza è finito con il sostituire l'oggetto del rifiuto con un oggetto che, pretendendo di essere il suo superamento, mette in atto le stesse meccaniche di dominio del discorso. In altre parole, questa transizione categoriale fallisce nella sua volontà di emancipazione dal momento che ripropone i presupposti della modalità di dominio che voleva superare.

[12] Nagel (1986).

4. Tra scienza e cospirazione: una questione trasversale

"Quarantatré anni fa Max Weber osservò che 'la fiducia nel valore della verità scientifica non deriva dalla natura, ma è un prodotto di determinate culture'. Potremmo adesso aggiungere: e questa fiducia è prontamente trasmutata in dubbio e diffidenza"[13] Inizia così l'articolo di uno dei più importanti esponenti della "sociologia della conoscenza", Robert K. Merton.

Pubblicato nel 1938, dichiarava la crisi della credibilità del mondo scientifico e di una determinata idea della razionalità. Quella che, in senso più ampio, autori come Luhmann e Habermas chiameranno poi "crisi della legittimazione", ovvero la critica al potere delle grandi istituzioni scientifico-tecnologiche e alla sempre maggiore influenza loro concessa sulla vita del cittadino[14]. La critica costruttivista della competenza, ispirata dalle teorie sul potere-sapere di Foucault da un lato, e dalle teorie marxiste sull'ideologia di classe dall'altro, incontra il lavoro di alcuni storici e filosofi della scienza, che portano nella discussione il ruolo della società e della politica all'interno della ricerca scientifica, come Feyerabend, Kuhn, e in ambito sociologico Bordieu[15].

L'epistemologia femminista, influenzata dal concetto gramsciano di egemonia, rifiuta in modo diretto la neutralità della scienza implicata dalla "costruzione soggettiva dell'oggettività".[16] Nel fecondo ambito degli studi postcoloniali, Castro Gómez mette in guardia verso quella che chiama la "*Hybris* del punto zero": l'idea che il soggetto conoscente possa comprendere l'oggetto solo a partire da un punto di vista assoluto e disinteressato: in questo modo, "questo ipotetico osservatore si [distaccherà] da ogni osservazione pre-scientifica e metafisica che possa offuscare la trasparenza del suo sguardo". Poter arretrare verso un ideale punto zero della conoscenza, secondo lo studioso, è pericoloso quanto seducente perché: "significa avere il potere di dare un nome al mondo per la prima volta; tracciare confini per stabilire quali conoscenze sono legittime e quali illegittime".[17]

In ambito scientifico, storicamente, la neutralità si trova sotto l'ombrello delle condizioni necessarie per raggiungere l'oggettività, la garanzia che i fatti e le teorie della scienza corrispondano alla realtà delle cose che vuole

[13] Merton (1938, 321, traduzione nostra).

[14] Per approfondire il dibattito sui *Legitimationsprobleme* cfr. Luhman (1966); Habermas (1973).

[15] Cfr. Omodeo (2019).

[16] Omodeo (2019, 137, traduzione nostra).

[17] Castro Gómez (2010, 18-25 traduzione nostra).

descrivere, senza compromissioni soggettive o culturali[18]. Questa condizione è descritta come un'attitudine neutrale verso tutti i valori che potrebbero portare a indirizzare la ricerca secondo coordinate emotive, politiche o ideologiche.

Connesse a questa condizione, troviamo quelle della già citata *view from nowhere* – il soggetto che compie la ricerca osserva la realtà da 'nessuna posizione', ovvero da nessun *background* di visioni del mondo e pregiudizi – e della "guida esterna": l'unica cosa che guida il soggetto conoscitore è l'oggetto da conoscere.

Tale visione della conoscenza scientifica è stata criticata internamente a partire dal noto argomento quineiano della sottodeterminazione delle teorie ai fatti.[19] Quine sostiene che ogni corpo di osservazioni diventa evidenza solo in congiunzione con alcune assunzioni di fondo: ad esempio, l'impossibilità di osservare la parallasse stellare nel XVI secolo venne intesa sia come evidenza che la terra fosse ferma da parte dei geocentristi, sia come evidenza che le stelle fossero molto lontane da parte degli eliocentristi, per i diversi presupposti di fondo dai quali questi partivano. L'argomento quineiano, di natura individualista, viene raccolto dall'epistemologia sociale e allargato nelle sue implicazioni politiche e sociali[20]: nessun semplice elenco di fatti, di per sé, è indipendente dal contesto delle conoscenze pregresse in cui questi vengono presentati, quindi anche dal contesto sociale e politico[21].

D'altro canto, è complesso sostenere che la ricerca scientifica, dipendente da fondi economici e da dinamiche di accesso basate su requisiti precisi per accedere alla sua struttura gerarchica, si trovi in un luogo pri-

[18] Per maggiori dettagli su questo argomento rimando alla voce *Scientific objectivity* della *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (https://plato.stanford.edu/entries/scientific-objectivity/ [10 novembre 2020]).

[19] Quine (1963).

[20] Cfr. Nelson (1990).

[21] Secondo alcuni epistemologi sociali quali Anderson (2004), Taylor (1985) e Tiles, Oberdiek (1995) questa può essere accolta come una possibilità e non come una sconfitta: la possibilità di guidare, secondo criteri consapevolmente valoriali, quali presupposti utilizzare per condurre l'indagine nel modo più efficace. Il presupposto è che esistano delle influenze socio-valoriali che legittimamente possono far parte della negoziazione delle teorie scientifiche, rifiutando così per principio l'idea che la neutralità sia un aspetto fondativo della ricerca scientifica, non solo perché impraticabile, ma perché non auspicabile in linea di principio: l'idea è che i valori non competano con l'evidenza nel determinare le conclusioni della ricerca, ma rivestano diversi ruoli di cooperazione nel processo della stessa, evitando così di farsi compromettere da *wishful thinking* e dogmatismi politici.

vilegiato e indipendente dagli sviluppi politico-economici del contesto in cui si colloca.

La messa in crisi del concetto di oggettività scientifica è parte di un processo culturale che s'interroga, attraverso modalità diverse, sulla legittimità della competenza scientifico-accademica e delle sue conseguenze sociali. Questa critica nasce all'interno delle stesse istituzioni accademiche, dove nasce il fenomeno dell'anti-intellettualismo, che rigetta le modalità e le strutture di potere dell'accademismo tradizionale. Queste posizioni alimentano il fenomeno politico-sociale che viene comunemente definito "populismo", sistema di valori e visioni del mondo che si oppone al dominio degli esperti sulla vita dei cittadini, denunciandone l'opacità delle motivazioni[22]. All'estremo dello spettro di questo rigetto troviamo il cospirazionismo, che ricerca una coerenza nella complessità della compenetrazione dei sistemi scientifico, tecnologico, economico e politico, teorizzando complotti delle alte sfere di dominio ai danni dei dominati, inconsapevoli delle manovre del potere – un potere centralizzato – perché depistati da un indottrinamento capillare e sistematico.

Quello che accomuna trasversalmente questi fenomeni – di enorme rilevanza negli equilibri socio-politici contemporanei – non è soltanto la sfiducia verso la scienza, la sua oggettività e la gestione dell'incertezza, ma è l'idea che ci sia un sapere *vero* che, oscurato da un soggetto *parziale*, può essere rivelato solo posizionandosi *al di fuori* dell'influenza di quella parzialità. La posta in gioco di questa *rivelazione* è fondamentale, perché sottende la possibilità per il soggetto di non esser più *agito*, di riguadagnare una porzione di libertà che gli è stata negata. Per questo motivo la tendenza è trasversale, non conosce Destra e Sinistra e non conosce classe sociale, è un movimento verso la compensazione dell'incertezza e del bisogno di riconoscimento indotti dalle logiche socioeconomiche contemporanee.

Il movimento è centrifugo: dal centro alla periferia. Il centro è il luogo dove si generano i discorsi di verità: una determinata cultura per lo scienziato-oggettivista, l'accademia per l'anti-intellettualista, i media tradizionali per il cospirazionista. La periferia è la *view from nowhere* dello scienziato-oggettivista, il sapere anti-accademico per l'anti-intellettualista, le fonti cospirazioniste per il cospirazionista. Il punto è slacciarsi dal luogo nel quale si percepisce il sapere come imposto e posizionarsi al di fuori della sua influenza. Ciò è sempre possibile perché il 'centro' del potere, come

[22] Uno degli autori considerato tra i padri intellettuali delle visioni populiste attuali è lo storico Christopher Lasch (1995).

diceva Foucault, non esiste, il potere è puntiforme e decentrato[23]: è sempre possibile, in altre parole, decidere qual è la caverna e qual è il sole.

Queste modalità di pensare la conoscenza e divulgarla sono, molto spesso, palesate come anti-ideologiche, ma si affidano a un'ideologica quanto antica volontà di sopraffare un'alterità attraverso l'uso di una retorica della verità.

5. Per una conoscenza *giusta*

Da un punto di vista formale e teorico, e come abbiamo visto, anche sociale, la neutralità per come è applicata e pensata attualmente è un concetto prono a controversie e problematicità. Una volta spiegato *cosa è* questa ideologia, uno sguardo verso quegli ambiti che della neutralità fanno un uso pratico, incorporandola all'interno del proprio metodo, sarà utile per comprendere cosa *non* è. Comprenderla, ovvero, attraverso ciò di cui manca: questi ambiti sono, di nuovo, la scienza e la giurisprudenza.

Citati più volte nel corso di questo testo per far emergere le problematicità e le fallacie in cui si incorre se le si intende come strumenti intrinsecamente neutrali, il criterio attraverso cui la neutralità è messa in opera[24] all'interno di queste discipline è tuttavia interessante perché ha delle caratteristiche che non potrebbero manifestarsi nell'aggressività tipica della forma ideologica finora descritta.

Sebbene nel discorso pubblico scienza e giurisprudenza vengano utilizzate come mezzi per asserire dei valori statici di verità e giustizia, la neutralità è in queste discipline parte di un processo condiviso nel quale nessun esito è dirimente per sé stesso per lo scioglimento della disputa. Un esempio è la figura del giudice imparziale, figura fondamentale nell'ordinamento giuridico dello Stato occidentale: il giudice, persona esterna alla disputa, emette un verdetto dopo un processo in cui ognuna delle parti in causa ha portato le proprie argomentazioni. È chiaro che nessuna delle due fazioni della disputa possa essere neutrale. Il giudice stesso non è *neutrale* nel senso pieno del termine, poiché è chiamato a dare un verdetto. Deve essere

[23] Cfr. Foucault (1978, 83-84): "[…] che il potere viene dal basso; cioè che non c'è, all'origine delle relazioni di potere, e come matrice generale, un'opposizione binaria e globale fra i dominanti ed i dominati. […] Bisogna immaginare piuttosto che i rapporti di forza molteplici che si formano ed operano negli apparati di produzione, nelle famiglie, nei gruppi ristretti, nelle istituzioni, servono da supporto ad ampi effetti di divisione che percorrono l'insieme del corpo sociale".

[24] Parliamo qui dei metodi e delle norme che idealmente regolano il metodo scientifico, non della prassi effettiva che è stata in parte già criticata nei paragrafi precedenti.

imparziale, ovvero non avere motivazioni per parteggiare per una parte o per l'altra, ma il suo compito all'interno del procedimento giuridico comprende che lui si ponga in prima persona come decisore finale circa l'esito del processo.

La neutralità, pertanto, è assicurata non dal giudice, ma dal *processo* che porta al verdetto, processo nel quale entrambe le parti della disputa potranno partecipare alle stesse condizioni. In questo procedimento non c'è un punto – un testimone, un'evidenza – che, preso isolatamente, possa essere considerato dirimente per il verdetto. È l'insieme delle testimonianze, delle evidenze e della dialettica processuale tra le parti che conduce all'esito.

Nella ricerca scientifica, la metodologia del doppio cieco è uno dei metodi attraverso i quali si assicura un risultato il più possibile privo degli errori conseguenti l'arbitrio dei partecipanti ed esecutori della ricerca. Questa condizione tuttavia garantisce l'imparzialità, una condizione necessaria, ma non sufficiente perché si dia la neutralità. La neutralità, intesa qui come massima neutralizzazione possibile degli arbitri personali dei soggetti in gioco, della possibile fallacia dei dati e della vulnerabilità delle teorie che muovono la ricerca, è garantita dalla condizione di monitoraggio continuo della comunità scientifica sui propri metodi e risultati. Perché questo monitoraggio sia possibile, i ricercatori rendono le proprie metodologie e dati il più possibile trasparenti e comprensibili per tutti i partecipanti della comunità scientifica.

I risultati della ricerca scientifica, in un senso nel quale possiamo riconoscere le influenze lakatosiane[25], si posizionano all'interno di spettri di certezza e accuratezza complessi e non rigidi, che vengono analizzati alla luce delle conoscenze di sfondo e della loro revisione alla luce delle nuove evidenze. In questo modo si configura un processo incrementale che permette, grazie allo sforzo congiunto della comunità, di raggiungere livelli sempre maggiori di conoscenza. Anche qui, non c'è una tipologia di esperimento, una rivista, o una persona che – almeno a livello ideale, che è quello che ci serve in questa sede – sia esentato da questo monitoraggio. La conoscenza procede perché i soggetti sono chiamati a prender parte al processo, coinvolgendosi in prima persona nella ricerca. Ciò è possibile perché la ricerca è organizzata in modo trasparente attraverso linguaggi condivisi, ed è auspicabile perché nessuno, in questo modo, può avere l'ultima parola sullo stato della conoscenza.

[25] Cfr. Lakatos (1978).

Non è un'ideale posizione esterna rispetto al processo a garantire che gli interventi siano neutrali, è, al contrario, necessario che gli attori della ricerca intervengano attivamente, con le loro conoscenze, idee e inevitabilmente anche *bias*, nel processo della ricerca. Questo coinvolgimento non sarà neutrale in sé, perché viene da un punto di vista particolare e fallibile, ma un certo grado di neutralità sarà assicurato dalla molteplicità degli interventi e dal monitoraggio che questi ricevono dagli altri membri della comunità.

Ciò che manca nella retorica della neutralità dei processi conoscitivi è la *storia*, il processo orizzontale attraverso il quale questa 'si fa' e 'accade', senza potersi mai installare come qualcosa che 'è'. La neutralità nella conoscenza – ottenibile solo per approssimazione – si dà attraverso un processo comunitario e partecipato, non attraverso azioni individuali.

In questo senso non si parlerà più di un concetto epistemologicamente forte, di una neutralità come valore che trascende il contesto della conoscenza, ma di una sufficiente approssimazione verso una *conoscenza giusta*, un ideale regolativo e metodologico che orienterà i processi conoscitivi partendo dalla consapevolezza della parzialità e fallibilità di ogni pretesa conoscitiva, procedendo verso la minimizzazione dell'errore umano ottenibile con la moltiplicazione delle voci, e non attraverso implausibili sganciamenti del soggetto rispetto all'oggetto. Questo vale per la conoscenza scientifica come per qualsiasi altro processo di conoscenza.

Tale presa di responsabilità individuale nel processo collettivo della conoscenza è necessaria in un periodo storico che ha intriso ogni aspetto della vita dell'uomo di valori cognitivi disincarnati, protagonisti di contraddittori interminabili. È tempo di pensare la conoscenza come frutto di uno sforzo – anche erratico e conflittuale – collettivo, una conoscenza che origina dalla vita per servire la vita, senza la pretesa di incarnare razionalità ideologiche capaci di trascendere il dominio degli uomini che, proprio in forza di tale trascendenza, si trovino nella posizione di poter prescrivere e imporre visioni del mondo.

6. Un *logos* senza *ethos*

Nel paradosso di una frammentazione tale da aver reso necessario un neologismo come quello di *post-verità*, antiche forme di dominio del discorso si fanno strada paventando una sicurezza dal sapore nostalgico, quello della parola definitiva e di una verità capace di trascendere i contesti dai quali viene richiamata.

L'esistenziale ridotto agli aspetti cognitivo-linguistici della soggettività richiede una formula diversa per questa pratica di dominio, che si installa e dispiega a partire da una revisione ideologica del concetto di neutralità, che mette da parte l'individuo e pone tutta l'attenzione sull'enunciato. Quella che si vuole far passare come più autorevole è una razionalità disincarnata, mossa da un'unica volontà di portare la verità nel campo di scontro isterico tra i punti di vista soggettivi e ideologici.

Questa modalità argomentativa, tuttavia, nella sua implicita volontà di acquisire potere – discorsivo, sociale o politico che sia – fa propri gli stessi presupposti di ogni regime autoritario della conoscenza, mutando solo i canali e i segni attraverso i quali queste narrazioni vengono riportate. Che siano dati, fatti o correlazioni, che siano canali di comunicazione o soggetti, tramiti diretti della verità o luoghi immaginificamente distanti dalla confusione – umana, troppo umana – della disputa, quello che si vuole richiamare è sempre un *logos* senza *ethos*, una posizione che non ammette dialettica.

In questo articolo sosteniamo che vi sia un aspetto fortemente relazionale e processuale nel modo in cui si dispiega il cammino della conoscenza: che "l'oggettività è un divenire", come scrive Gramsci nei *Quaderni del carcere*[26]. Questi aspetti relazionali e storici sono grandemente dimenticati dalle narrazioni sociali sulla verità e la giustizia, violentemente spogliate di ogni vulnerabilità, nella speranza esasperata e schizofrenica di designare un terreno solido di certezze sulle quali dominare il discorso.

L'uso ideologico del concetto di neutralità lo ha spogliato del suo senso più precipuamente umano e della sua natura dinamica e processuale, portandolo in un luogo astorico di determinazione di ciò che è vero e giusto che gli permette forme di dominio del discorso che consentono in ultima istanza il mantenimento di dinamiche autoritarie.

La neutralità è una condizione di controllo incorporata nella storia del processo: nell'ambito scientifico, le condizioni di ripetibilità indipendente dell'esperimento esigono la partecipazione di più attori sociali, che monitorano il processo coinvolgendosi in prima persona in esso. Allo stesso modo, il processo giuridico richiede il confronto costante delle parti sugli elementi di prova, e solo attraverso questo confronto si arriva a un esito del processo. In altre parole, la neutralità è il sottoprodotto di procedure conoscitive che si dispiegano orizzontalmente, permettendo di raggiungere dei valori il più possibile vicini a quelli di verità e giustizia.

[26] Gramsci (1975, § 18, 1416).

Quindi, in definitiva, la neutralità non può, in modo verticale e autoritario, portare sul tavolo delle dispute alcun valore definitivo di verità e giustizia. Nel paragrafo precedente abbiamo sostenuto che ciò non sia auspicabile nemmeno a livello ideale, sostenendo l'idea di una conoscenza *giusta*, nel senso di una conoscenza che proceda dall'interezza dell'individuo e dalla presa di responsabilità collettiva che questi portano nel processo della conoscenza. Una conoscenza che non si trovi in un luogo astorico e trascendente, ma nelle cose degli uomini e a partire dagli uomini.

È sensato parlare di una conoscenza *giusta*, in luogo di una conoscenza *esatta*, *oggettiva* o *vera*? Non significa in qualche modo abdicare alla speranza della verità, nell'accettazione di una moltitudine di verità parziali? Piuttosto, viene da domandarsi se si possa ancora pensare il dominio della conoscenza come qualcosa di genuinamente distinto da quello delle diverse coscienze che ne partecipano alla costruzione, e, soprattutto, da quelle che non vi partecipano: da quelle che non vi partecipano perché escluse dalla sua macchina di produzione, da quelle che l'epistemologia sociale definisce prive di *giustizia testimoniale*[27], che mancano, ovvero, della possibilità di essere credute qualora parlino della propria condizione.

Come dice Lukács in *Storia e coscienza di classe*, è vero che la realtà è il criterio per misurare la correttezza del pensiero, ma la realtà non è, *diviene*, e per divenire ha bisogno della collaborazione del pensiero[28]. Tale divenire è frutto di un processo collettivo, ma il lascito dell'ideologia di stampo borghese vuole la conoscenza come verticale e istituzionale, quando questa è sociale e dinamica, e, nelle sue realizzazioni più virtuose, frutto di uno sforzo comunitario.

Quando l'accesso alla conoscenza, pienamente sussunto dalla struttura capitalistica, è intrinsecamente *ingiusto,* la domanda sulla possibilità di una conoscenza *giusta* è l'unica che possa condurre a un'auspicabile forma di conoscenza *vera*, in quanto capace di riflettere e incorporare la realtà della moltitudine delle coscienze che la vivono, creano e respirano.

La neutralità può essere quindi una condizione di cui il processo conoscitivo si dota quando i suoi attori sono consapevoli delle vulnerabilità di quel processo e della necessità che questo possa dispiegarsi nel tempo e nelle relazioni. Ogni atto conoscitivo, inteso come processo determinato a conoscere qualcosa, è leggibile alla luce delle diverse personalità e relazioni che lo hanno reso possibile, contribuendo allo sforzo collettivo che segna

[27] Rimando nuovamente al testo di Kidd, Medina e Pohlhaus (2017), in particolare Wanderer (2017, 27-40).

[28] Con le sue parole: "Il criterio della correttezza del pensiero è appunto la realtà. Ma questa non è, diviene – non senza l'intervento del pensiero" (Lukács 1922, 269).

porzioni successive del cammino – erratico e discontinuo – della storia della conoscenza.

Bibliografia

Anderson E. (2004), *Uses of Value Judgments in Science: A General Argument, with Lessons from a Case Study of Feminist Research on Divorce*, in "Hypatia", 19(1): 1-24.

Andrén N. (1991), *On the Meaning and Uses of Neutrality*, in "Cooperation and Conflict", XXVI, 1991: 67-83.

Berardi F. (2016), *L'anima a lavoro. Alienazione, estraneità autonomia*, Roma: Derive e Approdi.

Castoriadis C. (1994), *Radical Imagination and the Social Instituting Imaginary*, in Robinson G., Rundell J. (eds.), *Rethinking Imagination: Culture and Creativity*, London-New York: Routledge, 136-154.

– (1998), *The Imaginary Institution of Society,* tr. ing., Cambridge: MIT Press.

Castro Gómez S. (2010), *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar.

Codeluppi V. (2008), *Il biocapitalismo. Verso lo sfruttamento integrale di corpi, cervelli ed emozioni*, Torino: Bollati Boringhieri.

Collins R. (1979), *The Credential Society. A Historical Sociology of Education and Stratification*, New York: Columbia University Press.

Domhoff G.W., Dye T.R. (1987), *Power Elites and Organizations*, Beverly Hills: Sage.

Finelli R. (2014), *Un parricidio compiuto: il confronto finale di Marx con Hegel*, Milano: Jaka Book.

Foucault M. (1976), *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité I*, Paris: Gallimard, 1984; tr. it., *La volontà di sapere. Storia della sessualità* 1, Milano: Feltrinelli 1978.

Gramsci A. (1975), *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana; Torino: Einaudi, 2007.

Habermas J. (1973), *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt a.M: Suhrkamp; tr. it. *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, Bari: Laterza 1975.

Honneth A. (2005), *Autorealizzazione organizzata. Paradossi dell'individualizzazione*, tr. it., in "Post filosofie", anno I, n. 1, Bari: Cacucci editore, 27-44.

Kruglanski A.W. *et al.* (2005), *Says who? Epistemic authority effects in social judgment*, in Zanna M.P. (a cura di), *Advances in experimental social psychology*, vol. 37, San Diego, CA: Academic Press, 346-393.

Lakatos I. (1978), *The Methodology of Scientific Research Programmes*, Cambridge: Cambridge University Press; tr. it: *La metodologia dei programmi di ricerca scientifici*, Milano: il Saggiatore, 2001.

Lasch C. (1995), *The Revolt of the Elites: And the Betrayal of Democracy*, New York: W W Norton & Co Inc; tr. it., *La rivolta delle élite. Il tradimento della democrazia*, Vicenza: Neri Pozza, 2017.

Lukács G. (1922), *Geschichte und Klassenbewusstsein,* Berlin: Luchterhand Berlin und Neuwied; tr. it., *Storia e coscienza di classe. Studi sulla dialettica marxista*, Milano: Mondadori Editore, 1973.

Luhmann N. (1969), *Legitimation durch Verfahren*, Berlin: Suhrkamp Verlag AG; tr. it., *Procedimenti giuridici e legittimazione sociale*, Milano: Giuffrè, 1995.

Kidd J. Medina J. Pohlhaus G. (2017), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, Londra, New York: Routledge.

Merton R.K. (1938), *Science and the Social Order*, in "Philosophy of Science Journal", 5, 321-337.

Nagel T. (1986), *The view from nowhere*, Oxford: Oxford University Press.

Nelson L.H. (1990), *Who Knows: From Quine to a Feminist Empiricism*, Philadelphia: Temple University Press.

Omodeo P.D. (2019), *Political Epistemology, the problem of Ideology in Science Studies*, Cham: Springer.

Quine W.V.O (1963), *Two Dogmas of Empiricism, From a logical point of view*, New York: Harper & Row.

Steven M. (2013), *The View from Nowhere. Objectivity in Journalism*, in "Key concepts in journalism", Cambridge, UK-Malden, MA: Polity Press, 77-81.

Taylor C. (1985), *Neutrality in Political Science*, in "Philosophy and the Human Sciences", Cambridge: Cambridge University Press.

Tiles M., Oberdiek H. (1995), *Living in a Technological Culture*, London-New York: Routledge.

Wanderer J. (2017), *Varieties of Testimonial Injustice* in Kidd J., Medina J. e Pohlhaus G. (eds.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, London-New York: Routledge, 2017.

Art between Knowledge and Ideology
The Place of Ideology in Materialist Histories and Theories of Art

Jeremy Spencer

Abstract: This essay deals with the art and ideology relation theoretically and historically. It considers how the relation was conceived in the work of Marxist scholars of art and culture and in Althusserian Marxism. The focus is the theorisation of this relation and this relation as the foundation for a political aesthetics and a critique of discipline of art history. This paper addresses the specificity of the art history that emerged from this relation as a methodological approach and the claim that its foregrounding enables us to see artworks differently and "better". It is suggested that as a foundation for a political aesthetics the art/ideology relation operates akin to strategies of Brechtian practice and theory.

Keywords: Louis Althusser; Pierre Macherey; T. J. Clark; Ideology; Politics of Aesthetics; Method.

Ideology is what the picture is, and what the picture is not.
Clark, 'On the Conditions of Artistic Creation'

The concept of ideology and the analysis of art as an ideological practice was at the heart of the renewal of a social history of art in the 1970s. With the publication in 1973 of *Image of the People: Gustave Courbet and the 1848 Revolution* and its companion volume, *The Absolute Bourgeois,* T. J. Clark is identifiable as one of the most significant art historians of the post-war period in initiating this renewal[1]. However, although it differentiates this project, the relation of art to ideology or the relationship between ideological and aesthetic discourses remains a complex and largely unresolved problem. It is posed, for example, by Marx in his brief comments on Greek art and its foundation in mythology and the persistence of aesthetic

* Camberwell College, University of the Arts London (j.c.spencer@camberwell.arts.ac.uk)

1 Day (2011, 25).

pleasure long after social development has swept away the mythological[2]. I reconsider this relationship in the context of a disciplinary engagement with historical materialism and Marxist theory. I discuss writers from two related traditions: the interwar generation of art historians that included Frederick Antal and Arnold Hauser, Hungarian émigrés to Britain because of the rise of continental fascism, and a subsequent tradition associated with the transformation of Marxism by the cultural politics of an emerging New Left, focussing on Clark's early work[3].

1. A "Dismal Methodological Change of Gear": The Social History of Art as an Alternative Model

Ideology (in conjunction with concepts of mediation and negation) plays a pivotal role in how the social history of art considers the relationship between the socio-historical and creating art. The social history of art identifies the elisions and silences in a discursive field typically formed by the reviews, reports, and caricatures of art critics and commentators. These elisions symptomatically reveal an artwork's relationship to ideology. Clark's analysis of Manet's *Olympia* (1863) is generated out of a careful symptomatic reading of the absences in the "catalogue of insults" that greeted *Olympia's* exhibition[4]. He considers the painting's unhappy and recalcitrant encounter with related discourses of aesthetics and sexual identity of the 1860s, focussing on the definitions of legitimacy and illegitimacy, the fixing of norms, exclusions, and choices made[5].

---

2 Marx (1973, 110).

3 Carter (2013, 14). The interwar generation included Meyer Schapiro, Max Raphael, Francis Klingender, Arnold Hauser and Frederick Antal. Hauser wrote the majority of his texts on art and aesthetics in exile in England and found employment as a part-time lecturer at the University of Leeds; his *The Social History of Art* was published in 1951; he had left Vienna in 1938. See Roberts (2006). As Hemmingway (2006, 175) comments, the art history which emerged from the New Left was international with groupings in Britain, France, Germany, and the United States. My focus, however, is the development of Marxist art history in Britain under the rubric of the social history of art most closely associated with Clark.

4 See Clark (1980). Manet was critically supported by writers he knew personally: Baudelaire, Zola, and Mallarmé. The critic Jean Ravenel wrote positively. His response to the Salon of 1865 and *Olympia,* "the scapegoat of the Salon", stands out. His review, which appeared in the left-wing *L'Epoque,* recognises *Olympia* as a "Painting of the school of Baudelaire, freely executed by a pupil of Goya; the vicious strangeness of the little *faubourienne,* a woman of the night from Paul Niquet's, from the mysteries of Paris and the nightmares of Edgar Poe". See Ravenel (2001).

5 Foucault (1980, 199).

The social history of art developed in an antagonistic but productive dialogue with modernist criticism that had become an obstacle to understanding art as "a material practice in history, in ideology"[6]. "To see a system of beliefs [about art] as ideological is to see it as grounded in the existence of a particular contingent form of class society, and as serving the interests of a system of false consciousness intrinsic to it"[7]. Modernism functions as a system of beliefs in this sense, involving its own closures and illusions which obscure the material history of practice: illusions of innovation and continuity function to mask moments of genuine historical rupture and transformation in the history of art. An *ideology* of modern art projects a chronical of constant experimental and technical innovation independent of history proper. The social history of art challenges this separation to discover the concrete transactions between art and history[8], it emphasises the ideological determinants of art located "in the complex surface, the figures, but also the very colours and brush strokes of a work"[9].

Clark outlines his approach in a series of texts with a methodological focus: "On the Social History of Art", the introduction to *Image of the People,* "On the Conditions of Artistic Creation" (1974), and "Preliminary arguments: work of art and ideology", a conference paper of eight theses (1976). Their arguments are directed against the discipline itself and an earlier radical tradition. If for Nicos Hadjinicolaou, a "reappraisal of this tradition [was] long overdue"[10], for Clark, this tradition simplified the dialectical complexity of the relationship between art and history. 'Form' did not merely reflect the ideologies of a period: this barren and mechanical formulation was reconfigured as conversion in his writing to explain how content *becomes* form. It was convenient to assume that arti-

---

6 Orton and Pollock (1980, 318).

7 Baldwin, Harrison, and Ramsden (1981, 444).

8 Orton and Pollock describe the habits and effects of Modernist art history writing, its separation of art from history: "Modernist art history is constructed of two fetishes. Author or Artist and Chronology. It dare not give them up. It dare not get involved with 'real active men [and women] as they are conditioned by a definite development of their productive forces and of the intercourse, corresponding to these …'". "For the Modernist historian", they continue, "all that matters is the immanent process of art seeming to develop out of itself naturally. All he or she has to do is chart the move 'From . . . to . . .' with the emphasis on the Author or Artist and the (Discrete) Object (of Desire). The latter is not dealt with in terms of what it signified, or is of, not in terms of what it meant or was a response to or was caused by. Hence the importance of Chronology and Biographical Data … which are substituted for History". See Orton and Pollock (1982, 342).

9 Alpers (1977, 11).

10 Hadjinicolaou (1978, 1).

stic form reflects ideologies, but it was "certainly wrong"[11]. However, despite the inadequacies of its metaphors ('reflects', 'mirrors', 'expresses'), the interwar generation had at least recognised the transactions, the existing and real continuities between one specific social activity – art – and other social practices. So, Antal writes critically of the neglect of 'content' or 'subject-matter' when art historians think about style, how they devote too much attention to the formal elements of artworks. A style is a constancy of formal elements and qualities in the art of an individual which expresses an artist's personality or the outlook. It cannot be understood only in terms of form – Antal argues – to be understood adequately or fully, style must be rooted within a series of social and political conditions. For Antal, ideologies and the styles corresponding to them change in relation to changes in the structure organisation of a society. Antal describes the exactitude and accuracy of the composition and design of Jacques-Louis David's painting *The Oath of the Horatii* (1784), its combination of classicism and "objective naturalism", as "the most characteristic and striking expression of the outlook of the bourgeoise on the eve of the Revolution"[12]. The painting, then, originates in ideology and the painting is ideological because it expresses the worldview of a (homogeneous) social class. Antal's criticism of purely formal accounts of style that obscure the relationship between a picture and the social class for whom it was created ignores a question that preoccupied Clark, that is, how ideological content *becomes* form.

The renewal of Marxist art history in Britain after 1968 involved a return to Marx rather than the interwar generation of Marxist art historians[13]. It is arguable "that the pre-war generation [of Marxist art historians] was perceived as practising an outmoded and possibly failed version of Marxist art history"[14]; there was little continuity between the social history of art and the earlier generation.

Renewal implies a critique of reductionism and a search for greater complexity in understanding the determining relations between the economic infrastructure and ideological superstructure. Clark's methodological texts avoid proposing a method to be systematically applied or used. However, his approach is arguably not dissimilar to Marxist cultural analysis that conceives art as an ideological form or a form of "social consciousness" continuous with the legal and political superstructure according to the

[11] Clark (1982, 12).
[12] Antal (1966, 4).
[13] See Carter (2013, 21).
[14] Stirton (2006, 65).

base-superstructure metaphor outlined by Marx. Clark looks for evidence in art of a consciousness of the contradictions in material life, he looks for signs of such contradiction: art is one of the ideological forms that can register these material contradictions determined by or which correspond to changes in the economic infrastructure or foundation. Modernist paintings like those made by Manet will show, give pictorial form to, or inscribe within themselves, kinds of contradiction or contradictory experience specific to modernity, Clark describes emptiness and blankness being made visible[15].

Between 1972 and 1979, the journal *Screen* brought into articulation historical materialism, the semiotic project of Christian Metz and Roland Barthes, and the psychoanalysis of Jacques Lacan for the analysis of film and cinema. *Screen* developed a historical materialist account of film culture which posed the problem of ideology and the relationship between discursive and non-discursive practices in the social formation. The argument was that film production happened in neither an economic nor historical void. The definition of film as a signifying practice – which suggests the actual *work* of the production of meanings – and the debates around language, ideology, semiotics, and discourse in relation to cinematic representation was a point of reference for the social history of art, sharing with it, for example, a critique of reflectionism. The cultural theory developed in *Screen* was not characterised by a return to Marx but to Althusserian Marxism. So, indebted to Althusser's theory of ideological interpellation and Lacanian psychoanalysis the focus was not the relation of ideologies to historical formations but the positioning of the subject *in* ideology: Lacan's work returns to the question of ideology in terms of how ideology *positions* the subject through the mechanisms of the unconscious[16]. Althusser had begun to think that the category of the subject was fundamental to ideological discourse as early as 1966; the subject was a central category of ideology and bound up with its "double mirror structure"[17]. The example of *Screen* shows that Althusser was a major influence on film and cultural studies in Britain in the 1970s, although it is difficult to identify any works of specifically Althusserian art history written in English at this time[18]. Clark drew on these theoretical resources but was sceptical of key elements of the *Screen* problematic. It is interesting that Althusser asked similar questions to Clark in his own reflections on aesthetics and literary

[15] Open University (1984, 11).
[16] This problematic is elaborated in Coward and Ellis (1977) and in Easthope (1983).
[17] Althusser (2003a, 38).
[18] Roberts (1994, 9).

history. He asked what the conditions of a literary history were and commented on the necessity to account for the "historical reality" of cultural objects; like Clark, Althusser asks what theories could "allow us to think a cultural object that is determinate, that is transmitted, given, in a historical situation determined as literary and therefore as aesthetic"[19]. He comments that the "basics" necessary to "to construct a theory of art as ideology" were found in Marx and suggests that it is possible or Marxist theory makes it possible to write a history of the aesthetic as a "relatively stable stratum"[20].

2. Asking New Theoretical Questions and Defining New Concepts for a Method of Art Historical Work; the Work of Art and its Ideology

Renewal depended on importing concepts from historical materialism and Marxist social critique to which Althusser's formulations of ideology were key[21]. For Marx of *The German Ideology,* 'ideology' signifies imaginary and false ideas or conceptions, dogmas, phantasmal and chimerical beings, to which are attributed an independent existence. For Marx, ideas, thoughts, conceptions are to be explained in terms of material practice: they are not self-sufficient and have their origins elsewhere. Culture, language, and knowledge are not independent of life; they do not appear out of thin air and their production is interwoven with other kinds of human activity and intercourse. Individuals actively produce ideas and conceptions but in ideologies, their material practices or social circumstances are mystified, appearing, in Marx's well-known metaphor, "upside down as in a *camera obscura*"[22]. Individuals produce this inversion, it arises from "their historical life-process", but individuals are not entirely responsible for or the intentional agents of their practice: the cultural theorist Stuart Hall describes "decentred" individuals who are never quite the "collective authors" of their actions. [23]

---

[19] Althusser (2020, 19).

[20] Althusser (2020b, 24–25).

[21] Roberts points to John Tagg's comment that Althusser "made a cultural politics possible because it said: cultural apparatuses are actually extended apparatuses of the state, invested with power relations that reflect relations of class domination in society. It therefore became as valid to be working in a cultural arena as in a parliamentary or an industrial arena or whatever". See Tagg (1992, 80).

[22] Marx and Engels (1991, 47).

[23] Hall (1977, 320).

For Althusser, ideology is a logical system of representations that constitutes an organic and essential part of all human societies, that is secreted by them and is their indispensable atmosphere; he describes ideology, analogously to the Freudian unconscious, as eternal. For Althusser, an ensemble of ideological activities constitutes one of the three 'levels' of society. However, ideological representations do not furnish a knowledge of the world they represent; ideologies (what Althusser calls relatively autonomous regions – religious, moral, legal, political, aesthetic, and philosophical ideologies which can be theoretically systematized) are not simply false but they are integrated into and constitute a system which is at least orientated towards a false conception of the world[24]. Althusser describes ideological representation as a *relation* between individuals and their conditions of existence, their position in the division of labour. Althusser situates ideology within the superstructure and imparts to it a relative autonomy with regard law and the state, but he wants to see it as something that slides or seeps into all parts of the social edifice Marx describes and be understood as a "kind of cement" which assures the cohesion of existing social relations[25]. Individuals are never outside ideology for Althusser, it is present in all of their acts, governing their behaviour, and it is *indistinguishable* from lived experience. Perception of reality is always "impure": an individual's perception is mediated by and given to him "only in the veil of unsuspected forms of ideology"[26]. Ideology is comprised by representations, images and signs but in themselves they do no not *compose* ideology, it is their structure and systematicity that gives them significance. It is the *structure* of ideology that is not immediately visible or perceptible in the same way as the structure of relations of production aren't. Althusser assumes the opacity of the social whole and its mythical representation in ideologies: an ideology is "a *deforming* and *mystifying* representation of the reality in which men and women have to live"[27]. Ideology has an "*allusive-illusory* function": ideological representation makes *allusion* to reality but, at the same time, bestows an *illusion* on it; in ideology, individuals express the way they live their relation to their conditions of existence, so the relation is doubled or overdetermined: "the real relation is inevitably invested in the imaginary relation"[28].

---

[24] Althusser (2011a, 24).
[25] Althusser (2011a, 25).
[26] Althusser (2011a, 26).
[27] Althusser (2011a, 29).
[28] For example, the bourgeoisie of the eighteenth century *lived* in the ideology of freedom the relation between it and its conditions of existence: a real relation, that of the

"I mean by ideologies", Clark writes, "those bodies of beliefs, images, values and techniques of representation by which social classes, in conflict with each other, attempt to 'naturalise' their particular histories"[29]. Clark emphasises that the concept is "indelibly plural". It is "meaningless" to describe "the ideology of a historical epoch" in an undifferentiated way[30], and for Clark, contradicting ideology's rigorous systematicity of Althusser's first definitions, "it is the essence of ideology to be unstable, protean, omnipresent but nowhere, using everything and offering nothing, alternatively a content and a form"[31].

Clark employs Barthes' conception of mythical speech and his discussion of the rhetorical forms and figural language. In a similar way to ideologies, mythical signifiers naturalize and universalize certain meanings, eternalize the present state of the world, in the interests of perpetuating the dominance of a ruling class. For Barthes, myths are inverted reflections of the social world in accordance with the image from *The German Ideology*: "myth consists in overturning culture into nature or, at least, the social, the cultural, the ideological, the historical into the 'natural'"[32]. Myths and ideologies impart to disputable and contingent relations of social production "a quality of inevitably, a seat in human nature"[33]. Their role in naturalising historically contingent social relations is central to this definition: "Every ideology", Clark argues, "tries to give a quality of inevitability to what is in fact a quite specific and disputable relation to the means of production – it pictures the present as 'natural', coherent, eternal" and he is interested in artworks which discover and exploit the *incoherence* of ideology. Clark identifies a "specific relation" between the work of art and ideological materials in terms of the real constraints upon production and the negotiation of historical contradictions. He introduces stylisation to explain this relation; a style becomes the *form* of ideology, and he draws on Freud's conception of the language of dreams and the structure of the dream-work

laws of liberal capitalism, is invested by an "imaginary relation", namely, that all men are free; the concept of freedom is overdetermined; the ruling ideology is the ideology of the ruling class as Marx argues in the *German Ideology*, but the bourgeoise is captive to its own ideology as much as anyone else, its class rule is lived in terms of the ideology of freedom, that all men are free. See Althusser (1996, 234).

29 Clark (1974, 562). His definition of ideology in "Preliminary Arguments" is slightly different: ideologies are "systems of beliefs, images, values and techniques of representation by which particular classes, in conflict with each other, attempt to 'naturalise' their own special place in history".

30 Hauser (1959, 32).

31 Clark (1974, 562).

32 Barthes (1987, 165).

33 Clark (1974, 562).

and Macherey's literary theory. Freud's analysis of processes of condensation and displacement in the dream-work was suggestive in Clark's analysis of ideological representation.

So, ideologies are defined as systems of representation which function to naturalize social relations of class, imparting to them qualities of inevitability and indisputability, of coherence and permanence. What does it mean to reveal the artwork "*as* ideology", which Clark claims a Marxist art history should do? He is not just saying an artwork *is* ideological – it involves an expectation to see the artwork differently as a real object with a purpose in history, made at a particular historical conjuncture: Clark describes the collusion between visual form and complex tasks that arise historically. This way of seeing is not commonsensical, as Althusser remarks, our relationship to art is usually non-historical, it is experienced directly, without relation to history[34]. Clark, then, wants a materialist account of art production that accounts for the concrete circumstances of a specific practice. As such, he approaches art as a responsive articulation and appropriation of ideologies rather than their immediate expression. This is a distinctly materialist approach to art history because it accounts for "the concrete, historical circumstances in which a work was made, by someone, for someone". Clark writes: "To reveal the work of art as ideology is to see it as a real object, produced by real people in real historical circumstances, produced to do a certain job, to validate a particular order of things; or sometimes, more interestingly, produced to paper over the cracks between two different orders, two liturgies, two concepts of nobility, two classes, two ideologies"[35].

3. Art and Ideology in the tradition of Marxist Art History

Marxist approaches to visual culture were characteristically suspicious of the presumed autonomy and aesthetic neutrality of art to expose its thoroughly and unavoidably partisan character. Hauser formulates this relationship of art and ideology in the physical metaphor of reflection: art reflects the interests of a socially dominant class. His formulation echoes those of *The German Ideology.* Hauser distinguishes ideology from mere deceit or lies but conceives ideology as 'false consciousness', as a "false image of reality", which defends the interests of a ruling class[36]. He elaborates

[34] Althusser (2020, 20).
[35] Clark (1976).
[36] Hauser (1971, 134).

the disputed concept of false consciousness in Marxist theory as a confusion of psychological and historical motivations[37]. The psychological complexity of ideologies means that they cannot entirely be understood by historical materialism alone and although Hauser is convinced of the relationship between art and ideology, he does not believe that works of art are merely "ideological creations". For Hauser, "Scientific theories and artistic creations are more than ideological artefacts. They may be pregnant with, limited by, or originate in ideology, but they contain description, interpretation, invention and insight which lie outside the realm of material interest"[38].

So, Hauser differentiates aesthetic and ideological discourse; art's dependent representation of ideologies can be indecisive or half-hearted; there are moments when a fragmented ideology is represented as coherent and whole. An important objection to art's ideological determination is its evolution according to autonomous "inner laws" demonstrated by the flourishing of diverse styles under the same social and historical conditions (Marx makes a similar observation in his comments on Greek art in the *Grundrisse* where he suggests that artistic perfection has been realised in the historical past in the forms of Greek art). Hauser disputes this conclusion: different genres have different audiences, they respond to different social needs and desires, they evolve at different speeds, new social classes and groups emerge and become dominant with particular and specific aesthetic demands and tastes. He points to the intimacy of artistic forms with social classes and factions and the complexity and diversity these different relations produce within culture. As such, "the idea of a homogenous art or of the continuity of art history are mere fictions"[39].

Hauser disputes the assumption that art possesses a separate history of its own history modelled on organic ideas of growth and decay that assumes inevitable stylistic change, and that the aesthetic constitutes an autonomous sphere. Hauser's critique echoes Marx's argument on the dependence of ideologies which challenges how art history was traditionally conceived. In that one, ideologies are interwoven with other social practices they have no autonomous history of their own: their development is always external to them, in the material production of concrete individuals[40]. Hauser, and the different generations of Marxist historians, took

---

[37] Hauser remarks that however irreconcilable they are in other respects, Marx, Nietzsche, and Freud are contemporaries in their conviction that what individuals consciously think and believe disguise or distort their real motivations.

[38] Hauser (1971, 136).

[39] Hauser (1971, 149).

[40] Marx and Engels (1991, 47).

art to be historically and socially contingent: the meaning or significance of an artwork was inseparable from the conditions under which it was made and produced and, for Clark, art production involves actions not just in history but *on* history[41].

4. Style and Visual Ideology

Clark's *Image of the People* was published the same year as Hadjinicolaou's *Art History and Class Struggle.* Hadjinicolaou's book analyses the "bourgeois ideology of 'art'" by which Hadjinicolaou means the discipline of art history, for him, "one of the last outposts of reactionary thought"[42]. The term "visual ideology" is broadly synonymous with the concept of style. His formulation of visual ideology is akin to the formulation in Antal's writings. Antal's *Florentine Painting and its Social Background* (1948) is an essential but largely unappreciated text for the development of committed art history informed by historical materialism and Hadjinicolaou distinguishes Antal from the "vulgar version of Marxism which flourishes in art history"[43]. Antal criticises the conception of style as form that developed in a vacuum. In contrast, he considers style as a combination of form and content, and it is the "thematic elements" of an artwork that offers a transition to the ideologies from which a picture derives. This approach reconnects art with history so the art historian can touch on "something deeper", a whole conception of life. The formal elements of a picture depend on ideologies, but it is a theme that shows how much a picture is "part of the outlook, the ideas, of the public". Antal doesn't consider the public – which is another name for society – as homogenous or somehow unanimous in its outlook and the divergences and differences in ideology explain differences or divergences in styles or what Hadjinicolaou names as visual ideologies[44].

Hadjinicolaou follows Althusser to define ideology as those ideas, beliefs and values through which people express their relation to their lived conditions and considers art practice as an allusive-illusory process. He writes positively on Antal's conception of style, but a concept of visual ideology has distinct advantages: visual ideology mediates ideology and style,

[41] Clark (1982, 13).
[42] Hadjinicolaou (1978, 3).
[43] Hadjinicolaou (1978, 80). He writes that, "It would be useful to write a book on the methods he used, to appreciate the scientific rigour of his insights".
[44] Antal (1947, 4).

it acknowledges the autonomy of artistic production and the irreducibility of art and politics. The difficulty is in identifying a visual ideology as a class ideology without collapsing their differences. A picture belongs to a collective visual ideology and is equally a "unique concretisation" and can inaugurate a new visual ideology[45]. Hadjinicolaou differentiates positive visual ideology – collective visual ideologies are predominantly positive – which decorates, affirms, or glorifies reality, from pictures which manifest a critical visual ideology that depends on how a subject is depicted. For Hadjinicolaou, the production of pictures is an autonomous part of the ideological superstructure, thus what can be said about ideology in generally applies to visual ideology: the visual ideology of the dominated classes is strongly permeated by the visual ideologies of the dominant classes, and the history of art is the history of ruling class visual ideologies.

5. Art Between Ideology and Science

Hadjinicolaou aims to develop a science of art history on foundations laid by Antal. An important emphasis of Althusser's account of ideology is epistemological. The philosophy of science was the essential part of philosophy and Althusser affirms the capacity of science to question and break with "the immediate givens of everyday experience and practice"[46]. Althusser's approach is grounded in a French philosophical tradition which considers the epistemological obstacles to the development of theoretical knowledge and scientific culture. Philosophers such as Gaston Bachelard and Alexandre Koyré in the 1930s and 1940s consider obstacles to be surmounted, opinion, an investment in the primary experience of nature; in contrast to experiment, common-sense or experience plays a largely negative role in the foundation of modern science. Writing on Galileo's scientific revolution, Koyré emphasises theory over experience, "pure unadulterated thought" rather than "sense-perception", as the basis of a new or modern science[47]. Scientific knowledge had nothing to do with the immediate experience "of the obvious facts of everyday life, which are gi-

[45] Hadjinicolaou (1978, 99).

[46] Althusser (2011a, 15).

[47] Koyré (1992, 13). Althusser writes that "Galileo's foundation of the science of physics … represents the great scientific event of the modern period, comparable in importance to only two other great discoveries known to us: the discovery that led to the foundation of mathematics in the fifth century and the discovery, due to Marx, that laid the foundation for a science of history in the mid-nineteenth century". See Althusser (2014, 16).

ven and imbued with the self-evidence of ideology"[48] and came into being when it constitutes or produces its own theoretical object. As Althusser writes of scientific practices in *Reading Capital* (1965), "once they are truly constituted and developed they have no need for verification from *external* practices to declare the knowledges they produce to be 'true', i.e., to be *knowledges*"[49].

The distinction between science and ideology is a "cardinal principle" of Althusserianism and establishing "the specificity of Marxism as a science"[50]. Althusser affirms science politically, arguing a "revolutionary cause" is "always indissolubly linked with knowledge, in other words, science"[51]. Althusser is emphatic on the difference between art and science in terms of feeling and knowledge. A science does not spontaneously reflect everyday experience and emerges through "an immense, specific theoretical labour"[52]. Their structural differences allow Althusser to differentiate ideological from scientific discourse: he is concerned with a specific difference that *can* distinguish these discourses. What they have in common (ideological, scientific, and also aesthetic discourse) is that they produce a "subjectivity effect"[53]. "Every discourse has as its necessary correlate, a subject, which is one of its effects, if not the major effect, of its functioning"[54]. The decisive difference between ideological and scientific discourse is that whereas the subject "in person" is absent from scientific discourse the subject is fully present in ideological discourse because the subject is a "determinate signifier" of ideological discourse, whereas no signifier designates a scientific discourse. The difference between scientific and ideological discourses is a difference of structure: scientific discourse is decentred, "it possesses a decentred structure", whereas ideological discourse possesses a structure of "speculary centring"[55]. An ideology, Althusser argues, is a subjective and subordinate to class interests and is therefore a *necessarily distorted* representation of reality; science, however, is objective, it "exists only on the condition that it struggles against all forms of subjectivity.

[48] Althusser (2003b, 276).
[49] Althusser and Balibar (1977, 59).
[50] Althusser (2011a, 42).
[51] Althusser (2011b, 15).
[52] Althusser (2011a, 14).
[53] Althusser (2003a, 48).
[54] Althusser (2003a, 48).
[55] Althusser (2003a, 50).

… Science provides knowledge of reality independent of 'subjective' class interests"[56].

Art appears to hesitate between ideology and science: writing on pedagogy and the character of knowledge that universities impart, Althusser refers to "half-knowledge", a kind of state in which a "reactionary bourgeois" or students remain stuck. Althusser approaches art as a kind of incomplete knowledge that inconclusively or unconfidently hesitates between and cannot ultimately commit to either ideology or science. A relatively straightforward formulation of the art and ideology relation appears in his "A Letter on Art in Reply to André Daspre"[57]. Althusser acknowledges that his earlier statement on ideology (in 'Marxism and Humanism') was silent on the question of art's relation to ideology. This question, he writes, very complex and very difficult, but his research leads him not to rank "true art" among the ideologies. In distinguishing art from ideology, Althusser's text is not obviously compatible with Clark's formulation that "art and ideology are one and same thing"[58]. Althusser establishes the unique modality of authentic art in relation to ideological and scientific discourses: like Hadjinicolaou, he distinguishes art (Hadjinicolaou refers to the less emotive term "the production of pictures") from scientific knowledge, but both writers claim that art or this production allows us to 'know', it reveals, ideologies[59]. Althusser writes: "the peculiarity of art is to 'make us see' (*nous donner à voir*), 'make us perceive', 'make us feel' something which *alludes* to reality. … What art makes us see, and therefore gives to us in the form of '*seeing*', '*perceiving*', and '*feeling*' (which is not the form of knowing), is the *ideology* from which it is born, in which it bathes, from which it detaches itself as art, and to which it *alludes*"[60].

Althusser's own meditation on aesthetics is political but appears hesitant. He notes the provisional nature of his interventions: he is "embarrassed to address the Piccolo Teatro"; he is "ignorant in all questions concerning theatre", he knows "a little about Marx and Lenin - that's all"[61]. However, in saying that he enjoyed the production of Carlo Bertolazzi's, *El Nost Milan* which is the subject of his essay, 'The "Piccolo Teatro": Berto-

[56] Althusser (2003c, 191).

[57] Written in response to an open letter from Daspre and published with it under the heading "*Deux lettres sur la connaissance de l'art*" in the April 1966 issue of *La Nouvelle Critique*, the cultural journal of the French Communist Party.

[58] Althusser (1972, 221).

[59] Hadjinicolaou (1978, 148).

[60] Althusser (1972, 222).

[61] Althusser (2003, 221).

lazzi and Brecht', Althusser asserts the importance of aesthetics to his philosophical project and focuses on the relationship of aesthetics and politics rather than scientific knowledge. Discussing Giorgio Strehler's production of *El Nost Milan* and Brecht's "revolution in theatrical practice" Althusser clearly sees aesthetics as a political practice critical of mystification and "culinary entertainment".

In his unfinished 1968 text 'On Brecht and Marx', Althusser insists on but twists the notion of aesthetic illusion: art is not merely catharsis, but provocatively and critically reflects upon ideology. The themes of classical theatre, Althusser argues, are ideological, although this goes unrecognised and uncriticised, it finds its meanings in consciousness. Ideologies are the "transparent myths" in which a society recognises itself; Althusser uses the metaphor of the mirror and the reflection in the mirror to conceive the familiar, uncriticised ideology of traditional art. This art mirrors ideologies rather than the complexity of history and begins and is centred in terms of the ideological consciousness and the "time" of the hero. The mirror, in which a society spontaneously finds a familiar image, must be broken if that society is to know itself and Brecht's aim "is to produce a critique of the spontaneous ideology in which men live"[62]. Althusser's engagement with Brechtian aesthetics brings him closer to Clark: the concept and technique of turning an ordinary thing into something peculiar, of alienating or distancing it, describes what happens to ideologies when they become the raw material for art[63]: the artwork produces an "internal distance" in the ideologies they 'reflect', in which they are held. Brecht's strategies and techniques distance and render strange the mechanisms involved in representation to make them visible and therefore questionable. Brecht repositions the spectator to take a critical perspective upon the performance and an active part in the production of meaning – he introduces a negative and productive critical attitude into art[64]. The "latent" asymmetrical and decentred structure of Brecht's plays and strategies of distanciation fascinates Althusser: "an internal dissociation, an unresolved alterity", which as Warren Montag indicates, can represent the complexity of historical reality as the basis of a materialist critique of aesthetic ideology[65]. Clark, referring to Macherey, describes Courbet's realism in a similar way, Courbet devises a structure or composition which refuses to impart an (ideological) unity

[62] Althusser (1990, 144).
[63] Brecht (1988, 143).
[64] Brecht (1988, 146).
[65] Montag (2003, 33).

to nineteenth century French rural society, representing instead its (real) disunity and disharmony[66].

For Pierre Macherey, art and scientific knowledge are united in their distance from ideology, but whereas science "does away with ideology, obliterates it; literature challenges ideology by using it"[67]. It is obvious to Macherey that literature is not the same as theoretical or scientific knowledge, but it is irreducible to ideology. Macherey considers the confrontation of literariness and ideology and an uncomfortable juxtaposition between ideological and fictional utterances, but he rejects the notion that the text contains "data" or "elements of the real": this is impossible because the text is not directly rooted in or spontaneously reflect the real but only through the mediation of ideologies[68].

Macherey's "Lenin, Critic of Tolstoy" (1965) analyses an example of Lenin's political and conjunctural contribution to Marxist aesthetics – a series of articles Lenin wrote on Leo Tolstoy between 1908 and 1911. For Macherey, these writings, which he reads as one text, represent a rare moment of comprehensive engagement with literary problems in classical Marxism; they are not a mere "digression", but are an exceptional correspondence of aesthetics and politics. Lenin's criticism identifies a necessary and reciprocal relationship between literature and history, but Macherey considers its theoretical weaknesses. Lenin assumes that a "great artist" like Tolstoy will necessarily reflect – a term that Macherey only provisionally retains at the beginning of his essay – at least some of the historical events, the revolution which confronts him, however much he misunderstands it personally or stands aloof from it: the "glaring" contradictions in Tolstoy's personal beliefs mirror the contradictions of contemporary Russian society and politics[69]. Lenin wants to show that Tolstoy does not have a transhistorical and therefore ideological value: "Belonging as he did, primarily to the era of 1861-1904, Tolstoy in his works – both as an artist and as a thinker and preacher embodied in amazingly bold relief the specific historical features of the entire first Russian Revolution, its strength and its weakness"[70].

Macherey distinguishes an author's lived experience from the historical period to which a text belongs: this bracketing of subjective experience is characteristic of the scientific criticism Macherey wants and is consistent with the science–ideology distinction elaborated by Althusser. So, the first

[66] Clark (1982, 120).
[67] Macherey (1989, 133).
[68] See Macherey (1989, 118).
[69] See Lenin (1967).
[70] Lenin (1967b, 53).

question a scientific criticism tries to answer is that of the situation of the author, the relation of an author to the age, his or her involvement in it, and what might inhibit a complete account of it. Macherey argues, suggesting the hesitation of art between ideology and science, that a writer gives us only a "privileged glimpse" of the historical conjuncture[71]. Tolstoy's relation to history is oblique because it is ideologically mediated: a writer is not here to construct ideologies but *encounters* ideologies which are always independently constituted and "is only the apparent author of the ideology contained in his work"[72]. Macherey therefore suggests ways of thinking the processes of transaction and conversion between art and ideology that earlier Marxist art histories had not adequately addressed. The notion of borrowing ideological materials recasts materially the idealist notion that artworks reflect ideologies and begins to answer how art can be critical when a writer's perception is, at best, an ideological knowledge.

So, a scientific criticism involves a "double perspective": a literary work's relation to history is one of misrecognition–recognition or allusion–illusion in that it 'reflects' history and an ideological version of the same history. However, although a literary work is determined by its relationship to a specific ideology, it is irreducible to its ideologies that are *realised* by specifically *literary* means. A literary work can, in some ways, be distinguished from its ideological content: the writer gives form to ideology and the writer's unique perception is realised in their creation of form. However, although a unique and individual perception of reality might be the writer's "gift" or the mark of a "great writer", it should not be confused with theoretical knowledge or scientific analysis. Macherey does not think that elements of ideologies can be easily stripped away by an attentively or observant reader to leave a scientific knowledge. Tolstoy's writing does not, then, spontaneously reflect ideologies, conceptualised by Lenin's key metaphors and analogies of mirror, reflection, and expression, a vocabulary which Macherey criticises as untheorized and undeveloped. Marxist criticism seemed conceptually "poorly equipped" to register the "literariness of the text" which it had seemed to abolish[73]. He comments, "The writer *embodies, expresses,*

[71] Macherey (1989, 113).

[72] Macherey (1989, 115).

[73] Macherey quotes Engels writing to the novelist Minna Kautsky to exemplify the inadequacy of Marxist criticism in addressing literariness. Engels values socialist fiction because in its "conscientiously describing the real mutual relations, it breaks down the conventionalized illusions dominating them, shatters the optimism of the bourgeois world, causes doubt about the existing order". Engels (1973, 114).

translates, reflects, renders; all of these terms, of equal inadequacy, constitute our problem"[74].

The metaphor that occupies Macherey is the mirror and mirroring in relation to ideological contradictions which it grasps. The introduction of ideology into the work begins its "internal contradiction" which is the focus of Lenin's articles. Lenin had in mind a contradictory ideological content when he writes about Tolstoy, but ideology can easily sustain and efface contradiction: as a *false* resolution ideology is always adequate to the questions it poses and answers. The weakness of ideology is that it cannot recognise its own limits or conditions[75]. Ideology, while constituting the "support" for kinds of expression, is silent: Macherey employs the terminology of psychoanalysis to suggest that ideology is present or is the effect of its repressions[76]. To know the limits of an ideology, to know what an ideology means, it is necessary to give its inherent formlessness form. Ideology loses its confidence when its qualities are given visible and determinate form: a "text constructs a determinate image of the ideological, revealing it as an object rather than living it from within as though it were an inner conscience"[77]. Macherey describes a relation of doubling and displacement between literature and ideology which is not quite the same as traditional relationship between form and content. The subject – a key vector of ideology for Althusser – is captured and crystallised in writing – this is what the written word does – and by means of the text, it "becomes possible to escape from the domain of spontaneous ideology, to escape from the false consciousness of self, of history, and of time"[78]. So, the relationship of art to ideology is one of mirroring that is destructively critical. "The spontaneous ideology in which men live", Macherey argues, "is not simply reflected by the mirror of the book; ideology is broken and turned inside out in so far as it is transformed in the text from being a state of consciousness. Art … establishes myth and illusion as *visible objects*"[79].

Badiou responds critically to Macherey's analysis of the art–ideology relation, addressing the implications that art is neither ideology nor science

---

[74] Macherey (1989, 119).

[75] Discussing ideology as one of the conditions of artistic production with regards the work of Manet and the French Impressionists, Clark writes that an ideology "presents its limits and incoherencies for possible use". See Clark (2003, 260).

[76] Macherey writes, 'Like a planet revolving round an absent sun, an ideology is made of what it does not mention; it exists because there are things which must not be spoken of". See Macherey (1989, 133).

[77] Macherey (1989, 132).

[78] Macherey (1989, 132).

[79] Macherey (1989, 132).

and is in between but is ultimately closer to the latter. Badiou comments that in a tradition of Marxist aesthetics, art is classified as superstructural, as one of the ideological forms and yet is evaluated according to a criterion of truth. Badiou takes from Lenin's articles on Tolstoy and the "peasant bourgeois revolution" that art is a "real reflection" of ideology but that its truth is "*veiled* by an ideological existence"[80]. He argues that Marxist aesthetics have induced a kind of hybridity into art which becomes both ideological and theoretical with falsity becoming an almost inevitable condition or quality of any critical art and has failed to solve the problem is the *ambiguous* relation art has to the binary opposition of science and ideology. So, Lenin decentres Tolstoy in explaining his writings as the mirror of revolution but takes discrepancies as regrettable: a theoretical essence must be found inside "an ideological appearance"[81]. In contrast, Macherey posits the irreducibility of the aesthetic process and Badiou quotes approvingly Macherey's argument that a work breaks or reverses a spontaneous ideology in giving it a specific form: as *art* ideology can reveal what it can't as ideology, namely, its limits and contours. The metaphor of the visible establishes the autonomy of the aesthetic process and its proximity to science: this informs Clark's theorisation of the relation. Badiou's explanation of the aesthetic process challenges Macherey's argument of the subversion of ideology in the aesthetic. "We must conceive of the aesthetic process", Badiou writes, "not as a redoubling but as a reversal [*retournement*]. If ideology produces an imaginary reflection of reality, then the aesthetic effect produces in return [*en retour*] ideology as imaginary reality"[82]. Badiou correctly explains that for Macherey art is heterogenous, marked by an internal difference, that it figures ideologies. However, Badiou questions heterogeneity or difference: the relationship between art and ideology understandable in terms of distanciation does not happen according to Badiou – the aesthetic process does not produce the presence, it does not make visible, of a process of signification, but merely produces a self-sufficient reality for ideology or its own imaginary reality.

[80] Badiou (2013, 32).
[81] Badiou (2013, 33).
[82] Badiou (2013, 34).

6. Aesthetics and Politics: defeating ideology on the terrain of ideology

Clark's discussion of the relation, however, continues Macherey's analysis. His *Painting of Modern Life* (1984) considers the encounter between painting and a particular myth of Parisian modernity and how this encounter put myth on trial to discover its insufficiencies. He emphasises this relation's dialectical character: a painting does not actually *picture* ideologies until they alter its "visual economy" and pressure in some way pictorial traditions and conventions. It is only when a painting recasts its own conventions, procedures, and techniques that it can pressure the social structure and the culture at large. A painting can test the limits and powers of a system of representation and subvert "the terrible fictions called "Nature", "the nude", and "the popular"[83]. *Image of the People* discusses the evolution of "a distinct myth of rural society" in France in the 1840s and 1850s, a myth that was crucial to how a certain bourgeois perceived himself, and one of "unity, a one-class society in which peasant and master work in harmony", which the exhibition of Courbet's *A Burial at Ornans* (painted between 1849 and 1850) exploded in its representation of "the countryside as a complex whole, with a strange, interleaved class structure of its own".[84] Clark describes the indignation felt towards a representation of the universality of bourgeois rule, the painting's "presentation of a class that ruled in country and in town"[85].

Courbet, in the works he exhibited at the 1851 Salon, came close to creating the conditions for a revolutionary art in the sense of pressuring pictorial traditions. Benjamin's 'The Author as Producer' (1934) suggests what these conditions are. It is the production of an improved apparatus that will lead consumers to production, and which is capable of making co-workers out of spectators and readers. Courbet's paintings altered the cultural apparatus in this way, undermining "the bourgeois sense of what was art and what was bourgeoise"[86].

For Clark, art's political effectiveness is limited to the realm of ideology, although he doesn't think this limitation is necessarily crippling: ideological struggle can assume a "peculiar importance". He considers how an image can be politically effective or significant: "in certain circumstances,

---

[83] Clark (2003, 24).

[84] See Clark (1982, 150–53).

[85] Clark (1982, 140). The "specifically bourgeois images" of the male mourners in Courbet's painting were subject to *"hysterical, disproportionate rage"*. Clark (1969, 210).

[86] Clark (1999, 180).

works of art can attack, dislocate, even subvert an ideology", a subversion is explored by Macherey which is arguably Brechtian[87]. Thus, an artwork will "have ideology … as its material, but it *works* that material; it gives it a new form and at certain moments that new form is in itself a subversion of ideology"[88]. The techniques and practices, the traditional and inherited forms of picturing, can become effective political tools to alter ideology. This representation can be anodyne as Clark recognises, but labour can create a space for ideology to be appraised: "The business of 'fitting' ideological materials most tightly, most completely into the forms and codes which are appropriate to the technical materials at hand is also a process of revealing the constituents – the historical, separable constituents, normally hidden beneath the veil of naturalness – of these ideological materials. It is a means of testing them, of examining their grounds"[89]. However, in discussing aesthetic discourse in relation to Manet's *Olympia* and its unfixing of the mythical categories of the *courtisane* and the nude, Clark was sceptical of the power of art to disrupt the smooth functioning of ideologies by imparting to them "intolerable" forms. Ideologies, "are not magically dismantled in single works of art; and if paintings try too hard to anticipate social process, they run the risk of ending up speaking to nobody"[90].

So, Clark and Macherey concur that the relation of art to ideologies is distorting and manipulative, but it can be critical: art can appraise the transparency, spontaneity, and the putative coherence of ideologies. The relation is essentially one of demystification for both authors. Once we understand that art reveals ideological or mythical discourse, attempts to supposedly "'demystify' literary works, which are defined precisely by their enterprise of demystification", become absurd[91].

This essay has returned to a relation that occupied philosophical aesthetics and histories and theories of art engaged with Marxism. New Left art histories and theories were characterised by a search for complexity and critique of reductionism and economism which appeared defining of the earlier Marxist tradition; they considered the different modalities and the apparent non-identity of art and ideology with this search in mind. An Althusserian theory of ideology that specifies its difference to scientific discourse informs the discussion of the art–ideology relation in the social history of art and illuminates the politics of representation as a form of or

[87] Clark (1999, 180).
[88] Clark (1982, 13).
[89] Clark (1974, 562).
[90] Clark (2003, 117–19).
[91] Macherey (1989, 133).

analogous to Brechtian distanciation of ideology through its manipulation through the procedures and practices of art techniques and through the structure of the work of art. The ideological and the aesthetic are not mutually exclusive for the Marxist art histories and theories I have discussed, although authentic art that is Brechtian – a description arguably shared by Althusser and Clark – will transform ideologies as politics. This is a process of making ideology visible that Clark's early essays on modern art and modernism showed taking place and this is what he means when he says that works of art are and are not ideology and an understanding of this modality is why seeing works of art specifically *as,* or at least, in relation to, ideology means seeing them differently and more completely.

Bibliography

Alpers, S. (1977), *Is Art History?*, in "Daedalus", 106, 3: 1–13.

Althusser, L. (1972), *Letter on Art in Reply to André Daspre*, in *Lenin and Philosophy, and Other Essays*, Ben Brewster tr. eng., New York: Monthly Review Press.

– (1996), *For Marx*. Translated by Ben Brewster London New York: Verso.

– (2003a), *Three Notes on the Theory of Discourses*, in François Matheron (ed.), "The Humanist Controversy and Other Writings, 1966-67", London; New York: Verso.

– (2003b), *The Humanist Controversy*, in *The Humanist Controversy and Other Writings, 1966-67*, François Matheron (ed.), London, New York: Verso.

– (2003c), *The Historical Task of Marxist Philosophy*, in *The Humanist Controversy and Other Writings, 1966-67*, François Matheron (ed.), London New York: Verso.

– (2003d), *On Brecht and Marx*, "Louis Althusser", Houndmills, Basingstoke, Hampshire; New York: Palgrave Macmillan.

– (2011a), *Theory, Theoretical Practice and Theoretical Formation: Ideology and Ideological Struggle*, in *Philosophy and the Spontaneous Philosophy of the Scientists & Other Essays*, G. Elliott (ed.), London, New York: Verso.

– (2011b), *Student Problems*, in "Radical Philosophy", 170: 8–15.

– (2014), *On the Reproduction of Capitalism: Ideology and Ideological State Apparatuses*, G. M. Goshgarian tr. eng., London, New York: Verso.

– (2020), *A Conversation on Literary History*, in *History and Imperialism: Writings, 1963-1986*, G. M. Goshgarian (ed.), Cambridge, UK; Medford, MA, USA: Polity.

Antal, F. (1947), *Florentine Painting and Its Social Background: The Bourgeois Republic before Cosimo de' Medici's Advent to Power, XIV and Early XV Centuries*, London: Kegan Paul.

– (1966), *Reflections on Classicism and Romanticism*, in *Classicism and Romanticism with Other Studies in Art History*, London: Routledge and Kegan Paul.

Badiou, A. (2013), *The Autonomy of the Aesthetic Process*, in "Radical Philosophy", 178.

Baldwin, M. C. Harrison, and M. Ramsden, (1981), *Art History, Art Criticism and Explanation*, in "Art History" 4, 4: 432–56.

Barthes, R. (1987), *Change the Object itself: Mythology Today*, in *Image, Music, Text*, Stephen Heath tr. eng., London: Fontana Press.

– (2006), *Mythologies*, Annette Lavers tr. eng., New York, NY: Hill and Wang.

Brecht, Bertolt. (1988), *Brecht on Theatre: The Development of an Aesthetic*, John Willett (ed.), 20, London: Methuen.

Carter, W. (2013), *Towards a History of the Marxist History of Art*, in *Renew Marxist Art History*, Warren Carter, Barnaby Haran, and Frederic J. Schwartz (eds.), London: Art Books.

Clark, T. J. (1969), *A Bourgeois Dance of Death: Max Buchon on Courbet-I*, "The Burlington Magazine", 111, 793: 208–13.

– (1974), *The Conditions of Artistic Creation*, "The Times Literary Supplement", 3768.

– (1976), *Preliminary Arguments: Work of Art and Ideology*, papers presented to the Marxism and Art History session of the College Art Association, Chicago.

– (1982), *Image of the People: Gustave Courbet and the 1848 Revolution*, London: Thames and Hudson.

– (1999), *The Absolute Bourgeois: Artists and Politics in France 1848-1851*. London: Thames & Hudson.

– (1980), *Preliminaries to a Possible Treatment of 'Olympia' in 1865*, in "Screen", 21, 1: 18–42.

– (2003), *The Painting of Modern Life: Paris in the Art of Manet and His Followers*, rev. ed., London: Thames & Hudson.

Coward, R. and J. Ellis. (1977), *Language and Materialism: Developments in Semiology and the Theory of the Subject*, London, Boston: Routledge and Paul.

Day, G. (2011), *Dialectical Passions: Negation in Postwar Art Theory*, Columbia University Press.

Easthope, A. (1983), *The Trajectory of Screen, 1971-79*, in *The Politics of Theory: Proceedings of the Essex Conference on the Sociology of Literature, July 1982*, F. Barker, P. Hulme, M. Iversen, and D. Loxley (eds.), Colchester: University of Essex.

Engels, F. (1973), *Letter to Minna Kautsky, November 26, 1885*, in *Karl Marx, Frederick Engels on Literature and Art: A Selection of Writings*, Lee Baxandall and Stefan Morawski (eds.), "Documents on Marxist Aesthetics", 1, New York: International General.

Foucault, M. (1980), *History of Systems of Thought*, in *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, Donald F. Bouchard (ed.), Sherry Simon tr. eng., Cornell Paperbacks Ithaca, NY: Cornell Univ. Press.

Hadjinicolaou, N. (1978), *Art History and Class Struggle*, tr. eng, L. Asmal, London: Pluto Press.

Hall, S. (1977), *Culture, the Media and the 'Ideological Effect'*, in *Mass Communication and Society*, James Curran (ed.), Open University Set Book London: Arnold.

Hauser, A. (1959), *The Philosophy of Art History*, London: Routledge & Kegan Paul.

– (1971), *Propaganda, Ideology and Art*, in *Aspects of History and Class Consciousness*, István Mészáros and T. B. Bottomore (eds.), London: Routledge & K. Paul.

Hemingway, A. (2006), *New Left's Art History's International*, in *Marxism and the History of Art: From William Morris to the New Left*, Andrew Hemingway, (ed.), Marxism and Culture (coll.), London, Ann Arbor, MI: Pluto.

Koyré, A. (1992), *Metaphysics and Measurement*, in *Classics in the History and Philosophy of Science*, 11, Yverdon, Switzerland, Langhorne, Pa: Gordon and Breach Science Publishers.

Lenin, V. (1967a), *Leo Tolstoy as the Mirror of the Russian Revolution*, in *Lenin on Literature and Art*, Moscow: Progress Publishers.

– (1967b), *L. N. Tolstoy*, in *Lenin on Literature and Art*, Moscow: Progress Publishers.

Macherey, P. (1989), *A Theory of Literary Production*, tr. eng. Geoffrey Wall, London: Routledge.

Marx, K. (1973), *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft)*, tr. eng Martin Nicolaus, Penguin Classics.

Marx, K. and F. Engels. (1991), *The German Ideology*, C. J. Arthur (ed.), London: Lawrence & Wishart.

Montag, W. (2003). *Louis Althusser*, Houndmills, Basingstoke, Hampshire, New York: Palgrave Macmillan.

Open University (1984), *Modern Art and Modernism: Manet to Pollock: Broadcast Notes 1*, The Open University Press.

Orton, F. and G. Pollock (1980), *Les Données Bretonnantes: La Prairie De Représentation*, in "Art History", 3, 3: 314–44.

– (1982), *Cloisonism?*, in "Art History" 5, 3: 341–48.

Ravenel, J. (2001), *Various Authors in Manet's Olympia*, in *Art in Theory, 1815-1900: An Anthology of Changing Ideas*, Charles Harrison, Paul Wood, and Jason Gaiger (eds.), Oxford, Malden, Mass: Blackwell Publishers.

Roberts, J. (1994), *Art Has No History! Reflections on Art History and Historical Materialism*, in *Art Has No History! The Making and Unmaking of Modern Art*, J. Roberts (ed.), London, New York: Verso.

– (2006), *Arnold Hauser, Adorno, Lukács and the Ideal Spectator*, in *Marxism and the History of Art: From William Morris to the New Left*, Andrew Hemingway (ed.), "Marxism and Culture", London, Ann Arbor, MI: Pluto.

Stirton, P. (2006), *Frederick Antal*, in *Marxism and the History of Art: From William Morris to the New Left*, Andrew Hemingway (ed.), "Marxism and Culture", London, Ann Arbor, MI: Pluto.

Tagg, J. (1992), *Grounds of Dispute: Art History, Cultural Politics, and the Discursive Field*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Historical examples in Hobbes's political science

Odile Tourneux

Abstract: Hobbes never has a rest to criticize speech that is full of imagery, and to blame the resort to metaphorical discourse. Words have to be unambiguous in order to reach real scientific knowledge. The project of the *Elements of Philosophy* relies on clear language. Nevertheless, the reader discovers many examples in the *Elements*, in *On the Citizen* and in both *Leviathans*. Hobbes finds in historical literature especially many stories he adds to his argumentation. If those examples simply illustrate his analysis, this rhetorical process runs the risk of disturbing the reader's attention. Because they suggest images, the examples could affect the strictly rational thought. From then on, how can we understand this use of historical examples in Hobbes's political science? I would like to show here that, far from disturbing the reader's attention, historical examples play a decisive role in the construction of a new demonstrative science. One can see history, and especially ancient history as a source of examples that allows everyone to obtain scientific knowledge by themselves. The problem of examples in the Hobbesian corpus invites us to think more generally about how we learn, and what History is.

Keywords: Hobbes; Examples; History; Actors; Political Science.

1. History and examples

In the project of the *Elements of Philosophy*, Hobbes's claim is to establish a new demonstrative science. Under the stress of political circumstances, he does not abandon it for the writing of the *Elements of Law Natural and Politic*, and neither does he for that of the *Leviathan*. To understand something is always for Hobbes to show how it has been generated[1]. This scientific research then has to rely on a clear and unambiguous speech. Indeed, reason is nothing else than a correct denomination of phenomena, whether they are natural or political. Correlated to this defining task, Hobbes draws an orderly method of composing assertions. Reason or science

* ENS Lyon, Triangle UMR 5206 (odile.tourneux@ens-lyon.fr)

[1] See, for example, the genetic definition of the circle given by Hobbes in *Concerning Body*: T. Hobbes (1962,180) [1656]. I will now note the Molesworth's edition EW.

are "attained by Industry"[2], that is to say by elaborating a rigorous discourse describing a genesis. Correct knowledge implies defining precisely all the words that we use. For that reason, Hobbes never has a rest to reject the use of "metaphors, and senseless and ambiguous words"[3].

In that context, examples should not be used to expose knowledge: as illustrations, they will interfere in demonstrations; they will complicate the discourse that is supposed to be as simple as possible. To give an example signifies to propose another rival image. Far from clarifying the argumentation, the appeal to an example could divert the reader from the right comprehension. Actually, examples are quite rare in Hobbes's texts, with the exception of *historical examples*. Hobbes uses this sort of examples in almost all of his works, not only in his historical productions. The references to ancient history, Greek or Roman, increase in *Elements*, in *On the Citizen* and in both *Leviathans*. This is all the more surprising as Hobbes sees in historical reading one of the most important causes of the failure of republics[4]: "And as to Rebellion in particular against Monarchy; one of the most frequent causes of it, is the reading of the books of Policy, and Histories of the ancient Greeks, and Romans", and considers it to be among the most important causes of the Civil War in Great Britain[5]:

> For it is a hard matter for men, who do all think highly of their own wits, when they have also acquired the learning of the university, to be persuades that they want any ability requisite for the government of a commonwealth, especially having read the glorious histories and the sententious politics of the ancient popular governments of the Greeks and Romans.

How should we then understand why Hobbes punctuates his texts by references to Nero, Commodus, Tiberius, Antiochus, or furthermore, Marcus Brutus? Why does he so frequently quote Suetonius, Plutarch and Sallustius? Is Hobbes inconsistent with his own conception of science, or does he have a particular use of examples? I would like to show here that history, and in particular ancient history, constitutes a collection of examples that allows everyone to obtain scientific knowledge by themselves. Far from disturbing the reader's attention, historical examples play a role in the elaboration of a new demonstrative science. I will first outline different views on the use of historical examples in Hobbes's political science in order to situate this work in the literature. Then I will demonstrate

2 Hobbes (2012, 21).
3 *Ivi*, 22.
4 *Ivi*, 170.
5 Hobbes (1962, 192-193) [1681].

that Hobbes elaborates a quite original perspective that must neither be mistaken for the prudential and edifying approach of Machiavelli, nor for a simple rhetorical process.

My work will mainly centre on three texts: the *Elements of Law Natural and Politic*, *On the Citizen* and the *Leviathan*. To understand the role of examples in Hobbesian scientific enterprise implies first to set aside historical works as the *Horae Subsecivae* (hours of boredom)–including one discourse about Tacitus, one discourse about Rome and another about the laws[6] –Hobbes's translation of *The Peloponnesian War* of Thucydides, the *Historiae Ecclesiasticae* and the *Behemoth*. Indeed, we have to understand the role of historical examples in scientific discourses. Moreover, I will focus my interest on *political* texts, turning away from the *De Corpore* or the *De Homine*, for the following reason: Hobbes uses examples almost exclusively in political analysis. Thus, we can already say that it is not the abstraction that makes examples useful: the reader does not need any example to understand the movement of bodies. We will have to understand why Hobbes needs to use examples presenting his political theory. Furthermore, I will put aside sacred historical examples insofar as the biblical exegesis constitutes a specific part of Hobbes thought: because Hobbes discusses biblical stories to criticize the Pope's power at home, his examples correspond to those used by the Church.[7] It is also important to note that Hobbes rarely uses biblical examples in his strictly political analysis: most examples in the first two parts of the *Leviathan* are *civil* examples and moreover *ancient* civil examples.

Before starting to read the texts, it is important, however, to ponder the specific place that Hobbes gave to those ancient civil examples. Why did he almost exclusively take examples from Thucydides', Plutarch's or Suetonius' texts, even when medieval history was expanding in Europe at this time? It is possible to distinguish four levels of explanation regarding the pre-eminence of ancient history in Hobbes's political philosophy. The magnitude of references to Greco-Latin Antiquity is due, first of all, to the fact that Hobbes received, as did numerous scientists of his time, a humanistic training.[8] But the predominance of references to ancient culture can also be explained by an anthropological argument: choosing examples that are remote in time is the best way to make the homogeneity of human

[6] On the authenticity of these three discourses see Malcolm (2002, 7); Saxonhouse (1981, 541-67); Terrel (2008, 80); L. Strauss (1963).

[7] On the question of sacred history see Dubos (2014); Dubos (2015, 59-76); (Berthier *et al.* 2013, 389-469).

[8] On Hobbes' humanistic training see Skinner (1996, 215-49).

nature known. Hobbesian anthropology is one of the keys of his paradoxical use of historical examples. The multitude of historical examples can also be strategic in the battle against the Church. Indeed, borrowing examples from ancient history means developing thought in a mainly civil perspective. Before the establishment of an independent Church, the religious questions used to fall within temporal power. Finally, it seems to me that Hobbes' interest for ancient civil history is mainly explained by an argumentative motivation. Taking an interest in ancient narratives is to depend on an already made history. In the *Elements*, in *On the Citizen* and in the *Leviathan*, Hobbes did not intend to write history, to produce a historic discourse, but rather to make *use* of it. What use does Hobbes intend to make of historical examples in his political system?

2. Different views on the use of historical examples in Hobbes's political science

Contemporary researchers all quite agree to say that Hobbes gave up the traditional literature of *exempla*. Humanistic thought used to see in historical examples a double source of knowledge: as a narrative of singular events, history constituted a stock of *political* and *moral* actions worthy of imitation[9]. The past was full of "highest examples"[10] that should light up the indeterminate present and edify the reader. But "the moral end of writing history, which for the humanists was its main *raison d'être*, is transferred by Hobbes to philosophy (…). Historical *exempla* can never acquire the status of philosophical truths"[11]. Even if, contrary to Descartes[12], Hobbes did not condemn history in the name of epistemological uncertainty, he noted that historical examples cannot be considered as "arguments"[13]. Although nobody could "justly doubt of the truth" of Thucydides whom "overtasked not himself by undertaking an history of things done long before his life, and of which he was not able to inform himself"[14], historical examples are

[9] Guion (2008).

[10] "Let no one be surprised if, in speaking of entirely new principalities as I shall do, I adduce the highest examples both of prince and of state; because men, walking almost always in paths beaten by others, and following by imitation their deeds, are yet unable to keep entirely to the ways of others or attain to the power of those they imitate," Machiavelli (1945, 41).

[11] Schuhmann (2000, 8).

[12] Descartes (2010, 574).

[13] Hobbes (2012, 295).

[14] Hobbes (1962) [1629].

not able to show us the *geneses* of a phenomenon. For Hobbes, insofar as we understand only what we make by ourselves[15], the narrative of a past fact can tell us nothing about our political and moral actions; reason only can tell us what to do. Hobbes's conception of knowledge thus implies a refusal of both the *illustrative* and *edifying* functions of historical examples.

This did not signify that Hobbes did away with all prudential perspectives: prudence can be useful, but it has to be complemented by science to be infallible, to reach truth or to permit effective action[16]. To tell past facts, to give historical examples, can shed light on a phenomenon but it cannot explain it. Hobbes nominalism does not rely on similitude[17] but on the emphasis of geneses.

If historical examples persist in the *Elements*, in *On the Citizen* and in the *Leviathan*, it is mainly because they operate at the margins of political science. First of all, Hobbes uses historical examples to criticise the political actions that he observes. As William R. Lund noticed, "properly conducted, the value of history lay in the fact that analyses of the origins of a particular practice could demystify it and open the way to arguments that changed circumstances required the rational reevaluation of the practice." Historical examples are propaedeutic; they are useful to condemn the conduct of actual civil or ecclesiastical power before rationally explaining how it works. Historical examples become a rhetorical process, as in Chapter 7 of the *Leviathan*. Livy can tell us that gods "made once a Cow speak, and we believe it not; wee distrust not God therein, but *Livy*"[18]. This ancient example indirectly allows Hobbes to criticize the Church: clerical power tells us things that are absurd (such as the existence of spirits) but we can refuse those discourses without offending God. However, historical examples do not only have a propadedeutic critical function; more generally Hobbes resorts to them every time he reaches the limits of political science.

According to Deborah Baumgold, Hobbes needed history "when he needed to answer the question of who was sovereign"[19]. Rationally, men can choose to give authority to a monarch or to an assembly; reason only commands to erect a sovereign power. If such choice is free, Hobbes also

[15] On this idea, see Jaume (1986).

[16] Hobbes (1962, 22) [1651-1668]. About the distinction between *prudence* and science, Schuhmann (2000, 73-81).

[17] Here I disagree with Nicolas Dubos's interpretation: for him, Hobbes relies on historical knowledge to invent scientific definitions. Hobbes would proceed by a prudential analysis to forge a definition, revealing similitude between phenomena. But showing a genetic movement has nothing to do with similitude. See Dubos (2014, 224).

[18] Hobbes (1962, 32) [1651-1668]. See Livy (1967, 35).

[19] Baumgold (2000, 32).

wants to warn about the dangers of representative power. He cannot do this in the strict limits of rational consecution. To convince the reader of the superiority of monarchy and symmetrically of the danger of having a strong Parliament, he calls the example of the Norman Conquest[20]. The reference to William's conquest is moreover one of the rare non *ancient* historical example in the *Leviathan*.

It is mainly about the question of the sign of honour that Hobbes uses historical examples. The entire tenth chapter of *Leviathan*'s filled with references to Mordecai, the prince of Persia, the "ancient Heathen" or the "ancient Germans". Hobbes is thereby explaining how signs of honour contribute to power. Public opinion is one of the elements that make someone powerful. Natural reason can describe some honourable conducts: for example, to believe in someone is to honour them, because it is the sign that we assign power and virtue to them[21]. But everything can become a sign of honour; "in Common-wealths, where he, or they that have the supreme Authority, can make whatsoever they please, to stand for signes of Honour, there be other Honours"[22]. Signs of honour and dishonour are so important that Hobbes cannot stop short at that point: he needs to give examples of this historical variety. Because it is so crucial to understand mechanisms of honour, that is to say mechanisms of fancy, public opinion and power, Hobbes needs to present all the ways in which men honour themselves. Historical examples can disturb the rational appreciation of the Republic, but they are precious *to complete the scientific discourse*. As a propaedeutic moment or as a supplement, historical examples can light up our conception of present time. But those interpretations take no notice of all of the historical examples that Hobbes uses *at the very heart* of his rational argumentation. What meaning should we give to the examples that Hobbes introduces in his scientific thought?

3. Historical examples in political science argumentation

I have already mentioned that Hobbes's understanding of knowledge implies putting aside ambiguous words, or words that are full of imagery. Metaphors and examples should be banished from the political science[23].

[20] Hobbes (1962, 95) [1651-1668].
[21] *Ivi*, 43.
[22] *Ibidem*.
[23] The metaphor is for example one of the possible abuses of speech. See: Hobbes (1962, 13) [1651-1668] "To these Uses, there are also foure correspondent Abuses.

To be consistent, Hobbes should not use examples to illustrate his work. Nevertheless, the number of examples increases from the *Elements* to the *Leviathan*. Hobbes inserts examples, and in particular ancient civil examples, in his scientific demonstrations. Most of the time, those examples come after the argument, at the end of the development. If we look at them carefully, we understand that they are not mere illustrations. First of all, some of those examples play the role of a *confirmation*. Past facts corroborate the *possibility* of what has been rationally demonstrated. Thereby, in Chapter 7 of the *Elements*, Hobbes takes the example of Nero and Commodus to confirm that felicity "consisteth *not* in *having* prospered, but in *prospering*"[24]. Here, this example, which was probably inherited from Bacon[25], does not illustrate the sentiment, but confirms the effective reality of Hobbes's conception of felicity. Because they are relating past facts, historical examples confirm the "probable"[26] nature of an argument.

Historical examples do not confirm the abstract demonstration only. Because Hobbes takes them from historical literature, the examples are quite well-known. By using classical examples, Hobbes creates a sort of epistemic connivance with the reader. For example, in *On the Citizen*, just after having exposed the fourth law of nature Hobbes refers to Cicero *In Verrem*[27]:

> Hence it follows (and this is what I was aiming to show) that it is a precept of nature to be considerate of others. Anyone who violates this *law* may be said to be *inconsiderate* and difficult. Cicero regards *inhuman* as the opposite of *considerate*, as if he had this law in mind[28].

According to reason, every man makes himself useful to others. The allusion to Verres seems here to come as an addition. This example is unnecessary for the demonstration itself. Shall we say that, after trying to *convince* readers with reasonable arguments, Hobbes managed to *persuade* them? Does this historical example make us exit the scientific domain to enter the rhetorical one? This interpretation should not be very charitable.

First, when men register their thoughts wrong, by the inconstancy of the signification of their words…. Secondly, when they use words metaphorically; that is, in other sense that they are ordained for; and their by deceive others." More generally, about Hobbes's use of metaphors, see: Willson-Quayle (1996, 15-32).

24 Hobbes (1962, 33) [1640].

25 Bacon (1937, 77).

26 "And this conception is nothing else but excessive *vain glory*, or *vain dejection*; which is most probable by these examples following," Hobbes (1962, 57) [1640].

27 Cicero (1976, 27).

28 Hobbes (1998, 48).

It seems to me that if Hobbes quotes this example here it is because it firmly fixes the demonstration into the reader's imagination. Using historical examples, Hobbes does not slide from demonstrative discourse to rhetorical speech. Rather, he creates the possibility for his argument to be rationally understood by his addressee. Because he appeals to a figure that the cultured reader knows well, the latter is invited to take the argument upon him.

This explanation of Hobbes's uses of historical examples is confirmed both by his rejection of *clichés* and his conception of knowledge. Indeed, Hobbes criticizes the use of commonplaces on many occasions: *clichés* are always empty words. When we know something too well, we no longer think. It is, for example, the case of the beggar that recites the *paternoster*: he puts words together without having any image or conception in mind[29]. So, if Hobbes uses well-known examples, it is not only because they are part of a common culture, but because they refer the reader to himself. What does it change to read an argument that refers to us?

Right from the *Elements*, Hobbes sees in *self-judgment* the principle of true knowledge. Repeating the Socratic adage[30], he sets self-knowledge as the basis for science:

> It is impossible to *rectify* so many errors of any one man, as must needs proceed from those causes, without beginning *anew* from the very first grounds of all our knowledge and sense; and instead of books, reading over orderly one's own conceptions: in which meaning, I take *nosce teipsum* for a precept worthy the reputation it hath gotten[31].

In 1651 Hobbes made the *nosce teipsum*, which he translated as "read thyself", the key principle of the introduction to the *Leviathan*:

> But there is another saying not of late understood, by which [men] might learn truly to read one another, if they would take the pains; and that is, *Nosce teipsum*, *Read thy self*: …. Whosoever looketh into himself, and considereth what he doth, when he does *think, opine, reason, hope, fear*, &c, and upon what grounds; he shall thereby read and know, what are the thoughts and Passions of all other men, upon the like occasions[32].

[29] Hobbes (1962, 25) [1640]. About Hobbes's critic of commonplace, see also Hobbes (1998, 7) and Hobbes (2012, 9) [1651-1668].

[30] On the history of this maxim see Milanese (2011).

[31] Hobbes (1962, 25) [1640].

[32] Hobbes (1962, 2) [1651-1668]

A little further he added, about his own work:

> When I shall have set down my own reading orderly, and perspicuously, the pains left another, will be only to consider, if he also find not the same in himself. For this kind of Doctrine, admitteth no other Demonstration[33].

To read in oneself means to make an effort to be attentive to what is happening within us when we think or desire–these thoughts being experienced first-hand or received through a narrative. If science must be demonstrative, and if philosophy must follow the reasoning rigour of geometers, the fact remains that the scholar, as the reader, can only discover in himself the first principles of science. From then on, historical examples, because they are part of our culture, are a way of firmly fixing science in a personal experience, which allows us to develop judgments and therefore positive knowledge.

Using ancient examples, Hobbes does not only appeal to our historical culture; if we are able to judge by ourselves in reading those stories, it is because examples are *eloquent and lively*. Taking up the words of Plutarch[34], Hobbes says that Thucydides was a great historian because he "marketh his auditor a spectator"[35]. The examples that are recalled by the historian are specific insofar as they plunge us directly into the heart of the action.

> But Thucydides is one, who, though he never digress to read a lecture, moral or political, upon his own text, nor enter into men's hearts further than the acts themselves evidently guide him: is yet accounted the most politic historiographer that ever writ. The reason whereof I take to be this. He filleth his narrations with that judgment, and with such perspicuity and efficacy expresseth himself, that, as Plutarch saith, he marketh his auditor a spectator. For he setteth his reader in the assemblies of the people and in the senate, at their debating; in the streets, at their seditions; and in the field, at their battles. So that look how much a man of understanding might have added to his experience, if he had then lived a beholder of their proceedings, and familiar with the men and business of the time: so much almost may he profit now, by attentive reading of the same here written. He way from the narrations draw out lessons to himself, and of himself be able to trace the drifts and counsels of the actors to their seat[36].

---

33 *Ibidem*.

34 "Assuredly Thucydides is always striving for this vividness in his writing, since it is his desire to make the reader a spectator, as it were, and to produce vividly in the minds of those who peruse his narrative the emotions of amazement and consternation which were experienced by those who beheld them," Plutarch (2005, 347).

35 Hobbes again used this image of a spectacle a few pages later: "For the greatest part, men came to the reading of history with an affection much like that of the people in Rome: who came to the spectacle of the gladiators with more delight to behold their blood, than their skill in fencing," Hobbes (1962) [1629].

36 *Ibidem.*

More than a theatre performance, historical examples make us live the scenes from the inside: we do not see the senators discuss on the stage, but we are settled "in the assemblies," closest to the actors. The performance that the historian allows us to see is not only a general description, a picture of the situation, but it is the opportunity for personal investment. It is a performance that we see, but also one which we project. It was without doubt to support this performance of Thucydides that Hobbes added some geographical maps to his translation–maps that he drew himself[37]. To truly invest in the facts in the first person, one should be able to picture them in a precise way[38].

In the extract quoted above, Hobbes shows that it is the narration that allows Thucydides to make his story lively. A few pages further, he goes back to the importance of narration:

> Digressions for instruction's cause, and other such open conveyances of precepts, (which is the philosopher's part), he never useth; as having so clearly set before men's eyes the ways and events of good and evil counsels, that the narration itself doth secretly instruct the reader, and more effectually than can possibly be done by precept[39].

When relating past facts, the historian carries out a storytelling. This one consists of tracing the "ways" and "events." Writing history then aims, according to Hobbes, at rebuilding the chain of causes and effects in order to present them in front of the reader without judgment. What makes Thucydides strong and great is the fact that he refrains from giving comments or making syntheses. He only presents facts to the reader–tidy facts. Therefore, according to Hobbes, history was not a discipline of analysis and synthesis, but only a register of facts. By taking ancient examples, Hobbes does not only illustrate his arguments: rather, examples are opportunities for the reader himself to experiment with the facts and to become a judge. It is because the reader relives those examples in the first person that he is able to judge those past experiences. We do not learn an immanent norm from historical facts, from ancient examples; we learn it from what we read in ourselves, when we take a collective experience upon ourselves.

---

37 Bredekamp (1999).

38 On this idea see the introduction of Arnaud Milanese's French translation of the *Elements,* T. Hobbes, *Éléments de loi suivi de Sur la vie et l'histoire de Thucydide, Court traité des premiers principes, "De Corpore" à l'époque des "Elements of law", reconstitué d'après des notes et brouillons*, ed. Milanese (2006, 12).

39 Hobbes (1962) [1629].

Historical examples are so eloquent that they produce *actors* whose roles we could assume. It should be noted that Hobbes almost only uses ancient examples that relate the lives of certain characters. We already talked about Nero, Commodus and Mordecai, but Antiochus[40], Catilina[41], Marcus Brutus[42], Alexander[43], and Numa Pompilius[44] are also crossing the pages of the *Elements*, of *On the Citizen* and of the *Leviathan*. Those examples present us with actors in action; they make us see the world through the characters' eyes. We are then able to judge an action from what we read inside ourselves.

It seems to me that it is in this sense that we must understand Cato's famous quotation in the epistle dedicatory to *On the Citizen*. Addressed to William Cavendish, this text opens on the ancient opinion according to which all monarchs, but also all men, are predators:

> The Roman People had saying (Most Honoured Lord) which came from the mouth of Marcus Cato, the Censor, and expressed the prejudice against Kings which they had conceived from their memory of the Tarquins and the principles of their commonwealth; the saying was that Kings should be classed as predatory animals[45].

We usually only remember the maxim borrowed from Plautus that says that "*homo homini lupus*". Now, the maxim taken up by Hobbes is in fact double: "There are two maxims which are surely both true: Man is a God to man, and Man is a wolf to Man"[46].

References to Cato and Plautus do not aim at denouncing the nastiness of human nature but at introducing the virtue of political science. As citizens, that is to say when men are governed by the laws of a republic instituted in accordance with the principles of political philosophy, men are equals to gods; states, by contrast, always have conflicting relations with one another. According to Hobbes, international relationships are necessarily hostile. This ancient reference then does not introduce the reader to a pessimistic anthropology, but rather to the definition of science that will occupy the end of the dedication. Why does Hobbes use this type of ancient reference here? Reading this text for the first time, this use of history

---

40 Hobbes (1962, 90) [1655].

41 *Ivi,* 209 and Hobbes (1998, 12-13)

42 Hobbes (2012, 5) [1651-1668]

43 *Ibidem.*

44 *Ivi*, 57.

45 Hobbes (1998, 12-13), 'Epistle dedicatory', 3. On the history of those phrases see Tricaud, (1989, 61-70); Lagrée (1995, 116-32).

46 Hobbes (1998, 3),

appears as a quite clumsy rhetorical process. Why does he start with a historical example in order to invite men to follow the precepts of the rising political science? However, just before describing his scientific enterprise, Hobbes came back to the strength of ancient narratives and maxims. He commented, in a sense, on his own use of ancient examples:

> The famous deeds and sayings of the Greeks and Romans have been commended to History not by Reason but by their grandeur and often by that very wolf-like element which men deplore each other; for the stream of History carries down through the centuries the memory of men's varied characters as well as their public actions[47].

It is not reason that makes Greek and Roman acts unforgettable, it is rather their cruelty. At first sight, history has no place in the elaboration of political science: if the actions of the Ancients are rough and brutish, they will not be used as examples for the establishment of a reasoned republic. However, Hobbes added that history has, at the same time, carried along "characters" and their "public actions". It seems to me that this simple remark partly explains why Hobbes decided to open *On the Citizen* with an ancient example. What history allows us to see are certainly cruel actions, but history mainly produces actors–people acting. If historical examples have their place in political science, it is not because the narrative of past actions enlightens the present situation, but it is firstly because the facts put forward are part of a common cultural background, and secondly because history abounds in characters who are many agents that we can follow while paying very close attention to their motivations.

Moreover, the attention that is paid to *characters* in his examples conducts Hobbes to mix mythical and historical figures. When he refers to Greco-Roman Antiquity in his political science texts, Hobbes calls upon historic characters and mythological icons indiscriminately. So, Hercules becomes the double of Alexander[48], or Catilina the partner of Pelias' daughters[49]. Even when Hobbes opposes the use of tales, mythical and dramatic characters seem to find favour with him. What makes the difference between these kinds of fictions? Why should Prometheus' myth have a better place in philosophy than fauns and nymphs[50]? It seems to me

---

47 *Ivi,* 4.

48 Hobbes (2012, 5) [1651-1668].

49 On this double example see Hobbes (1962, 209) [1655] and Hobbes (1998, 12-13).

50 Hobbes uses Prometheus' character in Chapter XII of *Leviathan* to explain the beginning of religion. Fauns and nymphs are used as examples for absurd opinions of Gentiles in the same Chapter. See: Hobbes (2012, 55) [1651-1668].

that it is because mythical and dramatic performances have this concentration of attention on personalities in common. On this point, the figure of Coriolanus is particularly interesting: when Hobbes gives the example of Marcus Coriolanus in *On the Citizen*[51], it should be a reference both to Plutarch and to Shakespeare's text. Reminding the reader of the importance the patrician attached to his mother's opinion, Hobbes can quote both the biographer and the playwright[52]. This mix underlines the importance of characters as actors in Hobbes's examples[53]. On this point, it is hardly inconsequential that Hobbes should be the first to transpose the concept of the legal person to the State and the Sovereign. The person's theory constitutes one of the major innovations of *Leviathan*[54].

These historical examples, because they are personified, are opportunities for the reader to judge by himself. Because the reader lives those narrative experiences first hand, through his imagination, he can really understand what he is reading, that is to say he is able to read in himself the new genetic science that Hobbes exposes. But Hobbes makes two different uses of those examples: in certain instances, ancient references are opportunities to make available what was just abstractly put forward, but in others, historical examples are sometimes opportunities for a major conceptual improvement that could not be presented in an abstract manner. It seems to me that it is exactly in this way that we should read the example of Marcus Brutus' icon in *Leviathan*'s Chapter II. Having defined the imagination as a "decaying sense"[55], Hobbes criticizes the traditional dream argument and then concludes the Chapter by using an example taken from Plutarch's *Lives*. Worried by the battle he must lead the next day, Brutus is confused and sees a frightening beast in his dream[56]. Using this example, Hobbes is in reality adding a new idea to his study of imagination. If he uses an example, it is not to illustrate what he is saying – this example has nothing to do with the refutation of the dream argument – but to lead

---

51 Hobbes (1998, 15).

52 "But whereas other men found in glory the chief end of valour, he found the chief end of glory in his mother's gladness," Plutarch (1959, 125). "First Citizen I say unto you, what he hath done famously, he did it to that end. Though soft-conscienced men can be content to say it was for his country, he did it to please his mother and to be partly proud – which he is, even to the altitude of virtue," Shakespeare (1998, 160-161).

53 More generally, about Hobbes's links with dramatic circle, see Roux,(1981, 245-88).

54 See Chapter XVI of *Leviathan*, entitled "Of Persons, Authors, and Things Personated."

55 Hobbes (2012, 5) [1651-1668].

56 Plutarch (2001, 205-207).

the reader to understand by himself the very close connection that links fear to imagination. If Brutus really thinks that he has seen a ferocious beast while he was asleep, it is because fear endows mental pictures with an exceptional degree of presence. This historical example has *a priori* no obvious connection with Hobbes' speech in this chapter, and this gap is a sign that this is a way to further the argument. The idea of the affective nature of imagination was not positively repeated after this example. The silence of positive scientific discourse on this point can be explained by the subject considered here: we better understand the motion of passions by living them through lively examples than through the abstract exposition of precepts.

We could understand the examples of the Milesian girls[57] and of Prometheus[58] in the *Leviathan* in the same way. When telling us that the young girls hung themselves to defend their honour, Hobbes invites the reader to directly see in oneself the power of the public image, and the importance of imagination in the public sphere. Borrowing Bacon's reading of Prometheus's myth,[59] Hobbes urges us to understand by ourselves the straight link that exists between fear, imagination and vision of the future. The example of Prometheus is an opportunity to make the reader understand by himself that fear and curiosity lay at the origins of religion.

A quick read-through of the *Elements*, of *On the Citizen* and of the *Leviathan* then lets us discover that historical examples intervene at every key moment in the Hobbesian system. In *Elements* Nero and Commode appear to think about felicity,[60] Tiberius and Catilina work on revenge and eloquence as troubles for civil peace[61] and Antiochus thinks about promise[62]. In *Leviathan*, the example of the Milesian girls and the figure of Prometheus speak to the power of imagination; the case of Numa Pompilius makes readers understand that important people often attribute divine origins to themselves[63].

---

57 Hobbes (2012, 37) [1651-1668].
58 Hobbes (2012, 52) [1651-1668].
59 Bacon (1963, 629-86).
60 Hobbes (1962, 33) [1640].
61 *Ivi*, 43.
62 Hobbes (1962, 90) [1655].
63 Hobbes (2012, 57) [1651-1668].

4. Conclusion

After tracing Hobbes's use of historical examples, it appears that he is not inconsequentially doing so. Examples are not only rhetorical devices; they constitute a real part of his scientific project. Carefully choosing his examples in historical literature, Hobbes managed to criticize the contemporary positions of both the Parliament and the Pope and to complement his scientific political discourse with a criticism of democracy; but he also develops an effective manner for the reader to receive his new political science. The function of historical figures is neither to illustrate nor to edify; if Hobbes uses ancient examples it is because he highly understood that knowing is always discovering principles in oneself and by oneself. Historical examples are part of a Hobbesian theory of knowledge. Because History overflows with characters, it is in ancient texts that Hobbes finds most of his examples. This study of examples in political science must then invite us to think more generally about the place of history in Hobbes's thought[64].

Bibliography

Bacon F. (1937) [1597], *Essays*, London: Oxford University Press.

– (1963) [1609], *De Sapientia Veterum*, in *The Works of Francis Bacon*, vol. VI, London: F. Frommann Verlag, 629-86.

Berthier J. et al. (2013), *Hobbes*, Paris: Ellipses, 2013.

Bredekamp H. (1999), *Thomas Hobbes visuelle Strategien: der Leviathan, Urbild des modernen Staates*, Berlin: Akademie Verlag.

Cicero (1976), *The Verrine Orations: Part 2, Books 3-5. 2. Against Verres*, tr. eng. Greenwood L., Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Descartes R. (2010) [1637], *Discours de la méthode* in *Œuvres Philosophiques. Tome I. 1618-1637*, Alquié F., Moreau D. (ed.), Paris: Classiques Garnier.

Dubos N. (2014), *Thomas Hobbes et l'histoire* : système et ré*cits* à *l'âge classique*, Paris: Publications de la Sorbonne.

– (2015), *Le Passage de Bacon à Hobbes : Remarques sur la question de l'histoire*, In "Philosophical Enquiries : Revue des Philosophies Anglophones, Hobbes et Bacon", 4 (1), 59-76

Guion B. (2008), *Du bon usage de l'histoire : histoire, morale et politique à l'âge classique*, Paris: Champion.

[64] Schuhmann K. (2000).

Hobbes, T. (1962) [1656], *Concerning Body*, In Molesworth W. (ed.), *The English Works of Thomas Hobbes. I. Elements of Philosophy, The First Section, Concerning Body*, Aalen: Scientia Aalen.

– (1962) [1629], translation of *The History of the Grecian War*, In Molesworth W. (ed.), *The English Works of Thomas Hobbes. VIII. Elements of Philosophy, The First Section, Concerning Body*, Aalen: Scientia Aalen.

– (1962) [1640], *The Elements of Law Natural and Politic*, In Molesworth W. (ed.), *The English Works of Thomas Hobbes. VII. Elements of Philosophy, The First Section, Concerning Body*, Aalen: Scientia Aalen; tr. fr. Éléments de loi suivi de Sur la vie et l'histoire de Thucydide, Court traité des premiers principes, "De Corpore" à l'époque des *"Elements of law", reconstitué d'après des notes et brouillons*, Milanese A. (ed.), Paris: Allia, 2006.

– (1962) [1655], *De Corpore Politico*, In Molesworth W. (ed.), *The English Works of Thomas Hobbes. IV. Elements of Philosophy, The First Section, Concerning Body*, Aalen: Scientia Aalen.

– (1962) [1681], Behemoth or the Epitome of the Civil Wars of England, In Molesworth W. (ed.), The English Works of Thomas Hobbes. VI. Elements of Philosophy, The First Section, Concerning Body, Aalen: Scientia Aalen.

– (1998), *On the Citizen*, Tuck R. and Silverthorne M. (ed.), Cambridge: Cambridge University Press.

– (2012) [1651-1668], *Leviathan*, In Malcolm N. (ed), *Leviathan. 2. The English and Latin Texts (i)*, Oxford: Clarendon Press.

– (2012) [1651-1668], *Leviathan*, In Malcolm N. (ed), *Leviathan. 3. The English and Latin Texts (ii)*, Oxford: Clarendon Press.

Jaume L. (1986), *Hobbes et l'État représentatif moderne*, Paris: PUF.

Lagrée J. (1995), *L'homme, Un Loup Ou Un Dieu Pour L'homme ?*, in *L'Amitié : dans son harmonie, dans ses dissonances*, Jankélévitch S., Ogilvie B., Paris: Autrement, 116-32.

Livy (1967), *Books III - IV: History of Rome*, tr. eng. Foster B., Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Machiavelli N. (1945), *The Prince*, Marriott W.K. tr. eng., London: Everyman's Library.

Malcolm N. (2002), *Aspect of Hobbes*, Oxford: Clarendon Press.

Milanese A. (2011), *Principe de la philosophie chez Hobbes : l'exp*érience de soi et du monde, Paris: Classiques Garnier.

Plutarch (1959), *Alcibiades and Coriolanus Lysander and Sulla*, tr. eng. Perrin B., Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

– (2001), *Lives, Dion and Brutus, Timoleon and Aemilius Paulus*, Perrin B. (ed.), London: Harvard University Press.

Roux L. (1981), *Histoire et représentation : de la métaphore au concept*, in *Thomas Hobbes : Penseur entre deux mondes*, Saint-Étienne: Publications de l'Université de Saint-Étienne, 245-88.

Saxongouse A. W. (1981), *Hobbes & the 'Horae Subsecivae'*, in "Polity", 13 (4): 541-67.

Schuhmann K. (2000), *Hobbes's Concept of History*, in *Hobbes and History*, Rogers G., Sorell T. (ed.), London: Routledge.

Shakespeare W. (1998) [1623], *The Tragedy of Coriolanus*, Parker B. (ed.), Oxford: Oxford University Press.

Skinner Q. (1996), *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Strauss L. (1963), *The political philosophy of Hobbes: its basis and its genesis*, tr. eng., Sinclair E., Chicago: University of Chicago Press.

Terrel J. (2008), *Hobbes : vie d'un philosophe*, Rennes: Presses Universitaires de Rennes.

Tricaud F. (1989), *'Homo Homini deus', 'Homo Homini Lupus' : Recherche des sources des deux formules de Hobbes*, in *Hobbes-Forschungen*, Koselleck R., Schnur R., Berlin: Duncker & Humblot, 61-70.

Willson-Quayle J. (1996), *Resolving Hobbes's Metaphorical Contradiction: The Role of the Image in the Language of Politics*, in "Philosophy & Rhetoric", 29 (1): 15-32.

Intervista a Franco Ferrarotti su "Ideologia, Sociologia e Paesaggi Piemontesi"

a cura di Emanuele Martinelli

Nota biografica: Franco Ferrarotti, nato nel 1926 a Palazzolo Vercellese, è lo studioso che massimamente ha contribuito a introdurre e a sviluppare nella cultura italiana la sociologia, quale nuova scienza storica e sociale. E' stato il vincitore nel 1960 della prima cattedra di Sociologia messa a concorso in Italia. È stato il fondatore e l'animatore dell'Istituto di Sociologia dell'Università La Sapienza di Roma, a partire dall'anno accademico 1963/1964. Ma già nel 1951 aveva creato *I Quaderni di Sociologia* insieme a Nicola Abbagnano, dando vita poi nel 1967 a *La Critica sociologica,* ancora oggi uno dei principali periodici italiani di scienze sociali. Ferrarotti ha insegnato in alcune delle più prestigiose università degli Stati Uniti. È stato nominato *Directeur d'études* nella "Maison des Sciences de l'Homme" a Parigi; *fellow* del "Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences"; membro della "New York Academy of Sciences". È stato consigliere personale di Adriano Olivetti e deputato indipendente al Parlamento per la III Legislatura dal 1958 al 1963). I suoi numerosissimi libri sono stati tradotti in francese, inglese, spagnolo, russo e giapponese)

Durante una riunione di redazione dedicata alla composizione del numero che "Consecutio rerum" aveva deciso di dedicare al lemma "Ideologia", un redattore, Emanuele Martinelli, propone di pubblicare un'intervista al decano degli studi sociologici in Italia, Franco Ferrarotti. La proposta viene subito accettata. Martinelli entra in contatto con Ferrarotti, che accetta senza indugi e con gentilezza la cosa. Qualche giorno dopo, io, come uno dei due direttori della rivista, e l'intrepido Martinelli ci rechiamo nello studio di Ferrarotti in una bella strada del quartiere Trieste di Roma. Siamo accolti da una premurosa segretaria in un singolare appartamento dai soffitti alti e composto di più ampie stanze, non gremite, ma sommerse dai libri. Con pile che arrivavano praticamente ai soffitti, con scaffali di librerie sovraccarichi, con ogni spazio riempito di volumi e di carte, disposti a configurare una sorta di caverna platonica rovesciata che dall'esterno introduceva in un luogo interno pieno di idee e di cultura: a testimonianza della singolarità e della varietà d'animo, oltre che d'intelletto, del personaggio che da molti anni lo frequentava costruiva.

Ferrarotti ci accoglie con franca semplicità e signorilità, ma anche con attento e vigile interesse. Per cui, sciolta da parte nostra ogni esitazione, si dà subito corso all'intervista che occupa due ore di ininterrotta conversazione, animata dalla postura del corpo e dalla lucidità della mente del nostro interlocutore, per nulla indebolite o offuscate dal trascorrere dei suoi pur non pochi anni di vita.

Finelli. *Gentile prof. Ferrarotti, oltre che dalla consultazione delle sue ultime pubblicazioni, ma anche guardando i numerosi suoi testi che vedo presenti sulle scrivanie e nelle biblioteche di questo studio, è evidente che Lei continua a scrivere libri e saggi di varia natura.*

Ferrarotti. Cos'altro posso fare? Anzi io le devo dire, non per andare contro corrente al di là del necessario, che questi arresti domiciliari a cui siamo sottoposti non mi vanno poi così male, perché io trovo che, per me, non solo non cambia nulla, rafforza quello che ho sempre fatto, cioè una certa tranquillità e lo studio.

D. *Lei, fin da bambino, sembra che fosse molto appassionato di lettura.*

R. Beh.. a me davano un anno di vita (mio padre) perché ero sempre malato e, sa, in campagna uno che è malato cosa fa? Studia. Studia perché studiare non è considerato un lavoro, e così sono sempre stato di peso alla mia famiglia d'origine.

D. *Ha dunque letto molto nella sua infanzia?*

R. Devo confessarle e le confesso che, in effetti, ancora oggi, io cito cose lette – per esempio avevo nove anni quando ho letto i *Ricordi della casa dei morti* di Dostoevskij – nell'infanzia e nell'adolescenza. E io vivo ancora su certe cose, cito a memoria. Lei sa però che la memoria è una facoltà che dimentica, reinventa, no? Per questo motivo le mie citazioni non sono mai da prendersi letteralmente, però ancora oggi su quella base lì.. I libri costavano e io ero molto bravo a rubarli, ma non sempre era possibile e bisognava imparare a memoria. Oggi la memoria non è più coltivata perché c'è il *computer*, ci sono i *files*, ma è una memoria esterna. E io debbo confessare con meraviglia che la memoria mi aiuta molto.

D. *La nostra rivista,* "Consecutio rerum"*, dedicherà il prossimo numero al concetto di "ideologia".*

R. *Consecutio rerum* e non c*onsecutio temporum*? È molto bello. Lei sa che io ce l'ho con i tempi di oggi perché c'è la paratassi che vince sulla sintassi, quindi non c'è più il principio di non contraddizione, *impossibile est idem simul esse et non esse*, ed è saltata la *consecutio temporum.*

Perché le grandi categorie kantiane spazio e tempo sono tutte e due… la frizione dello spazio che angustiava molto gli economisti classici, niente, è finito.

D. *Uno dei prossimi numeri della nostra rivista, come dicevamo, sarà dedicato al concetto, al termine, polisemico, complesso, di ideologia. Una domanda che volevamo farle è questa: il termine ideologia è un termine che ha una storia complessa nella modernità…*

R. Destutt de Tracy, *Ideologie*, *logos* delle idee, scienza delle idee. È straordinaria come storia l'ideologia. Nel 1960 io insegnavo alla Columbia University insieme con Robert K. Merton e, soprattutto, con il vivace Daniel Bell, carissimo amico, morto nel 2011. Purtroppo la longevità, la Bibbia ha torto, la longevità non è un dono di Dio, perché si perdono tutti gli amici. *The end of ideology* di Daniel Bell, *La fine dell'ideologia.* Siccome Daniel Bell, da trotzkista, come me del resto, era diventato il *labour editor* di *Fortune* niente meno, gli ho detto: "Scusa Dani, Dani stai attento.. cos'è? parli della fine delle ideologie in generale o della tua ideologia?". Lui era passato dal trotzkismo ai grandi affari.

Dunque l'ideologia. Io ho scritto un lungo articolo in inglese, un saggio, al tempo dei tempi, su ideologia e sociologia, perché c'è questa comunanza, quasi fratellanza e io me la cavavo a buon mercato dicendo, infine concludendo, che l'ideologia indica gli scopi e la sociologia analizza i processi. Ma non basta più.

In effetti, purtroppo, dicendo fine dell'ideologia si è voluto anche dire, ma non è stato detto esplicitamente, liquidazione degli ideali.

D. *Lei dice questa cosa molto interessante: l'ideologia, in qualche modo, prospetta e apre i valori. Sappiamo il passaggio che questo termine conosce con Gramsci. Mentre nella tradizione marxista l'ideologia ha un significato solo negativo, in Gramsci, di fondo, c'è una concezione più complessa. Da questo punto di vista, lei ritiene che oggi si potrebbe parlare di un'ideologia della tecnica in senso negativo?*

R. Arrivo a dire che la tecnica è certamente un valore, ma un valore strumentale. Oggi io credo – di fronte anche ai grandi processi della medicina, di fronte anche al virus, si tende, e anche di fronte al fatto che i governi interpellano i tecnici come delle grandi divinità che devono dare la certezza, il numero certo – oggi io credo ci sia il rischio di una vera tirannide della tecnologia. In quanto la tecnologia, da valore strumentale, nella crisi degli ideali generali, nella crisi della funzione sociale dell'utopia, la tecnologia sta diventando una sorta di sostituto della vecchia ideologia, sta addirittura guadagnando il ruolo e la funzione, del tutto illegittima (a onor del vero gli stessi tecnici la rifiutano), di valore finale. Da valore strumentale sta usurpando il ruolo di un valore finale. E, da questo punto di vista, io devo dire che oggi è fondamentale ripensare la tecnologia per valutarne i grandi meriti ma per vederne i limiti. I limiti sono terribili, guai a scambiare la tecnologia con una nuova ideologia che addirittura ci darebbe certezze. La tecnologia ha la grande capacità di controllare l'esattezza interna delle proprie operazioni, è una perfezione, ma priva di scopo. Non ci dice da dove veniamo, dove siamo e dove andiamo, è l'*eterno ritorno* dell'identico. C'è una parola inglese molto bella: *sameness*, è la *istessità*, il passaggio dallo stesso allo stesso, la tecnologia è questo. E gruppi dirigenti, governanti influenzanti, che dovrebbero governare la tecnologia, si ritirano dietro i muri del loro orticello. Questa è la contraddizione: una tecnologia planetaria che va avanti per conto suo, si sviluppa per conto suo.

D. *Quindi lei dice che oggi il rischio epocale della tecnologica è di passare da "mezzo" a "fine"?*

R. Sì. Questo quesito esprime perfettamente la questione. Che la tecnologia abbia un grandissimo valore strumentale è indubbio. Io per altro non sono mai stato un luddista, pur essendo stato accusato di esserlo. Non mi scaglio contro la tecnologia, non distruggo le macchine, temendo che rubino il posto di lavoro agli operai. No, non sono un luddista. Ma la questione nasce quando la tecnologia non è riconosciuta, usata, coltivata, sviluppata, progredita e fatta progredire nei *limiti dei suoi termini*: vale a dire nei limiti fecondi ma circoscritti di un *valore strumentale* che non ha nulla da dire sui valori umani propriamente detti (i problemi umani, a ben vedere, sono problemi non tecnici ma *umani*, nel senso che non si possono risolvere applicando le istruzioni per l'uso, perchè ben vedere non sono neppure "problemi", bensì *tensioni permanenti*).

Quando cioè la tecnologia diventa una forma di emasculazione, una mutilazione degli esseri umani che li riduce ad essere tecnicamente malleabili e quindi privi di quella che, mi si permetta di chiamare, la *ghiandola utopistica*, il bisogno, che è propriamente un *valore finale*.

Il valore finale – lei mi dirà giustamente: "Ma che sono questi valori finali?".

I valori finali sono il bisogno di essere riconosciuto come essere umano. Qualunque essere umano, che passi per una volta su questo pianeta, è detentore, titolare, di un diritto di umanità inalienabile, inviolabile. Diritto al riconoscimento che va compiuto e realizzato secondo l'amore e il rapporto reciproco, secondo la reciprocità. Per cui una delle cose straordinarie di oggi è che questa trionfante tecnologia manca di ciò che propriamente fa dell'umano l'umano: il rapporto faccia a faccia, la reciprocità. Si comunica tutto "a" tutti: "*a*", ma non "*con*". Vale a dire che la comunicazione ha perduto la sua radice, la sua origine, anche etimologica, fondamentale: di significare unione, comunione, comunità.

Laddove la comunicazione odierna, rapida, magnifica, stupenda ed efficiente, è autoreferenziale.

Oggi noi siamo di fronte a questa disgregazione che mi riempie, devo dire, di preoccupazione.

D. *Lei può pensare quindi che anche la scuola italiana e l'università italiana soffra, diciamo così, di tale patologia della comunicazione?*

R. L'università italiana non c'è più, non c'è più perché non c'è più rapporto, relazione profonda, non solo di nozioni ma anche di emozione, tra docente e studente. Ammetto che la lezione ciceroniana fosse anche retorica, ma trasmetteva valori e impianti forti del sapere. Anche se, va aggiunto, che manteneva, secondo lo stile di un vecchio umanesimo, una profonda asimmetria tra insegnante e discente.

D. *Una asimmetria che però in qualche modo trovava i suoi diritti e le sue ragioni, evitando ovviamente di confondere autorevolezza con autorità?*

R. Sì, perché qui c'è - Dio mio, lei mi fa delle domande che mi toccano terribilmente - il grande passaggio dall'*homo sapiens* socratico, che sa una sola cosa, che sa di non sapere, alla scimmia *insipiens*, che sa tutto e non tocca nulla.

Oggi Internet, il pigia pigia.

Questo papa Bergoglio, che ne ha dette tante, a volte anche giuste, ha detto "dono di Dio" (riferito alla tecnologia). Sì, certamente ma per quelli che lo fabbricano!

Invece noi siamo, oggi, proprio per la confusione tra valori strumentali e valori finali, di fronte a un mondo smemorato, disorientato e pieno di ansie immotivate, ansioso, perché questo tipo di tecnica divinizzata è ansiogena. Oggi, forse per la prima volta storicamente, l'umanità non ha più alcuna garanzia circa la sua perpetuazione. Noi potremmo, se un funzionario di queste grandi strutture tecniche si svegliasse dopo una notte passata in bianco per insonnia, che so io, oppure fosse distratto e premesse il bottone sbagliato, noi oggi, già oggi, potremmo scomparire senza lasciare traccia.

D. *Senta Professore, a proposito dell'Università, io ho avuto qui, alla Sapienza di Roma, due grandi maestri di filosofia, uno si chiamava Guido Calogero e l'altro Ugo Spirito.*

R. Nel 1960 io ho avuto la prima cattedra di sociologia a livello pieno ed ero un collega di Ugo Spirito e di Guido Calogero. Il concorso era stato chiesto da una università minore che era il Magistero, ma io insegnavo sia Scienze politiche che a Lettere e Filosofia e al Magistero di Roma. Lei sta parlando di amici come Guido Calogero, con la moglie Maria Comandini.

D. *Mi ricordo che per superare l'esame di Filosofia Teoretica con Spirito - siamo nella prima metà degli anni '60 – bisognava portare tutta la* Metafisica *di Aristotele e tutta la* Critica della ragion pura *di Kant. Allora le chiedo, lei come ha valutato, negli anni scorsi, il fatto che l'università italiana si sia ristrutturata secondo il cosiddetto 3 + 2 e si sia, di conseguenza, completamente trasformata?*

R. Veda, l'università italiana del dopoguerra e in particolare dagli anni '60 si è venuta a trova nella situazione seguente: nel muovere dal principio democratico dell'*Università per tutti*. Benissimo come principio e come valore. Ma l'università per tutti, senza i massicci interventi, investimenti scientifici, laboratori ecc, ma anche sociali (case dello studente, dormitori) come ci sono nelle grandi università private degli Stati Uniti, *l'università per tutti* può significare, e di fatto questo è venuta a significare oggi, l'*università per nessuno*.

Perché l'università implica la possibilità, come dire, di *negarsi* in qualche modo, di contraddirsi come istituto di cultura e di formazione. Nel

senso che la vera università è l'università che in fondo non deve essere utile di per sé, bensì che deve avere un rapporto non utilitario con la propria società.

Si sa che *scholè* vuol dire ozio, ma non è solo l'*otium* ciceroniano contro il *negotium*, è qualche cosa di più: è la persona umana, l'essere umano, uomo-donna, che, in qualche modo, incarna e perpetua la tensione verso *il non ancora conosciuto*.

Invece il mito della facilitazione, la rinuncia alla memoria con la confusione tra memoria e nozionismo. Tutto questo ha voluto dire la laurea breve, dovuta poi tra l'altro a Luigi Berlinguer, se non vado errato.

La laurea breve? Ma no! Ma cosa significa laurea breve?

Quando la laurea dovrebbe essere la prova decisiva del proprio percorso di studi e della propria, raggiunta o meno, autonomia intellettuale e personale! Non è un caso, del resto, che proprio nel momento in cui la laurea scompare i neolaureati di oggi vadano in giro con le ghirlande in testa. Insomma qualcosa di paradossale e di straordinario, proprio così come oggi si applaude ai funerali.

Del declino dell'Università, mi duole trattarne oggi e doverlo riconoscere oggi, parlandone come un vecchio professore universitario, che ha avuto la fortuna di andare in cattedra molto presto e che per via della cattedra ha rinunciato alla carriera politica, alla carriera diplomatica internazionale, alla carriera di dirigente industriale con Olivetti.

Per fare che cosa? Il professore! Ma chi è il professore? Cosa fa? Professa! Ma cosa professa? Le sue idee se ne ha!

Tenere vivo lo spirito critico contro lo spirito che consiste solo nell'applicazione delle istruzioni per l'uso, questo è il punto. E questo spirito critico, mi dispiace - lei, voi due state toccando, come è evidente, un punto nevralgico per me, proprio un nervo scoperto - questo spirito critico io lo vedo ormai indebolirsi, appannarsi, diafanizzarsi, scomparire. Non c'è più! C'è il sacrificio dello *spirito critico* in nome dello *spirito politecnico.* Vince cioè *l'esprit de geometrie*, quello che Husserl rimproverava a Cartesio, con la sua geometrizzazione, rispetto all'*esprit de finesse*. Che poi in realtà l'*Esprit de finesse* è lo spirito di *niente.* E' la capacità di avvertire, quello che io chiamo: *pre-comprendere il compreso*.

Perché prima del *sapere* c'è il *sapore*!

D. *Ci sono grandi implicazioni epistemologiche e antropologiche in questa sua ultima affermazione.*

R. Ma pensi ai grandi, ai grandi sociologi che io profondamente rispetto, ad es. come Max Weber: nulla di sistematico, tutti libri di occasione!

Il problema va annusato: "Perché gli uomini obbediscono? Qui è venuto meno il perché e vince il come. Oggi il *perché* ha ceduto di fronte al *come*.

D. *Senta Professore lei ha avuto una relazione profonda, per lunghi anni, con Adriano Olivetti e d è naturale farle questa domanda. Forse lei ci potrebbe spiegare perché Olivetti, diciamo così, è stato, insieme, un imprenditore alla Schumpeter, e anche molto di più? Olivetti è stato un personaggio con cui lei ha collaborato molto. Lei è stato anche al parlamento per una legislatura proprio come rappresentante di Comunità. Perché quella stagione di elevatissima imprenditorialità industriale ma anche di pratica civile e sociale, quel modello di capitalismo, per qualche modo, oltre il capitalismo non si è diffuso in Italia, né nella cultura economica, né soprattutto sul piano della cultura di una sinistra che mirasse alla trasformazione del paese? Perchè non è passato?*

R. Non poteva passare. Perché Olivetti – quando si parla di Olivetti come del buon padrone è diffamante – Olivetti era un ottimo imprenditore ma trascendeva la datità originaria. Tutti noi si nasce chi qua, chi là. Lui nasce in una famiglia capitalistica, ma non riforma: trascende il capitalismo. Lei ha citato giustamente l'idea dell'e*ntrepreneur* di Schumpeter, come di colui che non aspetta dal mercato ma crea il mercato. Olivetti sentiva il mercato, era un grande imprenditore, forse in Italia si può dire che gli stia vicino soltanto un uomo come Enrico Mattei, che però non nasceva in una famiglia di imprenditori. Il padre di Olivetti Adriano, Camillo Olivetti, era già un capitalista, a Milano aveva fondato la *CGS* (Centesimo Grammo Secondo) che era una ditta di strumenti elettrici per misurazione di alta precisione, poi lascia tutto e si ritira nella sua Ivrea. Di lì parte Adriano. C'è ancora oggi la piccola azienda in mattoni rossi per le macchine, per il cembalo scrivano, così si chiamava, il cembalo scrivano, Olivetti da quella piccola fabbrica crea un intero mondo

Io ho avuto la grande fortuna di incontrarlo e di collaborare con lui. Ci siamo incontrati, a dire il vero, per caso, come sempre accade, il caso, questo atto meno palese di un Dio che non vuole essere ringraziato. Comunque ci incontrammo per caso a casa di Gino Martino e della prima moglie Paola Levi nel '48. Io sono stato l'ultima persona a cui ha telefonato prendendo il treno per Ginevra su cui sarebbe morto, l'ultimo giorno di febbraio del 1960. Dodici anni di conversazione. Io per altro sono l'unico superstite dei suoi tre collaboratori. Tre, eravamo in tre: Gino Pampaloni,

che era il suo segretario, Renzo Zorzi, che si occupava delle edizioni di Comunità, ed io, anche se io non so di che cosa specificamente mi occupassi. Parlavamo molto io e Adriano Olivetti, non c'è mai stato in dodici anni un sabato, ovunque io fossi, Tokyo, New York, in cui non mi arrivasse la telefonata sua. Del resto Olivetti era condannato alla solitudine, all'isolamento, per via della sua anticipazione.

D. *Adriano Olivetti non aveva un'idea solo di fabbrica ma anche di comunità.*

R. Non solo. Ma accettò la mia idea di scindere la proprietà privata, pur non facendola pubblica. La *quadruplice radice* della legittimità della proprietà della fabbrica, questa era la sostanza della mia proposta: un quarto al politecnico di Torino, un quarto al comune di Ivrea (e questo è molto diverso dal principio di a-territorialità delle società multinazionali di oggi), un terzo quarto a tutti i partecipanti al circolo produttivo, dall'amministratore delegato allo "spazzacessi", e infine l'ultimo quarto che doveva andare, mi disse una volta per evitare inutili spargimenti di sangue, agli azionisti privati che erano poi le sorelle.

D. *Era così divisa la proprietà alla Olivetti di Ivrea?*

R. No! Era il mio piano, era il piano che lui aveva accettato. Ma io ero pure l'anima nera, diceva la famiglia. Infatti la famiglia Olivetti era contraria. Ma non voglio farla lunga su questa questione. Però va detto che Adriano Olivetti è stato tacciato, accusato di aver causato la crisi di liquidità della Olivetti (quando poi la Olivetti è andata in mano ai pizzicagnoli come Carlo De Benedetti, che l'ha venduta alla Underwood). Nell'ultima telefonata che, come ricordavo, mi ha fatto prendendo il treno per Ginevra, disse: "Franco stia pronto, il 7 marzo andiamo noi due ad Hartford, nel Connecticut, dove ha sede la Underwood, ho in mano la maggioranza delle azioni, hanno 18 linee produttive, tutte passibili, ne teniamo solo tre, usiamo le linee distributive per i nostri prodotti e facciamo venire ad Hartford, Connecticut, i dieci migliori ingegneri di Ivrea". Niente, morto lui, non si è fatto nulla, anzi è stato accusato di aver causato la crisi di liquidità.

Devo dire che questa (mia) testimonianza alcuni storici l'hanno recepita. In tasca, alla figlia Lalla Olivetti, la figlia del secondo matrimonio, le han trovato un documento che diceva: "Chiamate con urgenza a Roma Ferrarotti per la questione plurale". Cos'era la questione plurale? Era ciò

che ho detto, la *quadruplice radice* della legittimità proprietaria di un'impresa. L'impresa fa soldi, fa ricchezza, non per i privati ma per la comunità! Fabbrica e comunità sono congiunte!

Quando si parla di Olivetti, mi permetta, mi scaldo perché si parla di Olivetti come grande imprenditore, grande padrone illuminato. Ma a ben vedere questo è sbagliato. Le cinque multinazionali di oggi, che hanno nelle loro mani il pianeta, che hanno dei bilanci superiori a quelli di molti stati, queste multinazionali sono fondate sul principio della a-territorialità, addirittura non si riesce a fargli pagare le imposte. Olivetti, dal punto di vista strettamente filosofico, aveva visioni a-storiche, meta-storiche, era assolutamente al di fuori dello storicismo che noi abbiamo ben conosciuto, lo storicismo che lei ed io lo abbiamo vissuto.

Allora chi era Olivetti? Se non era un padrone illuminato cos'era? Era un utopista divertente!

Ma se lo poteva permettere: perché era ricco.

D. *Questa proposta di una quadripartizione della proprietà è la cosa più singolare che mi capita di sentire da qualche anno. È la prima volta che sento una proposta del genere.*

R. Con Olivetti si pensava – io ho avuto l'immeritato privilegio di avere questa comunanza con lui – si pensava come si potesse, non riformare, ma andare al di là del capitalismo.

Altrimenti la tecnica prende il comando. Io ho tenuto delle conferenze all'Università di Chicago su questo. Oggi la tecnologia, sola, va avanti. Ma dove? Non si sa. Siamo nelle mani di un Polifemo cieco. Mentre Olivetti era certamente riuscito a vedere la natura strumentale della tecnologia, pur essendo egli un ottimo tecnico (era un ingegnere, laureato al Politecnico di Torino, ingegnere chimico). Riusciva, cioè, a trascendere limiti familiari e tradizionali, a trascendere lo spirito politecnico.

C'è un punto però che ci divideva, lui era un uomo religioso.

D. *Ma quale era stata la profondità dell'educazione religiosa di Olivetti?*

R. Lei tocca un punto mio caro amico… Olivetti era alla confluenza di due grandi tradizioni religiose: il giudaismo messianico ebraico da un lato e la madre dall'altro, Luisa Revel, valdese. Il messianismo ebraico e l'estrema dirittura morale dei protestanti minoritari valdesi.

Guardi che cosa curiosa. C'è un figlio della figlia, di Lalla Olivetti, che si chiama Beniamino De Liguori Olivetti e che continua a fare, a pubbli-

care delle cose di Comunità, anche cose mie. La cosa straordinaria è che lui, dalla sua totale incoscienza, fa fare le premesse, le prefazioni e le introduzioni a persone che all'epoca ridevano e disprezzavano Olivetti come un cretino, come uno che vaneggiava.

D. *Ma perché, secondo lei, la cultura comunista non gli ha dato ascolto?*

R. Olivetti mi diceva: "Nulla può nascere dalla violenza sanguinosa, dallo spargimento di sangue". Nel pensare questo era, indubbiamente, biblico.

Del resto, posso dire, Olivetti non capiva la mia non religiosità.

Io gli dicevo: "Guardi che lei sta parlando con uno che non ha orecchio per queste cose". Ma lui era una sorta di mistico di tutte le religioni: senza credere in alcuna. Così, pur non avendo assolutamente orecchio per la musica, sentiva cantare le pietre. Posso arrivare a dire – io con lui ho fatto passeggiate nel Canavese, ma non solo nel Canavese, anche fuori, per esempio a New York, a Manhattan, a Chicago nel 1952 dove io stavo allora e dove in una conferenza organizzata per lui dall'Università era presente von Hajek, – posso arrivare a dire che lui sentiva respirare i territori. Cioè per lui l'urbanistica era una sorta, non tanto di cura e di rispetto, quanto di scoperta e di fratellanza col territorio. Per questo parlava di comunità, ma non di comunità in generale. La sua idea di comunità non rimandava alla *Gemeinschaft* di Tönnies, era una cosa concreta, era il modo in cui la gente vive, lavora, nasce.

D. *Ma questa cultura della corporeità, della concretezza, non vi univa anche e proprio perché eravate entrambi piemontesi? Perché appartenevate entrambi a un certo tipo di territorio, con la sua storia, insieme culturale e naturale?*

R. Beh, io sono stato fortunato in due sensi: primo, sono nato quando mia madre era malata e non sono finito coll'essere adottato. Mio padre era un uomo molto duro, era un padre, non era un amico, e diceva: "Se tu nascevi gatto saresti finito presto in un tombino". Quindi io ho avuto questa grande fortuna della salute cagionevole che mi ha salvato dai lavori campestri durissimi (soltanto gente che non ha esperienza di vita contadina pensa ad essa come una forma elevata di civiltà, secondo quanto diceva ad es. Pasolini, ecc.. Proprio sciocchezze!).

La seconda cosa fortunata consistette nel fatto che io, proprio perché mia madre era malata, fui mandato, di pochi mesi, prima di un anno d'età,

dai miei bisnonni a Robello, in un grande bosco che mi fece bene, mi aiutò a respirare, che mi imparò a respirare.

Questi bisnonni, che mi volevano molto bene, Ursula e Battista, non mi parlavano mai, tanto che io cominciai a parlare molto tardi. Ma arrivare per un bambino tardi al linguaggio in Piemonte voleva dire ritardo mentale e difatti io ero considerato un ritardato mentale. Quando per esempio in famiglia si parlava qualcosa di delicato, tra loro si dicevano: "tanto lui non capisce niente". Io invece capivo tutto, tanto da credere che ci siano dei vantaggi straordinari nel ritardo mentale. Essere considerato un ritardato mentale è un enorme privilegio. Almeno per me è stato un grande privilegio.

Ora, la cosa che lei dice è vera, certamente c'è qualche cosa di piemontese. Anche Rita di Leo, che fu per un certo tempo mia assistente - la Rita di Leo, tremenda linguaccia - mi chiamava il piemontese errante, dato che perché sono stato in giro per tutto il mondo parecchie volte. Anche Olivetti aveva questa radice piemontese, direi quasi savoiarda, una radice proprio subalpina (non il Piemonte basso), all'imbocco della Valle D'Aosta: Borgofranco, poi Saint-Vincent, Ivrea.

Anche lui aveva girato parecchio, e solo i giramondo hanno bisogno dell'*ubi consistant*. Il senso della patria non è il *Bogia nen* piemontese ("Non ti muovere"). Solo quelli che si muovono molto, hanno poi in realtà continuamente questo senso del ritorno, Itaca in qualche modo.

D. *Comunque intanto la ringrazio perché questo riferimento a questa teoria quadruplice della proprietà mi sembra veramente…*

R. È al di là però dei sistemi giuridici vigenti, tributari e anche commerciali, né in America con la *Common law*, tantomeno in Europa, proprio non c'è.

D. *Lei dice che con Olivetti voi avevate pensato utopicamente alla possibilità di un profitto capitalistico che fosse in qualche modo anche qualcosa d'altro?*

R. Profitto ci vuole. Qui sicuramente Schumpeter ha ragione. Nella teoria dello sviluppo economico Schumpeter dice che laddove non c'è profitto la cosa si prosciuga. Perché? Perché il profitto è l'indice più certo e più sicuro della gestione razionale di un'impresa; perché lucra. Il profitto è il prodotto del differenziale tra costo di produzione e prezzo di vendita. Infatti le aziende di stato fanno pagare l'incapacità dei loro manager di ottenere profitto con i soldi pubblici.

Ma il profitto, e questa è la novità straordinaria di Olivetti – e qui c'era la duplice radice che giocava, ebraico-protestante o ebraico-valdese – il profitto va concepito non solo in termini ragionieristici, in termini contabili, come si fa oggi, ma va concepito tenendo presente e includendovi il costo delle condizioni minime indispensabili per l'equilibrio eco-sistemico della comunità. Tanto che noi, per esempio, a Ivrea, anche quando la Olivetti è diventata una grande multinazionale – e io ho visto proprio questo processo e lo considero il più grande privilegio della mia vita vedere una piccola fabbrichetta che diventa una grande multinazionale – mai, mai ci siamo astratti dalla nostra comunità. E addirittura noi abbiamo votato l'IRURI (Istituto urbano rurale per lo sviluppo del Canavese), per cui certe lavorazioni venivano eseguite non più a Ivrea ma a Vidracco, a Colleretto Parella**,** ecc. E questa era non la dispersione. E mai l'idea che un grande dirigente, un direttore centrale, un amministratore delegato, guadagnasse cento volte quello dell'operaio. Poteva essere solo tre volte di più. E tutti quanti alla Olivetti, questa era un'idea anche un po' mia, percepivamo il 20% in più dei salari medi in Italia, ovviamente a detrimento dei dividendi. Per questo la famiglia Olivetti giustamente mi ha sempre considerato l'anima nera.

D. *Poteva essere proprio la terza via italiana.*

R. In qualche modo. Olivetti, per esempio, nel Consiglio Generale di Comunità, lui chiamava a farne parte anche persone che non erano comunitarie, sebbene io in questo un po' lo frenassi. Per esempio chiamava persone come Altiero Spinelli, così come eravamo anche molto vicini a Ignazio Silone. Gli dicevo: "Stia attento ingegnere questi sono uomini di partito". Noi, noi abbiamo anticipato di cinquant'anni la comprensione della crisi.

D. *Venne anche Fortini.*

R. Franco Fortini veniva lì, mangiava, andava, sì, lui traduceva per le edizioni di Comunità. Fortini era un letterato finissimo.

D. *Un brutto carattere?*

R. Sì, ma non andava bene e non capiva nulla poi, capiva molto poco Fortini. Olivetti gli fece tradurre *L'enracinement* di Simone Weil. Lui ha tradotto, da tipico letterato, *La prima radice*. Ma non è la prima radice! Era

al contrario la parificazione di tutte le radici! Contro il feticismo! Olivetti mi disse: "Ma cosa vuole, oramai gli abbiamo fatto il contratto".

Fortini era strano, veniva di tanto in tanto a Ivrea, all'Hotel Dora, dove io vivevo, dove tutti vivevano. Aveva infinite discussioni di critica letteraria con Geno Pampaloni, che era un critico letterario molto fine, un uomo raffinato, un cattolico in pena.

D. *Proprio raffinato. Ma il partito socialista neppure poteva accogliere l'istanza economica e insieme etico-politica della Olivetti e di Comunità?*

R. No. Perché noi eravamo contro i partiti. Io nel '49 ero a Parigi – poi più tardi fui nominato direttore Directeur d'études nella Maison des Sciences de l'Homme – e trovo sulla *table ronde* un articolo di Simon Weil. Noi eravamo interessati a lei per via di *La prima radice* e di altre cose sue. Trovo *Note sur la suppression générale des partis politiques*, chiamo Olivetti e dico: "Scusi, guardi, ho trovato…" lui risponde: "Traduca subito". L'ho tradotto ed è uscito nel 1950 sulla rivista di Olivetti Comunità.

Noi eravamo contro. E per coerenza io quando è terminata la terza legislatura – nonostante da Paietta a, che so io, Fanfani, a Vittorino Colombo, a Riccardo Lombardi, volevano tutti che io mi ripresentassi, Saragat per esempio mi prometteva: "Ti farò Ministro della pubblica istruzione". Io per coerenza non mi sono ripresentato, neppure da indipendente. Anzi ci fu una cosa dettami da Fanfani che mi riempì di vergogna: "Sarai il nostro nuovo Merzagora", cioè, non so se mi spiego, Cesare Merzagora, giù il cappello, "sarai il nostro nuovo Merzagora come indipendente nella DC".

Noi avevamo previsto questa cosa e io ho detto ad Adriano una volta: "Stia attento, ci faranno pagare l'orgoglio della nostra solitudine".

D. *Avevate previsto questo processo di corruzione?*

R. Assolutamente. Completamente. E poi, del resto, devo dirle, non so se questo si possa pubblicare ma mi affido a voi. Si sapeva che nella terza legislatura ogni settimana una signora, molto amica del presidente pro-tempore della FIAT, venisse a Roma, a Lungotevere, a casa di Saragat, e consegnasse una busta, una busta piena di contante…

D. *Ho ben capito.*

R. Il finanziamento della politica, ottimo, necessario, ma non si dica che non ci sia la contropartita. Perché quella, invece, c'era. Saragat, per

esempio, fu uno di quelli. Non solo, ma tutta la campagna contro Felice Ippolito, dietro c'erano gli americani, quella stessa General Electric che poi ha comprato il primo computer fatto da Mario Tchou, un ingegnere italiano di origine cinese, a Borgo Lombardo. Quel primo computer della Olivetti che si chiamava Elea,. .. Soldi e pressione politica…

Noi avevamo visto tutto questo, era molto evidente e non volevamo aver nulla a che fare con questo. Naturalmente potremmo anche essere imputati del peccato di "angelismo", ma io all'epoca, oggi non più, pensavo anche all'importanza dell'esempio.

Poi Olivetti uscì dalla stessa Confindustria. La Confindustria all'epoca era presieduta da un uomo di Genova, Angelo Costa, grande armatore della famiglia Costa. Orbene ricordo che nel 1953, appena tornato dagli Stati Uniti, a Milano, in Piazza San Fedele, dai Gesuiti, Olivetti mi manda a un dibattito. A un dibattito contro chi? Contro Angelo Costa. E vuole sapere io che cosa dico? Ora non avrei più quell'avventatezza, perché dico: "Ma voi industriali italiani chi siete? Voi avete avuto l'*European Recovery Program*, voi siete erbivori!".

D. *Senta Professore, non le vogliamo sottrarre più tempo, due cose, due cose ancora, di carattere più personale forse: il religioso e l'artistico, perché lei ha scritto anche su queste cose.*

R. Per me la religione, nel senso di essere una fede senza dogmi, è il senso del mistero. Quindi non si tratta di Sant'Anselmo, né dell'esistenza o dell'inesistenza di Dio, ma del mistero. Non Sant'Anselmo ma Kierkegaard, quando dice che abbiamo questo rospo in gola che non va né su né giù.

D. *Però ho visto in alcuni suoi scritti che lei può aver definito il religioso anche la creazione di comunità.*

R. No, dunque, è un punto veramente delicato. La ringrazio di porre questo tema perché il punto delicato è questo. Oggi i nostri politici, e anche i giornalisti, che cosa guardano? I mercati. Cosa significa? Significa che noi abbiamo ormai una economia di mercato, legittima, ma così potente, così forte, pervasiva, che sta tracimando e sta trasformando la società umana in società di mercato. "Società di mercato" è una contraddizione in termini. Non c'è più società. Il valore interpersonale non ha più valore in sé ma solo per l'utilità o l'inutilità che ti dà. Dov'è un valore, lei ha ragione, io mi sono spesso interrogato, dov'è un valore, qualcosa, che sia

fuori, estraneo alle leggi di mercato? Solo il sacro. Sacro e profano. Il sacro, nel momento in cui si sottrae e definisce il non utilitario, è la base di una possibile comunità umana. Di una possibile comunità, da ricostruire, in cui il rapporto interpersonale abbia valore in sé e per sé e non per quello che ti rende.

Ma, devo dire, questo punto Olivetti l'aveva fatto completamente proprio. Lui però aveva, in più, un senso della religiosità che io non ho mai avuto. E debbo anche aggiungere che lui conosceva il francese ma non l'inglese né il tedesco. Io lo rimproveravo e lui rideva. E allora leggeva Emmanuel Mounier, ottimo, leggeva Simon Weil, ottimo, però leggeva anche Jacques Maritain. Su Jacques Maritain c'è stato, mi dispiace doverlo dire adesso, l'unico screzio irrisolto, l'unica ferita aperta mai rimarginata. Io gli dicevo: "Come puoi appoggiare Jacques Maritain che è colui che ha approvato Francisco Franco? Il suo cattolicesimo è un cattolicesimo che va assolutamente rifiutato perché è anti-cristiano".

E infine, l'ultimo punto su cui noi abbiamo dialogato, a me piace ricordarlo questo con voi. Era del tutto d'accordo con me su questo: nel ritenere cioè che forse, dopo venti secoli, con l'auto-referenzialità elettronica, il cristianesimo con l'autoreferenzialità elettronica, con l'appannarsi dell'idea di prossimo, non è ancora veramente cominciato. Perché l'idea di prossimo viene meno proprio con l'auto-referenzialità elettronica. Tutti comunicano "a" ma non più "con". Il prossimo non c'è più. C'è la persona che può rendere o non può rendere, che si può sfruttare o non sfruttare. L'idea di prossimo, l'Europa nasce sul messaggio cristiano della immoralità del lavoro schiavile. Olivetti questo lo aveva capito perfettamente.

D. *Professore un'ultima cosa: l'arte. Lei dipinge?*

R. No, io scrivo a volte poesie, mio fratello dipingeva molto. Io ho avuto tre fratelli, son tutti morti. Il più grande, Giovanni, era un violinista e un pittore straordinario. Lui ha illustrato alcuni miei libri.

D. *Però lei ha scritto anche sulla musica.*

R. La vocazione fondatrice della musica è il compattare la comunità, è l'inno nazionale. Se ne fa un uso bastardo. E l'espressione artistica è, nella situazione panlavoristica e cronofagica di oggi, l'unica via d'uscita che ci resta per mantenere viva la imprevedibilità del comportamento umano. Nel linguaggio poetico, per esempio, cambia un aggettivo e crolla tutto.

Parlavo di questo proprio con Guido Calogero. Grande intelligenza quella di Calogero: però era fermo alle sue idee, quella di una terza via, ecc..

No, noi eravamo al di là di questo e non siamo stati compresi. Però lo sviluppo della storia ci sta dando ragione.

D. *Lei poteva riconoscersi nella filosofia del dialogo di Guido Calogero?*

R. La *Filosofia del dialogo* lo abbiamo pubblicato noi, con le edizioni di Comunità. Però Guido Calogero restava maledettamente un "Professore". Perché Guido Calogero sapeva e dava. Mentre io considero che oggi sarebbe necessario un capovolgimento della tradizione filosofica europeo-occidentale che è ancora legata al dualismo platonico fra *l'episteme* e la *doxa, t*ra la verità dei pochi e l'opinione dei molti. In Guido Calogero c'era la grande apertura del maestro universitario, del dotto, di colui che sa verso chi non sa, ma era ancora un atteggiamento che gli rimproveravamo come paternalistico.

Però devo ricordare che il mio primo intervento, tornando dagli Stati Uniti nel 1953, fu all'inaugurazione dei corsi del CEPAS, la prima scuola inaugurata in Italia per assistenti sociali a Roma all'Aventino, e diretta da Guido Calogero e dalla moglie Maria Comandini. Lui, proprio lui, Calogero, mi chiese di fare una relazione. Io dissi: "Beh potrei solo fare il servizio sociale e la sociologia, perché come può un assistente sociale lavorare su qualcosa che non conosce?" . Dopo il mio discorso, la mia introduzione, che coincideva con l'inaugurazione dell'anno accademico, mi avvicinò e mi disse: "Franco mi hai abbastanza convinto". Abbastanza?!

Stessa cosa poi mi disse, tempo dopo, Carlo Antoni: "Beh, adesso ho capito che, insomma, non si tratta solo di pseudoconcetti, che la sociologia non è solo l'inferma scienza".

D. *E già perché c'era questa pesante critica di Benedetto Croce sulla pretesa di applicare un atteggiamento scientifico all'accadere sempre nuovo e irripetibile della storia.*

R. Il libro di Carlo Antoni, mi pare pubblicato da Neri Pozza e intitolato *Commento a Croce*, è un atto di adorazione, letterale, che forse Croce avrebbe rifiutato. Il vero uomo dotato di vigore teoretico era Gentile. E Ugo Spirito era molto più gentiliano. Gentile pensa i pensieri fino alla fine. Croce è un gran divulgatore, scrittore meraviglioso, ci sono delle pagine elevatissime, come *Il contributo alla critica di me stesso.* Indubbiamente, ma Gentile, il concetto di *autoctisi*, l'*individuo autotelico* che si dà il suo *telos*!

Un individuo che oggi non c'è più. Il *telos* te lo dà la pubblicità, la televisione, la bulimia televisiva.

E poi c'è l'effetto deconcentrante. Che cos'è che tiene insieme oggi la società? Una volta era la rivelazione, poi il grande uomo elitario di Kant, e adesso la notizia. Ma chi te la dà la notizia? È così rapida che deconcentra e non c'è più vita interiore. Noi abbiamo una gioventù di gente deconcentrata, che non sa perché è al mondo. Io ho avuto la fortuna di nascere nella povertà.

D. *Lei stava tra il riso e le montagne.*

R. Sì, le risaie da una parte, il Po in mezzo, e le montagne del Monferrato dall'altra. Tra l'altro, tra poco uscirà questo volumetto, *A passo d'uomo e di cavallo*, dove ci sono le risaie, i cavalli, l'aratro tirato dal cavallo (il trattore non c'è), e c'è Pavese, il nostro legame. Lui era un langarolo e io un mezzo monferrino, e, come una volta mi pare di aver detto, ci siamo riconosciuti senza mai parlare, all'odore, come capita tra i contadini.

D. È singolare che un personaggio con la sua origine fortemente piemontese dovesse introdurre la sociologia in Ita*lia.*

R. Lei tocca una cosa… per esempio Abbagnano mi diceva: "Perché non fai filosofia? La sociologia non ci sarà mai". Infatti non c'era. Ma alla sociologia si legava il gusto del non ancora conosciuto. E non solo poi, era una scienza ibrida: *socius* e *logos.*

D. *Lei fa una tesi su Veblen. Come ci arriva lì? e come ci arriva alla sociologia?*

R. Veblen era ancora un sociologo che non faceva lavoro sul campo, era un economista, istituzionalista però. La tradizione di certi economisti americani era un'economia legata molto al funzionamento delle istituzioni, e quindi era anche sociologia. La sua *classe agiata* è in fondo una classe che vive di un profitto non fatto col proprio lavoro.

D. *Ma lei come si era avvicinato alla sociologia all'Università?*

R. Ricordo che, verso il 1940 – ero sui 13/14 anni – per ragioni di salute ero stato mandato dai miei a Sanremo, dove c'era il mare. Il mare che io però non vedevo mai, perché stavo tutto il giorno nella Biblioteca

comunale di Sanremo. Andavo poi da Sanremo a Nizza. E a Nizza c'era la Biblioteca comunale, in Piazza del Municipio. Lì – era già avvenuta l'occupazione nazista – trovai i *Cahiers de Sociologie* di Émile Durkheim. E mi son chiesto: "Ma perché non fare i quaderni di sociologia anche in Italia?". Così sono nati i "Quaderni di Sociologia": sono nati come una esigenza scientifica, ma anche da una curiosità.

Io ero interessato alla sociologia perché la filosofia mi sembrava troppo astratta e l'economia politica troppo arida. Nicola Abbagnano, non per caso, si fece promotore della sociologia e accettò di fungere da vice-direttore dei Quaderni di Sociologia. Io sentivo, e lui era d'accordo con me, sentivo la grande trasformazione di una società come quella italiana tra gli anni '50 e '80 del secolo scorso che da mondo rurale, agricolo e artigianale, stava diventando società industriale.

E anche qui, a Roma, quando insegnavo, i ragazzi che venivano da Frosinone erano molto legati alle mie lezioni, perché capivano che cosa era avvenuto.

Il marxismo e la "scuola romana" di Alberto Gianquinto
Un ricordo tra affetti e teorie

Roberto Finelli

Alberto Gianquinto è morto il 20 luglio 2020 al Policlinico "Umberto I" di Roma. E' morto, sfortunatamente e dolorosamente, da solo. Non per il Covid ma a causa del Covid, perché per una polmonite è stato ricoverato e sequestrato per circa quattro mesi, nei quali gli è stato impedito, a motivo delle regole generali ospedaliere anticovid, di incontrare anche qualcuno dei suoi cari più stretti, come la moglie Hannelore o una delle sue due figlie, Barbara e Silvia. È morto, si può dire, come aveva sempre vissuto, come un cavaliere solitario, profondamente coerente con se stesso e con le sue scelte, culturali, politiche e di vita, incapace di sottrarsi al coraggio e al richiamo di frequentare cammini inesplorati, nuovi, creativi, ma comunque gravidi di fatica e di solitudine. È morto da coraggioso, nell'isolamento, secondo l'intero costume della sua vita, austero, ma a ben vedere, ricco di sensibilità e di tratti di giovanile ingenuità, comunque sempre disposto, senza tentennamenti, a pagare le conseguenze dei propri atti e a rispondere in prima persona.

***

Quando mi iscrissi al corso di laurea in Filosofia all'Università di Roma nel lontano 1962, ebbi occasione di incontrare nei primi anni del mio corso di studi Alberto Gianquinto solo poche volte. Non che non muovesse una tacita simpatia quel tipo alto, dal volto schietto quanto schivo e riservato, che colpiva per avere un corpo asciutto e una schiena insolitamente dritta rispetto alle varie posture fisiche dei docenti che allora insegnavano nell'Istituto di Filosofia, fondato da Giovanni Gentile, al terzo piano della Facoltà di Lettere. Ma perché Gianquinto era collocato nella schiera dei "teoretici", cioè in quel gruppo di assistenti, professori incaricati, abilitati alla libera docenza, che facevano riferimento alla figura di Ugo Spirito, allora ordinario, per l'appunto, di Filosofia Teoretica. Mentre io fin dall'inizio, come giovane matricola, fui catturato ed arruolato nella schiera degli "sto-

rici", sedotto come fui dall'insegnamento antieleatico e antimetafisico di Guido Calogero, allora ordinario di Storia della filosofia. Tra le due schiere correva reciproco rispetto ma anche scarsa frequentazione, a muovere da profonde ragioni di diversa ispirazione ideale, che allora si sintetizzavano nel confronto tra "logo e dialogo": il *logo*, come categoria fondamentale dei teoretici e del loro privilegiare, secondo l'insegnamento di Spirito, il riferimento della filosofia alla scienza e alla connotazione scientifica della verità, il *dialogo* come programma di una storia della filosofia che mirava a dissolvere nelle norme e nella concretezza della discorsività umana le ipostasi di una filosofia concepita come metafisica dell'Essere e del Non-Essere, secondo l'iniziale modello del parricidio platonico esercitato nei confronti dell'ontologia eleatica.

Anche se va detto, ma questo lo confesso solo riconoscendolo con il senno di poi, che in vero la ricerca di Alberto prendeva le mosse da entrambe le istanze, visto che i suoi studi si erano volti alla logica e alla filosofia del linguaggio di Wittgenstein, in una ricerca sui criteri scientifici di verità che si connetteva alla critica delle arbitrarietà del linguaggio e alla pretesa di molte filosofie di prendere lucciole per lanterne, ossia di tradurre, come accade ancora oggi a molta filosofia "metafisica", parole e simboli linguistici, quali ad es. *Essere*, *Non-Essere*, *Nulla*, in presunte autonome ed oggettive realtà.

Ma io credo che quella mia iniziale distanza dalla persona e dalle lezioni di Logica che allora Alberto teneva come professore incaricato fosse quasi inevitabilmente dovuta all'imporsi allora, durante gli anni '60, sullo scenario dell'Istituto di Filosofia, della figura di Lucio Colletti, anch'esso iscritto nella schiera dei teoretici, ma soprattutto protagonista di un insegnamento del *Capitale* di Marx che ha fatto la storia del marxismo a Roma, e non solo a Roma, durante quegli anni '60 e che si presentava allora a noi giovani studiosi, appassionati di filosofia e di rivoluzione sociale, con ben altre attrattive e interesse rispetto alle quasi nascoste quanto difficili ed aspre lezioni di logica, con lavagne fitte di simboli e di formalizzazioni, tenute dal nostro Alberto.

L'auletta al terzo piano della Facoltà, accanto all'aula grande destinata alle lezioni dei professori ordinari, dove Colletti teneva le sue lezioni, era sempre piena di fumo, di studentesse già emancipate e di sguardi accesi e soprattutto di buona parte di coloro che già erano militanti politici dei G.A. (Goliardi Autonomi), l'organizzazione universitaria giovanile del PCI, o che avrebbero avuto, di lì a poco, una parte di rilievo nei movimenti della contestazione a partire dal '68. E certo non si può non ricordare la chiarezza di quelle lezioni, che in genere non andavano oltre i primi

capitoli del 1° libro del capitale (le categorie di valore d'uso e di valore di scambio, il lavoro astratto come lavoro alienato, la dottrina del feticismo, la critica della dialettica hegeliana), insieme all'atmosfera di "fondazione" scientifica e indubitabile della rivoluzione che vi si respirava (oltre le sigarette fumate in continuazione dallo stesso Colletti e soprattutto dalle *jeunes femmes*). Altrimenti senza il riferimento teorico e politico alla figura di Lucio Colletti si rischia di non mettere bene a fuoco in che cosa sia consistita, poi, la peculiarità del marxismo e dello studio del *Capitale* messo in atto negli anni '70 da Alberto Gianquinto e dal suo gruppo di compagni e collaboratori. Ovvero un ricercare su Marx che tanto più rivela originalità e spessore, a mio avviso, quanto più viene posto a confronto, in un parallelismo di successione, con il marxismo dellavolpiano-collettiano. Perché quei due marxismi che si sono alternati nell'Istituto di Filosofia di Roma, il primo a caratterizzare gli anni '60, il secondo gli anni '70, non possono che essere considerati insieme, quali due episodi teorico-politici connessi tra loro non solo per il loro succedersi nel tempo ma, ovviamente, per il motivo più intrinseco dell'oggettivo implicarsi di categorie e di concetti e del loro attendere a un comune oggetto di studio.

Il marxismo di Lucio Colletti, e del suo maestro Galvano della Volpe, è stato infatti *il marxismo del giovane Marx.* Perché entrambi questi studiosi hanno presunto di trovare nel primo Marx (in particolare in quello di *Zur Kritik des Hegel'schen Staatrechts* del 1843) un sistema di filosofia e di scienza materialistica già così compiuto, da poterlo assumere, per la sua pregnanza e maturità, come confutazione del dialettismo logico e speculativo del sistema hegeliano. Dato che, a loro avviso, quel Marx aveva concepito un paradigma della circolarità epistemologica (*concreto* reale da intrepretare - *astrazione* generalizzante della legge ipotizzata – verifica sperimentale nel ritorno al *concreto*) che valeva, per la sua ricchezza e mediazione di piani, a criticare non solo il logicismo astratto e speculativo di Hegel ma, a muovere di lì, qualsiasi idealismo che pretendesse di affermare la derivazione della materialità del reale e della storia dal primato dello Spirito e dell'Idea. Tanto compiuta quella critica del giovane Marx ad Hegel, come prova di una teoria della scienza e della verità già conquistata, che per leggere l'opera matura di Marx, e specificamente il *Capitale*, bastava estendere a questo testo lo stesso modulo interpretativo del *rovesciamento di soggetto e predicato* già utilizzato da Marx. Ossia del capitale che si mette al posto delle vite concrete dei lavoratori, costituendosi come l'esito della loro oggettivazione e alienazione, al pari del *Geist* (Spirito) che nella *Logica* hegeliana si metterebbe al posto delle esistenze individuali e del mondo concreto.

Ora basti qui ricordare che quando Colletti, rendendosi conto che l'antropocentrismo e l'umanesimo dell'alienazione, che aveva posto alla base del *Capitale* e dell'intera opera marxiana, era incompatibile con i criteri di una scienza e di una epistemologia empiristica rigorosa, non ebbe esiti nel dichiarare pubblicamente il suo allontanamento da Marx e, nella difficoltà di sottrarsi alla gigantesca proiezione che aveva compiuto, insieme al suo maestro, della figura del giovane Marx su quella del Marx maturo, a denunciare la contraddizione, definitiva e insuperabile, che ormai si era consumata per lui tra marxismo e scienza. Né è a dire lo sconcerto che quella apostasia generò, soprattutto tra le giovani generazioni, giacchè di una vera e propria apostasia si trattò, nel passaggio da una celebrazione così incondizionata del marxismo come nuova scienza della storia e nuova logica della società ritrovata nel Marx antihegeliano degli scritti giovanili alla denuncia del Marx del *Capitale* come pensatore spiritualista corrotto dal logicismo hegeliano. Anche se, bisogna aggiungere, che a una mente vigile, non poteva non suscitare uno sguardo dubbioso e perplesso sul suo intero percorso filosofico il consumarsi da parte di Colletti di una crisi cosi radicale e repentina, che, nel suo rovesciarsi da un opposto all'altro, avrebbe forse meritato tempi di maggiore riflessione e di più contenuta discrezione.

Ma è proprio in tale congiuntura teorico-politica, quanto di vita universitaria travolta dal cambiamento nell'immediato post-68, che acquista rilievo il marxismo di Alberto Gianquinto, con la creazione di quella che può essere legittimamente chiamata l'altra scuola del marxismo romano, che prende corpo con la formazione del "Collettivo di ricerche epistemologiche" attorno alla sua cattedra di Logica.

A dire il vero la ricerca di Gianquinto sul *Capitale* di Marx era iniziata già agli inizi degli anni '60, io credo, durante le sue frequentazioni berlinesi, per assumere però forma pubblica, di ricerca e di didattica universitaria, solo con il '68. Perché Alberto è stato, almeno a mia conoscenza, nell'Istituto di Filosofia dell'Università di Roma, il professore universitario che durante quegli anni maggiormente è stato attraversato dalle idee e dai valori di quella rivoluzione culturale, sia sul piano del pensiero che su quello delle proprie pratiche più personali di vita. Quel tipo singolare, che nei suoi corsi di Logica prima del '68 era solito mettere una distanza con i suoi uditori fatta di una lavagna/schermo di simboli logici e matematici, non aveva infatti avuto riserve nell'indossare l'eschimo, nel partecipare alla fondazione della prima fase del gruppo del "manifesto" prima e alle attività del "Collettivo edili di Montesacro" con Aldo Natoli poi, a volantinare ai primi turni operai davanti alla fabbriche della Tiburtina, ma, soprattutto, per quello che qui vale mettere in rilievo, a rivoluzionare la sua didattica

universitaria, organizzando un collettivo di ricerca e d'insegnamento sulla logica del *Capitale* di Marx. Vale a dire non rinunciando a trattare di logica e di scienza, ma concentrandola e focalizzandola sulla questione di come e perché il *Capitale* di Marx costituisca un'opera di scienza, anzi l'opera di scienza sociale *par excellence* della modernità.

Era il segno della coerenza estrema, al limite della rigidità, tra teoria e pratica che ha caratterizzato buona parte della vita di Alberto e che forse va ricondotta, oltre che alla sua elevatezza morale, a quanto, di coraggio e di disciplina, aveva potuto trarre, forse *malgré lui*, dalla figura del padre, aviatore ed ufficiale. Sta il fatto che come, quando da giovanissimo studente di liceo partecipava alla resistenza nella Roma occupata dai nazifascisti, o guidava le macchine da corsa di formula 2 nel circuito romano di Vallelunga, o suonava la batteria in una *band* a Vienna durante i suoi studi postuniversitari, o trascorreva dei periodi in una qualche comune tedesca degli anni '60, anche nel '68 Alberto si era buttato, senza risparmio, nei movimenti di emancipazione sociale, interpretandoli come una nuova frontiera di vita, sia collettiva che personale. Anche in tal senso differenziandosi da Lucio Colletti, il quale, in verso contrario, s'era progressivamente e radicalmente allontanato dal movimento del '68, fino a ritirarsi durante quegli anni anche dalla didattica, denunciando insidie studentesche e minacce terroristiche nei confronti della sua persona.

Alberto invece, mescolando impegno politico esterno e responsabilità didattica, era rimasto ad attraversare quegli anni e aveva riformulato il suo insegnamento, con l'aiuto del Collettivo di cui facevano parte tra gli altri, Roberto Bruno, Rodolfo Calpini, Claudio Del Bello, il sottoscritto e mio fratello Antonio Finelli (ora pittore ma allora statistico di professione), e in posizione più marginale Enzo Modugno. Il corso, che vedeva la partecipazione all'insegnamento a vario titolo di ciascuno di noi, era stato riorganizzato, in un modo del tutto inconsueto, secondo un'articolazione triennale. Gli studenti studiavano per l'esame annuale di Logica il primo libro del Capitale nella sua interezza, per l'esame biennale il terzo libro, facendo riferimento al testo pubblicato da Alberto su *Gerhard Huber. Marx e la centralità della teoria della trasformazione*, infine per un eventuale esame triennale il testo, di non facile lettura, che Alberto aveva dedicato a *Marx e la critica interna alla neoclassica* (la goliardica editrice). *A latere*, Rodolfo Calpini, con la sua doppia laurea in ingegneria e in filosofia teneva seminari di logica formale e modale aperti per gli studenti di tutte le annualità. Ma soprattutto il "Collettivo epistemologico" di Roma è venuto svolgendo per anni una costante attività di ricerca e di discussione sulle tematiche di fondo su cui Gianquinto aveva impostato lo studio sul testo marxiano.

Perché il marxismo di Alberto si caratterizzava per uno studio dell'opera di Marx, che, a differenza dell'interpretazione di Della Volpe e Colletti, non era interessato, per nulla, potremmo dire ai filosofemi del giovane Marx, avendo volta tutta la sua attenzione allo studio del *Capitale*, assunto nella complessità e nella compiutezza dei suoi tre libri. Infatti il problema di fondo non era la filosofia e l'antropologia del giovane Marx, nel suo confronto con gli *Junghegelianer*, con Feuerbach ed Hegel, non era la questione dell'alienazione nel suo riferimento ad un essere umano concepito come "ente universale generico" (*Gattungswesen*). Era bensì quello di ricondurre ad unità e coerenza il sistema dei tre libri di *Das Kapital*, affinchè non si dessero vuoti, mancanze e contraddizioni tra l'inizio e la fine dell'opera: dato che dire scienza significava ritrovare princìpi di ricostruzione della realtà che valessero in modo sistematico secondo una loro intrinseca necessità di svolgimento e senza presupposizioni ed assunzioni esteriori.

Si trattava cioè per Alberto, come impegno teorico e insieme etico-politico, di sottrarre il *Capitale* di Marx al disconoscimento di essere opera scientifica a partire da quella critica radicale che alla trasformazione dei valori in prezzi aveva mosso per primo Böhm-Bawerk e che poi era stata accolta nella sostanza da tutto il pensiero economico successivo, sia dai neoclassici dell'utilità marginale, sia dai neoricardiani alla Sraffa, sia dalla totale estraneità dei keynesiani alla problematica dei prezzi come espressione del valore-lavoro. Ma a patto – e questo per lui era determinante al fine di sottrarre quella *vexata quaestio* a una dimensione solo di calcolo matematico – di stringere nel passaggio da una contabilità economica in ore di lavoro a una contabilità in prezzi monetari anche la questione dell'articolarsi delle classi sociali nella società moderna e del loro non limitarsi alla sola relazione tra classe operaia e capitale: questione su cui non caso si era interrotta la scrittura marxiana del III° libro al capitolo cinquantesimo.

Senza che questo sia il luogo per entrare nella complessità del discorso, basti dire che Alberto si affannava sul problema della trasformazione non rinunciando alla scienza come visione sistemica di un insieme, e quindi trovando la soluzione, prima che matematica si può dire sociologica, a quel problema coll'inserire nei calcoli di Marx, considerati dalla critica frettolosamente come erronei, la presa in considerazione del reddito economico delle altre classi: quali in primo luogo i percettori di rendita fondiaria, che in quanto possessori di un capitale fittizio, non produttivo, partecipavano comunque con la rendita assoluta alla formazione dei prezzi monetari.

Non c'è dubbio nell'affermare che Alberto s'è letteralmente dannato per circa vent'anni in una montagna di calcoli e di riflessioni epistemologiche, per riuscire a integrare lo schema marxiano a tre settori di produzione, con

la distribuzione del plusvalore, oltre al profitto propriamente detto, alla classe dei proprietari fondiari, ai possessori di capitale finanziario, ai settori della circolazione commerciale, fino ad includere le entrate fiscali dello Stato. Seguiva su questo percorso la ricerca avviata dall'amico Gerhard Huber, economista presso la *Freie Universität*, da lui conosciuto e frequentato durante i suoi soggiorni berlinesi, che rimase per noi del collettivo un volto sconosciuto fatto solo di diagrammi, curve ed equazioni, finchè non si materializzò in un gentilissimo signore, longilineo come Alberto, dagli occhi veloci e intelligenti che ci sedusse tutti durante un soggiorno di lezioni all'Università di Roma e di Urbino. Lezioni e discussioni che furono reiterate qualche anno dopo in un seminario estivo in un posto magico tra Campania e Calabria, dove ci condusse e ci ospitò con provvida cordialità l'amico Gianni Giannoli, ormai entrato anche lui nel travaglio della "trasformazione": una villa sul mare in cui erano ospitate anche Hannelore, la moglie di Alberto, con le figlie, allora adolescenti, Barbara e Silvia, insieme alla moglie e alle due rispettive figlie di Gerhard. Un ricordo questo, certo di molti anni fa, ma ancora vivido, nella mia mente, per l'intensità delle discussioni e degli scambi di idee, della piacevolezza del luogo, delle risa e dell'allegria di quelle figure femminili, signore comprese: in un'atmosfera di improvvisata e momentanea "comune", in cui la stessa consueta severità d'impegno di Alberto si sciolse nella componente ingenua e giocosa, sempre trattenuta ma anche sempre presente, della sua vita.

Ma quel che qui preme soprattutto dire è che Alberto dalla nuova soluzione aperta dall'economista berlinese al problema della trasformazione dei valori in prezzi aveva tratto ed elaborato la concezione, che consegnava a tutti, dello strutturarsi e articolarsi di "Das Kapital" prima secondo il concepimento di ciò che è il capitale in generale - *il capitale nel suo concetto* come protocollo universalizzabile di comportamento tra capitalista da un lato e forza-lavoro dall'altro – e, poi, secondo il concretizzarsi di questo canone generale, di questa *regula aurea*, nella concretezza dei mille capitali che agiscono e si confrontano tra loro nello spazio del mercato. Per cui proprio in questo passaggio, indicava Alberto, consisteva la difficoltà di interpretare la realtà capitalistica come animata dalla concorrenza tra i molti capitali e il loro agire nella produzione di specifici valori d'uso da un lato e dall'essere attraversata e ricondotta all'unità, invece, dal conformarsi quella pluralità di produttori all'imperativo inevadibile di obbligare la classe lavoratrice all'erogazione di lavoro astratto e, con esso, di lavoro non pagato. Ma che appunto questo percorso, espositivo quanto ontologico-strutturale, dall'astratto al concreto dovesse includere, per giungere alla superficie più evidente e più a portata di mano dei prezzi sul mercato, anche quelle

altri classi e quelle funzioni economiche (come lo Stato con il fisco) che, attraverso la ripartizione del plusvalore, partecipano alla sua distribuzione e non alla sua realizzazione. E che, come tali, non possono entrare nel concetto di capitale in generale (ossia nello svolgersi del I° e del II° libro), giacchè la loro funzione non è quella di estrarre plusvalore ma solo quella di usufruirne nella riproduzione della società tutta.

E' la ricostruzione del *Capitale* di Marx come sistema di produzione e riproduzione sociale visto nella sua complessità di piani e di articolazioni ma anche nella sua completezza di fondo – a partire da una relazione originaria e fondante di asimmetria e sfruttamento tra le due classi produttive – che dunque ha rappresentato il cuore del marxismo di questa seconda scuola del marxismo romano durante gli anni '60 e '70 e che rimane, come eredità ancora ricchissima da svolgere e da approfondire, alle nuove generazioni di studiosi e di militanti. Non per negare il rilevo di tematiche come l'alienazione e il conflitto e la lotta sociale, pure ovviamente presenti e centrali nell'opera marxiana, ma che per un "logico" come Gianquinto potevano essere valorizzate solo avendo ben chiare le strutture e le regole d'invarianza di funzionare del *Capitale*, ossia facendone ed esplicandone la scienza. Altrimenti s'incorreva nel rischio, percorso fino all'aporia e all'insostenibilità dal marxismo dellavolpiano-collettiano, di assegnare presupposizione e preminanza teoretica ai soggetti umani, *in una loro supposta concretezza e priorità*, con le loro vicende di assoggettamento e di alienazione, senza porsi, paradossalmente, dal punto di vista di quel vero soggetto, qual è la macchina accumulativa del denaro/capitale, che, con la sua egemonia, impersonale e astratta, e di conseguenza disumana, dà organizzazione e forma alla modernità.

Ma un progetto di ricerca del genere imponeva un collettivo di forze, che malgrado le capacità e gli sforzi di Alberto in prima persona, tutti noi non riuscimmo a mantenere e ad ampliare in modo adeguato alla complessità teoretica, oltre che di calcoli e di raccolta dati, che quella problematica richiedeva. Anche perché quegli anni dal '68 al '77, come tutti sanno, l'impegno di studio si alternava, si intrecciava, si contrapponeva ma anche si alimentava dell'impegno politico e sociale. Tanto che, non a caso, a proposito di questa coalescenza di filosofia e politica, di teoria e di prassi, proprio il nostro collettivo si estenuò, dividendosi di fronte alle posizioni e ai contrasti che agitarono aspramente il movimento del '77, almeno sulla piazza romana e riguardo alla questione principe della violenza, nel cui vicolo cieco, come tema obbligato di scelta e di pratica politica, quel movimento, per l'estremismo di una sua parte, aveva finito per infilarsi e finire la sua storia.

Del resto la stessa vicenda biografica e più personale di Gianquinto, quanto al suo trasferimento come docente dall'Università centrale di Roma alla nuova Università di Tor Vergata, trovò una qualche motivazione, occasionale ma pure assai significativa, in un avvenimento in cui fummo coinvolti lui e io insieme e che dice non poco su quanto appartenne alle dimensioni culturali e politiche di quel movimento del '77. Accade infatti che una mattina di appello di esami di Logica la nostra auletta, dove eravamo in commissione Alberto ed io, fu invasa ed occupata da una cinquantina di studenti, che chiedevano un esame politico: ossia che non venissero interrogati sul programma del primo anno, e dunque sul primo libro del Capitale, bensì su un brevissimo articolo di rivista da discutere, in modo collettivo, sui movimenti radicali degli operai americani durante gli anni '30 negli USA. Alberto ed io rifiutammo la proposta, perché da quanto ne eravamo al corrente, era una richiesta che tra tutti gli insegnamenti della Facoltà di Lettere era avanzata solo per l'esame di Logica, sapendo verosimilmente che lì c'erano "i compagni", e, insieme, perché era qualcosa che contraddiceva radicalmente proprio quell'intreccio tra teoria e prassi politica secondo cui Alberto, l'unico professore della Facoltà ad avere *realmente* indossato l'eschimo e ad essere stato messo in qualche modo sotto controllo dalle autorità accademiche, aveva ispirato e rivoluzionato il suo insegnamento. Chiusi in quell'auletta, ne potemmo uscire alla fine della mattinata solo attraverso una trattativa che si concluse con l'accettazione da parte degli occupanti di un corso accellerato di 50 ore sul *Capitale* di Marx, che io avrei condotto durante le tre settimane successive e che, ovviamente, si sarebbe concluso con un esame non particolarmente rigoroso. Ora, nel ricordo di come Alberto sia rimasto teso e taciturno per tutte quelle ore, lasciandomi alla fine la gestione dell'intera vicenda, sempre più mi convinco quanto quella sofferta esperienza debba averlo profondamente segnato e contribuito nel risolversi a concludere l'insegnamento in quell'Istituto di Filosofia in cui aveva vissuto a vario titolo per quarant'anni e a iniziare una nuova fase della vita, partecipando alla fondazione della nuova Università di Roma Due. Perché quella richiesta era la testimonianza, quanto più concreta quanto più amara, di quanto il *Geist* rivoluzionario per l'eguaglianza sociale e l'emancipazione individuale, alle cui idealità la vita di Alberto si era sempre ispirata, fosse giunto ad assumere ormai la configurazione diffusa di una *cultura dell'immediatezza*, che pretendeva il darsi del principio del piacere, del consumo e dell'appropriazione della realtà, senza che si attraversasse la mediazione reale del lavoro e, in esso, la fatica del concetto, propria inevitabilmente della costruzione di una società e di una cultura alternativa. Doveva cioè esser giunto a pensare Alberto, anche

attraverso quella rivendicazione apparentemente ingenua e solo giovanile di "voto politico", che il tempo della scienza sociale critica e della sua teoresi fosse da consumare ormai in un altro luogo, comunque diverso dalla Sapienza, visto la chiusura al marxismo rivoluzionario, pressocchè definitiva, da parte delle varie culture filosofiche che ormai s'attestavano, alla fine degli anni '70, nell'Istituto di Filosofia di Roma e la diffidenza malevolente dei suoi colleghi verso una persona che, come lui, si era troppo esposta, da accademico quale pure non avrebbe dovuto dimenticare di essere, nel fare scienza, invece, dell'emancipazione sociale. Una chiusura e un ritrarsi della cultura accademica da un lato, dopo le pretese ubbriacature ideologiche degli anni '60 e '70, che si stringeva in un circolo paradossale con la chiusura, dall'altro lato, ad ogni possibile costruzione di una teoria critica da parte di un movimento, che aveva ceduto tanto alla mistica operaista dell'autonomia di ogni soggetto rivoluzionario quanto all'assolutezza di un desiderare onnipervasivo, svincolato da ogni principio di realtà. Tanto da concordare, quelle due opposte polarità, nel rendere inutile e vana, perché ormai solo iscritta nel trascorrere di un passato, ogni necessità di legittimare il *Capitale* di Marx come massimo luogo di scienza della modernità.

Di qui io credo la conclusione di Alberto di aprire una nuova stagione del suo insegnamento e della sua ricerca, con il trasferimento a Tor Vergata e con la feconda collaborazione e amicizia approfondita da allora con il prezioso Gianni Giannoli. Ovviamente non per cedere, da parte del nostro, a un qualche lusinga di ritiro nel privato ma per continuare a intrecciare, anche in quella nuova sede, la fermezza della sua dirittura politica e morale con un percorso di rigore concettuale, di apertura di nuove esperienze conoscitive e di nuova formulazione di idee.

Ma di come Alberto abbia continuato a pensare il marxismo durante gli anni '80 e '90, allargando il discorso su "*Storia e scienza*" e sul "*Senso della storia*", e di come abbia dato espressione alla parte più fantasiosa del suo essere attraverso la raffinatezza della sua poesia e la riflessione appassionata sull'estetica, qui non è il caso di parlare.

Perché mi accorgo, alla fine di questa nota, già troppo estesa, che di certo non bastano poche pagine a contenere lo spirito ingegnoso e multiforme, sempre aperto ed operoso, mai vile, della sua lunga vita e ad esprimere quanto debba al suo essere stato, per me, prezioso maestro, compagno di battaglie ideali, e caro amico.

Dimitris Vardoulakis, *Spinoza, the Epicurean* (Edinburgh University Press, 2020)

Bernardo Bianchi

Fin dalle prime frasi, si manifesta l'importanza del libro di Dimitris Vardoulakis il quale cerca di risituare la discussione sul materialismo di Spinoza, da un lato, definendo precisamente di che tipo di materialismo si tratta e, dall'altro, sostenendo l'esistenza di un'articolazione tra il tema del materialismo e la filosofia politica di Spinoza, che ha importanti conseguenze, come vedremo più avanti. Definendo il materialismo di Spinoza come epicureo, infatti, Vardoulakis cerca di dimostrare che tale posizione comprende la concezione politica del filosofo olandese. Un obiettivo centrale di Vardoulakis, quindi, è dimostrare il limite di altre interpretazioni che, pur indicando l'affinità di Spinoza con l'epicureismo, hanno cercato di limitarne la portata al tema del monismo, rifiutandone la connessione con la politica. È il caso di Leo Strauss che, nel suo *Spinoza's Critique of Religion*, confina l'epicureismo di Spinoza ai temi del naturalismo e della critica della religione. Secondo Strauss, la critica della religione implica necessariamente l'attribuzione di cause fisiche ai fenomeni naturali; avendo neutralizzato così la superstizione, Spinoza potrebbe stabilire "una partizione fondamentale tra scienza e religione"[1]. In questi termini, il materialismo di Spinoza è strettamente apolitico e la sua filosofia politica è, per così dire, indipendente dai temi del naturalismo e della critica della religione. In breve, per Strauss, la politica di Spinoza deriverebbe da tradizioni diverse dall'epicureismo.

Contrariamente a questa prospettiva, lo sforzo teorico di Vardoulakis si allinea a un'altra tradizione, che risale alle opere di Gilles Deleuze e Antonio Negri le quali hanno sottolineato, invece, la relazione tra la metafisica e la politica di Spinoza. Più recentemente, questa prospettiva è ben espressa in *Spinoza and the Politics of Renaturalization* di Hasana Sharp, che insiste sul fatto che "essere naturale [in Spinoza] significa essere situato in un particolare tempo, luogo e nesso causale"[2]. In questa linea di argomentazione,

* Universidade de São Paulo/Centre Marc Bloch, HU Berlin)

1 Strauss (1997, 56).
2 Sharp (2011, 166).

Vardoulakis vede l'epicureismo di esplorare ed articolare tre temi: autorità, monismo e calcolo di utilità (che può anche essere chiamato *phrónesis* o razionalità strumentale)[3].

1. I tre temi epicurei

L'analisi dell'articolazione di questi tre temi occupa tutta la prima metà del libro di Vardoulakis. L'autore affronta il tema del monismo in Epicuro a partire dalla Lettera a Erodoto (X, 39), in cui il filosofo afferma che "all'infuori del tutto [τὸ πᾶν] non c'è nulla che, subentrando in esso, possa produrre la trasformazione"[4] Il tema della *phrónesis* in Epicuro, a sua volta, è ricostruito partendo dalla Lettera a Meneceo (X, 132), dove la *phrónesis* è distinta dalla mera ricerca del piacere ed è definita come un "ragionamento assennato, che esamina le cause di ogni atto di scelta o di rifiuto, e che elimina le opinioni per effetto delle quali un gran turbamento attanaglia le anime". In questi termini, la *phrónesis* (l'assennatezza) è, per Epicuro, il "più grande bene"[5]. Da lì, Vardoulakis stabilisce una contrapposizione tra Epicuro e Aristotele: mentre quest'ultimo, nell'*Etica Nicomachea*, valorizza la ragione teoretica (*episteme*) a scapito della ragione pratica (*phrónesis*), il filosofo del Giardino rovescia tale rapporto. Allo stesso tempo, Vardoulakis cerca di dimostrare che questa stessa *phrónesis* è inseparabile dal tema del monismo, che costituisce, nella sua valutazione, un altro punto di affinità tra Spinoza ed Epicuro.

Da un lato, affermando un regime di determinazione integrale, il monismo di Spinoza implica, come quello di Epicuro, il rifiuto dell'idea di trascendenza, così come di qualsiasi ordine finalista inscritto nel mondo. In questo senso, si afferma l'intelligibilità del reale. D'altra parte, la nostra esperienza del reale è necessariamente attraversata da opacità. Dopo tutto, dato che la realtà è infinitamente produttiva, la piena conoscenza delle effettive coordinazioni e concatenazioni delle cose può aver luogo solo in un intelletto infinito. Le opacità del reale si traducono, come afferma Vardoulakis, nell'incitamento fatto da Spinoza a considerare certe cose, a causa del loro uso per la vita (*ad usum vitae*), come possibili[6]. Qui, il richiamo di Spi-

[3] Come afferma l'autore, tale approccio avvicina la sua prospettiva al lavoro di Alison Brown (2010).

[4] Laerzio (2006, 1197).

[5] Laerzio (2006, 1283).

[6] *TTP* IV; p. 107-9. Cfr. su questo argomento, Santiago (2016). Vale anche la pena ricordare il lavoro di Ericka Marie Itokazu, che articola questo problema a partire da una riconsiderazione della questione del tempo e della durata in Spinoza (2021). In-

noza (a considerare le cose come possibili) è giustificato dal suo valore nella condotta della vita, cioè dal suo uso negli affari umani. Spinoza ci pone così davanti a un imperativo pratico, con effetti importanti sulla politica, che ci porta al "ragionamento assennato" epicureo che si comprende come una forma di attenzione al luogo e alle circostanze (materiali e immateriali) in cui ci troviamo in un dato momento, in mezzo alle infinite coordinazioni e concatenazioni delle cose. Così, se il monismo rifiuta la trascendenza a livello metafisico, la *phrónesis* la rifiuta a livello pratico e, di conseguenza, politico. L'esercizio della nostra capacità di giudicare, di calcolare la nostra utilità, avviene in un regime di assoluta precarietà.

Potremmo dire che la ricostruzione dell'articolazione tra materialismo e politica elaborata da Vardoulakis sulla base di Spinoza ed Epicuro è legata a uno sforzo di riforma del concetto di utilità. Infatti, l'autore entra in rotta di collisione con diverse caratterizzazioni (e critiche) del concetto di utilità, elaborate a destra e a sinistra, a partire dalla "morale mercenaria" di Leo Strauss[7], fino all'"homo oeconomicus" di Wendy Brown[8]. Il progetto di Vardoulakis non si limita, tuttavia, a riformare il concetto di utilità, ma comprende anche l'idea stessa di finalità. In questo modo, un'obiezione a Vardoulakis potrebbe venire dalla tradizione althusseriana, nota per la sua critica del soggetto e del finalismo[9]. Tuttavia, bisogna ricordare che, come ci dice lo stesso Althusser, l'assenza di senso o di soggetto della storia non significa che non ci sia "senso *nella* storia"[10] o non ci siano "soggetti *nella* storia"[11]. Balibar, il cui pensiero politico si è distinto negli ultimi trent'anni, tra gli altri contributi, per lo sviluppo dell'idea di transindividualità, riprende queste questioni centrali di Althusser mettendo in luce l'assurdità di concepire la politica senza soggetti e ricordando che "è la storia che è senza soggetto"[12]. In questo senso, lo sforzo di Vardoulakis di rivalutare la Parte IV dell'*Etica*, articolandola al *Trattato Teologico-Politico*, è attualissimo, tanto più che l'autore non cade nella trappola di coloro che, infastiditi dalla deflazione dell'idea di soggetto nella ricezione contemporanea di Spinoza, riprendono le discussioni sul presunto panteismo e misticismo delle Parti I e V dell'*Etica* – e, specialmente, la critica fatta da Feuerbach

fine, bisogna ricordare la nostra definizione di materialismo politico come prospettiva non riduzionista. Cfr. Bianchi, Filion-Donato, Miguel e Yuva (2021, 1-18).

7 Strauss (1997, 29).

8 Questa è una questione che attraversa tutto il libro di Wendy Brown (2015).

9 Basta ricordare *Lénine et la philosophie suivi de Marx et Lénine devant Hegel*, pubblicato nel 1972.

10 Althusser (1994, 567).

11 Althusser e Navarro (1988, 86).

12 Balibar (1997, 31).

nel decennio 1830 – affermando, da lì, la necessità di mettere da parte queste parti dell'opera di Spinoza[13]. Per Vardoulakis, al contrario, il calcolo dell'utilità è inseparabile dal monismo.

La *phrónesis* è, per Vardoulakis, un principio antropologico che fonda la politica: ogni persona esprime giudizi pratici nell'ambito della sua azione (individuale o collettiva). Allo stesso modo, è impossibile che gli individui che compongono una comunità politica cessino di esercitare completamente la loro libertà di giudicare (*libertas judicandi*)[14]. Al limite, nessuna politica può essere eretta senza considerare i giudizi pratici e il calcolo dell'utilità della moltitudine. Tale concezione si oppone a diverse forme di elitarismo epistemico, sia a quelle francamente antidemocratiche (come nel caso di Leo Strauss), basate sull'idea di una "autorità che sa meglio dell'uomo comune", che sfocia nell'autoritarismo[15], sia a quelle (supposte) democratiche che richiedono, comunque, l'esistenza di cittadini illuminati, istruiti e ben informati[16]. Anche se Vardoulakis sottolinea che la moltitudine non ha bisogno di essere addestrata o illuminata per partecipare alla politica, non riesce a collegare questo punto con la posizione di Epicuro riguardo all'educazione che, tuttavia, è abbastanza rivelatrice. In effetti, Epicuro manifesta un evidente disprezzo per l'ideale della *paideia*, poiché questa consacra una concezione morale di formazione infinita, di stadi preparatori senza fine, in cui l'istruzione diventa la sua stessa meta[17]. Per Epicuro, la filosofia non è subordinata alla *paideia* ed è concepita piuttosto come *ars vivendi*[18].

---

13 Cfr. Reitter (2011).

14 Alla p. 261 (in nota), Vardoulakis riprende questa questione, esprimendola con maggiore forza: "nessuno nell'antropologia di Spinoza deve essere preso come totalmente incapace di formare giudizi sulla sua utilità".

15 La distinzione tra autorità e autoritarismo è spiegata da Vardoulakis nei seguenti termini: "mentre l'autorità inculca l'obbedienza, che contribuisce al benessere dei soggetti, l'autoritarismo cerca di utilizzare il libero arbitrio dei soggetti per renderli servi volontari, in modo a farli 'combattere per la propria schiavitù come se combattessero per la salvezza'" (275).

16 Vardoulakis si riferisce brevemente, in questo titolo, alla concezione jeffersoniana della democrazia. Tale prospettiva ha un'ampia storia tra gli autori di diversi filoni dell'Illuminismo. In Francia, lo troviamo in Condorcet.

17 Ricordiamo il seguente passaggio (X, 122): "Nessuno, se è giovane, esiti a studiare filosofia, né, se è vecchio, si stanchi di praticarla. Per nessuno, infatti, non è ancora il momento o non è più il momento per la salute dell'anima" (Laerzio, 2006, 1275).

18 Salem (2009, 23).

2. La dialettica dell'autorità e dell'utilità

La seconda parte del libro si occupa più direttamente della dialettica tra autorità e utilità e delle sue conseguenze per la teorizzazione, proposta da Vardoulakis, della contrapposizione e articolazione tra due forme fondamentali di organizzazione del potere in una collettività: autorità statale e democrazia naturale. Concepita da Vardoulakis come un principio antropologico inseparabile dalla capacità politica della moltitudine, la *phrónesis* ci mette di fronte al primo tema legato al materialismo epicureo e che finora non abbiamo trattato direttamente: il tema dell'autorità.

L'autorità non ha mai valore in sé, ma deve sempre essere pensata in termini di valore pratico. Vardoulakis sottolinea, in questo senso, che l'autorità in Spinoza riguarda esclusivamente l'obbedienza e non le sue motivazioni[19]. In altre parole, l'obbedienza produce effetti la cui importanza supera qualsiasi considerazione che potremmo fare rispetto alla verità che ne è alla base. Gli errori possono essere utili quando, per esempio, riaffermano l'obbedienza allo Stato e il principio dell'amore verso il prossimo. Ciò che conta, quindi, è la verità effettuale, che è concepita in termini di utilità. Questo significa che l'adesione di Spinoza al principio erastiano, cioè il primato dell'autorità politica su quella religiosa in materia spirituale, è inseparabile dal suo epicureismo. Ossia, il primato della sovranità non può mai, di fatto, stare al di sopra dell'utilità comune. Se uno Stato non riesce a convincere il popolo che lavora in vista della sua utilità, andrà in rovina. La sovranità "è sempre soggetta ai giudizi del popolo" (p. 273). Cioè, l'autorità è, al limite, sempre contestabile. Dopo tutto, non c'è modo di impedire, senza grande danno per la conservazione stessa dello Stato, che gli individui esercitino la loro capacità di giudizio. Si inserisce, tuttavia, un interrogativo in relazione a questa dialettica concepita da Vardoulakis. Del resto, anche se l'autore afferma che non si tratta di una dialettica teleologicamente orientata ma, sì, di una dialettica agonistica, c'è, nella sua argomentazione, una innegabile priorità dell'utilità sull'autorità. Forse, rispettando i termini stessi della discussione suggerita da Vardoulakis, sarebbe più interessante pensare a una dialettica tra libertà e obbedienza (o autorità), o anche tra ragione ed emozioni, che sarebbe mediata dalla *phrónesis*.

La dialettica tra utilità e autorità è inseparabile dalla discussione fatta da Vardoulakis sulla democrazia naturale e lo stato di autorità. Queste due forme di organizzazione del politico rappresentano idealtipi che, alla ma-

[19] Lo stesso argomento può essere trovato in Hobbes.

niera di Max Weber, non formano, nella realtà concreta, un blocco omogeneo e coeso di caratteristiche. Così, non esiste uno stato di autorità senza razionalità, né una democrazia naturale completamente purificata dalle strutture gerarchiche (p. 155). C'è, infatti, un flusso continuo tra i regimi di potere (p. 171). Di conseguenza, sia la democrazia naturale che lo stato di autorità hanno dei limiti. Nel caso della democrazia naturale, questo limite è dato dalla fallibilità intrinseca della *phrónesis*, cioè dall'impossibilità che ognuno calcoli sempre correttamente la sua utilità, il che comporta la ricostituzione permanente delle strutture gerarchiche. Nel caso dello stato di autorità, la tendenza autoritaria del potere a bloccare il calcolo dell'utilità, cioè ad assumerlo come privilegio di uno o di pochi, si confronta sempre con il fatto che la *phrónesis* costituisce un principio antropologico, il che significa che non può essere completamente bloccata senza generare un vero processo di disumanizzazione e sedizione.

Per Vardoulakis, la dialettica tra utilità e autorità discende dalla complessità stessa del rapporto tra emozioni e ragione nel pensiero di Spinoza, e ci porta alla discussione del rapporto tra il riconoscimento del carattere reciproco dell'utilità (e dell'amore verso il prossimo) e la sua relazione con la libertà di giudicare, che è alla base della libertà di filosofare (*libertas ad philosophandum)*[20]. Vardoulakis arricchisce il dibattito gettando luce, con l'aiuto di A. Brown, sull'appartenenza epicurea dell'amore verso il prossimo, nella misura in cui questo problema è attraversato dai tre temi epicurei che esplora. Analizzando la doppia dimostrazione della Proposizione 37 dell'*Etica* IV[21] e il Capitolo XV del *Trattato Teologico-Politico*[22], Vardoulakis esplicita una tesi importante del suo libro: l'esistenza di due vie alla virtù e al bene in Spinoza, cioè la via delle emozioni e la via della ragione, che lo conduce a confrontarsi con Étienne Balibar[23].

La principale differenza con Balibar consiste nell'enfasi di Vardoulakis sull'impossibilità di accogliere il concetto spinoziano di utilità (e il suo carattere reciproco) pensando ad una separazione tra la dimensione immaginativo-affettiva e quella razionale. Vardoulakis ha cura di sottolineare particolarmente le intersezioni tra il campo immaginativo-affettivo e quello razionale, che si realizzano, nell'ambito del percorso delle emozioni, attraverso l'amore verso il prossimo e, nell'ambito del percorso della ragione,

[20] A questo proposito, è opportuno ricordare il seguente passaggio: "la fede lascia a tutti la massima libertà di filosofare" (*TTP* XIV; p. 353).

[21] P. 221-2.

[22] Cfr., in particolare, p. 365.

[23] Vardoulakis discute i testi recentemente inclusi nel volume dei testi di Balibar su Spinoza (Balibar, 2018).

nella *stasis*[24]. L'amore verso il prossimo è analizzato da Vardoulakis in una chiave propriamente prudenziale, come *pharmakon* politico[25], che assicura agli individui la possibilità di agire secondo virtù quando la ragione viene a mancare. C'è una relazione di implicazione mutua tra il riconoscimento dell'utilità reciproca delle interazioni umane e l'esercizio della libertà di giudicare, stante che entrambe le dinamiche sono minacciate dal settarismo, cosa che implica, a sua volta, un processo di idealizzazione della disidentificazione di alcuni rispetto ad altri, interdicendo l'esercizio comune e senza restrizioni della libertà di giudicare. Anche se, in un determinato contesto sociale, le emozioni prevalgono, ci sarà comunque spazio per la *phrónesis* (cioè per il calcolo dell'utilità), nella misura in cui le leggi dello Stato consacrano l'amore verso il prossimo. La politicizzazione della carità crea le condizioni per costituire una deviazione interna dal percorso delle emozioni, limitando e disciplinando l'esercizio del potere statale.

L'analisi del tema dell'amore del prossimo in chiave epicurea è originale e conferisce all'opera di Vardoulakis un posto ineludibile nella più recente ricerca sulla filosofia politica di Spinoza. In Francia, l'esplorazione del tema dell'amore per il prossimo ha ricevuto un notevole contributo da Alexandre Matheron, soprattutto in *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*[26]. È un peccato che Vardoulakis non abbia potuto discutere il lavoro di Matheron, perché entrambi seguono piste molto simili, come il ruolo dell'amore del prossimo nella salvezza (p. 206). Ciò nonostante, la discussione fatta da Vardoulakis si svolge in modo approfondito e rigoroso. L'analisi del tema, il dialogo con Balibar e l'esplorazione delle sue implicazioni per lo sviluppo di un materialismo politico (epicureo) forniscono un potente strumento di riflessione sul significato di una critica della religione che va ben oltre un materialismo schematico e anticlericale, incapace di rendere conto della dimensione immaginativa dell'esperienza umana.

Riferimenti alle opere di Spinoza

Spinoza, B. (2007) [1670], *Trattato Teologico-Politico* (Totaro P., a cura di), Napoli: Bibliopolis.

[24] Cfr., a questo proposito, *TTP* XX; p. 487: "Così per lo più sono fatti gli uomini, che nulla essi tollerano con maggior fastidio quanto il fatto che si considerino dei crimini le opinioni che credono vere, e che venga imputato loro come delitto ciò che li muove alla pietà verso Dio e verso gli uomini".

[25] Dobbiamo rimandare il lettore al tema epicureo del *tetrapharmakon*, ricordando che questo fa parte di una problematica etica e non politica.

[26] Matheron (1971).

– (2007) [1677], *Etica* (Gentile G., Radetti R. e Dini A, a cura di), Milano: Bompiani.

Tavola delle abbreviazioni

TTP = *Trattato Teologico-Politico*

Bibliografia

Althusser L. (1994), *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre*, in Matheron F. (éd.), *Écrits philosophiques et politiques (vol. 1)*, Parigi: Stock-IMEC, 539-79.

Althusser L., Navarro F. (1988), *Filosofía y marxismo: entrevista a Louis Althusser por Fernanda Navarro*, Ciudad de México: Siglo XXI Editores.

Balibar É. (1997), *Trois concepts de la politique: émancipation, transformation, civilité*, in *La crainte des Masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Parigi: Galilée, 17-53.

– (2018), *Spinoza politique. Le transindividuel*, Parigi: PUF.

Bianchi B., Filion-Donato É., Miguel M., Yuva A. (2021), *From Materialism towards*, in Bianchi B., Filion-Donato É., Miguel M., Yuva A. (eds.), *Materialism and Politics* (Cultural Inquiry, vol. 20), Berlino: ICI Berlin Press, 1-18.

Brown A. (2010), *The Return of Lucretius to Renaissance Florence*, Cambridge-MA, Harvard University Press.

– (2015), *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*, New York: Zone Books.

Itokazu E.M. (2021), *Temporality and History in Spinoza: The Refusal of Teleological Thought*, in Bianchi B., Filion-Donato É., Miguel M. e Yuva A. (a cura di), *Materialism and Politics*, Berlino: ICI Berlin Press, pp. 55-72.

Laerzio D. (2006), *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, (G. Reale, a cura di.), Milano: Bompiani.

Matheron A. (1971), *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Parigi: Aubier-Montaigne.

Reitter K. (2011), *Prozesse der Befreiung: Marx, Spinoza und die Bedingungen des freien Gemeinwesens*, Münster: Westfälisches Dampfboot.

Salem J. (2009), *Tel un dieu parmi les hommes. L'éthique d'Épicure*, Parigi: Vrin.

Santiago H. (2016), *Por uma teoria espinosana do possível*, in "Revista Conatus ", 5, 9: 41-8.
Sharp H. (2011), *Spinoza and the Politics of Renaturalization*, Chicago: University of Chicago Press.
Strauss L. (1997), *Spinoza's Critique of Religion*. Chicago: University of Chicago Press.

Marta Libertà De Bastiani e Sandra Manzi-Manzi (a cura di), *Amice colende. Temi, storia e linguaggio nell'epistolario spinoziano* (Mimesis, 2020)

Omar Del Nonno

L'introduzione delle curatrici Marta Libertà De Bastiani e Sandra Manzi-Manzi si apre con le parole che Spinoza rivolge a Van Blyenbergh nell'*Epistola 19*. Qui, Spinoza attribuisce grande valore all'amicizia tra uomini amanti della verità che contraddistingue anche il volume *Amice colende*. Mentre vari temi e aspetti dell'*Epistolario* vengono analizzati e interpretati mostrando un sincero interesse scientifico, la chiarezza e i rimandi tra i vari contributi trasmettono quella gioia tanto cara a Spinoza che nasce dall'amicizia e da un aperto confronto scientifico.

Nell'introduzione, De Bastiani e Manzi-Manzi evidenziano il poco interesse per *l'Epistolario* avuto dalla letteratura specialistica rispetto ad altre opere di Spinoza. L'obiettivo del volume appare, perciò, duplice: porre l'attenzione sul valore di quest'opera e, in parte, colmare alcune mancanze presenti nella letteratura specialistica. Alla domanda sul contributo che può fornire l'*Epistolario* per una migliore comprensione del pensiero di Spinoza si offrono molteplici ed eterogenee risposte. Gli autori, infatti, studiano, interpretano e analizzano diversi passaggi e temi della corrispondenza spinoziana senza nasconderne le criticità. Determinati problemi interpretativi, ben presenti nella letteratura specialistica, diventano marginali alla luce delle letture proposte dagli autori di *Amice colende*. La rilevanza scientifica dell'*Epistolario*, così sembrano suggerire gli autori, è pienamente comprensibile solo riconoscendo la necessità di diverse prospettive interpretative. Queste possono essere filologiche, storiche, teoretiche, biografiche. Inoltre, leggere l'*Epistolario* come opera a sé significa comprendere il processo evolutivo, gli intoppi e pensieri di Spinoza nel loro contesto e in relazione ai dibattiti scientifici, teologici e culturali della sua epoca. Proprio per evidenziare questa complessità, le curatrici hanno strutturato il volume distinguendo tra corrispondenti amici "di" e ostili "a" Spinoza.

* Omar Del Nonno è dottorando di ricerca all'Università Ca' Foscari di Venezia presso il Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali. Questo lavoro fa parte di un progetto finanziato dal programma di ricerca e innovazione Horizon 2020 dell'Unione Europea (GA n. 725883 ERC-EarlyModernCosmology).

Il volume si apre con il contributo di Giovanni Licata che offre una fondamentale premessa per ogni studio dell'*Epistolario*. Licata, infatti, ricostruisce accuratamente la storia editoriale di quest'opera evidenziando la genesi, le criticità e i limiti dell'edizione di riferimento di Gebhardt. Per l'autore è esemplificativa la scelta di Gebhardt di considerare come testo definitivo, condiviso da Spinoza, le lettere latine con presente la dicitura "*versio*". Ciò, secondo Licata, ha condotto ad una lettura paradossale dell'*Epistolario* che attribuisce maggior affidabilità a lettere tradotte in latino piuttosto che all'originale nederlandese. Il contributo non si riduce a mostrare le criticità e i problemi dell'attuale edizione di riferimento ma indica specifici elementi e correzioni necessarie al suo miglioramento e aggiornamento.

Roberto Bordoli propone una riflessione sul contesto storico e culturale che permetta una maggiore comprensione dei contenuti biografici e filosofici dell'*Epistolario*. La proposta metodologica di Bordoli poggia su due elementi: da un lato, i vari usi fatti dai biografi di Spinoza, Lucas e Colerus, della corrispondenza; dall'altro, si concentra sulla figura di Bouwmeester, che risulta essere un intimo e prezioso interlocutore di Spinoza a dispetto delle due sole lettere presenti nell'*Epistolario*. Dopo aver affrontato brevemente i tre diversi usi della corrispondenza spinoziana da parte dei primi biografi, l'autore evidenzia la necessità di leggere quest'opera in relazione al contesto storico e culturale dell'epoca. Tuttavia, è l'indagine sulla figura di Bouwmeester ad essere fondamentale per comprendere l'efficacia dell'approccio metodologico di Bordoli, poiché permette di comprende il fine comune a tutto l'ambiente in cui si forma Spinoza, ossia "la libera ricerca della beatitudine" con mezzi filosofici e non confessionali. Quest'obiettivo accomuna sia i contenuti dell'*Epistola 37* e le opere di Spinoza sia il progetto editoriale di Bowmeester - la traduzione del romanzo arabo *Hayy bin Yakzān*.

Il tema della *libertas philosophandi* viene affrontato da Daniela Bostrenghi concentrandosi sul ricco e lungo carteggio tra Spinoza e Oldenburg. L'autrice non si limita a trattare specifici temi o contenuti discussi dai due autori, poiché la sua intenzione è mostrare che il tema della libertà di filosofare non è equamente presente in tutte le lettere. Anche le lettere scientifiche, quelle in cui Spinoza discute con Oldenburg e Boyle sulla natura del nitro, vanno lette in relazione alla tematica della libertà di espressione e di filosofare. Questa, infatti, consiste nell'attitudine dei due autori a confrontarsi apertamente senza che la stima e l'amicizia reciproca vengano meno. La tematica della *libertas philosophandi* è, di conseguenza, una presenza costante in questo confronto epistolare, nel quale la *felicitas* e il *gaudium*

non abbandonano mai i due autori anche quando si riconoscono come rappresentanti di posizioni divergenti e inconciliabili.

Proprio delle lettere scientifiche di questo stesso carteggio tratta il contributo di Cecilia Abdo Ferez e Mariana de Gainza. Le lettere, nelle quali Spinoza discute gli esperimenti presenti nei testi di Boyle inviategli da Oldenburg, sono state spesso interpretate alla luce del pregiudizio che vede il filosofo olandese pressocché indifferente, se non antagonista delle scienze sperimentali. Le due autrici prendono le distanze da questa interpretazione mostrando che le divergenze tra Spinoza e la coppia Oldenburg-Boyle non nascono dal rifiuto di Spinoza per la sperimentazione *tout court*. Egli stesso, infatti, propone esperimenti alternativi e sperimenta in prima persona. L'inconciliabilità nasce, invece, dalle rispettive premesse teologico-metafisiche. Esemplare, secondo le autrici, è la discussione sull'esistenza del vuoto che non può essere considerata una mera questione di fisica ma investe anche determinate premesse teologiche. Per Spinoza, gli esperimenti non sono di nessuna utilità se usati per verificare l'esistenza del vuoto, poiché l'unicità della sostanza infinita, che implica la continuità del mondo fisico – impedendo anche un intervento divino –, rende contraddittoria quest'esistenza. Al contrario, Boyle e Oldenburg lasciano ampio spazio alla possibilità di un intervento divino che muti il normale comportamento della natura illustrato dalla fisica meccanica.

Il quinto contributo del volume riparte dall'*Epistola 37* del carteggio tra Spinoza e Bouwmeester. Cristina Santinelli riflette sulla questione del metodo spinoziano a partire dalla questione posta da Bouwmeester, ossia se esiste un metodo per ottenere senza ostacoli la conoscenza delle cose di maggior valor e importanza – l'autrice suggerisce il termine *res* fondative. Riprendendo osservazioni già offerte da Bordoli, il contributo si concentra sull'articolata risposta di Spinoza. Questi afferma chiaramente che un metodo è dato necessariamente, è riflessivo e consiste nella conoscenza dell'intelletto e delle sue leggi. Tuttavia, la complessità della risposta emerge dal ruolo che Spinoza attribuisce a una meditazione assidua e costante per ottenere un metodo. Per fare luce su quest'aspetto, l'autrice va ben oltre l'analisi della lettera proponendo un'interpretazione che tiene conto dell'intero *corpus* spinoziano e delle sue fonti (Descartes, Bacone e gli Stoici). Santinelli mette in luce una dimensione pratica del pensiero di Spinoza spesso trascurata, ossia il rimando reciproco e indissolubile tra teoria e pratiche intese anche come *habitus*. In questa prospettiva, le pratiche quotidiane e costanti sono essenziali alla trasformazione del sé, che permette di progredire verso la conoscenza delle cose fondative, e per ottenere un

metodo certo e sicuro, che consiste nella piena espressione della potenza del nostro intelletto.

Nel contributo di Maxime Rovere viene proposta una lettura e interpretazione dell'*Epistola 17* attraverso quella che l'autore chiama "storia interattiva". In particolare, Rovere si propone di chiarire se per Spinoza vi sia la reale possibilità di percepire eventi non ancora accaduti attraverso la nostra immaginazione. "Questa strana idea", a dispetto di interpretazioni precedenti, non appartiene a Spinoza e non risulta essere particolarmente strana se inserita nel suo reale contesto storico. Infatti, Spinoza risponde a una domanda postagli da un caro amico, Peter Balling, il quale soffre per la recente perdita di suo figlio. Per questo motivo una rigorosa interpretazione analitica della lettera non può che condurre a errori e fraintenderne il valore filosofico. Questo, infatti, non va cercato nella brutale formulazione di una verità, come avverrebbe se Spinoza assimilasse rigorosamente presagi e superstizioni, ma nel tentativo di consolare l'amico sofferente. Per questo motivo, secondo Rovere, non è una strana idea quella che propone Spinoza ma offre un gesto d'amore perfettamente in linea con la "calda" razionalità spinoziana.

Il contributo di Diego Tatián apre la riflessione sul rapporto tra Spinoza e i suoi corrispondenti ostili: Burgh, Stensen, Blyenbergh e Velthuysen. L'autore presenta i corrispondenti di Spinoza e le circostanze dalle quali nasce lo scambio epistolare. Oltre a concentrarsi su determinati contenuti di questi carteggi, il contributo mette l'accento sulle occasioni in cui Spinoza esprime esplicitamente le proprie posizioni radicali e controverse su temi religiosi con interlocutori non sempre degni di fiducia. Ciò sembra essere ovviamente in disaccordo con quel principio di cautela al quale l'autore olandese aderisce.

Jacques-Lois Lantoine riprende i carteggi con i corrispondenti ostili partendo da una riflessione sulla "meraviglia di Spinoza". Questa chiave di lettura permette all'autore di verificare la tesi spinoziana del convenire in natura tra uomini dotati di ragione. L'autore mostrerà la complessità di questa tesi nelle dinamiche concrete offerte dagli scambi epistolari con Blyenbergh, Velthuysen, Boxel ma anche Oldenburg e Tschirnhaus. Lo stupore espresso da Spinoza, secondo l'autore, ha sicuramente una funzione retorica, poiché il filosofo olandese non può veramente stupirsi delle perplessità mostrate dai suoi corrispondenti di cui conosce perfettamente le idee teologiche e morali. Queste idee sono perfettamente tradizionali e Spinoza se ne dichiara meravigliato per chiari motivi retorici, ossia ogniqualvolta si presenta un'inconciliabile opposizione sulle premesse fondamentali. Tuttavia, questa meraviglia non è solo uno strumento retorico per

constatare l'esistenza di posizioni inconciliabili o una mera simulazione di Spinoza. Secondo Lantoine, parte di questa meraviglia è sincera. Spinoza, infatti, si stupisce veramente delle assurdità affermate dai suoi interlocutori, come la rappresentazione di un Dio giudice, e soprattutto del fatto che questi non sembrino rendersene conto.

L'ultimo contributo di De Bastiani ha per oggetto il carteggio tra Spinoza e Boxel sull'esistenza degli spettri. Al centro dell'analisi c'è la questione del ruolo argomentativo e il valore gnoseologico delle narrazioni. Pur riconoscendo il rifiuto di Spinoza per il principio di autorità, l'uso delle fonti dello stesso nel rispondere alle argomentazioni di Boxel induce il lettore a domandarsi se questa sia solo una concessione argomentativa. Così l'autrice chiarisce l'uso differente delle narrazioni da parte dei due autori: Boxel intende affermare con esse l'esistenza degli spettri, Spinoza, invece, ridimensiona l'argomento del primo portando narrazioni opposte alle sue. Tuttavia, De Bastiani evidenzia che ciò non preclude la possibilità di una concreta riflessione sul valore euristico e conoscitivo delle narrazioni da parte di Spinoza. Questo carteggio mostra lo sforzo di Spinoza di adattarsi al modo di argomentare di Boxel senza però rinunciare ad affermare, usando gli stessi strumenti argomentativi dell'oppositore, ciò che può essere compreso con argomenti *a priori*, ossia la non esistenza degli spettri.

Amice colende riesce nel suo complesso a portare all'attenzione del lettore diversi aspetti dell'*Epistolario* mostrandone il valore filosofico, letterario, storico e scientifico. Un valore aggiunto è l'efficacia nello svolgere una funzione divulgativa e scientifica allo stesso tempo. I singoli contributi, infatti, non si limitano a rendere conto dello stato dell'arte o di lavori precedenti ma offrono, quasi sempre, un atteggiamento critico e propositivo. Inoltre, il volume si presenta organico pur accogliendo temi, metodi e prospettive molto differenti. Senza dubbio questo lavoro non può esser considerato né completo né definitivo - scopo che le stesse curatrici e autori non sembrano porsi. Piuttosto, è l'invito ad avvicinarsi all'*Epistolario* come ad un'opera complessa e variegata nel *corpus* spinoziano. Quest'invito non deve essere accolto solo dall'appassionato di Spinoza ma dalla? stessa letteratura specialistica, la quale troppo spesso ha sfruttato i carteggi solo in funzione delle opere maggiori – si pensi al modo frammentario con cui Edwin Curley inserisce le lettere nella sua, seppur ottima, traduzione inglese *The Collected Works of Spinoza*. Per comprendere l'*Epistolario* e la sua rilevanza è necessario accogliere diverse prospettive e abbandonare la logica semplicistica di una lettura solo in funzione dell'interpretazione delle opere maggiori di Spinoza.