

LUKÁCS *VERSUS* ALTHUSSER: ANCORA SUL PROBLEMA DELL'IDEOLOGIA

ESTER VAISMAN

Louis Althusser è stato, negli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso, uno dei responsabili – forse il più radicale – dell'inclusione in ambito marxista di una concezione teorica che sembrava risolvere le difficoltà ed i dilemmi che avevano dominato i dibattiti di quell'epoca, principalmente riguardo alla polemica epistemologica intorno all'opera di Marx, e che, nonostante il suo apparente carattere sofisticato, ha dato luogo a tutta una serie conseguenze nell'interpretazione di questioni centrali dell'opera marxiana.

Esula ovviamente dall'ambito di questo lavoro una tematizzazione più ampia e definitiva dell'opera althusseriana nel suo complesso. Si darà qui soltanto un'esposizione sommaria delle considerazioni althusseriane sull'ideologia, sulla scorta dell'itinerario degli scritti del filosofo francese, con l'obiettivo d'indicare la *radicalizzazione del criterio gnoseologico* nella determinazione del fenomeno ideologico. Ciò condurrà, ancora una volta, a porre la sua analisi come un momento particolarmente importante ed esemplare della ricezione dell'opera marxiana, in questa sede nel campo specifico dell'*ideologia*, mentre eventuali riferimenti ad altre questioni della sua opera saranno fatti soltanto allo scopo di chiarire la problematica al centro della nostra indagine.

1. *Scienza versus ideologia*

Nei suoi *Elementi di autocritica*, redatto nel giugno del 1972, ad un certo punto Althusser giunge a riferirsi autocriticamente alla nozione di «rottura» epistemologica, denominandola un «errore teoricista»¹, ed aggiungendo che «malgrado tutte le precauzioni, l'ho concepita e definita nei termini razionalisti della scienza e della non-scienza. Non certo apertamente, nei termini 'classici' dell'opposizione tra la *verità* e l'*errore* (quella del cartesianesimo che riprende una posizione 'fissata' fin dalle origini dal platonismo). Non nei termini di un'opposizione tra la *conoscenza* e l'*ignoranza* (quella della filosofia dei lumi). Ma, se posso osare, in termini ancora peggiori: nei termini di una opposizione tra la *scienza* e l'*ideologia*»².

1 L. Althusser, *Elementi di autocritica*, tr. it. di N. Mazzini, Milano, Feltrinelli, 1975, p. 18.

2 *Ibidem*.

Secondo Althusser, l'aspetto fondamentale del suo «errore» sarebbe stato dunque quello di aver ridotto la rottura del marxismo con l'ideologia borghese soltanto al taglio, di aver cioè ridotto l'opposizione tra «marxismo e ideologia borghese all'antagonismo della scienza e dell'ideologia»³. Althusser riconferma ancora l'idea del «taglio», ma si rincresce di avergli attribuito un'interpretazione di carattere razionalista-speculativo, «ho opposto la *verità* all'*errore* nella forma dell'opposizione speculativa tra *la* scienza e *l'*ideologia in generale; l'antagonismo del marxismo e dell'ideologia borghese diveniva quindi un caso particolare di quell'opposizione generale»⁴.

Qui Althusser ci rimanda, inevitabilmente, alla lettura da lui fatta anni prima, all'epoca della redazione di *Per Marx*, in cui aveva cominciato a far uso della nozione di «rottura epistemologica», presa in prestito da Bachelard, trasformandola, fino ad un certo punto, in una nozione ancora più radicale: quella di «taglio».

Utilizzando il modello bachelardiano, Althusser, oltre a radicalizzarlo, lo generalizza, elevando per ciò stesso la nozione di «taglio» allo *status* di concetto generale, trasponendolo a tutta la storia delle scienze, e, specialmente, alla traiettoria di Marx – che avrebbe raggiunto il livello propriamente scientifico quando si sarebbe liberata, attraverso il «taglio», dei residui filosofici e ideologici presenti nei primi lavori, caratteristici della sua pretesa «fase giovanile». Questo «taglio» fondamentale sarebbe appunto stato reso possibile in virtù dello spostamento analitico, realizzato da Marx verso il terreno specifico della *epistemologia* alle spese della rottura con l'ideologia. Si può plausibilmente ammettere l'esistenza di tutto uno scientificismo che attraverserebbe l'approccio althusseriano a Marx, nella misura in cui il «materialismo dialettico», la «Teoria», è considerata il fondamento della scientificità del materialismo storico, che deve essere preservato da tutti gli elementi ideologici che lo pervadono e lo assediano incessantemente. In *Elementi di autocritica*, inoltre, Althusser opera uno spostamento della questione centrale verso la sfera specifica del «razionalismo-speculativo», quando afferma la contrapposizione tra ideologia – sinonimo di «errore» – e la scienza marxista – che per definizione è il *locus* del «vero».

Tutto indica, quindi, che uno degli aspetti della tematizzazione althusseriana sull'ideologia che va indagato risiede nell'identificazione tra filosofia ed epistemologia. Vediamo, sinteticamente, come questa identificazione sia determinata da Althusser.

In *Leggere il Capitale* il pensatore francese sostiene che «la questione epistemologica costituisce l'oggetto stesso della filosofia marxiana»⁵. In *Lenin e*

3 Ivi, pp. 21-22.

4 Ivi, pp. 7-8.

5 L. Althusser, *Leggere il Capitale*, tr. it. a cura di M. Turchetto, Milano, Mimesis, 2006, p. 165.

la filosofia, a proposito dello stesso tema, Althusser dice con enfasi: «dire che non avviene nulla in filosofia è dire che la filosofia non *porta in nessun posto perché non va in nessun posto*»⁶. La filosofia non avrebbe così propriamente un oggetto, ma semplicemente una funzione nel campo della *pratica teorica*, quella di «tracciare una linea di separazione all'interno del campo teorico tra idee dichiarate vere ed idee dichiarate false, tra lo scientifico e l'ideologico»⁷. In questo senso, il compito della filosofia si restringerebbe allo stabilimento dei fondamenti e dei limiti della conoscenza all'interno del campo esclusivamente epistemologico, avendo come compito essenziale quello di respingere i concetti ideologici, che assai frequentemente sono assunti come scientifici. Ideologico, secondo la prospettiva althusseriana, è, dunque, ogni enunciato che, in termini puramente epistemologici, si configuri come opposto alla supposta funzione teorica o funzione di conoscenza. L'ideologia si confonde e s'identifica cioè con ogni enunciato che oltrepassi il piano strettamente epistemologico.

In *Marxismo e umanismo*, Althusser afferma che «un'ideologia è un sistema (che possiede la propria logica e il proprio rigore) di rappresentazioni (immagini, miti, idee o concetti, secondo i casi) dotate di un'esistenza e di una funzione storiche nell'ambito di una data società [...] l'ideologia come sistema di rappresentazioni si distingue dalla scienza per il fatto che in essa la funzione pratico-sociale prevale sulla funzione teorica (o funzione di conoscenza)»⁸.

Oltre a ciò, «l'ideologia fa dunque organicamente parte, in quanto tale, di ogni totalità sociale»⁹. Così, in ogni società, l'ideologia ricoprirebbe un ruolo specifico: la sua funzione è pratico-sociale, il suo terreno è quello dell'esperienza, che per Althusser non può essere confuso in nessun modo col terreno della conoscenza scientifica, nel quale si dà la pratica teorica. In questo modo, l'ideologia è intesa come opposta alla scienza, o, al massimo ne è la preistoria, sebbene possa costituire, dal punto di vista epistemologico, una *problematica teorica* verso la scienza che «parte dall'astratto per produrre una conoscenza (concreta)»¹⁰. Così, sebbene l'ideologia possa costituirsi in una problematica teorica per la pratica scientifica, vi è una *discontinuità* tra di esse che è «qualitativa, teorica e storica, che possiamo designare, assieme a Bachelard, con il termine 'taglio' o 'rottura epistemologica'»¹¹. Questa discontinuità implica una serie di caratteristiche opposte in entrambi i casi: l'ideologia è considerata al massimo come una pratica prescientifica.

6 L. Althusser, *Lenin e la filosofia*, tr. it. di F. Madonia, Milano, Jaca Book, 1969, p. 38.

7 Ivi, p. 43.

8 L. Althusser, «Marxismo e umanismo», in *Per Marx*, tr. it. di F. Madonia, Roma, Editori Riuniti, 1967, p. 207.

9 *Ibidem*.

10 L. Althusser, «Sulla dialettica materialista», in *Per Marx* cit., p. 168.

11 Ivi, p. 146.

Ancora in *Per Marx*, Althusser tratta l'ideologia come un complesso di relazioni che occultano o rappresentano malamente le relazioni reali, sebbene al tempo stesso descrivano una relazione vivida, e quindi reale. Afferma l'autore francese: «Nell'ideologia, infatti, gli uomini esprimono non i loro rapporti con le loro condizioni di esistenza, ma il *modo* in cui vivono i loro rapporti con le loro condizioni di esistenza, la qual cosa suppone al tempo stesso un rapporto reale e un rapporto 'vissuto', 'immaginario' [...]. Nell'ideologia il rapporto reale è inevitabilmente invertito nel rapporto immaginario, rapporto che *esprime* più una *volontà* (conservatrice, conformista, riformista o rivoluzionaria), e persino una speranza o una nostalgia, di quanto non descriva una realtà»¹². In questo modo, secondo lo stesso ragionamento, nell'ideologia gli uomini esprimerebbero il modo con cui *immaginano* le loro relazioni reali, e, in nessun modo, l'ideologia sarebbe in grado di esprimere realmente queste relazioni, dal momento che si tratta di una relazione *immaginaria*. Ciò che è in gioco, quindi, in questa determinazione dell'ideologia, è l'introduzione dell'ideologia all'interno di una teoria dell'*immaginario*, che comparirà di nuovo nel saggio sugli apparati ideologici di Stato.

Inoltre, la formulazione althusseriana sopra riferita, quella secondo cui «nell'ideologia il rapporto reale è inevitabilmente invertito nel rapporto immaginario», esplicita la concezione secondo cui l'ideologia è «profondamente *inconscia* [...]». L'ideologia è sì un sistema di rappresentazioni, ma queste rappresentazioni non hanno il più delle volte nulla a che vedere con la 'coscienza': per lo più sono immagini, a volte anche concetti, ma soprattutto sono *strutture*, e come tali si impongono alla stragrande maggioranza degli uomini senza passare attraverso la loro 'coscienza'»¹³. Così, la concezione dell'ideologia come rappresentazione *immaginaria* della realtà ha come conseguenza, di nuovo, l'opposizione tra scienza e ideologia, poiché l'ideologia esprime il modo in cui gli individui vivono una situazione, non il modo attraverso cui la conoscono – il quale designa specificamente la pratica scientifica. Una tale opposizione è confermata da un'altra funzione che Althusser attribuisce all'ideologia: in qualsiasi società in cui si manifesti, essa assicura la coesione sociale dei suoi membri, regolando il vincolo che li unisce ai rispettivi compiti. L'ideologia sarebbe, in questo contesto, una specie di cemento sociale (à la Durkheim), perché indurrebbe i membri di una determinata società ad accettare senza far opposizione i compiti che sono loro attribuiti dalla divisione sociale del lavoro, nella misura in cui fornisce le norme e le regole di condotta indispensabili al funzionamento degli ingranaggi sociali. Quindi, affinché l'ideologia possa svolgere questa funzione di «aggiustamento», essa deve celare e dissimulare il sistema di divisione di classe e lo sfruttamento di una classe da parte dell'altra. E tutto si smussa nella tematizzazione

12 L. Althusser, «Marxismo e umanismo» cit., p. 209.

13 Ivi, p. 208.

di Althusser con l'idea che l'ideologia sia deformante «dovuto all'opacità della dererminazione (esercitata) dalla *struttura* della società e, d'altra parte, dall'esistenza della divisione in classi»¹⁴.

L'autore afferma cioè la non-trasparenza, l'opacità necessaria per mezzo della quale la struttura sociale divisa in classi appare davanti agli individui.

Diventa allora necessario, a questo punto, riprendere quanto abbiamo riportato fin da principio, e cioè l'«autocritica» di Althusser rispetto alla problematica del «taglio». In che misura, questa nuova impostazione del problema ha modificato l'itinerario teorico precedente rispetto all'analisi dell'ideologia? Sembra che, se sono intervenute modificazioni, esse non hanno alterato sostanzialmente il quadro precedente, caratterizzato, come abbiamo visto, da un'opposizione totale tra scienza ed ideologia.

2. *Gli apparati ideologici di Stato*

Apparentemente, nel saggio sugli *Apparati ideologici di Stato*, del 1970, c'è da parte di Althusser lo sforzo di sviluppare una teoria della sovrastruttura libera dalla problematica epistemologica, per costruire un itinerario di ricerca volto alla problematica dello Stato e del politico. Così, in questo testo, il fenomeno ideologico è riferito immediatamente al processo di riproduzione delle condizioni di produzione, nella misura in cui «la condizione ultima della produzione è la riproduzione delle condizioni di produzione». Risulta da ciò che «per esistere, qualsiasi formazione sociale deve, nello stesso tempo in cui produce, e per poter produrre, riprodurre le condizioni della sua produzione. Essa deve dunque *riprodurre*: 1) le forze produttive, 2) i rapporti di produzione esistenti»¹⁵. In questo modo, la riproduzione della forza-lavoro non richiede soltanto la riproduzione della sua qualificazione, ma, soprattutto, «una riproduzione della sua sottomissione alle regole dell'ordine costituito, cioè una riproduzione della sua sottomissione all'ideologia dominante da parte degli operai e una riproduzione delle capacità di maneggiare bene l'ideologia dominante da parte degli agenti dello sfruttamento e della repressione, al fine di assicurare anche 'per mezzo della parola' il predominio della classe dominante»¹⁶.

Althusser cerca così di vincolare in modo indissolubile il fenomeno della riproduzione all'istanza ideologico-politica, lasciando oscurati in secondo piano i meccanismi di ordine economico che concorrono all'attuazione del movimento riproduttivo delle relazioni sociali vigenti.

14 L. Althusser, *Théorie, pratique théorique et formation théorique*, «Cahiers Marxistes-Leninistes» (1966), pp. 30-31.

15 Id., «Ideologia ed apparati ideologici di Stato», in *Freud e Lacan*, tr. it. di C. Mancina, Roma, Editori Riuniti, 1977, p. 66.

16 Ivi, pp. 70-71.

Sempre secondo il filosofo francese, anche il caso specifico della «riproduzione della forza lavoro fa dunque apparire, come una *conditio sine qua non* non soltanto la riproduzione della sua ‘qualificazione’, ma anche la riproduzione del suo assoggettamento all’ideologia dominante, o della ‘pratica’ di questa ideologia, con questa precisazione: che non basta dire ‘non soltanto ma anche’, perché è chiaro che è *nelle forme e sotto le forme dell’assoggettamento ideologico che viene assicurata la riproduzione della qualificazione della forza lavoro*»¹⁷.

L’analisi sviluppata da Althusser in questo saggio sul fenomeno ideologico avviene così sotto la prospettiva del «punto di vista della riproduzione», poiché «*a partire dalla riproduzione è possibile e necessario pensare ciò che caratterizza l’essenziale dell’esistenza e la natura della sovrastruttura*»¹⁸.

La funzione principale della sovrastruttura secondo tale approccio sarebbe, dunque, quella di assicurare, attraverso meccanismi ad essa specifici, la riproduzione delle relazioni sociali vigenti. L’efficienza nello svolgimento di tali funzioni, o ciò che l’autore chiama «indice di efficacia», benché sia determinata «in ultima istanza» dalla base economica, implica che: «1) vi è un’«autonomia relativa’ della sovrastruttura nei riguardi della base, 2) vi è un’«azione di ritorno’ della sovrastruttura sulla base»¹⁹.

Le relazioni tra base e sovrastruttura sono pensate da Althusser a partire dalla «metafora topografica dell’edificio», in cui l’«autonomia relativa» della sovrastruttura sarebbe data dalla stessa determinazione della base. È proprio questa autonomia che permette ad Althusser di concepire la riproduzione del sistema nel suo complesso come funzione degli «apparati ideologici di Stato». Il fenomeno della riproduzione è insomma pensato in termini esclusivamente ideologici.

Con l’intenzione di costruire la teoria degli «apparati di Stato», Althusser si propone di correggere la teoria descrittiva dello Stato, quella cioè dei «classici del marxismo», ed è in questo senso che stabilisce la distinzione tra «potere di Stato e apparato di Stato»²⁰.

Secondo Althusser, inoltre, affinché la teoria dello Stato possa progredire effettivamente «è indispensabile tener conto non soltanto della distinzione tra *potere di Stato e apparato di Stato*, ma anche di un’altra realtà che è manifestamente dalla parte dell’apparato (repressivo) di Stato, ma non si confonde con esso. Chiameremo questa realtà con il suo concetto: *gli apparati ideologici di Stato*»²¹. Il filosofo francese distingue dunque gli «apparati repressivi di Stato», che operano attraverso la violenza per garantire la dominazione

17 Ivi, p. 71.

18 Ivi, p. 74.

19 Ivi, p. 73.

20 Ivi, p. 79.

21 Ivi, p. 80.

di classe, dagli *apparati ideologici di Stato* che garantiscono questa dominazione in altro modo, poiché «*funzionano con l'ideologia*»²². In una parola, si ripete che la riproduzione è «assicurata in gran parte dalla sovrastruttura, giuridico-politica e ideologica»²³.

L'esistenza materiale dell'ideologia si fa sentire attraverso gli apparati ideologici di Stato, che sono costituiti da alcune istituzioni concrete, attraverso cui si manifesta un complesso di pratiche e rituali. Per Althusser, l'ideologia non sarebbe allora soltanto un semplice complesso di discorsi o un sistema di rappresentazioni immaginarie, ma l'*ideologia dominante* è un potere organizzato in un complesso di istituzioni. Il carattere degli apparati ideologici di Stato non è quindi determinato soltanto dal luogo giuridico che occupano nella società, ma dal loro funzionamento in quanto pratica.

Tra i vari apparati della modernità – chiesa, famiglia, sindacati, partiti –, quello che ha assunto una posizione dominante è l'apparato ideologico scolastico, poiché è la scuola che «prende i bambini di tutte le classi sociali a partire dalla scuola materna e, fin dalla scuola materna, con metodi nuovi e vecchi inculca loro per anni – gli anni in cui il bambino è più 'vulnerabile', costretto tra l'apparato di Stato-famiglia e l'apparato di Stato-scuola – dei *savoir faire* rivestiti dell'ideologia dominante (la lingua, il far di conto, la storia naturale, le scienze, la letteratura) o semplicemente dell'ideologia dominante allo stato puro (morale, educazione civica, filosofica)»²⁴.

In altri termini, la scuola è l'apparato ideologico per eccellenza, nella misura in cui «è con l'acquisizione di alcuni *savoir faire* inculcati col sistema di massa dell'ideologia della classe dominante che vengono in gran parte riprodotti i *rapporti di produzione* di una formazione sociale capitalistica, cioè i rapporti da sfruttati a sfruttatori e da sfruttatori a sfruttati»²⁵.

I meccanismi che permettono questo processo dell'«inculcare», evidentemente, sono «naturalmente ricoperti e dissimulati da un'ideologia della scuola universalmente regnante, perché è una delle forme essenziali dell'ideologia borghese dominante: una ideologia che rappresenta la scuola come ambiente neutro, privo di ideologia (perché... laico), dove maestri rispettosi della 'coscienza' e della 'libertà' dei ragazzi che sono loro affidati (in piena fiducia) dai 'genitori' (che sono anch'essi liberi, cioè proprietari dei loro figli) li fanno accedere alla libertà, alla moralità e alla responsabilità di adulti con il proprio esempio, le proprie cognizioni, la letteratura e le sue virtù 'liberatrici'»²⁶.

22 Ivi, p. 82.

23 Ivi, p. 86.

24 Ivi, p. 92.

25 Ivi, pp. 93-94.

26 Ivi, p. 94.

Dopo aver configurato il modo in cui si struttura e funziona l'«apparato ideologico di Stato scolastico», la cui determinazione secondo il modello di cui sopra ha stimolato soprattutto i sociologi ad un'indagine privilegiata dell'universo scolastico, Althusser svolge una lunga argomentazione intorno alla necessità di formulare una «teoria dell'ideologia in generale».

Di fatto, l'impresa viene giustificata in base all'argomentazione secondo cui Marx non avrebbe propriamente formulato una teoria delle ideologie, poiché, ne *L'ideologia tedesca*, l'analisi svolta «non è marxista»²⁷. Risulterebbe quindi necessario colmare questa lacuna, il «che dipende in gran parte da una teoria dell'ideologia in generale»²⁸. La prima determinazione della «teoria dell'ideologia in generale» è che «l'ideologia non ha storia» e, inoltre, «è noto che questa formula appare a tutte lettere in un passaggio della *Ideologia tedesca*»²⁹.

Spiccano due aspetti: in primo luogo, subito dopo aver affermato enfaticamente che *L'Ideologia tedesca* non può essere presa come base per una teoria generale dell'ideologia, nella misura in cui «essa non è marxista», Althusser trasforma la stessa opera in base di appoggio di un'affermazione perentoria: «l'ideologia non ha storia»! O, in altre parole, se quel libro nel suo complesso non può essere preso in considerazione, per quale ragione si trasformerebbe in una base per una caratterizzazione così decisiva dell'ideologia in generale? Althusser non offre alcuna risposta a questo interrogativo.

Vediamo però in quale contesto Marx avrebbe fatto l'affermazione che gli viene attribuita. Contrapponendosi al punto di partenza delle formulazioni di carattere speculativo, tipiche della proposta neohegeliana, Marx enuncia il suo punto di partenza, affermando che:

non si parte da ciò che gli uomini dicono, si immaginano, si rappresentano, né da ciò che si dice, si immagina, si rappresenta che siano, per arrivare da qui agli uomini vivi, ma si parte dagli uomini realmente operanti e sulla base del processo reale della loro vita si spiega anche lo sviluppo dei riflessi e degli echi ideologici di questo processo di vita [...] la morale, la religione, la metafisica e ogni altra forma ideologica, e le forme di coscienza che ad esse corrispondono, non conservano oltre la parvenza dell'autonomia. Esse non hanno storia, non hanno sviluppo, ma gli uomini che sviluppano la loro produzione materiale e le loro relazioni materiali trasformano, insieme con questa loro realtà, anche il loro pensiero e i prodotti del loro pensiero. Non è la coscienza che determina la vita, ma la vita che determina la coscienza³⁰.

È necessario riportare questa lunga citazione per evidenziare l'improprietà del procedimento di Althusser, che spezza e «strappa» senz'altro una piccola

27 Ivi, p. 95.

28 Ivi, p. 96.

29 *Ibidem*.

30 K. Marx - F. Engels, *L'ideologia tedesca*, in Id., *Opere*, V (1845-1846), tr. it. di F. Codino, Roma, Editori Riuniti, 1972, p. 22.

frase che fa parte di un momento dell'analisi di Marx, in cui si mette in luce che le forme ideologiche – identificate qui con le forme di coscienza che affermano la supremazia e l'autonomia delle idee di fronte al processo della vita materiale – non hanno *una storia propria, autonoma o indipendente rispetto all'attività materiale degli uomini*. Ossia, «la morale, la religione, la metafisica e ogni altra forma ideologica» non hanno storia, nel senso che non possiedono una storicità propria o immanente, nella misura in cui fanno parte della storia umana globale della produzione della vita e delle forme di coscienza che le corrispondono.

Così, quando Marx, ne *L'Ideologia tedesca*, nega alle idee una storicità autonoma – la quale per Althusser, come vedremo, possiede un senso negativo, e ciò che gli interessa è invece il «positivo» – non intende proclamare che le idee sono dipendenti meccanicamente, passibili dunque di essere schematicamente dedotte dalla sfera economica – ciò che Althusser denomina «positivismo» –, ma ciò che registra, come abbiamo già messo in rilievo più sopra, è proprio l'*unità del processo storico*, nonostante contraddizioni e disuguaglianze interne.

Di qui, in secondo luogo, segue che l'affermazione di Althusser si mostra insussistente quando prende in considerazione la lettera del testo marxiano.

Althusser prosegue nella sua lettura de *L'Ideologia tedesca*, identificando la concezione di ideologia di Marx «come pura illusione, puro sogno, cioè nulla [...]. L'ideologia è concepita dunque come una costruzione immaginaria, il cui fondamento è esattamente simile al fondamento teorico del sogno degli autori precedenti a Freud [...]. L'ideologia è allora per Marx una costruzione immaginaria, un puro sogno, vuoto e vano...»³¹. Contrapponendosi a ciò che ritiene essere la tematizzazione marxiana di ideologia, Althusser cerca di difendere così una tesi «radicalmente diversa dalla tesi positivista-storicista dell'*Ideologia tedesca*»³².

Questa concezione, che l'ideologia in generale non abbia storia, non contiene un senso negativo, al contrario, «questo senso è positivo, se è vero che proprietà della ideologia è quella di essere dotata di una struttura e di un funzionamento tali da farne una realtà non-storica, cioè *onnistorica*, nel senso che questa struttura e questo funzionamento sono, sotto una stessa forma immutabile, presenti in quella che viene chiamata la storia universale»³³. Il riferimento teorico utilizzato da Althusser per determinare l'immutabilità dell'ideologia, in quanto realtà non-storica, lungi dall'ispirarsi ad una possibile concezione negativa di questa non-storicità in Marx, è in realtà «messo in rapporto diretto con la tesi di Freud secondo cui *l'inconscio è eterno*, cioè non ha storia»³⁴.

31 L. Althusser, «Ideologia ed apparati ideologici di Stato» cit., p. 97.

32 Ivi, p. 98.

33 *Ibidem*.

34 *Ibidem*.

È ciò che di fatto possiamo osservare nella seguente affermazione di Althusser:

Se eterno vuol dire non trascendente tutta la storia (temporale), ma onnipresente, metastorico, quindi immutabile nella sua forma per tutta l'estensione della storia, riprenderò parola per parola l'espressione di Freud e scriverò: *l'ideologia è eterna*, proprio come l'inconscio. E aggiungerò che questo accostamento mi pare teoricamente giustificato dal fatto che l'eternità dell'inconscio ha rapporto con l'eternità dell'ideologia in generale. Questo è il motivo per cui mi credo autorizzato, almeno presumibilmente, a proporre una teoria *della* ideologia in generale, nel senso in cui Freud ha presentato una teoria *dell'inconscio* in generale³⁵.

Questa approssimazione teorica tra «ideologia in generale» ed «inconscio» – sulla base della presupposizione che entrambi presentino la stessa forma generale – resta problematica, se essa implica, oltre ad altre conseguenze, quella dell'assorbimento dell'una da parte dell'altra, cioè dell'ideologia da parte dell'inconscio. In effetti, il «modello» utilizzato da Althusser per la costituzione della Teoria dell'Ideologia in Generale è quello fornito dalla concezione freudiana di «inconscio». Ossia, appare evidente che è «nella misura in cui si appropria delle concezioni di Freud, che Althusser può far progressi nella costruzione della sua Teoria dell'Ideologia in Generale»³⁶.

Così, la tematizzazione dell'ideologia in Althusser si rivela assai distante dalle formulazioni di Marx, mentre si avvicina ad itinerari analitici che non hanno nulla a che vedere con i testi marxiani propriamente detti.

In seguito, Althusser passa a formulare una serie di «tesi» che traducono le sue posizioni principali relativamente al tema generale del saggio.

Nella prima di queste tesi, egli riprende una definizione di ideologia da lui già sviluppata in testi precedenti, con la differenza che ora aggiunge uno sfondo definito a partire dall'approssimazione esplicita tra ideologia ed inconscio. Così, «l'ideologia rappresenta il rapporto immaginario degli individui con le loro condizioni di esistenza», o, in altre parole, «gli uomini si rappresentano sotto forma immaginaria le proprie condizioni reali di esistenza»³⁷.

Althusser sostiene decisamente che «non sono le proprie condizioni reali di esistenza, il proprio mondo reale, che gli 'uomini' 'si rappresentano' nella ideologia, ma è prima di tutto il loro rapporto con queste condizioni di esistenza che vi viene rappresentato. È questo rapporto che è al centro di ogni rappresentazione ideologica, dunque immaginaria, del mondo reale [...] è *la natura immaginaria di questo rapporto* che sostiene tutta la deformazione

35 Ivi, pp. 98-99.

36 G.A. Álvares, *Política e subjetividade na construção da categoria de processo sem sujeito em Louis Althusser*. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG (Dissertação de Mestrado em Filosofia), 1966.

37 L. Althusser, «Ideologia ed apparati ideologici di Stato» cit., pp. 99-100.

immaginaria che possiamo osservare [...] in ogni ideologia»³⁸. È in questa insistenza nell'accentuare che nell'ideologia non sono rappresentati gli uomini all'interno delle loro relazioni reali, ma la loro relazione immaginaria con le condizioni in cui vivono, che si esprime la «vicinanza» tra «inconscio» e ideologia, poiché, appunto, la deformazione della rappresentazione immaginaria degli individui ne è l'effetto principale.

Secondo questa linea di ragionamento, il carattere immaginario delle relazioni che gli individui mantengono con le proprie condizioni di esistenza è un fenomeno *insuperabile* dell'esistenza sociale, poiché – e Althusser lo dice a chiare lettere – «è necessariamente immaginaria la rappresentazione data agli individui del loro rapporto (individuale) con i rapporti sociali che governano le loro condizioni di esistenza e la loro vita collettiva e individuale»³⁹. È affermata in questo modo categoricamente la necessità dell'immaginario in quanto anello mediano tra gli individui e la loro vita sociale. Ora, quanto alla natura di questo «immaginario», Althusser termina l'esposizione di questo punto affermando che non si spingerà più in là, lasciando questa indagine senza alcuna risposta.

In seguito, enuncia la seconda tesi: «l'ideologia ha un'esistenza materiale», ossia, «le 'idee' o 'rappresentazioni', ecc. [...] non hanno un'esistenza ideale, spirituale, ma materiale»⁴⁰. Si tratta di una tesi congetturale, secondo il suo stesso autore, qualcosa che afferma, ma che non prova, che assomiglia ad un artificio teorico che costruisce per poter giustificare la sua teoria della «materialità» degli apparati ideologici. È esattamente ciò che enuncia nella forma di una terza tesi: «esiste sempre un'ideologia in un apparato, e nella sua pratica o nelle sue pratiche. Questa esistenza è materiale»⁴¹. Insomma, la stessa relazione immaginaria che gli individui intrattengono con le proprie condizioni di esistenza – la cui origine Althusser non ci chiarisce, dal momento che, secondo lui, tali idee non provengono da queste condizioni di esistenza – presenta essa stessa un'esistenza materiale.

Senza aver mostrato il «perché» di questa relazione immaginaria, Althusser passa a descriverne il «come», descrive cioè ciò che accade agli individui che vivono nell'ideologia. L'ideologia ha un'esistenza materiale e non ideale, nella misura in cui si manifesta in un apparato ideologico materiale che, a sua volta, «prescrive delle pratiche materiali regolate da un rituale materiale, le quali pratiche esistono negli atti materiali di un soggetto»⁴². Secondo Althusser, «le idee sono sparite in quanto tali», poiché adesso esse appaiono inscritte «negli atti delle pratiche regolate da rituali definiti in ultima istanza da un apparato ideologico»⁴³.

38 Ivi, pp. 101-102.

39 Ivi, p. 102.

40 Ivi, pp. 102-103.

41 Ivi, p. 103.

42 Ivi, p. 107.

43 *Ibidem*.

Di conseguenza, nell'intento di formulare una *teoria generale dell'ideologia* che superi il preteso «positivismo storicista» di Marx, Althusser finisce col negare l'esistenza ideale delle idee, affermandone unicamente ed esclusivamente la dimensione materiale, attraverso il loro inserimento nelle pratiche regolate dagli apparati ideologici di Stato. Perde di vista con ciò una delle più importanti acquisizioni di Marx – come vedremo nella seconda parte di questo lavoro –, che è la relazione tra soggettività e oggettività, intrecciate nella pratica. Marx riconosce cioè l'esistenza ideale delle idee, ma non in quanto entità separate dalle condizioni effettive a partire dalle quali sono prodotte, ossia *l'attività umana sensibile* di cui sono funzione. In altre parole, Althusser perde di vista che le idee sono il *momento ideale* della pratica umana.

Sempre concependo l'apparato ideologico di Stato come il *locus* per eccellenza della pratica, Althusser, oltre a negare la possibilità dell'esistenza di «pratiche» al di là di questi apparati, costruisce anche un nuovo «artificio» teorico, temendo di cadere in quella che potrebbe essere intesa come una deviazione idealistica: l'esistenza ideale, ossia, propria o specifica delle idee. Come risultato, si ha che l'ideologia è prodotta a partire dagli apparati ideologici di Stato, e con ciò smette di essere riconosciuta, almeno come forma espressiva delle condizioni contraddittorie dell'esistenza sociale effettiva.

Occorre determinare ora il carattere degli «agenti» che «agiscono» all'interno dei «rituali» e delle «pratiche» retti dagli apparati ideologici di Stato. A questo riguardo, Althusser, valendosi sempre di esemplificazioni prese dalla pratica religiosa, afferma che: «il soggetto agisce in quanto è agito dal seguente sistema (enunciato nel suo ordine di determinazione reale): ideologia esistente in un apparato ideologico materiale, che prescrive delle pratiche materiali regolate da un rituale materiale, le quali pratiche esistono negli atti materiali di un soggetto che agisce in tutta coscienza secondo la propria fede»⁴⁴.

I soggetti finiscono così coll'esistere soltanto all'interno degli apparati le cui pratiche sono prescritte dai rituali, e la materialità di queste pratiche non ha niente a che vedere con l'attività materiale propriamente detta, ossia con l'attività sviluppata nella produzione delle condizioni di esistenza, ma si riferisce esclusivamente al preteso carattere materiale dei rituali iscritti negli apparati. Non si dà così soltanto una «autonomia relativa dell'istanza sovrastrutturale», che «retroagisce» sulla base materiale, per utilizzare la «metafora topica dell'edificio», ma, in realtà, ci si trova di fronte ad una configurazione che tende a creare, delineare e determinare ogni possibile pratica. Ed è come dire che non c'è alternativa, tutte le pratiche sono determinate, «in ultima istanza», dagli apparati ideologici di Stato.

La categoria di soggetto nello stesso tempo in cui è condizione di possibilità dell'esistenza dell'ideologia, «non è fondamento di ogni ideologia, se non in

44 *Ibidem*.

quanto funzione di ogni ideologia (funzione che la definisce) è quella di 'costituire' individui concreti quali soggetti»⁴⁵. Si tratta, quindi, di un «gioco di doppia costituzione», reciprocità che garantisce il funzionamento di ogni ideologia.

Al fine della comprensione dello *status* che l'ideologia viene ad acquisire in questo saggio, si tenga presente la seguente affermazione: «l'uomo è per natura un animale ideologico»⁴⁶. Ciò riconduce, ancora una volta, al carattere transstorico dell'ideologia, ma qui Althusser va anche più in là, poiché iscrive l'ideologia all'interno della stessa natura umana. L'ideologia delimita cioè necessariamente l'orizzonte originario di ogni rappresentazione e di ogni pratica, in quanto relazione immaginaria e, quindi, deformante degli individui con le proprie condizioni di esistenza. Di qui l'impossibilità di pensare l'uomo libero dalla condizione ideologica, allo stesso modo che non si può pensare l'uomo senza inconscio. In altre parole, è più che ragionevole ammettere in Althusser il seguente parallelismo: l'ideologia funziona per la società allo stesso modo dell'inconscio per l'individuo, sebbene questo modo di porre le cose sia, in un certo qual modo, velato da Althusser quando, semplicemente, «lo lascia da parte».

Proseguendo nella caratterizzazione della costituzione degli individui concreti in «soggetti», il filosofo francese ravvisa un rituale caratteristico dell'apparato ideologico nel *riconoscimento*, la cui esistenza potrebbe essere percepita come un semplice adempimento quotidiano, per cui «voi ed io siamo *sempre già* dei soggetti e come tali praticiamo senza interruzioni i rituali del riconoscimento ideologico, inconfondibili e (naturalmente) insostituibili»⁴⁷. Essere un soggetto concreto è possibile soltanto sul piano del riconoscimento ideologico, ossia all'interno delle pratiche e dei rituali degli apparati ideologici di Stato, all'interno dei quali sono riprodotte le relazioni immaginarie di questi individui con le proprie condizioni d'esistenza. Non si danno dunque soggetti concreti al di là della vita vissuta all'interno di questi rituali. C'è, oltre a ciò, attraverso il *riconoscimento ideologico*, il predominio dell'«immaginario» nell'esistenza quotidiana.

In questo stesso saggio, Althusser sviluppa una tesi che traduce, a nostro modo di vedere, la linea fondamentale di sviluppo della sua opera relativamente all'ideologia: «ogni ideologia interpella gli individui concreti in quanto soggetti concreti, mediante il funzionamento della categoria di soggetto»⁴⁸. Così, come abbiamo visto, è soltanto nella parte finale di questo saggio che la questione del soggetto emerge in quanto categoria per mezzo della quale l'ideologia è strutturata e ha garantito il proprio funzionamento. Oltre a ciò, è la stessa «funzione di ogni ideologia [...] quella di costituire individui concreti quali soggetti»⁴⁹. Questa funzione dell'ideologia dev'essere intesa, tuttavia, a

45 Ivi, p. 108.

46 *Ibidem*.

47 Ivi, p. 110

48 Ivi, p. 111.

49 Ivi, p. 108.

partire da ciò che essa è, ossia, secondo Althusser, *costitutrice* di soggetti, e ciò continua ad essere – anzi, le due dimensioni sono legate tra di loro – «il rapporto *immaginario* degli individui con le proprie condizioni di esistenza»⁵⁰. Althusser, tanto nella definizione di ciò che è l'ideologia quanto nella delimitazione della sua funzione, quando introduce la nozione di *immaginario* e di *costituzione dei soggetti* si avvicina chiaramente alle formulazioni della psicanalisi di Lacan, «secondo la quale la 'fase-dello-specchio' svolge un ruolo decisivo come matrice e abbozzo nella costituzione dell'io»⁵¹.

La costituzione degli individui in soggetti deriva così dal preteso meccanismo dell'*interpellare* caratteristico di ogni ideologia, che favorisce la trasformazione – attraverso le relazioni immaginarie dell'individuo con le sue condizioni di esistenza –, anch'essa immaginaria, dell'individuo in soggetto. Insomma, questa trasformazione, che ha luogo a livello dell'*immaginario*, è data dal meccanismo dell'*interpellare* di ogni ideologia, che nelle pratiche e rituali degli apparati ideologici di Stato rende possibile il *riconoscimento* (fase-dello-specchio) dell'individuo, in quanto soggetto, nel contesto specifico di quella ideologia.

Ora, dunque, l'*interpellare* avrebbe, oltre alla funzione di trasformare immaginariamente l'individuo in soggetto, anche la funzione di «guidare il suo auto-assoggettamento al sistema dominante ed assicurare per questa via la riproduzione sociale nel suo complesso»⁵². Quindi, essere un *soggetto* è un effetto dell'*assoggettamento* all'ideologia, è un effetto dell'inserimento permanente degli individui e delle loro azioni in rituali e pratiche retti dagli apparati ideologici di Stato, nella misura in cui il riconoscimento di essere un soggetto è un riconoscimento di carattere ideologico, imposto, secondo Althusser, dalla stessa ideologia. In questo senso, come abbiamo appena visto, la costituzione del soggetto deriva dall'*assoggettamento* dell'individuo concreto allo schema ideologico dominante. In un altro contesto, ma a proposito della stessa questione, il filosofo francese riconosce che l'individuo può essere agente di una pratica, ma lo sarà soltanto a condizione di «rivestire *il ruolo del soggetto*»⁵³.

Ma il punto che si deve mettere in evidenza è che nel saggio sugli AIS, nonostante l'apparenza opposta, Althusser sembra non avere preso completamente le distanze dall'identificazione di ideologia e falsità, in qualsiasi aspetto essa possa presentarsi. Diviene allora necessario domandarsi: si è davvero liberato Althusser della tendenza razionalista?

A questo riguardo, Althusser dichiara che, essendo tutti gli individui come immersi nella realtà dell'ideologia, ed essendo questa realtà imprescindibile ed

50 Ivi, p. 99.

51 E. Laclau, *Política e ideología en la teoría marxista: capitalismo, fascismo, populismo*, México, Siglo Veintiuno, 1986, p. 106.

52 Ivi, p. 107, nota 32.

53 L. Althusser, «Risposta a John Lewis», in Id., *I marxisti non parlano mai al vento*, tr. it. di L. Tomasetta, Milano, Mimesis, 2005, p. 74.

insopprimibile, vera e propria condizione eterna che avvolge tutti, «bisogna essere al di fuori dell'ideologia, cioè nella conoscenza scientifica, per poter dire: sono nell'ideologia (caso del tutto eccezionale) o (caso generale): ero nell'ideologia»⁵⁴. Althusser riafferma così quello che è diventato il «marchio di fabbrica» della sua opera: la contrapposizione scienza *versus* ideologia, ed attribuisce inoltre allo scienziato la «posizione privilegiata per rivelare la verità occultata sotto il velo mistificatore delle menzogne collettive»⁵⁵. Anche quando analizza, con un'attenzione particolare, la configurazione ideologica familiare, designata come «patologica», Althusser, dopo aver preso in considerazione le fasi del concepimento, della nascita e dello sviluppo del bambino, conclude per l'esistenza di una «costrizione e pre-assegnazione ideologiche»⁵⁶.

Dopo aver seguito il percorso analitico di *Ideologia e apparati ideologici di Stato* fino a questo punto, si può fare la seguente sintesi: l'ideologia, in virtù della sua anteriorità rispetto agli individui concreti, pre-configura e pre-forma i soggetti, anche nella sfera della volontà e dei sentimenti; essa si realizza in un universo immaginario in cui gli individui cominciano ad identificarsi in quanto soggetti, per mezzo del riconoscimento interpellativo; si ha un'interiorizzazione di questo tessuto immaginario che possiede la capacità di restare invisibile ed irricognoscibile agli individui comuni, e, data la sua spontanea fluidità, sfugge al controllo di tutti, con l'eccezione, chiaramente, degli scienziati.

Infine, nella misura in cui la struttura formale dell'ideologia è sempre identica, Althusser prende come esempio il funzionamento dell'ideologia religiosa cristiana e verifica che anch'essa «si dirige proprio agli individui per 'trasformarli in soggetti'»⁵⁷. Sulla base di questa analisi, il filosofo francese constata che: «la struttura di ogni ideologia, interpellando gli individui da soggetti in nome di un Soggetto unico ed assoluto, è *speculare*, cioè fa avere loro una funzione di specchi, e *doppiamente* speculare: questo raddoppiamento speculare costituisce l'ideologia e assicura il suo funzionamento»⁵⁸.

Notiamo qui quanto abbiamo già sottolineato sopra: l'individuo si trasforma in soggetto attraverso l'assoggettamento all'ideologia, il soggetto si costituisce cioè immaginariamente specchiandosi nell'altro. Ma Althusser va letteralmente «al di là», poiché questo altro, a partire dall'esempio paradigmatico dell'ideologia religiosa, si tramuta nell'«Altro». È quanto si può constatare nella seguente affermazione: «Ogni ideologia è *centrata* [...] il Signore assoluto occupa il posto unico del Centro, e interpella intorno a sé l'infinità di individui come soggetti, in un duplice rapporto speculare tale da *assoggettare* tutti i soggetti al Soggetto, dando loro, nel Soggetto dove ogni soggetto può

54 L. Althusser, «Ideologia ed apparati ideologici di Stato» cit., p. 112.

55 I. Mészáros, *Filosofia, ideologia e ciência social*, São Paulo, Editora Ensaio, 1993, p. 507.

56 L. Althusser, «Ideologia ed apparati ideologici di Stato» cit., p. 114.

57 Ivi, p. 115.

58 Ivi, p. 117.

contemplare la propria immagine (presente e futura), la *garanzia* che è proprio di loro e di Lui che si tratta»⁵⁹. Sebbene Althusser consideri l'apparato ideologico scolastico come il più importante di tutti, al punto da aver sostituito anche la coppia chiesa-famiglia, l'esempio che sceglie per esemplificare la struttura di funzionamento di ogni ideologia è l'ideologia religiosa cristiana.

3. *Ideologia e criterio onto-pratico*

L'alternativa alla teoria althusseriana dell'ideologia si trova forse negli scritti dell'ultimo Lukács, pubblicati postumi, sebbene essi non abbiano esercitato finora la dovuta influenza in alcun ramo della ricerca scientifica e/o filosofica, e non abbiano neppure ricevuto la dovuta valutazione critica. Le ragioni che spiegano questo «solenne» disinteresse sono di varia natura, ma derivano probabilmente dall'enfasi con cui il filosofo ungherese ha ripreso l'*ontologia* per mezzo del riscatto del pensiero marxiano.

Così, tenendo presente il tema specifico che stiamo trattando, occorre ricordare che Lukács, come vedremo più avanti, quando esamina il problema dell'ideologia ne cerca sistematicamente la connessione ontologica con l'essere sociale, rifiutando in questo modo il criterio gnoseologico in quanto inadeguato per la determinazione delle manifestazioni ideologiche. Tuttavia, prima di dar inizio all'esposizione della concezione lukácsiana di *ideologia* quale è contenuta in *Per un'ontologia dell'essere sociale*, è opportuno soffermarsi su un complesso di questioni la cui indicazione è imprescindibile per collocare tale tematica all'interno del pensiero di Lukács.

4. *Essere sociale e teleologia*

Si tratta dell'analisi di certi «porre» teleologici specifici, relazionati alla pratica sociale, volti in modo specifico alla risoluzione di problemi posti a determinati livelli della vita sociale, ed anche della chiarificazione della loro relazione con le posizioni teleologiche primarie, quelle contenute nel lavoro. Si tratta insomma di riferirsi alla stessa concezione lukácsiana di essere sociale. Ovviamente, uno sforzo di questo tipo, nella sua completezza, sfugge totalmente all'ambito di questo lavoro. Per chiarire tale questione a livello soltanto superficiale, ci si riferirà ad alcuni punti sviluppati in diverse parti dell'*Ontologia dell'essere sociale* ed anche ad altri testi di Lukács intorno allo stesso tema.

Lukács si è espresso, in vari momenti, in modo diretto e categorico al riguardo di una determinazione ontologica fondamentale, che, in realtà, attraversa

59 *Ibidem.*

tutta la sua riflessione sull'essere sociale: «l'uomo è un essere che risponde»⁶⁰. Un essere pratico che reagisce alle domande poste dalla realtà oggettiva, un essere pratico che lavora la natura in risposta a necessità determinate.

Dunque, *un essere che dà risposte* è un essere che reagisce ad alternative che gli vengono poste dalla realtà oggettiva, trattenendo certi elementi esistenti in essa e trasformandoli in domande, alle quali cerca di dare la migliore risposta possibile. L'uomo è, in altre parole, un essere che risponde al proprio ambiente e, così facendo, elabora egli stesso i problemi che richiedono risposta, dando loro le risposte che sono possibili in quel momento. Risposte che, in un momento successivo, possono trasformarsi in nuove domande, e così di seguito, in modo tale che tutto il complesso di domande e tutto il complesso di risposte vanno formando gradualmente i vari livelli di mediazioni che perfezionano e rendono complessa l'attività dell'uomo, così come ne arricchiscono e trasformano l'esistenza. In un altro testo, Lukács assume al riguardo tale posizione:

tutto ciò che la cultura umana ha creato fino ad oggi non è nato da misteriose motivazioni spirituali interne (o da qualcosa di simile), ma dal fatto che, fin dall'inizio, gli uomini si sono sforzati di risolvere questioni emergenti dall'esistenza sociale. È alla serie delle risposte formulate per tali questioni che diamo il nome di cultura umana⁶¹.

Oltre a questo carattere pratico, l'essere sociale è strutturalmente unitario, vale a dire che nei suoi aspetti determinanti – nelle posizioni teleologiche – non si esprime una sfaldatura radicale, sul piano ontologico fondamentale, tra le posizioni che si sviluppano all'interno della sfera economica e quelle che si collocano al di là di essa. Al contrario, ciò che vi è di comune nel lavoro, nello scambio organico con la natura, e nelle altre sfere della pratica sociale, è che in tutte queste azioni si ha una *decisione tra alternative*, il che implica l'esistenza di un *momento ideale*, di un'ideazione preliminare come denominatore comune. Ossia, il lavoro, che è «non solo il fondamento, il fenomeno basilare di ogni prassi economica, ma anche il modello generalissimo della sua struttura e dinamica – la posizione teleologica»⁶², non è soltanto un fondamento reale/materiale, ma è anche un modello più generale della struttura e della dinamica dell'attività dell'essere sociale, dato che in ogni pratica sociale si ha una posizione di fini da seguire.

Così, all'interno della tematizzazione lukácsiana, senza cadere in semplificazioni schematiche, si dice che il lavoro appare come la protoforma di ogni

60 G. Lukács, *As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem*, «Temas Ciências Humanas» 4 (1978), p. 5, e Id., *Per l'ontologia dell'essere sociale*, tr. it. di A. Scarponi, Roma, Editori Riuniti, 1981, v. II, p. 464.

61 W. Abendroth, H.H. Holz e L. Kofler, *Gespräche mit Georg Lukács*, hrsg. von T. Pinkins, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1967, pp. 170-71.

62 G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale* cit., vol. II. p. 335.

attività sociale, nella misura in cui, alla base di tutte le attività degli uomini, dalle più semplici fino alle più complesse ed elevate, prodotte dalla divisione del lavoro, operano *decisioni tra alternative*, le quali costituiscono «una forma elementare e fondamentale dell'essere sociale»⁶³. Nella pratica quotidiana questa realtà emerge in tutt'evidenza: ogni volta che qualcuno s'accinge a fare qualcosa, inizialmente decide se e come lo farà. In questo modo, e in un senso ancora più generale, che riguarda le relazioni tra individuo e società, si ha che «ogni atto sociale sorge quindi da una decisione tra alternative intorno ad atti teleologici futuri»⁶⁴.

Senza entrare qui nella problematica della *libertà e della necessità*, si deve osservare che la necessaria presenza di una *decisione tra alternative* non implica conoscenza e controllo completi dell'individuo sulle circostanze della sua vita e dell'ambiente circostante. Esaminando, dunque, il processo globale del lavoro, si ha che l'uomo, che *pone* determinate posizioni teleologiche, lo fa sempre indubbiamente in modo cosciente, ma mai nelle condizioni di una conoscenza piena di tutti gli aspetti e caratteristiche in gioco. Per la realizzazione del lavoro deve conoscere la legalità fondamentale del processo, altrimenti la sua azione non raggiungerebbe il fine agognato.

Come afferma Lukács, «il lavoro presuppone una conoscenza concreta, sebbene mai perfetta, di determinate finalità e di determinati mezzi»⁶⁵. In questo modo, il lavoro implica la conoscenza più prossima possibile della rete causale in cui è realizzato, senza che si abbia, tuttavia, in alcun momento, una conoscenza *piena e perfetta*.

Ad ogni modo, è in questo processo che si rivela l'inseparabile unità tra *causalità e teleologia*, ossia l'unità di quelle categorie che, considerate astrattamente, sembrerebbero opporsi. La conoscenza necessaria dei mezzi per la realizzazione delle finalità contenute nelle posizioni teleologiche dev'essere oggettiva rispetto ai processi materiali sui cui inciderà l'azione trasformatrice, affinché le finalità contenute nelle posizioni teleologiche possano diventare effettive.

Così, il fatto che il porre teleologico, formulato nella coscienza (momento ideale), preceda la realizzazione materiale non toglie quindi, dal punto di vista ontologico, l'esistenza di due atti autonomi: uno materiale e l'altro ideale. In realtà, «la possibilità di ognuno dei due atti, isolabile solo nel pensiero, è vincolata con necessità ontologica all'essere dell'altro»⁶⁶. In termini analitici, essi possono essere considerati separatamente, ma in termini ontologici essi acquistano il loro essere autentico soltanto in quanto componenti del complesso concreto rappresentato dal lavoro. A tale riguardo, Lukács afferma:

63 Ivi, p. 352.

64 G. Lukács, *As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem* cit., p. 6.

65 Ivi, p. 8.

66 G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale* cit., p. 335.

«nell'ontologia dell'essere sociale non vi è teleologia, in quanto categoria dell'essere, senza una causalità che la realizzi. Dall'altro lato, tutti i fatti ed eventi che caratterizzano l'essere sociale in quanto tale sono risultati di catene causali messe in movimento teleologicamente»⁶⁷.

Non vi è quindi, dal punto di vista ontologico, una contrapposizione tra teleologia e causalità, nella misura in cui esse sono componenti dello stesso processo. Più precisamente, esse si presentano come *determinazione riflessiva*.

Ma affinché gli atti teleologici tipici della sfera economica possano realmente realizzarsi e raggiungere il fine preteso, sorgono altri tipi di atti teleologici. Sono tanto importanti che «già le primissime operazioni lavorative, le più primordiali conseguenze dell'incipiente divisione del lavoro, pongono agli uomini compiti la cui esecuzione esige e mobilita forze psichiche nuove, diverse da quelle richieste per il processo lavorativo vero e proprio (si pensi al coraggio personale, all'astuzia e inventiva, all'altruismo in certi lavori eseguiti in collettivo). Le posizioni teleologiche che vi intervengono, perciò, sono – tanto più esplicitamente quanto più sviluppata è la divisione sociale del lavoro – dirette nell'immediato a risvegliare, corroborare e consolidare negli uomini questi affetti divenuti indispensabili»⁶⁸.

Dunque, l'esistenza di questi *atti teleologici secondari* può essere constatata anche al livello più incipiente dello sviluppo delle forze produttive, nella misura in cui il processo lavorativo pone agli uomini compiti che possono essere svolti soltanto se accompagnati da atteggiamenti ed affettività adeguati alla loro esecuzione. Questa funzione svolta dalle posizioni teleologiche secondarie è tanto più fondamentale quanto più complessa è la divisione del lavoro.

Ci troviamo, insomma, nell'ambito di quelle posizioni teleologiche che non appartengono alla sfera economica propriamente detta, ma dalla cui esistenza questa dipende per mantenersi e riprodursi. È il caso delle attività non economiche, «organizzatrici della società» che costituiscono la sovrastruttura sociale, particolarmente la sfera giuridico-politica, il cui contenuto può essere rivolto tanto al mantenimento quanto allo sviluppo o distruzione dello *status quo*, ma la cui esistenza è determinata, attraverso molteplici mediazioni, dalle necessità poste dallo sviluppo materiale della società.

Secondo Lukács, elementi di queste posizioni esistevano già nelle cosiddette società primitive, ma acquistano piena concretezza mano a mano che cresce la divisione sociale del lavoro, in modo che «con la differenziazione di livello superiore, con la nascita di classi sociali con interessi antagonisti, questo tipo di porre teleologico diventa la base strutturale di ciò che il marxismo chiama ideologia»⁶⁹. Accanto però all'identità astratta tra le posizioni

67 Ivi, p. 345.

68 Ivi, p. 465.

69 G. Lukács, *As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem* cit., p. 9.

teleologiche primarie e quelle che compongono la base sulla quale si strutturano i fenomeni ideologici, che si verifica perché entrambi i tipi sono rigorosamente teleologie, decisioni tra alternative, deve esserne messa in risalto la differenza basilare, che cioè *non costituiscono posizioni dello stesso genere*. L'argomento di Lukács a riguardo è che «il mondo degli oggetti delle posizioni teleologiche primarie, nel ricambio organico tra società e natura, è più determinato e ha durata oggettiva maggiore di quello delle posizioni il cui oggetto è l'agire futuro, desiderato, di altri uomini»⁷⁰.

In che cosa consiste, precisamente, il nodo principale di questa differenza? Abbiamo già visto che nel caso del lavoro, benché vi sia un certo margine d'ignoto, un certo *coefficiente d'incertezza*, la realizzazione del *telos* dipende, tuttavia, da una conoscenza reale della parte fondamentale dei mezzi materiali che devono essere messi in atto. Nell'altro tipo di posizioni teleologiche «la cerchia dell'ignoto nelle decisioni politiche è incomparabilmente più ampia»⁷¹. Ciò significa, come abbiamo già visto, che, se nello scambio organico con la natura, «le legalità fondamentali dell'oggetto possono essere soltanto conosciute»⁷², ciò non si verifica più allo stesso modo quando quest'altro tipo di porre teleologico è in gioco, poiché, nel suscitare forze e connessioni reali, esso può favorire l'apparizione di «nuove forme e nuove legalità», rendendo difficile, ma ovviamente non impossibile, «cogliere le vere tendenze evolutive»⁷³ dei fatti. C'è quindi una differenza qualitativa importante, che non comporta però un'incertezza assoluta. Si ha che il grado di incertezza è assai maggiore di quello esistente nelle posizioni teleologiche primarie. In sintesi, nella misura in cui l'oggetto, sul quale ricade questa posizione, sono gli stessi uomini, «per principio né l'oggetto né il punto in cui deve mirare la posizione possono essere così nettamente precisati»⁷⁴. La differenza basilare tra i due tipi di posizioni teleologiche è, dunque, che mentre il primo provoca catene causali, il secondo ha per obiettivo il comportamento degli altri uomini, provocare cioè il mutamento verso un nuovo porre teleologico. Questa differenza qualitativa ha come conseguenza, in primo luogo, l'ampliamento della cerchia dell'ignoto; in secondo luogo, la problematica dell'intenzionalità dell'azione è molto più complessa.

Insomma, ciò che identifica tutte le posizioni teleologiche è il fatto che in tutte si ha una decisione tra alternative. Accanto a questa identità si colloca, tuttavia, una serie di differenze. La prima e fondamentale è che l'oggetto delle posizioni teleologiche secondarie sono gli stessi uomini, le loro azioni ed i loro affetti nella praxis sociale extra-lavorativa; di conseguenza, la seconda diffe-

70 G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale* cit., p. 492.

71 *Ivi*, p. 490.

72 *Ibidem*.

73 *Ibidem*.

74 *Ivi*, p. 465.

renza sta nel grado d'incertezza che permea queste posizioni, assai maggiore di quella esistente nel caso del lavoro, e che non impedisce che vi sia una conoscenza razionale delle tendenze presenti, anche se questa conoscenza, in modo più completo, si dà solo *post festum*.

Al fine di anticipare una determinazione preliminare, cerchiamo di caratterizzare genericamente l'identità e le differenze tra le posizioni teleologiche primarie e quelle che hanno come funzione quella d'indurre gli uomini ad assumere le posizioni richieste dal processo di auto-riproduzione umana, e stabilire con ciò i limiti più generali dello spazio in cui, secondo Lukács, l'ideologia sorge ed opera, passo fondamentale per il proseguimento della nostra esposizione.

Questo spazio è delimitato dalle risposte pratiche degli uomini, che si volgono alla risoluzione dei problemi che pervadono i vari livelli della loro esistenza. Risposte che possono avere di mira la soluzione di problemi posti al livello immediato, nella stessa vita quotidiana, o possono essere rivolte alla soluzione di problemi di carattere generico. In entrambi i piani, esse sono mediate da qualche tipo di produzione spirituale, e formano il complesso delle posizioni teleologiche (escluso, qui, il lavoro) in cui l'ideologia svolge il ruolo d'ideazione preliminare. L'ideologia funziona cioè, in una qualsiasi delle sue forme, come il *momento ideale* che precede l'insorgere dell'azione, nelle posizioni teleologiche secondarie.

La concezione lukácsiana d'ideologia ha come punto di sostegno fondamentale la nozione di uomo come *essere pratico*, caratteristica originaria dell'essere sociale posta già nell'*atto del lavoro*, nel porre teleologico e nell'insorgere delle causalità che lo circondano. Ontologicamente, questa nozione implica che questo *essere pratico* agisca a partire da *decisioni tra alternative*; essere che, non essendo astrattamente indipendente dalle necessità che la storia gli pone, reagisce a queste necessità impiegando prodotti spirituali che sono costituiti, in modo non lineare, in funzione di queste stesse necessità.

Se, quindi, in generale, la produzione di idee nel suo complesso non ha vita autonoma, non ha storia immanente, ma fa parte della storia umana globale ed è determinata o suscitata, attraverso molteplici mediazioni, dal modo con cui gli uomini producono e riproducono la propria vita, il *momento ideale* dei «porre» teleologici rivolti alla pratica sociale è costituito dal contenuto di queste produzioni spirituali nella loro funzione ideologica. O, con le parole stesse di Lukács: «le attività spirituali dell'uomo non sono, per così dire, entità dell'anima, come la filosofia accademica si immagina, bensì forme diverse in base alle quali gli uomini organizzano ogni loro azione e reazione al mondo esterno. Gli uomini dipendono sempre in qualche modo da queste forme per la difesa e la costruzione della loro esistenza»⁷⁵.

75 W. Abendroth, H.H. Holz e L. Kofler, *Conversazioni con Lukács*, tr. it. di C. Pianciola, Bari, De Donato, 1968, pp. 12-13.

Così, Lukács al tempo stesso in cui nega totalmente la possibilità di una coscienza astorica, che abbia sede in un mondo a parte, postula la *specificità del dato spirituale*, dei prodotti della coscienza, raffigurando che tra questi e la base materiale si sviluppino tutta una serie di mediazioni tendenti, a loro volta, ad aumentare e a diversificarsi, nella misura in cui il modo di produzione sociale si fa più complesso.

5. La caratterizzazione ampia e ristretta di ideologia

Partendo da una famosa determinazione di Marx della *Prefazione a Per la critica dell'economia politica* (1859)⁷⁶, Lukács stabilisce, dopo una lunga riflessione sulla *crisi e la normalità*, che: «le forme ideologiche [sono] gli strumenti per il cui tramite entrano nella coscienza e vengono affrontati anche i problemi che riempiono [la] quotidianità»⁷⁷, ossia la quotidianità sociale presenta problemi che devono essere continuamente portati alla coscienza e risolti; in modo tale che la presenza delle forme ideologiche non si manifesta soltanto in momenti di crisi, ma permanentemente nello stesso quotidiano. Essendo sempre vincolata all'esistenza dell'essere sociale, «l'ideologia è anzitutto quella forma di elaborazione ideale della realtà che serve a rendere consapevole e capace di agire la prassi sociale degli uomini»⁷⁸. Di conseguenza, essa è il *momento ideale* dell'azione pratica degli uomini, e ne esprime il punto di partenza e d'arrivo, e anche la dinamicità.

Dal punto di vista ontologico «ogni ideologia ha il suo esser-proprio-così sociale: essa nasce direttamente e necessariamente dall'*hic et nunc* sociale degli uomini che agiscono socialmente nella società»⁷⁹, il che equivale a dire che l'ideologia ha soltanto un'esistenza sociale e che essa si riferisce ad un reale speci-

76 «A un dato punto del loro sviluppo, le forze produttive materiali della società entrano in contraddizione con i rapporti di produzione esistenti, cioè con i rapporti di proprietà (che ne sono soltanto l'espressione giuridica) dentro i quali tali forze per l'innanzi si erano mosse. Questi rapporti, da forme di sviluppo delle forze produttive, si convertono in loro catene. 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 sempre fra lo sconvolgimento materiale delle condizioni economiche della produzione, 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» (K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, tr. it. di E. Cantimori Mezzomonti, Roma, Editori Riuniti, 1984, p. 5).

76 G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale* cit., p. 446.

77 *Ibidem*.

78 *Ibidem*.

79 *Ivi*, p. 452.

fico, che da essa è pensato e sul quale essa agisce. L'esistenza sociale degli uomini è contenuta nell'effettività della coscienza, cioè in esseri sociali che mediano le loro azioni attraverso la coscienza; la genesi dell'ideologia è determinata quindi dall'attività sociale degli uomini, da cui nasce. Essa sorge dal *qui e ora immediato* che pone problemi. In questo processo, tra il *locus sociale* specifico dell'attività umana e l'uomo sempre socialmente inteso, la forma *coscienza* è la mediazione della stessa pratica sociale. Come determinazione ontologica, ci troviamo dunque di fronte al fatto che il prodotto è determinato dalla sua produzione, il che significa che l'essere dell'ideologia è determinato dalla sua produzione, che è e può essere soltanto sociale. In termini generali, quindi, l'ideologia, come orientamento ideale, è presente in tutte le azioni umane.

Nella misura in cui l'essere sociale esercita una determinazione su tutte le manifestazioni ed espressioni umane, qualsiasi reazione, cioè qualsiasi risposta che gli uomini formulino in relazione ai problemi posti dal loro ambiente economico-sociale può, quando orienta la pratica sociale, quando apre alla coscienza ed offre risposte, diventare ideologia. Quello di essere ideologia non è cioè un attributo di questa o di quell'altra espressione umana, ma qualunque espressione umana può diventare ideologia. Lukács non si limita, quindi, nel prendere in considerazione l'ideologia, soltanto al suo aspetto di strumento di lotta di classe, aspetto di cui ci occuperemo più avanti.

Così, dal punto di vista ontologico, ideologia ed esistenza sociale (a qualsiasi livello di sviluppo) sono realtà inseparabili. Dove si manifesta l'essere sociale vi sono cioè problemi da risolvere e risposte che mirano alla loro soluzione; è proprio all'interno di questo processo che il fenomeno ideologico si genera ed ha il suo campo di operazioni.

Ora, nella misura in cui il conflitto sociale comincia ad esser parte della realtà degli uomini, presentandosi come problematica vitale, l'ideologia si volge alla risoluzione dei problemi che sono attraversati da questo conflitto fondamentale, essa comincia cioè a manifestarsi come uno strumento ideale attraverso cui gli uomini e le classi affrontano le lotte sociali, a diversi piani e livelli.

In questo senso, Lukács, basandosi su Marx, formula una caratterizzazione più ristretta di ideologia, che «consiste nel fatto che gli uomini con l'ausilio delle ideologie portano alla coscienza e combattono i loro conflitti sociali, la cui base ultima è da rintracciare nello sviluppo economico»⁸⁰. Nella sua accezione ristretta, dunque, ideologia è strumento di presa di coscienza e di lotta sociale «che caratterizza ogni società, almeno quelle della 'preistoria' dell'umanità»⁸¹, cioè quelle società divise in classi sociali antagonistiche, che per mezzo dell'ideologia prendono coscienza ed affrontano conflitti derivati dai loro interessi contrapposti.

80 Ivi, p. 447.

81 Ivi, p. 448.

6. L'ideologia come funzione

Per Lukács l'eventuale condizione di falsità di un prodotto di coscienza non fa sì che un pensiero sia ideologico: «la correttezza o l'erroneità non bastano a fare di una veduta un'ideologia. Né una veduta individuale corretta o erronea, né un'ipotesi, una teoria ecc. scientifica corretta o erronea sono in sé e per sé una ideologia: possono soltanto [...] diventarlo»⁸².

Qualcosa si trasforma quindi in ideologia, non nasce necessariamente come ideologia, e questa trasformazione assume una funzione precisa nelle lotte sociali, a qualunque livello esse si collochino. Lukács cerca d'illustrare questa determinazione con alcuni episodi rilevanti della storia. «L'astronomia eliocentrica oppure la dottrina evoluzionistica nel campo della vita organica sono teorie scientifiche, a prescindere dalla loro correttezza o erroneità, e né esse in quanto tali né il loro accoglimento o ripudio costituiscono in sé ideologia. Solamente quando, con Galilei e Darwin, le prese di posizione nei loro confronti divennero strumenti di lotta per combattere dei conflitti sociali, esse – in tale contesto – operarono da ideologie»⁸³. In questo modo, un pensiero qualunque, non importa se giusto o sbagliato, diventa ideologia soltanto quando giunge a svolgere una precisa funzione sociale. Ossia, «per l'appunto essere ideologia non è una qualità sociale fissa di questo o quel prodotto spirituale, ma invece per sua natura ontologica è una funzione sociale, non una specie di essere»⁸⁴.

Nella tematizzazione lukácsiana, il fenomeno dell'ideologia è così analizzato sotto il fondamento *onto-pratico*, e non sotto il criterio *scientifico-gnoseologico*, poiché l'utilizzo di quest'ultimo condurrebbe irrimediabilmente ad errare nella valutazione del fenomeno. Parlare d'ideologia in termini ontologici significa analizzare quindi questo fenomeno essenzialmente per la funzione sociale che svolge, ossia in quanto veicolo di presa di coscienza ed ideazione preliminare della pratica sociale degli uomini.

È tuttavia certamente vero che «la stragrande maggioranza delle ideologie si fonda su premesse che non reggono a una critica gnoseologica rigorosa [...]». Ma ciò significa che stiamo parlando della critica della falsa coscienza»⁸⁵. «Tuttavia», prosegue, «in primo luogo vi sono molte realizzazioni della falsa coscienza che non sono mai diventate ideologia»⁸⁶, appunto perché non sono mai giunte ad esercitare la funzione sociale specifica in questione; «in secondo luogo quel che diventa ideologia non è affatto necessariamente identico alla falsa coscienza»⁸⁷. Di conseguenza, «la più pura verità oggettiva può venir

82 Ivi, p. 449.

83 Ivi, p. 544.

84 Ivi, p. 461.

85 *Ibidem*.

86 *Ibidem*.

87 Ivi, p. 544.

usata come mezzo per dirimere conflitti sociali, e quindi come ideologia»⁸⁸. Si può così determinare in termini gnoseologici se un prodotto spirituale è falso o vero, ma non si può in questo modo determinare se esso può o no assumere funzione ideologica. Questa identificazione è possibile soltanto attraverso il criterio onto-pratico, ossia attraverso l'esame della funzione che questo pensiero svolge nella vita quotidiana effettiva.

In questa maniera, Lukács, in *Per un'ontologia dell'essere sociale*, ha cercato – anche per correggere il proprio itinerario anteriore – di affrontare il problema dell'ideologia in un altro modo, valendosi del criterio *onto-pratico*. In questa prospettiva, l'aspetto più importante dell'analisi lukácsiana risiede nell'impegno di dimostrare il ruolo e la funzione delle formazioni ideali nella risoluzione dei problemi di ordine pratico che pervadono l'esistenza sociale, mettendo in secondo piano, per quel che riguarda l'identificazione del fenomeno in quanto tale, la valutazione della falsità o correttezza di prodotti spirituali nella loro funzione ideologica. Benché i meriti di questo approccio debbano essere messi in risalto – si tratta indubbiamente di una tematizzazione autonoma in cui si possono riconoscere punti di contatto col pensiero di Marx –, occorre accentuare tuttavia che allo sguardo lukácsiano è sfuggito il senso *onto-critico* del termine ideologia – in quanto designa in modo specifico l'inversione ontologica tra essere e coscienza –, proprio nella misura in cui il filosofo ungherese non ha preso in considerazione il ruolo centrale della categoria di ideologia all'interno della critica ontologica della posizione speculativa operata da Marx, soprattutto nell'*Ideologia tedesca*.

Quindi, pur dopo aver messo in luce come, nei suoi ultimi scritti, Lukács si sia sforzato di superare il trattamento unilaterale del fattore soggettivo come è affrontato in *Storia e coscienza di classe*, e come respinga il criterio gnoseoepistemico nella determinazione del fenomeno dell'ideologia, non è possibile concludere che l'uso del criterio *onto-pratico* in *Per un'ontologia dell'essere sociale* sia stato risolutivo per un dovuto riscatto del trattamento marxiano del problema dell'ideologia.

Indubbiamente Lukács ha indicato non solo l'importante legame tra il *momento ideale* ed il *momento reale*, in quanto dimensioni inseparabili della pratica sociale, ma anche gli aspetti funzionale ed operativo delle idee all'interno dell'esistenza eminentemente pratica della mondanità umana. Tuttavia, sono mancati alla tematizzazione lukácsiana il dovuto riconoscimento dell'esatto senso *onto-critico* della nozione marxiana d'ideologia, così come il chiarimento del significato *onto-nominativo* che il termine è venuto assumendo all'interno dell'analisi marxiana intorno alla determinazione sociale delle formazioni ideali.

[Traduzione dal portoghese di Marco Vanzulli]