



L'inganno ideologico del sé. Verso una filosofia della mente politica.

Paolo Bonari

Esercizi Filosofici 5, 2010, pp. 112-123.

ISSN 1970-0164

<http://www2.units.it/eserfilo/art510/bonari2510.pdf>

# L'INGANNO IDEOLOGICO DEL SÉ. VERSO UNA FILOSOFIA DELLA MENTE POLITICA

Paolo Bonari

## 1. *L'ideologia ideologizzata*

È ancora possibile, in un'epoca che alcuni definiscono post-moderna, concedere un senso alla nozione di ideologia? Tale concetto si fa risalire a Karl Marx, il quale era pienamente moderno e che inaugurò la contemporaneità politica. Nell'Ottocento, perciò, era ancora lecito parlare di ideologia. Anzi, è Marx a conferire uno statuto scientifico a tale concetto, a farne uno strumento fondamentale per la nascita stessa delle scienze sociali. Ma oggi? Si potrebbe dire che si dà ideologia quando si concede che esistano fatti, oltre che interpretazioni, per dirla con – anzi, *contra* – Nietzsche. Oggi, quello dell'ideologia – di una sua possibile ridefinizione, di un suo nuovo utilizzo – sembra uno dei problemi di più difficile soluzione, che si situa laddove le scienze sociali s'intersecano con l'epistemologia o, meglio, nel punto in cui è una riflessione sui fondamenti conoscitivi del metodo sociologico a permettere un reale avanzamento di tali scienze. Il campo d'indagine sembra già ampiamente dissodato, ma nient'affatto bonificato. Dando un'occhiata alla letteratura più recente, si avverte subito che, perse le speranze di trovare una – ancorché provvisoria – sistemazione teorica per questo delicatissimo concetto, si provvede al suo utilizzo non problematizzato, come se esso non suscitasse questioni che rimandano alla nascita stessa del pensiero sociale e filosofico della contemporaneità, ben oltre gli stretti confini della tradizione marxista.

L'uso che si fa attualmente della parola è quanto mai vago e confuso, tanto che «l'ideologia sarebbe una caratteristica costante dell'agire specificamente umano, e lo sarebbe fin dai primordi» (ROSSI-LANDI 2005, p. 47). In un testo originariamente pubblicato nel 1978 (la seconda edizione, ampliata e riveduta, è di quattro anni successiva), il semiologo e filosofo del linguaggio neo-marxista Ferruccio Rossi-Landi, in quella che resta la trattazione filosofica più dettagliata di tale nozione,<sup>1</sup> dava conto della situazione indistinta e disperante in cui si trovava ad agire lo studioso che si fosse deciso ad affrontare questo argomento,

<sup>1</sup> In questo volume, ripubblicato nel 2005, si può trovare una monumentale bibliografia sull'argomento. Aggiornata al 1982, ma ineguagliata, occupa più di cento pagine.

con il fine di sbrogliare i fili di una matassa concettuale che era stata aggrovigliata nel corso – almeno – degli ultimi cento anni. Considerazione preliminare e che dava il segno della difficoltà del lavoro intrapreso era la seguente: «Non c'è attività umana che – si occupi o no essa stessa dell'ideologia quale oggetto di studio – non sia *in sospetto di ideologia*» (*ibidem*). Tale affermazione riecheggia un analogo suggerimento dello stesso Marx dei *Grundrisse*, allorché ebbe a scrivere che «*anche sul piano scientifico*», l'ideologia «non comincia affatto solo dove si parla di essa *come tale*». Come districarsi, allora? Come esercitare l'arte scientifica del discernimento e del riconoscimento, in un contesto caleidoscopico in cui tutto può essere ideologico o, al contrario, essere presentato come un mezzo per fare luce?

Necessita, preliminarmente, una precisazione storica e terminologica. Il concetto marxiano di ideologia non è dei più chiari e relativamente poco spazio, nei testi del filosofo di Treviri, viene dedicato alla sua spiegazione. Il termine «ideologia» (*idéologie*) fu coniato nel 1796 da Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy (1754-1836): essa «era una scienza, la scienza che studia le origini delle idee» (WOOD 1988, pp. 345-346).<sup>2</sup> Destutt e i suoi seguaci erano considerati degli ideologi (*idéologues*) da Napoleone, che li considerava dei «noiosi intellettuali impegnati in dispute infruttuose e senza scopo» (ivi, p. 346). Per Marx, la coscienza sociale è determinata dall'essere sociale e, perciò, la coscienza umana è puramente epifenomenica, nei confronti della sfera economica. Il problema più serio sorge, però, in riferimento alla «falsa coscienza», espressione che non trova riscontro nell'opera marxiana, da lui mai utilizzata. Essa compare, invece, in una lettera di Engels a Franz Mehring, scritta dieci anni dopo la morte di Marx, nel 1893 (ivi, p. 351).

Il primo passo da compiere è quello di delimitare il campo concettuale e tentare una definizione precisa del termine, benché se ne avverta tutto il rischio, avendo a che fare con stratificazioni semantiche profondissime e contraddizioni mai sanate. Ci rifacciamo al coraggioso tentativo di Rossi-Landi, che individua numerose e diverse concettualizzazioni dell'ideologia e ne rende conto. Nella sua griglia interpretativa, «il rapporto fra falsa coscienza e ideologia corrisponde a quello fra coscienza e pensiero» (PONZIO 2005, p. 16): l'ideologia, dunque, si caratterizzerebbe come uno stadio più avanzato della falsa coscienza, più strutturato, analogamente al pensiero, che si basa sulla coscienza e che, tuttavia, la supera e la integra, all'interno di un sistema razionale e non più immediato. Perciò, «l'ideologia è una razionalizzazione discorsiva, cioè una sistemazione teorica di un atteggiamento o stato di falsa coscienza» (*ibidem*). Corrispondono a due momenti consequenziali, ma separati, ed è lecito immaginare che un soggetto possa non giungere al termine di tale processo, poiché «l'ideologia implica falsa coscienza, la falsa coscienza non implica ideologia» (ROSSI-LANDI

<sup>2</sup> D'ora in poi, nel caso di opere in lingua originale, si deve intendere che la traduzione è mia.

2005, p. 184). Analogamente, non è affatto detto che qualsiasi idea generale sul mondo, utopia o pensiero onnicomprensivo sia assimilabile alla falsa coscienza e, quindi, all'ideologia.

Una visione del mondo, infatti, non è falso pensiero: non lo è necessariamente, non lo è nella misura in cui non ha pretese di realtà, di corrispondenza obbligatoria con qualcosa che essa vuole descrivere o interpretare. Non ha bisogno di fingersi scientifica, o non in tutto; ma nemmeno si distingue per opposizione dalla scienza. Una visione del mondo ha una sua presa sulla realtà, anche se non scientifica [...] (ivi, p. 79).

Questo è un passaggio centrale, in cui sono contenute idee passibili di sviluppi determinanti. L'ideologia, così interpretata, contrapposta alla semplice *Weltanschauung*, ha un di più, rispetto a questa. Ha tutte quelle caratteristiche che la fanno fondare sul «falso pensiero»: ovvero, «ha pretese di realtà, di corrispondenza obbligatoria con qualcosa che essa vuole descrivere o interpretare». Ancora, si ricava che essa «ha bisogno di fingersi scientifica» e si pensi all'insistenza marxiana su questo punto, che egli considerava dirimente. Si dà falso pensiero quando è in gioco una falsificazione della realtà, quando il soggetto ideologico retroagisce sul pensiero prima del contatto con la realtà, prima dell'interpretazione, quando si attua una circolarità chiusa, che produce enunciati verissimi, all'interno di quel sistema a gabbia, autistico: non falsificabili, popperianamente. Il pensiero ideologico è impegnato in un costante esercizio auto-interpretativo, chiuso nei confronti di ciò che resta al di fuori, della realtà.

Ciononostante, quella di Rossi-Landi è una resa preventiva, resa manifesta allorché l'autore si trova costretto ad ammettere che «ogni trattazione dell'ideologia non può non essere essa stessa intensamente ideologica» (ivi, p. 32). La sensazione è di vertigine, di labirinto da cui non si possa più uscire, di inadeguatezza. Viene voglia di abbandonare il campo, di lasciare che tale concetto venga utilizzato come si continua a fare e, anzi, si fa con sempre maggiore frequenza: come uno strumento polemico, utile nella lotta politica e culturale, senza che sia rinvenibile una differenza sostanziale tra i due ambiti. Poi, capita che ci s'imbatta in una piccolissima frase, scritta – magari – senza darle troppo peso, distrattamente: «Con gli occhi si nasce, con un'ideologia no» (ivi, p. 44). E viene in mente che, forse, per uscire dalle secche marxiane, non si deve aspettare che ci venga in soccorso il marxismo.

## *2. Inganni del sé*

E se l'ideologia riguardasse proprio gli occhi, gli occhi con cui si nasce? Ovvero, se agisse sugli occhi, sul tramite primario? La storia dell'Occidente si

fonda sulla primazia della vista, dello sguardo: sulla stretta relazione che lega il vedere al conoscere, al sapere. L'indoeuropeo *woida*, il sanscrito *veda*, il greco *óida* (nonché *idéa*, *idéin*, *theoría*), il gotico *wait* testimoniano questo legame: tutti significano questo atto inscindibile, il vedere-conoscere. Il conoscere dipende dall'aver visto. E, con le parole di Descartes, la chiarezza e la distinzione sono gli attributi di ciò che è stato possibile conoscere. La verità greca veniva espressa con la possibilità di vedere, oltre e nonostante ciò che impedisce la vista, ciò che resta: è la «svelatezza» (*alétheia*). Ideologici sarebbero, in questa prospettiva, tutti gli uomini che restano nell'oscurità della caverna platonica, che non hanno la visuale illuminata e libera; ideologi, coloro che nuociono a quegli uomini, coloro che approfittano del buio. Ma questi presunti ideologi sanno quel che fanno? O sono all'oscuro essi stessi e ingannano gli altri soltanto perché sono loro a essere già ingannati?

Con questi interrogativi, si giunge a uno dei modi attraverso i quali si può affrontare il problema dell'ideologia, quello dell'auto-inganno (*self-deception*, in inglese). La letteratura, al riguardo, è quasi interamente statunitense e di segno analitico. Uno dei lavori collettanei più completi sull'auto-inganno risale a più di venti anni fa, ma rimane molto valido, anche per la varietà di approcci presentati (MCLAUGHLIN, RORTY 1988), non esclusi quelli di filosofia morale, focalizzati anche in un altro lavoro pionieristico (MARTIN 1986). Ha più di dieci anni, ormai, anche un'altra raccolta di saggi, che discute questo tema non soltanto a partire da prospettive di filosofia della mente, ma anche di filosofia politica e di scienze sociali (DUPUY 1998).

In che cosa consiste l'auto-inganno, questo concetto «notoriamente problematico» (LAZAR 1998, p. 19) e, proprio per questo, «specialmente intrigante» (*ibidem*), che chiama in causa le principali teorie della filosofia della mente, poiché «sembra puntare verso una connessione causale tra il volere, da una parte, e il credere, dall'altra» (*ibidem*)? In esso, il soggetto si forma una credenza che, il più delle volte, rappresenta uno stato di cose che egli desidera ottenere (*ibidem*), ma che, razionalmente, sa non essere vero. Ci si chiede: «Ma è possibile persuadere se stessi intenzionalmente a credere ciò che si sa essere falso?» (MARTIN 1986, p. 18). E davvero «è possibile per un autoingannatore mantenere credenze che si contraddicono esplicitamente l'una con l'altra?» (ivi, p. 21). La situazione sembra configurare un paradosso. Infatti, è la disputa sui paradossi a dominare la trattazione filosofica dell'auto-inganno (JOHNSTON 1988, p. 63). Per Elster, tuttavia,

non è il fatto che l'autoinganno comporta di mantenere simultaneamente due credenze incompatibili o contraddittorie a renderlo impossibile. Piuttosto, la radice del paradosso è la caratteristica peculiare che l'autoingannatore intenzionalmente nasconde una delle sue credenze a se stesso e professa l'altra come la sua posizione ufficiale (ELSTER 1983 p. 149).

Sul tema, si sono esercitate schiere di filosofi della mente, che hanno proposto innumerevoli tentativi di soluzione. Davidson opera una distinzione: per lui, sarebbe diverso «credere in proposizioni contraddittorie e credere in una contraddizione, tra credere che  $p$  e credere che non- $p$ , da una parte, e credere che [ $p$  e non- $p$ ], dall'altra» (DAVIDSON 1998, p. 5).

Una possibile via d'uscita è l'introduzione di una scansione temporale: «Quando il processo di autoinganno è stato completato con successo, l'autoingannato deve mantenere sia la credenza razionale che quella irrazionale, prodotta dall'autoinganno?» (LAZAR 1998, p. 19). Non sembra obbligatorio. Ma è davvero risolutivo pensare che sia possibile dimenticare intenzionalmente ciò in cui si crede (ELSTER 1983, p. 149)? In alternativa, è possibile una differenziazione spaziale – se così si può dire – ed «è stato spesso suggerito che la mente del soggetto auto-ingannato è divisa. In che cosa consiste questa divisione?» (LAZAR 1998, p. 20). Numerose posizioni, quindi, sono state etichettate come «omunculariste», non ultime quelle dello stesso Davidson, tra le più affermate e discusse. Secondo altri, tuttavia, esse non sono del tutto ascrivibili all'omuncularismo (ivi, p. 34). Una posizione ben riconoscibile è quella di chi sostiene che non sia concepibile una teoria dell'auto-inganno che non sia omuncularista (WHITE 1988, p. 450): che non preveda, cioè, una divisione del sé in sottosistemi che interagiscono e che «giocano i ruoli distinti dell'ingannatore e dell'ingannato» (JOHNSTON 1988, p. 63). C'è, quindi, chi sostiene la teoria della *split personality*: «uno dei sé che compongono la *split personality* ha un accesso privilegiato all'altro sé, ma non viceversa (MARTIN 1986, p. 19)». È un'idea gerarchica del sé che viene introdotta, in questa visione.

Da distinguere dall'auto-inganno, poi, è il caso del *wishful thinking*. Un *wishful thinker* «tipicamente crede che  $p$ , mentre manca un'evidenza adeguata per  $p$ » (MCLAUGHLIN 1988, p. 44). L'auto-inganno sembra comportare paradossi che non sono presenti nel caso del *wishful thinking* (ELSTER 1983, p. 149). Mentre il primo «comporta necessariamente una dualità tra la credenza che uno ufficialmente mantiene e quella che uno crede fondata sull'evidenza» (ivi, p. 151), il secondo non sempre prevede l'auto-inganno, come nel caso in cui la credenza sorta dal desiderio sia anche sostenuta dall'evidenza (*ibidem*).

Ma quello dell'ideologia può essere considerato un caso di auto-inganno? C'è stato chi ha sollevato dei dubbi consistenti (WOOD 1988) sulla possibilità che esso vi giochi effettivamente un ruolo (ivi, p. 359), essendo sì l'ideologia una «forma di coscienza che distorce o falsifica la percezione della realtà della gente» (ivi, p. 358), ma che non prevede le situazioni paradossali cui abbiamo accennato. Il filosofo che citiamo può addirittura concludere, facendoci tornare quella sensazione di vertigine che avevamo già provato: «La nozione che l'ideologia operi attraverso l'autoinganno è essa stessa un pezzo di ideologia

(ivi, p. 360)». Se i marxisti ci avevano gettato nello sconforto, gli analitici non sono da meno.

Proviamo a tornare alla falsa coscienza. La quale è, innanzitutto, una categoria psicologica, indicando «l'attivo – ancorché parzialmente inconsapevole – inganno del soggetto rispetto a se stesso, in relazione a qualcosa di cui *potrebbe avere consapevolezza*, se accettasse i costi che questa consapevolezza comporta» (JEDLOWSKI 2008, p. 164). Peraltro, l'idea dei costi è già presente in Marx: i proletari sarebbero impediti di riconoscere la realtà anche dal fatto che i costi conseguenti sarebbero alti, in termini di rischio, impegno e lotta (ivi, p. 211, n. 9). L'idea dei costi da pagare conduce inevitabilmente a questioni di filosofia morale. Nell'auto-inganno, il fenomeno che si viene a creare permette allo stesso soggetto di essere, simultaneamente, colpevole e vittima (MARTIN 1986, p. 3) e, se è ovvio che «quando l'autoinganno contribuisce all'immoralità dovrebbe essere condannato» (ivi, p. 38), è altresì avvenuto che alcuni filosofi ne abbiano messo in luce gli aspetti benefici (ivi, pp. 117-126). Tuttavia, è la sfida interiore a interessarci. Non è già immorale auto-ingannarsi? O, piuttosto, è giusto raggiungere fini buoni anche attraverso un tale mezzo? Ciò che è certo è che «essere onesti con se stessi è difficile» (ivi, p. 132) ed eludere la verità, invece, «spesso attraente e facile» (*ibidem*).

### 3. La prima vista

Abbiamo introdotto il tema dei costi, del rischio della verità, del coraggio necessario per essere onesti con se stessi. Se non riusciremo a dipanare la matassa dell'ideologia, a definirne i contorni, se il nostro scopo non potrà dirsi raggiunto, avrà tuttavia una qualche utilità il proporre una possibile forma di resistenza a certe costrizioni ideologiche. Prima di capire che cos'è l'ideologia, impariamo a respingerla, elaboriamo forme di vita culturale che ne facciamo (felicitemente) a meno: sembra contro-intuitivo, ma è pressappoco quanto fece Michel Foucault, quando si trovò a dover affrontare la cultura del sé, alla quale dedicò il corso del Collège de France del 1981-1982 (FOUCAULT 2001). Tramandata, fin dall'antichità, attraverso la nota massima del «conosci te stesso» (*gnōthi seauton*), essa viene problematizzata da Foucault e letta da una prospettiva diversa, che va a comporre, secondo il filosofo francese, una traiettoria alternativa e presente nella storia della soggettività occidentale, quella della cura di sé (*epimeleia heautou, cura sui*). Prima della conoscenza del sé, e diversamente da questa, nella Grecia antica si era affermata l'idea che bisognasse curarsi di se stessi (*epimeleisthai heautou*) e Foucault, allo stesso modo, non si preoccupa delle possibili definizioni del sé, esercizio infinito per generazioni di filosofi e psicologi, ma invita a cambiare il punto da cui osservare l'intera questione.

Nel caso dell'ideologia, abbiamo a che fare con problemi che riguardano il rapporto del sé con sé stesso e la conversione a sé, il processo dell'*ad se convertere*, della *metanoia* e della *periagoge holes tes psyches*, il «rivolgimento di tutta l'anima». Il fare ritorno a sé stessi (*eis heauton epistrephein, epistrephein pros heauton*), se utilizzato nella nostra indagine, è da considerarsi come il momento finale, dopo il contatto, l'impatto con la realtà, e permette di disinnescare il congegno dell'ideologia. Infatti, il processo ideologico della conoscenza può essere rappresentato così: sé → sé → idea → realtà. In questo caso, il ritorno a sé è preliminare al confronto con la realtà, nella quale viene immessa un'idea già formata, risultante dal confronto chiuso nel sistema autosufficiente dell'ideologia. Diverso è il caso del processo esperienziale della conoscenza, nel quale si ha: sé → realtà → idea → sé. Chi è sottoposto all'ideologia e fa uso del primo sistema di sviluppo del pensiero, è già e da sempre rivolto verso sé stesso, allo specchio.

La cura di sé, tuttavia, secondo Foucault, è stata progressivamente assorbita nella conoscenza di sé, creando quella tradizione analitica della verità che ha abbandonato la pratica ascetica del sé su di sé. La nostra indagine non potrà dirsi esaurita senza affrontare quello che, a molti, sembra uno dei caratteri fondamentali della modernità: la perdita di centralità e l'obsolescenza del concetto di esperienza. Dobbiamo riferirci alla vicenda linguistica tedesca, la più significativa, in questo caso. Fino alla seconda metà del XIX secolo, il solo termine *Erfahrung* era deputato a significare tale concetto, e di quella unità semantica non si prevedeva una possibile messa in discussione. È negli anni Settanta di quel secolo che si verifica una biforcazione, quando viene introdotto il neologismo *Erlebnis*: la parola è di fresco conio, ed è Dilthey a conferirle uno statuto concettuale. Nella sua traduzione italiana, possiamo ricorrere all'espressione «esperienza vissuta», poiché il verbo *Erleben* significa «essere in vita (*Leben*) mentre una cosa succede». Vi si avverte un'impronta di immediatezza: *Erlebnis* è un «contenuto puntuale della coscienza» (JEDLOWSKI 2008, p. 71), «un vivido esserci» (ivi, p. 72), un dato. Per quanto riguarda *Erfahrung* (che, a partire dall'introduzione del nuovo termine, avrà un utilizzo sempre più raro), invece, è il carattere processuale a venire messo in luce. «Esercizio, acquisizione di capacità, elaborazione» (ivi, p. 71): *Erfahrung* è «un processo che si dilata nel tempo» (ivi, p. 72), che fa maturare il soggetto. Deriva dal verbo *Erfahren*: «passare attraverso». Ha un carattere acquisitivo: chi ha compiuto l'*Erfahrung*, chi è passato attraverso, ha esperienza. In questo termine, è implicita un'idea di movimento e di trasformazione di sé stessi: è un'azione che ci modifica, che modifica il sé. È, in conclusione, «un vissuto particolarmente significativo, che in qualche modo rientrava nelle nostre aspettative di routine, e le modifica» (ivi, p. 71). Comporta dei rischi, tuttavia.

Nel caso in cui si accetti un tale recupero semantico, il concetto di esperienza, così definito, una volta che se ne siano messe in risalto la

processualità e la capacità trasformativa, viene a confermare parallelamente le scoperte etnologiche di Arnold van Gennep e di Victor Turner: rispettivamente, i “riti di passaggio” del primo (VAN GENNEP 1909) e la strutturazione del “periodo liminale” del secondo (TURNER 1967, pp. 123-142). Tuttavia, in questa sede, ci limiteremo ad accennare appena a tali materiali etnologici. Il concetto centrale è quello di *limen* («soglia»), che determina la condizione di liminalità. Lo spazio-tempo liminale è dominato dall'instabilità, dalla sospensione delle certezze ed è quasi una condizione di sacralità. In più ricerche etnologiche, è stato descritto lo stato intermedio in cui si trovano i giovani membri di società tribali che hanno ricevuto un particolare trattamento rituale, al fine di permettere il loro passaggio alla maturità, alla piena assunzione dei diritti e dei doveri propri della condizione del maschio adulto. Questo periodo deve svolgersi nella solitudine e nell'isolamento, perché esiste un pericolo. Il rischio che i giovani assumono su di sé e che il processo non vada secondo le aspettative può ripercuotersi sulla comunità, distruggendola. D'altronde, nelle lingue indoeuropee esiste una comune radice etimologica, che è presente nell'*Erfahrung* tedesco, ma anche nei termini italiani *esperienza*, *paura*, *pericolo*, come in quello inglese *fear*, per citare i casi più evidenti (SZAKOLCZAI 2004). Si tratta sempre del passaggio attraverso uno spazio-tempo liminale che potrebbe trasformare il soggetto in modo irreversibile, inedito, sconvolgente.

#### 4. *Benché minima, la realtà*

Dobbiamo, però, fare ritorno all'originaria trattazione dell'ideologia. E, se non è possibile definirla, sarà quantomeno utile, per individuarne alcuni contorni, concludere con la sua applicazione più scientifica, quella operata dal totalitarismo, che fondava il proprio potere di dominio sulla negazione dell'evidenza e del senso comune, come testimoniato, per esempio, da *1984* di George Orwell. Il *doublethink* dei burocrati del Partito, in quel caso, si fondava sulla possibilità di «sostenere simultaneamente due idee contraddittorie e credere in entrambe» (INGLE, p. 738), senza le preoccupazioni analitiche dei paradossi di cui abbiamo parlato.

Nelle menti dei funzionari, la linea di confine tra ciò che è «corretto» e ciò che è «vero», nel senso in cui noi normalmente lo intendiamo, sembra davvero essersi confusa; col ripetere più volte le stesse assurdità, hanno finito col crederci, quantomeno a metà. La massiccia e profonda corruzione del linguaggio alla fine ha prodotto persone incapaci di riconoscere le proprie menzogne (KOLAKOWSKI 1983, p. 133).

Come smascherare la menzogna totalitaria, come reagire in un universo in cui è scomparsa l'idea che possa esistere anche la minima verità oggettiva? Occorre

riprendere un'esigenza già espressa da Eric Voegelin, in una sua conferenza, tenuta il 9 giugno 1965 a Tutzing, nel corso della Deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft. Aveva come titolo *Che cos'è la realtà politica?* Come recuperare, nell'esplosione ideologica dei nostri tempi, «la realtà dell'esperienza e la verità della realtà» (VOEGELIN 1966, p. 236)? Il tipo umano caratteristico della contemporaneità politica sembra essere colui che

perde piuttosto il contatto con la realtà e subisce, nella propria persona, una perdita di contenuto della realtà. Ma poiché egli non cessa di essere uomo e poiché la sua coscienza continua a funzionare conformemente alla realtà, per trovare direzioni d'ordine per la sua esistenza e il suo comportamento nel mondo, egli crea delle immagini surrogatorie della realtà. Egli vive in una «seconda realtà» [...] (ivi, p. 225).

Questo era anche ciò che avvertiva una delle intelligenze filosofiche e politiche più acute del secolo scorso, un pensatore non accademico ed eccentrico quant'altri mai, Nicola Chiaromonte, che parlava del Novecento come del "tempo della malafede". Come vedere chiaro? E, successivamente, come comunicare ciò che si è visto? Da dove partire? Innanzitutto, da una difesa del realismo, che

non è una teoria della verità, non è una teoria della conoscenza e non è una teoria del linguaggio. Se si insiste per trovare una classificazione si potrebbe dire che il realismo è una teoria *ontologica*: esso dice che esiste una realtà totalmente indipendente dalle nostre rappresentazioni (SEARLE 1995, p. 175).

Il realismo, poi, è anche

un'arma irrinunciabile contro coloro che praticano deliberatamente la falsificazione e contro coloro che cedono, per comodità e quieto vivere, alle lusinghe dell'autoinganno, finendo così, immancabilmente, per ingannare (PORTINARO 1999, p. 3).

È esemplare, a questo proposito, il divertente aneddoto che è stato raccontato da uno dei filosofi che più hanno indagato le questioni che ci siamo limitati ad accennare, senza alcuna pretesa di esaustività.

Nel 1950, a Leningrado, ho visitato l'Hermitage in compagnia di alcuni amici polacchi. Avevamo una guida (che io ricordi un vicedirettore del Museo) che ovviamente era un valente storico dell'arte. Ad un certo punto – non perdeva alcuna occasione per dispensare insegnamenti ideologici – ci disse: «Noi abbiamo, compagni, nei sotterranei, molti dipinti borghesi corrotti e degenerati. Sapete, tutti quei Matisse, Cézanne, Braque e così via. Non li abbiamo mai esposti nel museo, ma forse un giorno lo faremo, in

modo tale che il popolo sovietico possa vedere con i propri occhi quanto l'arte borghese sia caduta in basso. In verità, compagni, Stalin ci ha insegnato che non dobbiamo abbellire la storia». Sono stato nuovamente all'Hermitage nel 1957, con altri amici, in un momento di relativo «disgelo», e ci è stata assegnata, come guida, la stessa persona. Fummo condotti in stanze piene di dipinti francesi moderni. La nostra guida ci disse: «Qui vedete i capolavori dei grandi pittori francesi: Matisse, Cézanne, Braque e altri. E sapete – aggiunse – che la stampa borghese ci accusa di rifiutarci di esporre questi dipinti all'Hermitage? Ciò a causa del fatto che ad un certo punto alcune stanze del museo vennero ridipinte e temporaneamente chiuse, e un giornalista capitò qui in quei giorni e formulò questa ridicola accusa. Ha, ha!»

Mentiva? Non ne sono sicuro. Se gli avessi ricordato le sue precedenti affermazioni, cosa che non ho fatto, avrebbe semplicemente negato con genuina indignazione e probabilmente avrebbe creduto che ciò che ci aveva detto fosse «giusto», e perciò vero. Vero, in questo mondo, è ciò che rafforza la «giusta causa». Il meccanismo psicologico all'opera nelle menti opportunamente ammaestrate e distorte nel tritacarne totalitario è un problema da analizzare per il professor Festinger (KOLAKOWSKI 1983, pp. 133-134).

È possibile ottenere, riguardo alla definizione di almeno uno dei due poli antinomici – essendo il primo quello della realtà, il secondo quello dell'ideologia, e sperando di procedere successivamente verso una definizione oppositiva –, qualcosa di più di certe indicazioni euristiche che abbiamo tentato di proporre? Una convinzione che si fa via via più solida, allorché ci si trovi a dover investigare i territori di confine che separano l'epistemologia contemporanea dalla filosofia politica, è che non sarà facile giungere a formulazioni epistemiche durevoli e sottratte alla polemica quotidiana, riguardo all'antinomia cui ci riferiamo, a meno di non incorporare in qualsivoglia sforzo definitorio elementi propri di riflessioni pertinenti alla filosofia morale. Con ciò, vogliamo dire che sarà lecito ricorrere a quello del coraggio come a un elemento imprescindibile di qualsiasi nuova teoria dell'ideologia – ma abbiamo visto che una efficace e nuova teoria dell'ideologia non può che tornare alle proprie origini, alla vicenda della sua stessa introduzione nel dibattito filosofico.

#### Riferimenti bibliografici

DAVIDSON, D. (1998), «Who Is Fooled?», in J.-P. DUPUY (a cura di), *Self-Deception and Paradoxes of Rationality*, CSLI Publications, Stanford, pp. 1-18.

DUPUY, J.-P. (1998) (a cura di), *Self-Deception and Paradoxes of Rationality*, CSLI Publications, Stanford.

ELSTER, J. (1983), *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality*, Cambridge University Press, Cambridge.

FOUCAULT, M. (2001), *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana par Frédéric Gros, Seuil / Gallimard; trad. it. *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, edizione stabilita da Frédéric Gros, Milano, Feltrinelli 2003.

INGLE, S. (2007), «Lies, Damned Lies and Literature: George Orwell and 'The Truth'», *British Journal of Politics and International Relations*, vol. 9, n. 4, pp. 730-746.

JEDLOWSKI, P. (2008), *Il sapere dell'esperienza. Fra l'abitudine e il dubbio*, Roma, Carocci.

JOHNSTON, M. (1988), «Self-Deception and the Nature of Mind», in MCLAUGHLIN, B. P., RORTY, A. O. (1988) (a cura di), *Perspectives on Self-Deception*, University of California Press, Berkeley, pp. 63-91.

KOLAKOWSKI, L. (1983), «Totalitarianism and the Virtue of the Lie», in I. Howe (a cura di), *1984 Revisited. Totalitarianism in Our Century*, Harper & Row, New York, pp. 122-135; trad. it. «Il totalitarismo e la virtù della menzogna», in S. Forti (a cura di), *La filosofia di fronte all'estremo. Totalitarismo e riflessione filosofica*, Einaudi, Torino 2004, pp. 125-139.

LAZAR, A. (1998), «Division and Deception: Davidson on Being Self-Deceived», in J.-P. DUPUY (a cura di), *Self-Deception and Paradoxes of Rationality*, CSLI Publications, Stanford, pp. 19-36.

MCLAUGHLIN, B. P. (1988), «Exploring the Possibility of Self-Deception in Belief», in MCLAUGHLIN, B. P., RORTY, A. O. (1988) (a cura di), *Perspectives on Self-Deception*, University of California Press, Berkeley, pp. 29-62.

MCLAUGHLIN, B. P., RORTY, A. O. (1988) (a cura di), *Perspectives on Self-Deception*, University of California Press, Berkeley.

MARTIN, M. W. (1986), *Self-Deception and Morality*, University Press of Kansas, Lawrence.

PONZIO, A. (2005), «Presentazione», in F. ROSSI-LANDI, *Ideologia. Per l'interpretazione di un operare sociale e la ricostruzione di un concetto*, Meltemi, Roma, pp. 9-29.

PORTINARO, P. P. (1999), *Il realismo politico*, Laterza, Roma-Bari.

ROSSI-LANDI, F. (2005), *Ideologia. Per l'interpretazione di un operare sociale e la ricostruzione di un concetto*, Meltemi, Roma.

SEARLE, J. R. (1995), *The Construction of Social Reality*; trad. it. *La costruzione della realtà sociale*, Einaudi, Torino 2006.

SZAKOLCZAI, A. (2004), «Experiential Sociology», *Theoria*, vol. 51, n. 103, pp. 59-87.

TURNER, V. (1967), *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Cornell University Press, Ithaca and London; trad. it. *La foresta dei simboli. Aspetti del rituale Ndembu*, Morcelliana, Brescia 1976.

VAN GENNEP (1909), *Les rites de passage*, Émile Nourry, Paris; trad. it. *I riti di passaggio*, Bollati Boringhieri, Torino 1981.

VOEGELIN, E. (1966), *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, R. Piper & Co., München; trad. it. *Anamnesis. Teoria della storia e della politica*, Giuffrè, Milano 1972.

WHITE, S. L. (1988), «Self-Deception and Responsibility for the Self», in B. P. MCLAUGHLIN, A. O. RORTY (a cura di), *Perspectives on Self-Deception*, University of California Press, Berkeley, pp. 450-484.

WOOD, A. W. (1988), «Ideology, False Consciousness, and Social Illusion», in B. P. MCLAUGHLIN, A. O. RORTY (a cura di), *Perspectives on Self-Deception*, University of California Press, Berkeley, pp. 345-363.