

Il feticismo positivista. Auguste Comte e l'immaginario sociologico

Davide De Sanctis

ABSTRACT

Quando la nozione di feticismo compare in un contesto scientifico, si è soliti associarla al concetto di "primitivo", e perciò a quanto di esso ritorna, più o meno inquietantemente, dentro la contemporaneità. Lo scopo di questo saggio è mostrare come Auguste Comte, passo dopo passo e in particolare nelle opere più tenacemente ignorate dalla tradizione critica, arrivi a fare di questa categoria un asse portante del suo positivismo, saldandola irrevocabilmente ad altre innovazioni concettuali dell'epoca moderna, come quelle evocate da neologismi quali "sociologia" e "altruismo".

When the feticism's notion appears in a scientific context, this is generally associated with the concept of "primitive", and thus with something that breaks out into contemporaneity, more or less disturbingly. The purpose of my essay is to show how Auguste Comte, especially in those works that has been persistently overlooked by traditional literary criticism, has progressively turned this category into a central one of his positivism, by irrevocably relating it to other conceptual innovations of modern era, like those evoked by neologisms such as "sociology" and "altruism".

*Tra Schopenhauer e Comte, alla fine ho dovuto fare una scelta; e progressivamente, con una sorta di entusiasmo deluso, sono diventato positivista.**

M. Houellebecq

1. UNA NOZIONE PROBLEMÁTICA

Molto probabilmente Comte incontra nel feticismo una categoria tipico-ideale

messa a punto nell'ambito della nascente scienza delle religioni, elaborata in seguito allo shock causato dalle credenze osservate presso le popolazioni dei continenti extra-europei, e usata per classificare una mentalità collettiva del tutto difforme rispetto a quella cui era possibile risalire attraverso la tradizione antica e medievale¹. Un'occasione molto ghiotta per chi, come il fondatore della filosofia positiva, andava proponendo l'adozione di un sistema di pensiero alternativo a quello metafisico, interpretato, a sua

* Le opere di Auguste Comte citate abbreviando corrispondono alle seguenti sigle:

- C, seguito dal numero del volume e da quello di pagina = *Corso di filosofia positiva*, trad. parz. di F. Ferrarotti, Torino, 2 voll., 1967.

- S, seguito dal numero del volume e da quello di pagina = *Système de politique positive*, Paris, 4 voll., 1851-1854.

- OFS, seguito dal numero di pagina = *Opuscoli di filosofia sociale*, trad. di A. Negri, Firenze, 1969.

- SS, seguito dal numero di pagina = *Synthèse subjective ou Système universel des conceptions propres à l'état normal de l'Humanité* (1856), Paris, 2000.

¹ Il termine "feticismo" era stato introdotto da Charles de Brosses, con la pubblicazione del suo *Du culte des dieux Fétiches* (1760), che di fatto inaugurava, attraverso il *Parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la Religion actuelle de Nigritie* (questo il sottotitolo del libro), il metodo comparativo nello studio delle religioni. Per un'analisi di tale vicenda, vedi A. M. Iacono, "L'ambiguo oggetto sostituito. Il feticismo prima di Marx e Freud", in S. Mistura (a cura di), *Figure del feticismo*, Torino, 2001, pp.35-59.

volta, come semplice trasposizione di quello teologico, e ritenuto responsabile della “stagnazione” politico-morale in cui versava la società post-rivoluzionaria.

Allo stesso tempo però, proprio in ragione del suo carattere profondamente difforme rispetto ai successivi sviluppi, il feticismo sembra una categoria non immediatamente rispondente alla prima legge, invariabile e necessaria, della sociologia, secondo cui i fatti sociali non possono che assumere una forma prima teologica, poi metafisica, e in fine positiva. In altri termini, con l'introduzione nel discorso sociologico di questa specie arcaica di religiosità, che non aveva prodotto, contrariamente al politeismo e al monoteismo, alcuna rappresentazione della divinità, si trattava di capire in che termini andasse ridefinito quello ‘teologico’ per poter continuare a considerarlo come il primo stadio. E quindi di comprendere in che rapporti questo fosse con la successiva ontologia “metafisica”, la quale, pur avendo preso congedo dal precedente patrimonio di credenze, sembrava, ciononostante, continuare a replicarne il medesimo schema di riferimento. Insomma, l'ipotesi dalla quale muovo è che il feticismo abbia funzionato come una sorta di nozione di riserva indispensabile alla piena determinazione della teoria sociologica, sfruttando la quale Comte ha potuto cominciare a disintegrare sempre più nettamente la teologia dalla religione, in modo da poter concepire quella teologico-metafisica come una fase unitaria, ma relativa e transitoria dello sviluppo sociale, permettendogli di non assolutizzare tale sistema di pensiero proprio mentre cercava di lasciarselo definitivamente alle spalle. Senza per questo dover rinunciare a una risorsa culturale tanto potente sul piano sociale come quella evocata dalla parola “religione”.

Per questo motivo, le diverse connotazioni che il feticismo assume nel corso della sua vasta produzione, e lo spazio sempre maggiore che Comte gli riserva nel tragitto che lo porta dalla positivizzazione delle scienze alla fondazione, per certi versi sorprendente, di una nuova religione, sembrano particolarmente adatte a testare, oltre le semplificazioni troppo a lun-

go ripetute, la complessità della sua proposta teorica.

2. IL FETICISMO INTELLETTUALE

La soluzione provvisoriamente adottata nei primi scritti, e poi più strutturalmente formulata nella “Lezione 50” del *Corso di filosofia positiva*, consiste nell'integrare il feticismo all'interno dello stato teologico, ipotizzandolo come il più rudimentale ordinamento delle concezioni umane che procedono secondo lo schema esplicativo delle cause. Uno schema che accomuna tutti i procedimenti mentali pre-positivi e che consistente nel ricondurre i fenomeni osservati a un'istanza sovra-immanente, ultima e immaginaria, che determinandone lo svolgimento ne spiega l'origine, il principio, o, appunto, la causa.

In questa lezione, una delle più brevi dell'opera, convergono, come si evince dal titolo, una serie di tematiche difficilmente riducibili a unità: «*Restrizione [réduction] preliminare [préalable] dell'insieme dell'elaborazione storica. Considerazioni generali sul primo stato [état] teologico: età [âge] del feticismo. Spontanea formazione [ébauche] del regime teologico e militare*» [C1,379-439]. Come indica la punteggiatura, la prima parte, non tratta direttamente del feticismo, ma funziona da introduzione generale intesa a chiarire in che modo sarà utilizzato il metodo storico che deve presiedere all'elaborazione della “dinamica sociale”, diffusamente trattata nelle lezioni successive. Mentre, nell'ultima parte, l'indagine si concentra sugli elementi ‘spontanei’ di uno sviluppo teologico-militare già estraneo al tipo-ideale del feticismo.

Inquadrato in questa problematica cornice, il «puro feticismo», viene definito come «il primo regime mentale dell'umanità» [C1,455], dove il significato del termine “primo” si distacca, anche se a fatica, da quello, inutilizzabile, di origine. Un concetto, quest'ultimo, che, al pari di quello di causa, va scrupolosamente espulso dal novero di quelli ammessi in filosofia positiva. Il senso dell'affermazione va pertanto inteso alla luce del discorso che presenta quello storico come un metodo di «coordinamento

del passato umano, considerato solamente nelle sue fasi principali» [C1,444]. Un metodo che rende possibile concentrare l'osservazione su «una sola serie sociale» [C1,445], astrattamente configurabile come suddivisa in fasi distinte, per poter meglio individuare i passaggi consecutivi che ne caratterizzano l'andamento complessivo². In questo senso, l'antiorità del feticismo, risponde a un'esigenza «dogmatica» e rigorosamente logico-dimostrativa, piuttosto che essere una categoria residuale nella quale riunire le testimonianze storiche più risalenti e non assimilabili alla serie di quelle sociologicamente rilevanti. Lo statuto del feticismo è condizionato quindi dalla circostanza per quale: «la sociologia deve limitarsi a trarre dalla incoerente compilazione di fatti, già impropriamente qualificata come *storia*, le informazioni atte a mantenere in rilievo... le leggi fondamentali della socialità... per farla passare dallo stato concreto allo stato astratto, spogliandola dalle circostanze puramente particolari e secondarie»³ [C1,449]. Se questo dev'essere adottato come «il modo regolare di definizione delle varie epoche successive» [C1,453], bisogna tenere conto del fatto che la legge dei tre stadi successivi dello sviluppo umano non è sovrapponibile a nessuna delle scansioni temporali proposte dalla tradizione storiografica. La validità della legge in questione, quindi, non esclude, ma implica:

una incertezza secondaria... la quale proviene dalla progressione necessariamente ineguale di questi diversi

2 «L'estrema novità e la superiore difficoltà della scienza che mi sforzo di creare forse non mi permetteranno sempre di rimanere io stesso fedele a questo importante principio di logica positiva: maavrà almeno sufficientemente avvertito il lettore, che potrà quindi rettificare spontaneamente le involontarie deviazioni alle quali mi lascerò insensibilmente trascinare» [C1,453].

3 Perciò, la 'storia', per diventare un valido strumento di osservazione dei fenomeni sociali, deve smettere di essere guidata dalla puerile «curiosità irrazionale degli ottusi compilatori di aneddoti sterili» [C1,445], e assumere finalmente un «carattere essenzialmente astratto» [C1,449]: «nella ricerca delle vere leggi della socialità... la scienza deve infatti occuparsi principalmente dei fenomeni più comuni, che potrebbero essere facilmente percepibili anche da coloro che vi partecipano, dato che costituiscono il fondo principale della normale vita sociale» [C1,445].

ordini di pensieri che, non avendo potuto procedere di pari passo... hanno dovuto frequentemente far coesistere, per esempio, lo stato metafisico di una certa categoria intellettuale con lo stato teologico di una categoria posteriore, meno generale e più arretrata, o con lo stato positivo di una precedente, meno complessa e più avanzata [C1,453].

I tre tipi di pensiero, in altre parole, funzionano da criterio utilizzabile non tanto per differenziare tra loro le singole epoche storiche, ma per isolare, all'interno di ciascuna di esse, le differenti linee di tendenza secondo il grado rispettivo di incidenza. Se, in questo modo, non è possibile caratterizzare una fase storica attraverso uno e uno soltanto dei tre tipi di mentalità collettiva, isolabili in astratto, ma sempre più o meno mescolati nella realtà, occorre decidere a quale aspetto della progressione assegnare il ruolo di indice del «regime mentale» corrispondente, e in base a questa scelta caratterizzare un grado minimo a partire dal quale procedere per le osservazioni successive. Così, in questa prima fase di elaborazione del proprio sistema, per Comte non ci sono dubbi sul fatto che, tra le diverse linee di tendenza, quella che conviene selezionare, per facilitare l'osservazione dei fatti sociologicamente rilevanti, corrisponde a «l'ordine di nozioni fondamentali più particolare e più complesso, vale a dire quello delle idee morali e sociali, come quello che deve sempre fornire la base preponderante di una tale decisione» [C1,454]. In questo senso:

dovremo considerare, per esempio, l'epoca teologica ancora presente, finché le idee morali e politiche conserveranno un carattere essenzialmente teologico, nonostante il passaggio di altre categorie intellettuali allo stato puramente metafisico, persino quando lo stato veramente positivo sia già cominciato per le più semplici di esse [C1,454]⁴.

Il «puro feticismo» sarebbe allora quel regime mentale, in qualche misura muto quanto a

4 Sul complesso funzionamento della prima legge della sociologia comtiana, vedi M. Bourdeau, *Les trois états. Science, théologie et métaphysique chez Auguste Comte*, Paris, 2006: «plutôt que de trois états, il s'agit de trois formes d'esprit qui semblent avoir toujours coexisté à un degré ou à un autre et c'est seulement la prépondérance de l'un d'eux qui permet de parler d'état», p.113.

testimonianze storiche: «costantemente caratterizzato dalla libera e diretta manifestazione della nostra tendenza primitiva a concepire tutti i corpi esteriori, sia naturali che artificiali, come animati da una vita essenzialmente analoga alla nostra, con delle semplici differenze reciproche di intensità» [C1,455]. Un'ipotesi che sul piano sociologico ha il vantaggio di falsificare le due principali alternative, contrarie allo spirito positivo, messe in campo per organizzare i fatti storici. Da una parte, quella che presenta come 'prima' la «spontanea credenza a degli esseri soprannaturali, diversi e indipendenti dalla materia, passivamente sottomessa, in tutti i suoi fenomeni, alle loro volontà supreme» [C1,456], dall'altra, quella che presuppone una «infanzia ancor più imperfetta» nella quale l'uomo, «esclusivamente preoccupato della sua troppo difficile conservazione» [C1,457] sarebbe dedito soltanto «a una vita puramente materiale, di guerra o di caccia, senza alcuna manifestazione di bisogni intellettuali» [C1,458]⁵. La prima teoria che Comte elabora sul feticismo serve precisamente a sfuggire da questa falsa alternativa. Presentandolo come una mentalità abbastanza indeterminata da non lasciare tracce storiche ben identificabili, ma sufficientemente caratterizzata da permettere di comprendere tutto lo scarto che la separa dai successivi sistemi di pensiero. Grado minimo dello sviluppo intellettuale, il feticismo si caratterizza per una carenza totale di strumenti mentali di astrazione, e a questo titolo merita di stare ai margini di una storia, come quella che Comte si propone di svolgere nel *Corso*, in cui, «le idee politico-morali» si presentano come le astrazioni, più complesse

⁵ Sul debito che a questo proposito Comte contrae con il pensiero di Adam Smith, ha messo opportunamente l'accento G. Canguilhem, *Storia delle religioni e storia delle scienze nella teoria del feticismo di Auguste Comte* (1975), trad. di F. Restaino, Comte, Milano, 1979, pp. 189-205: «Smith gli ha fornito il mezzo per stabilire da una parte che la speculazione è un bisogno originario e originale dello spirito umano e quindi che la teoria possiede un fine e un valore specifici, indipendentemente da qualsiasi rapporto con la pratica, e dall'altra che l'impero della teologia non è originariamente universale. Comte deve dunque a Smith due idee chiave del positivismo: la scienza non nasce dalla tecnica, la scienza non nasce dalla religione», pp.198-99.

e significative, sulle quali indicizzare lo sviluppo sociale. Restano pertanto inevitabilmente in ombra gli effetti sociologici di un funzionamento mentale diverso da quello che opera affidandosi alla ragione astratta.

Se è lo sviluppo intellettuale a decretare in che modo vada condotta l'indagine storica ritenuta più sociologicamente pertinente, bisogna allora verificare l'ipotesi secondo la quale «l'uomo, ovunque, ha cominciato con il feticismo più grossolano e l'antropofagia più pronunciata» [C1,456], per poi osservare come l'intelligenza «emerge gradatamente da quelle tenebre primitive» [C1,459], così da poter, in fine, delineare quel processo di civilizzazione dentro il quale gli uomini si trovano «fortunatamente abbastanza lontani dal feticismo da non concepirlo più con facilità» [C1,460]. Scavando una distanza che rimane colmabile solo varcando i confini della storia vera e propria, e riorientando l'osservazione sociologica sul funzionamento mentale degli animali "superiori", i quali manifesterebbero, «in caso di ozio sufficiente, una certa attività speculativa», per mezzo della quale «giungono automaticamente, allo stesso nostro modo, ad una specie di rozzo feticismo, che consiste sempre nel supporre i corpi esteriori, anche i più inerti, animati di passioni e di volontà più o meno analoghe alle impressioni personali dello spettatore» [C1,459]. Per mostrare tale coappartenenza tra mentalità feticista e intelligenza animale, Comte propone l'esempio dell'orologio, «questo ammirevole prodotto dell'industria umana», ipotizzando che «un bambino o un selvaggio» reagirebbero, vendendolo per la prima volta, in maniera esattamente analoga a «un cane o a una scimmia»: lo considererebbero cioè come «una specie di animale vero e proprio, con i suoi gusti e le sue inclinazioni» [C1,459]. Se questo basta ad affermare «un feticismo radicalmente comune» tra uomo e animale, l'esempio dell'orologio, non può dire molto di più sul reale funzionamento complessivo di questo tipo di pensiero. Tutto quello che si può osservare è che c'è prima il trauma intellettuale e poi la sua elaborazione feticista, e che questo trauma coincide con la scossa causata da ciò che

appare come non razionalmente spiegabile. Da una parte, c'è il «torpore iniziale dell'intelletto umano», dall'altra, la «rigorosa spontaneità» e la «ingenuità elementare» [C1,462] della reazione feticista.

Coerentemente con quest'assunto di fondo, il feticista che Comte costruisce nel *Corso*, procede divinizzando «istantaneamente ogni corpo e ogni fenomeno in grado di attirare con una certa energia la debole attenzione dell'umanità nascente» [C1,461]. L'immaginazione, destinata a dominare esageratamente la ragione lungo tutto l'arco dello sviluppo teologico e metafisico, svolge pertanto, nel caso di quest'interpretazione del feticismo, un ruolo ambiguo, che consiste nel fare degli «esseri reali» la sede («fittizia») di processi psichici e morali effettivamente prodotti dall'uomo, senza per questo arrivare a costruire esseri del tutto immaginari, come invece farà la teologia con le sue «divinità» (politeiste o monoteiste), e la metafisica con sue le «entità» astratte:

l'intelletto umano... era allora perfino dispensato dal creare la facile finzione dei diversi agenti soprannaturali, limitandosi a credere quasi passivamente all'inclinazione naturale che ci induce a trasportare all'esterno quel sentimento di esistenza di cui siamo interiormente penetrati, il quale, sembrandoci in un primo tempo spiegare sufficientemente i nostri fenomeni, ci serve immediatamente da base uniforme alla interpretazione assoluta di tutti i fenomeni esteriori [C1,462].

Dove ciò che emergere ancora molto chiaramente è il protagonismo che Comte, in questa fase, assegna al ruolo dell'intelletto, adibito a soddisfare un atavico bisogno di spiegazione razionale dei fenomeni osservati, mentre solo in maniera residuale si fa riferimento al «sentimento di esistenza», prestato ai fenomeni esteriori. Il feticismo, in altri termini, è affrontato, coerentemente con il taglio dato al *Corso*, come metodo per organizzare e spiegare i dati dell'esperienza: il feticismo come «filosofia». Perciò, «un simile atteggiamento filosofico», «questa prima filosofia», è principalmente rivolta al «mondo inanimato», e utilizzata per «tutti i suoi fenomeni di qualche importanza», in

particolare per quelli che «hanno certamente prodotto a lungo sull'umanità» una «impressione fondamentale di terrore superstizioso» [C1,462]. Il verificarsi di «uno spettacolo più o meno misterioso» [C1,463] è perciò la condizione necessaria affinché questo feticismo si attivi. Producendo il grado di «maggiore estensione intellettuale dello spirito teologico» [C1,472], rispetto al quale, il resto dello sviluppo, è rappresentabile come un processo di progressiva concentrazione e innalzamento dell'astrazione intellettuale. Pertanto, il teorema dello sviluppo umano, viene così formulato da Comte:

il senso dell'evoluzione umana consiste soprattutto nel diminuire sempre più l'inevitabile preponderanza, necessariamente sempre fondamentale, ma in un primo tempo eccessiva, della vita affettiva sulla vita intellettuale, o, secondo la formula anatomica, della regione posteriore del cervello sulla ragione frontale [C1,463].

Un «predominio... delle passioni sulla ragione» in cui, la «filosofia», non dovrà più incorrere, se vuole seguire la propria legge di sviluppo, e che invece il feticismo esprime al grado massimo, progressivamente attenuato dal successivo progresso teologico. Questo spiega perché, questa forma di pensiero, si collochi alla massima distanza possibile dallo «stadio positivo», che in qualche modo rappresenta, in questa fase nascente del metodo sociologico, il polo diametralmente opposto dello sviluppo umano.

Tuttavia Comte accenna al fatto che, per quanto ci si possa allontanare, si ritroverà sempre, alla base dell'esperienza religiosa (anche «nello stadio religioso più lontano dal punto di partenza»), «quel fondo primordiale, mai completamente dissimulato» [C1,461]. Ed è particolarmente suggestivo il fatto che, in questo punto, Comte, utilizzi la dizione, del tutto inusuale, di «stadio religioso», al posto di quella, meglio definita, di «stadio teologico», pur non avendo ancora minimamente pensato alla possibilità di adoperare la sua filosofia per una riedizione post-teologica della religione. Anche se, per adesso, si accenna al possibile ritorno del feticismo, e del «sentimento di piena sod-

disfazione” che ne è l’effetto, circoscrivendone l’eventualità a quelle situazioni eccezionali in cui «la vita affettiva acquista, per un qualsiasi motivo, un predominio molto vicino all’irresistibile», come succede a tutte quelle persone che «pensano naturalmente con il dietro della testa», nelle circostanze, evidentemente patologiche, dove riemerge, in qualsiasi fase dello sviluppo, individuale o collettivo, quello «stato molto pronunciato di timore e speranza» che è il prodromo della «ricaduta acuta verso il feticismo fondamentale» [C1,464].

Tirando le somme di questa prima versione del feticismo, potremmo allora dire che esso è deputato a rappresentare il polo fondamentalmente negativo delle successive acquisizioni evolutive che interessano la sociologia, e che la sua configurazione si ricava perciò dalla sottrazione delle principali attitudini psicologico-sociali che la filosofia positiva intende valorizzare, sia sul piano della divisione del lavoro materiale che su quello della concentrazione dello sforzo speculativo. L’adorazione del mondo così come appare impedisce, infatti, l’elaborazione di risorse «sia per riunire gli uomini che per governarli», mentre «la sede immediata di ogni divinità in un oggetto materiale nettamente determinato deve rendere il sacerdozio propriamente detto pressoché inutile» [C1, 469]. Quello che perciò, in questo primo “stadio fittizio” del funzionamento psichico, assolutamente non si produce è qualcosa che assomigli all’oggettività, da intendersi come ciò che si dà a disposizione di un’azione sociale guidata dall’elaborazione razionale. Non essendoci ‘cos’ semplicemente a disposizione, non esiste neanche un potere in grado di dirigerne l’utilizzazione, e «avendo ogni specifica azione umana il suo particolare aspetto religioso» [C1,469], risulta impossibile esercitare quell’azione complessiva di governo senza la quale la società non si dà né come ordine né come progresso⁶. Paradossalmente quindi, è

6 Comte, infatti, è fermamente convinto che: «sebbene possa essere utile e, in certi casi, anche necessario considerare l’idea di società facendo astrazione da quella di governo, è universalmente riconosciuto che queste due idee sono, in realtà, inseparabili» [corsivi nel testo], *Considerazioni sul potere spirituale* (1826), [OFS,254]. Vedi, nello stesso senso, il *Piano delle opere scientifiche*

sulla successiva sottrazione del religioso ad alcuni aspetti dell’azione sociale, che si innesta la forza civilizzatrice del sistema teologico. Mentre, ciascun feticista, è il «prete naturale» di quel culto «sostanzialmente personale e diretto», che gli impedisce di distinguere tra la propria interiorità e l’esteriorità del mondo:

lo spirito umano si trova inevitabilmente, nei confronti del mondo esterno, in uno stato abituale di vaga preoccupazione che, sebbene fosse allora normale e universale, produce tuttavia l’equivalente effettivo di una specie di allucinazione permanente e comune, ove, a causa dell’esagerato predominio della vita affettiva sulla vita intellettuale, le più assurde credenze possono alterare profondamente l’osservazione diretta di quasi tutti i fenomeni naturali [C1,474].

3. LA SCOPERTA DEL SENTIMENTO

Quando Comte tornerà a fare i conti con il feticismo, è l’intera impostazione filosofica che lo aveva portato alla fondazione della “nuova scienza” a essersi intanto modificata. Soprattutto dopo che il “nuovo discorso sul metodo”, compiutamente formulato nelle lezioni conclusive del *Corso*, lo aveva portato, con l’introduzione della sociologia al vertice della gerarchia scientifica, e all’opposto di ciò che si è soliti pensare a proposito di Comte, a prospettare il definitivo risucchiamento dei metodi fisicisti (astromico-matematici e fisico-chimici) all’interno della logica che presiede alle scienze dell’organizzazione del vivente (biologia e sociologia)⁷. Nel *Discorso sull’insieme del positi-*

necessary per riorganizzare la società (1822): «un sistema qualunque di società, fatto per un pugno di uomini o per parecchi milioni, ha come obiettivo definitivo quello di dirigere verso un fine generale di attività tutte le forze particolari. Ed invero non c’è società [corsivo nel testo] se non là dove si eserciti un’azione generale ed organizzata. In ogni altro caso, c’è solo agglomerato di un certo numero di individui su uno stesso suolo. È questo che distingue la società umana da quella degli altri animali che vivono intruppati» [OFS,85].

7 Nella lezione 58, «*Valutazione finale del complesso del metodo positivo*» [C2,576-672], Comte giudica severamente l’eccessivo grado di dispersione, separazione e incomunicabilità, caratterizzante un panorama scientifico nel quale la «empirica specializzazione», dopo aver «terminato di corrispondere ai bisogni temporanei dell’evoluzione preparatoria» [C2,578], comincia oramai

vismo (1848)⁸, l'ipotesi che bisogna ormai verificare diventa quella secondo cui la sociologia, invece di essere il risultato di una progressione meramente "razionale" del pensiero, sia piuttosto da considerare come l'esito della particolare inclinazione sentimentale assunta dalla spinta irriducibilmente passionale che muove i fenomeni mentali. Una svolta alla quale Comte arriva dopo aver sperimentato l'insopprimibile avanzata delle masse sul piano politico, ma soprattutto dopo aver gustato i frutti psicologici dalla fioritura dei sentimenti coltivati dopo il fatale incontro con Clotilde de Vaux.

Il "popolo" da una parte e le "donne" dall'altra, le componenti che più tenacemente manifestano l'insopprimibile primato sociale del "cuore", diventano allora gli interlocutori privilegiati di un discorso che non verte più, come avveniva nel 1844⁹, esclusivamente sullo *esprit positif*, ma che vuole invece abbracciare *l'ensemble du positivisme*. Alla luce di questo (secondo) *Discours*, e prima di tornare al feticismo, Comte può dichiarare finalmente terminato «il lungo divorzio preliminare della ragione moderna con il sentimento e l'immaginazione» [OFS,670], e annunciare la funzione propriamente ministeriale di una intelligenza che: «non deve solo subordinarsi al sentimento, per aiutarlo a dirigere l'attività; [ma] occorre anche che, senza lasciarsi dominare dall'immaginazione, essa la stimoli, re-

a frapporte «potenti ostacoli a tutti i grandi progressi scientifici», e a «compromette gravemente l'effettiva conservazione dei risultati precedenti» [C2,579]; e cerca invece di mostrare come: «ricerche che richiederanno continuamente l'applicazione congiunta di tutti i diversi ordini di nozioni scientifiche non potrebbero essere convenientemente dirette che dall'universale predominio dello spirito sociologico, il solo capace di organizzare attivamente tale combinazione» [C2,600]. Arrivando alla conclusione per cui, «l'insieme di questo capitolo può essere considerato come costituente oggi una specie di equivalente spontaneo del discorso iniziale di Cartesio sul metodo, eccetto le diversità essenziali che risultano dalla nuova situazione della ragione moderna e dei nuovi bisogni corrispondenti» [C2,671].

8 [OFS,409-787]

9 Anno di pubblicazione del primo discorso (*Discorso sullo spirito positivo* [OFS, 303-408]) pronunciato in apertura del "corso di astronomia popolare" che quell'anno, come nel precedente decennio, Comte continuava a tenere gratuitamente.

golandola» [OFS,669]¹⁰. Questa nuova postura genera un profondo rimaneggiamento degli argomenti già trattati nel *Corso*, ma soprattutto l'apertura di nuove tematiche, come quella riguardante il ruolo sociale dell'arte, cui Comte dedica l'intera ultima parte del nuovo "Discorso", *Attitudine estetica del positivismo* [OFS,669-712]¹¹, e dove interpone il ruolo della "poesia",

10 Comte dichiara infatti che la «grande coordinazione, che caratterizza il ruolo sociale della filosofia, non può essere reale e duratura, se non abbracciando l'insieme del suo triplice dominio, speculativo, affettivo ed attivo» [OFS,418]; che la filosofia insomma dovrà essere finalmente in grado di «abbracciare senza sforzo, non solo la pienezza della vita attiva, ma anche tutta la vita affettiva» [OFS,414]; «a questo duplice titolo, i proletari e le donne costituiscono necessariamente gli elementi ausiliari essenziali della nuova dottrina generale» [OFS,413].

11 Un testo nel quale viene enfatizzato soprattutto il ruolo dell'immagine, che non è semplice imitazione del reale, ma piuttosto una sua "idealizzazione animata", allo stesso tempo impressione esteriore nell'interiorità e espressione interiore nell'esteriorità: «allora, l'arte si eleva alla sua missione caratteristica, la costruzione dei tipi più animati... l'esagerazione di queste immagini è una condizione necessaria del loro scopo, poiché debbono superare la realtà per spingerci a migliorarla» [OFS,678]. Così, divenendo «efficacissime... emozioni artificiali», le immagini si impongono sia nella vita privata, per «perfezionare i nostri sentimenti e anche i nostri pensieri», sia nella vita pubblica, «per l'eccitazione reciproca, risultata dal concorso delle impressioni personali» [OFS,678]. La rivalutazione della funzione estetica da parte del positivismo deve poi essere compresa, anche e soprattutto, a partire dal rapporto che intrattiene con il regime corrispondente di verità: «nonostante l'origine scientifica della nuova filosofia, la scienza sarà in essa ridotta al suo autentico ruolo, di costruire la base oggettiva della saggezza umana, per fornire un'indispensabile fondamento all'arte e all'industria». Adoperando una formula efficace, Comte afferma che la filosofia positiva «limiterà lo studio del vero a quello che esige lo sviluppo del buono e lo sviluppo del bello» [OFS,694]. La scienza, insomma, «elabora concezioni generali» che a loro volta richiedono una trasposizione estetica e morale necessaria a conferirgli un'efficacia effettiva. In assenza di tale intervento, le astrazioni della scienza, rimarrebbero infatti, «troppo indeterminate per bastare al loro fine pratico». In altre parole: «la determinazione scientifica non può diventare completa, senza oltrepassare i limiti propri della vera dimostrazione» [OFS,708]. E ciò vale, in modo particolarmente evidente, per le "ricerche sociologiche", che, in mancanza di quest'intervento dell'immaginario, produrrebbero solamente risultati sterili, «al di sotto del grado di pienezza, di chiarezza e

tra quello della “filosofia” e quello della “politica”, insistendo soprattutto sul «carattere positivista dell’idealizzazione, come elemento intermedio tra la valutazione e la realizzazione» [OFS,681].

Una svolta che, sul piano esistenziale, va letta in parallelo alla progressiva adozione di un’articolata dietetica, esplicitamente finalizzata a decostruire sempre più il primato provvisoriamente esercitato dall’intelletto sullo spirito positivo. Una “igiene mentale”, cui Comte accenna già nella *Prefazione personale* [C2,159-183] che precede l’ultimo volume del *Corso* (1842), e che prevede l’obbligo, «talora torturante», di astenersi dall’eccitazione derivante da un continuo aggiornamento scientifico. E che si prolunga progressivamente nell’eliminazione totale del caffè, nella riduzione al minimo dell’uso di carne, nell’abitudine di dedicare una parte della giornata a una *promenade* senza meta per le vie di Parigi. Dopo l’incontro con Clotilde (1844), tale disciplina

di precisione» necessario a orientare l’organizzazione collettiva post-rivoluzionaria. Alla creazione artistica, pertanto, «tocca colmare le inevitabili lacune della filosofia per ispirare la politica» [OFS,708]. A tal fine è necessario pensare a una compenetrazione tra i mezzi espressivi che non può contentarsi degli strumenti tecnici a disposizione e che si annuncia come una vera e propria trasformazione antropologico-sensoriale, se è vero che «il regime finale, procurando all’arte mezzi più estesi, le fornirà anche organi migliori, facendo cessare una viziosa specializzazione» [OFS,699] e «svilupperà ugualmente il gusto simultaneo di tutte le diverse arti, la cui intima connessione deve rendere molto sospette le vocazioni estetiche che si gloriano di non sentirne che una sola», [OFS,701]. All’arte, perciò, spetta il compito essenziale che consiste nel «presentarci quadri [tableaux] anticipati della rigenerazione futura, considerata sotto tutti gli aspetti suscettibili di idealizzazione» [OFS,708]. In questo quadro, «il dominio dell’immaginazione», si specifica come quello che serve «a sviluppare e a vivificare quello della ragione» [OFS,708], producendo un nuovo immaginario carico di *charme*, capace di accendere le passioni collettive e di canalizzare il consenso sociale. Un immaginario che: «lungi dall’alterare la realtà, non fa che rilevarne meglio il carattere principale, troppo poco determinato dalla scienza» [OFS,709]. Per una suggestiva interpretazione della funzione estetica come passaggio «dalla realtà astratta alla concretezza ideale», vedi il capitolo “Estetica positiva e filosofia del linguaggio”, in A. Negri, *Augusto Comte e l’umanesimo positivista*, Roma, 1971, pp. 397-475, cit. a p.416.

viene completata da un’esposizione massiccia e metodica a tutte le più emozionanti forme d’arte, soprattutto l’opera e la poesia italiane. Finché, dopo la morte di lei (1846), finisce per tradursi definitivamente in un articolatissimo insieme di pratiche intensive di elaborazione del lutto¹². Un’occasione, questa, per redigere

12 Sugli effetti di quest’ultima vicenda, e quindi sul rapporto che in Comte si istituisce tra morte e feticismo, vedi il lavoro della psicanalista argentina R. Capurro, *Auguste Comte. Actualidad de una herencia* (1999), trad. fr. (a cura dell’Autrice), *Le positivisme est un cult des morts : Auguste Comte*, Paris, 2001: «La religion néo-fétichiste permet à Comte de faire savoir à l’Humanité la perte qu’elle vient de subir: celle d’un objet précieux et insubstituable... En établissant dans le réel un culte aux morts, Comte donne une forme sociale à la très particulière imaginisation qu’il avait du lien justement perçu entre le symbolique et la mort», p.119. Un’autorevole messa in valore del “regime di igiene mentale” seguito da Comte si trova in W. Lepenies, *Le tre culture. Sociologia tra letteratura e scienza* (1985), Bologna, 1987: «“igiene” e “dieta” non soltanto contrassegnano la vita quotidiana di Comte: sono forse in misura ancora maggiore i motivi conduttori della sua vita di studioso. Fin dal 1838 non lesse più giornali né riviste, e soltanto occasionalmente dava un’occhiata al quindicinale *Bullettin dell’Académie des Sciences*. Ciò faceva parte della sua “hygiène cérébrale”, del suo desiderio di concentrarsi esclusivamente sul completamento della propria opera. La paura del contagio intellettuale era in lui molto profonda; perciò le interruzioni della sua dieta spirituale erano rare e venivano accuratamente annotate, come la lettura di Vico, degli scritti di John Stuart Mill e degli articoli del “*National*” che Émile Littré dedica alle opere di Comte [...] Musica, pittura e poesia costituivano l’unica alternativa. Il sociologo Comte evitava la società, ma regolarmente frequentava una o due volte alla settimana l’opera italiana, e i suoi poeti favoriti erano Dante, Petrarca, Tasso e Ariosto, perché l’espressiva melodia delle loro opere è la più vicina alla musica. L’amore per l’arte costituiva per lui il segno più importante del suo sviluppo progressivo», pp. 35-6. Più di recente, lo stesso Autore, dimostra più diffusamente, come «Die zunehmende Bedeutung von Bildern erklärt sich zuletzt daraus, dass die Kunst im Positivismus eine immer größere Rolle spielt und der Kunstunterricht, wie Comte es fordert, in Zukunft zur Grundlage der allgemeinen Erziehung werden wird [L’importanza crescente delle immagini è in ultima analisi spiegata dal fatto che l’arte svolge un ruolo sempre più importante nel positivismo e che l’educazione artistica, secondo Comte, sarà in futuro la base dell’educazione generale]», W. Lepenies, *Auguste Comte. Die Macht der Zeichen*, München, 2010, p. 10.

il *Catéchisme positiviste*¹³, un'opera in forma dialogica, dove l'oggetto mancante del desiderio, gioca il ruolo dell'interlocutrice immaginaria, che costringe con le sue domande a femminilizzare un sistema filosofico che andava ormai trasformandosi in una nuova "religione"¹⁴.

Che si tratti di un inaccettabile perversimento dello spirito positivo, come sostengono i denigratori del secondo Comte (soprattutto suoi contemporanei), o di una salutare rettifica, come sostengono gli ammiratori (soprattutto a noi più prossimi), resta il fatto che, nel *Sistema di politica positiva* (1851-1854), ma ancora di più, nella incompiuta *Sintesi soggettiva* (1856), il feticismo finisce per svolgere un ruolo strategico che nel *Corso* era lungi dal giocare, coronando una socio-logica, quella positiva, che altrimenti rischiava di rimanere, agli occhi stessi del suo fondatore, sterilmente intellettualistica. Finendo addirittura per diventare la struttura mentale portante grazie alla quale l'uomo può finalmente stabilire la sua dimora definitiva nel mondo, invece di essere il mero presupposto logico che permette di cominciare provvisoriamente a pensarlo in termini teologici. Patologica allora non sarà più la ricaduta nel feticismo, ma la pretesa che un nuovo sistema mentale entri a regime facendo a meno dell'investimento emotivo necessario a sostenerlo. In altri termini, il senso del feticismo come "primo" dei regimi mentali, finirà per tradurre non più una semplice precedenza logica, ma un vero e proprio primato antropologico.

Alla luce di quanto appena visto, e prima di esaminare più da vicino la messa in valore del feticismo presente nelle opere della 'seconda carriera', va, a mio avviso, sottolineato lo statuto del tutto particolare che Comte assegna alla "finzione". Che progressivamente, da procedimento psichico falsante, diventa, prima, una risorsa necessaria all'osservazione del dato positivo, e quindi una componente indispen-

13 A. Comte, *Catéchisme positiviste ou Sommaire exposition de la religion universelle, en onze entretiens entre une femme et un prêtre de l'Humanité* (1852), Paris, 2009.

14 Su questo processo, con interessanti spunti psicanalitici, e in una prospettiva critica chiaramente influenzata dal femminismo degli anni '70 del Novecento, vedi S. Kofman, *Aberrations. Le devenir-femme d'Auguste Comte*, Paris, 1978.

sabile nella ricostruzione dei fenomeni storico-politici. Si tratta, infatti, di una risorsa che Comte iniziava a esplorare già quando, nella sua *théorie fondamentale des hypothèses*, afferma la necessità di una mossa teoretica che, anticipando sul visibile, guidi il metodo sperimentale nella determinazione delle "vere leggi" della fisica¹⁵. Ma che viene ulteriormente potenziata in ambito biologico, quando Comte legittima il ricercatore, guidato dal metodo comparativo, a porre l'esistenza di "esseri fittizi" relativamente ai *milieux* corrispondenti, accennando alla possibilità di «former le projet hardi, et au paravant téméraire, de concevoir directement le plan rationnel d'un organisme nouveau, propre à satisfaire à telles conditions données d'existence»¹⁶, così da rendere la classificazione per generalità decrescente e complessità crescente delle funzioni organiche, uno strumento più perfetto di osservazione del vivente. Nel *Discorso sull'insieme del positivismo*, infine, la finzione viene pienamente valorizzata, quando si tratta di completare il metodo dell'osservazione storica mediante "utopie" che funzionino da modelli, da paradigmi ideali, per l'organizzazione della realtà sociale: «le

15 Vedi Comte A., *Cours de philosophie positive*, Paris, Bachelier, vol. 2, 1835, pp. 433 e segg., dove si dice che l'ipotesi consiste nel: «anticipare sui risultati, facendo una supposizione provvisoria, all'inizio essenzialmente congetturale, rispetto a qualcuna delle nozioni stesse che costituiscono l'oggetto della ricerca... Senza questo felice aggiramento, di cui i metodi di approssimazione dei geometri hanno primitivamente suggerito l'idea generale, la scoperta effettiva delle leggi naturali sarebbe stata evidentemente impossibile, anche quando i casi avessero presentato una complicazione appena minima... Ma, l'impiego di questi potenti artifici deve essere continuamente soggetto a una condizione fondamentale, in mancanza della quale tenderebbero necessariamente, al contrario, a ostacolare lo sviluppo delle nostre vere conoscenze. Questa condizione... consiste nel non immaginare mai altro che ipotesi suscettibili, per loro natura, di una verifica positiva, più o meno distante, ma sempre chiaramente inevitabile, e il cui grado di precisione sia esattamente in armonia con quello che comporta lo studio dei fenomeni corrispondenti... Atteso che questa sola regola necessaria sia sempre e scrupolosamente osservata, le ipotesi possono evidentemente essere introdotte senza alcun pericolo, tutte le volte che se ne avverta il bisogno, o anche semplicemente il desiderio ragionato» [la traduzione è mia].

16 *Ibidem*, vol. 3, 1838, pp. 432-33.

utopie sono, per l'arte sociale propriamente detta, ciò che i tipi geometrici, meccanici, ecc., sono per le arti corrispondenti» [OFS,680]¹⁷.

Comte insomma, nel bel mezzo del rivoluzionamento dei regimi scopici¹⁸, e parallelamente alla grande stagione del romanzo, prende a interrogare sempre più profondamente lo statuto delle "immagini" e pensa al modo di integrare la loro carica comunicativa all'interno di un sistema filosofico in continua evoluzione. Un segnale che è possibile ravvisare già nella nota del *Corso* che accompagna il conio della parola "sociologia"¹⁹, dove, tra le molteplici

17 La necessità euristica della "finzione" va letta in relazione con il principio già chiaramente enunciato da Comte nelle *Considerazioni filosofiche sulle scienze e gli uomini di scienza* (1825), secondo cui: «l'empirismo assoluto è impossibile, qualunque cosa ne sia detta. L'uomo è incapace, per sua natura, non solo di unire fatti e di dedurre alcune conseguenze, ma anche semplicemente di osservarli con attenzione e di ritenerli con sicurezza, se non li riconduce immediatamente ad una spiegazione. In una parola, non possono più esserci osservazioni condotte innanzi senza una teoria, quale che sia, che una teoria positiva senza osservazioni connesse tra loro. È dunque evidente che le facoltà umane sarebbero necessariamente rimaste in un torpore indefinito, se fosse stato necessario attendere, per ragionare sui fenomeni, che la loro connessione e il modo di indagarli risultassero dalla loro stessa osservazione» [OFS,186].

18 Sulla rivoluzione scopica avvenuta nella prima metà dell'Ottocento, con il superamento del paradigma della camera oscura e prima dell'avvento della fotografia, vedi il bel saggio di J. Crary, *Le tecniche dell'osservatore. Visione e modernità nel XIX* (1990), Torino, 2013: «Quello che inizia tra gli anni Venti e gli anni Trenta dell'Ottocento è un riposizionamento dell'osservatore al di fuori delle fisse relazioni di interiore/estriore presupposte dalla camera oscura, su un terreno indefinito nel quale la distinzione tra sensazione interna e segno esterno è irrevocabilmente sfocata», p.28. Sulla nascita della fotografia come dispositivo che inaugura «uno spazio elaborato inconsciamente», mettendolo «al posto di uno spazio elaborato consapevolmente dall'uomo», vedi la "Piccola storia della fotografia" in W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica* (1955), trad. di Filippini E., Torino, pp. 59-78, cit. a p.62.

19 Il termine "sociologia" appare nel quarto volume del *Corso di filosofia positiva* [C1,179], quello redatto e pubblicato nel 1839, lo stesso anno in cui lo scienziato e politico François Arago, che lo stesso Comte ben conosceva e al quale finirà per imputare l'ostracismo accademico che gli impediva l'accesso all'insegnamento, aveva presentato, nel mese di gennaio davanti

ci ragioni che lo spingevano a forzare in questo senso il linguaggio, Comte sottoliea i vantaggi che sarebbero derivati, in termini di efficacia e precisione teoriche, dal rendere in forma unitaria, «con un unico nome [par un mot unique]» [C1,179], la dizione precedentemente adottata di "fisica sociale", valorizzando, in questo modo, la portata iconica del neologismo. Mentre, nel *Sistema di politica positiva*, il valore euristico dell'immagine viene più consapevolmente sfruttato nell'elaborazione complessa e tormentata del *Tableau systématique de l'âme*²⁰, una sorta di esperimento di *brain imaging* fatto per mostrare la dinamica, individuale e collettiva, che presiede allo sviluppo interconnesso delle diverse attitudini psicologiche e morali che caratterizzano la vita della mente.

4. IL FETICISMO POSITIVO

Ma il vero punto di svolta nel percorso che conduce Comte a integrare definitivamente feticismo e positivismo, è rintracciabile, come accennavo, soltanto nel secondo volume del *Sistema*, quello dedicato alla *Statica Sociale* (1852), in cui appare un'articolata e originale *Théorie positive du langage humain* [S2,216-262]. Qui, infatti, i "sentimenti" giocano il ruolo di medium comunicativo primario, «pour annoncer au dehors les impressions intérieures» [S2,226], mentre le "immagini", da una parte, e i "segni", dall'altra, vengono interpretati come i gradi successivi della loro messa in forma comunicativa, diventando i fattori istituzionalizzabili di un complesso e interconnesso sistema di comunicazione che funziona per progressive codifica-

alla "Accadémie des sciences", l'invenzione della "fotografia". Sull'intreccio scientifico-politico di questa vicenda, vedi l'avvincente ricostruzione di A. McCauly, "François Arago and Politics of the French Invention of Photography", in D.P. Younger (a cura di), *Multiple View, Logan Grant Essays on Photography 1983-89*, Albuquerque, 1991, pp.43-69.

20 Il *Tableau* è inserito tra S1,725 e S1,726. Sui diversi passaggi del percorso che conduce Comte a rielaborare criticamente i risultati della neonata "scienza frenologica", nonché sugli esiti di tale sostanziale «renouvellement de la question de la subjectivité», vedi L. Clauzade, *L'organe de la pensée. Biologie et philosophie chez Auguste Comte*, Besançon, 2009, cit. a p.213.

zioni del visuale e del sonoro. Dove la scrittura rappresenta l'ultimo e più sofisticato strumento di combinazione delle "grida e dei gesti" con cui le prime emozioni interiori vengono comunicate all'esterno. Lungo un processo all'interno del quale Comte assegna un ruolo chiave alla nozione di *aisthesis*, dal momento che:

l'élaboration esthétique consiste, d'une part, à combiner heureusement ces images intérieures après les avoir embellies, et, d'une autre part, à les communiquer avec énergie, suivant un système équivalent d'images extérieures, fournis par les sons ou les formes. Sous chacun de ces deux aspects essentiels, l'opération peut être beaucoup secondée à l'aide de signes également susceptibles de se lier aux deux sortes d'images, puisqu'ils sont, comme elles, objectifs dans leur source et subjectifs quant à leur siège [S2,247].

Così, senza mai potersi svincolare completamente dalla sua matrice "estetica", la «istituzione artificiale» del linguaggio rende le immagini e i segni efficaci strumenti di comunicazione soltanto se il "linguaggio umano", parlato o scritto, non si riduce a «vain verbiage», incapace di connettersi, attraverso un uso combinato di quelle due risorse, alle emozioni corrispondenti: «quand une telle harmonie n'existe pas, cet organe complémentaire [la lingua] ne produit qu'un vain verbiage, au lieu d'un véritable discours, propre à manifester le sentiment, développer la pensée, et assister l'activité» [S2,722].

È nel quadro di questa inattesa e totale rivalutazione del ruolo che i "sentimenti" giocano nella produzione del "consenso" organico e sociale, che Comte può formulare la propria proposta politica fondando la "Religione dell'Umanità"²¹. Da intendersi come un rinnovato

21 Sulla "religione politica", come caratteristica del tutto peculiare al positivismo comtiano, vedi J. Freund, *La politique d'Auguste Comte*, in "Revue Philosophique", n. 4, 1985, pp.461-487: «Le positivisme n'est pas une politique religieuse, mais une religion politique. Très nombreux sont ceux qui se sont efforcés de pénétrer leur action politique d'esprit religieux et morale, par exemple en se référant à l'Évangile et plus particulièrement au Sermon sur la Montagne. C'est une politique religieuse comme d'autres veulent faire une politique morale,

sistema di interconnessione umana e sociale, attivabile attraverso la stimolazione artificiale e intensiva delle componenti affettive più deboli e connettive, quelle che, coniano un altro fortunato neologismo, Comte designa col termine "altruismo". A questo punto si può ben dire che il pieno sviluppo umano non dipende più dalla diminuzione progressiva della preponderanza che la "vita affettiva" esercita inizialmente sulla "vita intellettuale", quanto piuttosto dalla capacità di portare questa al livello di complessità richiesto dalla iper-sensibilizzazione dell'altra. Dato che adesso, il "sentimento" e non "l'intelligenza", deve essere considerato la leva più efficace su cui contare per la ricostruzione, storica e politica, dell'umanità²².

par exemple certains socialistes. Lamennais fut un des représentants les plus connus de la politique religieuse. Comte au contraire préconise une religion politique, ce qu'il appelle un système à la foi sociocratique et sociolâtrique. Le pouvoir spirituel s'exerce sans aucune référence à la transcendance. Cette religion, parce qu'elle est politique, donc au service de toute la société humaine, serait une religion naturelle, sans aucun recours au surnaturel, mais également sans faire de la nature un Dieu ni la peupler de divinités. Ainsi comprises la politique et la religion dont il a fait la théorie sont strictement et rigoureusement positives, c'est-à-dire purement séculières. La religion est aussi séculière que la politique», p.487. Per una difesa del positivismo comtiano, anche politico e religioso, dagli attacchi di tutti coloro che, come Löwith e Voegelin, volevano fare della sua sociologia politica, e implicitamente della rimetabolizzazione dei procedimenti scientifici ivi contenuta, la mera riproposizione di una teologia mascherata, vedi "La filosofia positiva di Comte", in H. Kelsen, *Religione secolare. Una polemica contro l'errata interpretazione della filosofia sociale, della scienza e della politica moderne come "nuove religioni"*, trad. di P. Di Lucia e L. Passerini Glazel, Milano, 2012, pp. 197-218: «qualsiasi tentativo di concepire il rapporto tra la teologia cristiana e la filosofia positiva come qualcosa di diverso da un antagonismo insuperabile è privo di fondamento», p.201. 22 Sul ruolo politico che Comte finisce per assegnare alle "emozioni", vedi il cap. "Religioni dell'umanità: Auguste Comte e John Stuart Mill", in M.C. Nussbaum, *Emozioni politiche. Perché l'amore conta per la giustizia* (2013), Bologna, 2014, pp.73-104: «Comte ritiene che il modo migliore di promuovere la dovuta attenzione verso l'umanità sia di puntare sulle emozioni, educando le persone ad estendere la simpatia. Perché questa educazione sia efficace, c'è bisogno di ordine e qualcosa di simile alla religione [...] In effetti, Comte vuole cambiare il modo in cui le persone pensano la propria felicità, il proprio fiorire», pp.80 e 82.

Coerentemente con queste premesse, la riscoperta del feticismo come “religione dei sentimenti”, diventa la strada attraverso la quale Comte pensa sia possibile dare finalmente completo slancio alle componenti non egoisticamente orientate dell'apparato pulsionale, fino a renderle egemoniche dell'intero funzionamento psichico-sociale. La religione positiva coincide allora con un *usage de la folie* nel tempo della scienza e della tecnica, sfruttabile per alterare sistematicamente l'assetto psichico spontaneo (l'egoismo), così da canalizzare le correnti pulsionali all'interno di un funzionamento complessivo della mente che amplifichi al massimo le facoltà connettive. Attraverso questa ricalibratura culturale delle attitudini psichiche spontanee, la nuova religione mira «tantôt à régler chaque existence personnelle, tantôt à rallier les diverses individualités»²³

23 Potremmo dire che, individuando l'endiadi formata dai verbi 'régler' e 'rallier', Comte si inserisca nell'annosa disputa riguardante l'etimologia della parola religione agendo con spirito riformista. Su tale disputa, e sull'ambivalenza interna al concetto di “religione”, vedi È. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, vol. II. *Potere, diritto, religione* (1969), Torino, 2001: «Che cosa significa *religio*? Se ne discute fin dall'antichità. Gli antichi non erano già più d'accordo; i moderni restano divisi. Si esita ancora tra due spiegazioni che si affermano a volta a volta, trovano nuovi difensori, ma non sembrano permettere una scelta definitiva. Sono rappresentate, la prima da Cicerone, che... ricollega *religio* a *legare* 'cogliere, riunire', la seconda da Lattanzio e da Tertulliano, che spiegano *religio* con *ligare* 'legare'. È ancora tra *legare* e *ligare* che si dividono gli autori moderni», p.487. Quando il fantasma di Clotilde domanda a Comte di spiegarle «pourquoi vous persistez à qualifier de *religion* votre doctrine universelle, quoiqu'elle rejette toute croyance surnaturelle», chiedendo «un éclaircissement direct et précis sur le sens radical du mot *religion*», egli risponde così: «ce nom, ma chère fille, n'offre en effet, d'après son étymologie, aucune solidarité nécessaire avec les opinions quelconques qu'on peut employer pour atteindre le but qu'il désigne. En lui-même, il indique l'état de complète *unité* qui distingue notre existence, à la fois personnelle et sociale, quand toutes ses parties, tant morales que physiques, convergent habituellement vers une destination commune. Ainsi, ce terme équivaldrait au mot *synthèse*, si celui-ci n'était point, non d'après sa propre structure, mais suivant un usage presque universel, limité maintenant au seul domaine de l'esprit, tandis que l'autre comprend l'ensemble des attributs humains. La religion consiste donc à régler chaque nature individuelle et à rallier toutes les individualités ; ce qui constitue seulement deux cas distincts d'un problème

[S2,9]. Perciò il feticismo comtiano, come cercherò di mostrare, smette di confondersi con una riflessione sui primi passi dell'evoluzione psichica dell'uomo, per diventare sempre di più la teoria di un'alterazione mentale ritenuta fondamentale per uscire dalle strettoie create da un sistema teologico-metafisico che, ponendo degli assoluti e negando le relazioni, ostacola tanto il progresso umano quanto l'ordine sociale. Così, alla fine del primo capitolo della *Statica sociale, Théorie générale de la religion, ou théorie positive dell'unité humaine* [S2,7-137], Comte può finalmente affermare che:

la digne attitude de la religion relative [quella positiva] envers la religion absolue qui dut la préparer [quella storica] se manifeste principalement par sa pleine réhabilitation du fétichisme. Le positivisme s'honorera toujours d'emprunter à ce système spontané la méthode subjective, seule source possible de l'unité mentale. Il se borne à transformer en un caractère sagement relatif le caractère purement absolu qu'elle dut conserver tant qu'on chercha les causes au lieu des lois. Tout le progrès théorique accompli jusqu'ici consiste essentiellement, d'une part, à constater l'impossibilité d'une synthèse objective, et, d'une autre part, à faire surgir, des travaux qu'elle suscita, la base scientifique d'une meilleure synthèse subjective. Si le positivisme ne diffère mentalement du fétichisme qu'en cessant de confondre l'activité avec la vie, l'affinité morale est encore plus complète et plus directe entre ces deux systèmes extrêmes. Consacrant, chacun à sa manière, l'universelle prépondérance du sentiment, ils ne se distinguent affectivement qu'en remplaçant l'adoration des matériaux par celle des produits [S2,135-136].

È appena il caso di ricordare che, a partire da questa eccezionale rivalutazione del feticismo, ci troviamo finalmente di fronte al Comte rigettato e espulso dalla tradizione positivista dominante la seconda metà del se-

unique. Car, tout homme diffère successivement de lui-même autant qu'il diffère simultanément des autres; en sorte que la fixité et la communauté suivent des lois identiques», *Catéchisme*, cit., pp.45-6.

colo XIX, all'interno della cui enciclopedia di riferimento, l'insieme dei temi che ruotano attorno a questa problematica nozione giace come una sorta di rimosso, al quale non avrà il coraggio di attingere apertamente neanche Lucien Lévy-Bruhl, il futuro autore dei celebri studi sul pensiero primitivo, nonostante dedicati a Comte una splendida monografia, datata 1900 e intenta a superare un'interpretazione troppo stereotipata del suo pensiero²⁴. Dopo il silenzio di Mauss e Durkheim, sarà soltanto Lévy-Strauss a riscoprire nel feticismo comtiano, peraltro analizzato nei pochi cenni presenti nel *Corso* invece che tenendo presente i più ampi sviluppi successivi, la prima autorevole disamina di un: «'pensiero selvaggio' che non è, per noi, il pensiero dei selvaggi, né quello di un'età primitiva o arcaica, bensì il pensiero allo stato selvaggio, distinto dal pensiero educato o coltivato proprio in vista di un rendimento»²⁵. Nel frattempo si può ben dire che non ci sia stato ambito di riconfigurazione post-positivista della nostra tradizione culturale, a partire dal marxismo per finire alla psicanalisi, passando per l'antropologia, la linguistica e le avanguardie artistiche, che non abbia fatto i conti col problema del feticismo²⁶.

24 L. Lévy-Bruhl, *La philosophie d'Auguste Comte*, Paris, Alcan, 1900.

25 C. Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio* (1962), Milano, il Saggiatore, 2003, p. 240. Per un confronto tra il feticismo comtiano e Lévy-Strauss, vedi F. Keck, *Fiction, folie, fétichisme: Claude Lévi-Strauss entre Comte et 'La Comédie humaine'*, in "L'Homme", nn. 175/176, 2005, pp. 203-218, secondo cui «l'inquiétude que le fétichisme a introduite dans le positivisme» è dovuta, in ultima istanza, al fatto che: «il n'y a connaissance positive des faits que dans la mise en œuvre d'une compétence fictionnelle, que l'on peut bien qualifier de 'primitivÈ ou de 'sauvagÈ», p.218.

26 Per una suggestiva interpretazione del ruolo che il feticismo gioca negli attuali sistemi di comunicazione, vedi E. Coccia, *Il bene nelle cose*, Bologna, Il Mulino, 2014, che rileva con forza il fatto che: «La nozione di feticismo... continua a travagliare e ad accompagnare ogni riflessione sull'uomo e la sua vita psichica e sociale, dalla psicanalisi alla filosofia, dall'antropologia all'economia», p.67. Per una rassegna dei temi, delle discipline e dei problemi, implicati nella nozione di feticismo, si rimanda invece a Mistura S. (a cura di), *Figure del feticismo*, cit., dove per noi rileva in particolare il saggio di R. Righi R. e M. Torricelli, *Savie allucinazioni. Le teorie del feticismo in Auguste Comte*, pp.74-102, i quali

Tornando al *Sistema*, si può allora agevolmente osservare come ormai, nella *Dinamica sociale* (1853), Comte arrivi a presentare *l'âge fétichiste* non più in segreta sintonia ma in aperta opposizione rispetto allo "stadio teologico", che ne rappresenta ora il successivo, anche se necessario e solo temporaneo, pervertimento. Mentre, dall'altro lato, vengono di volta in volta enfatizzate tutte le affinità che avvicinano il feticismo al positivismo, cui viene demandato, proprio mentre si candida a guidare il processo di modernizzazione in atto, il compito di riattivare tutta l'arcaica potenza connettiva contenuta nella religione dei sentimenti. In questo modo il feticismo, collocato non più prima ma appresso, dopo il nostro sviluppo, viene incorporato per fusione alla stessa razionalità che comanda l'operazione storiografica, consentendo così di sfuggire alla trappola dell'origine. Infatti, riferendosi alla "filosofia della storia" su cui poggia esplicitamente l'intero impianto del volume in questione, Comte può affermare che questa, «lungi dall'indicare una minore simpatia del rilevano giustamente come: «il feticismo che agli esordi del discorso di Comte si presentava come eccezione (di un cominciamento assoluto), o come ricaduta patologica (nel passionale e nell'infante), è diventato il ritmo e la via maestra della normalità», p.99. Un'autorevole disamina critica del feticismo comtiano si trova, come si accennava, in G. Canguilhem, *Storia delle religioni e storia delle scienze nella teoria del feticismo di Auguste Comte*, cit., dove si pone in luce, contro ogni riduzione del positivismo a scientismo, il fatto che: «l'esperienza umana, fonte analogica dei principi di spiegazione cosmologica, non è affatto l'esperienza pragmatica ma quella affettiva, non è la tecnica ma il desiderio», p.197. Più di recente, vedi anche M. Gane, *Fétichisme et politique positive*, in "Archives de philosophie", n. 70, 2007, pp.23-40, dove rileva soprattutto il confronto tra Comte e autori quali Zizek e Baudrillard, i quali, attraverso un'analisi post-modernista del feticismo, giungerebbero a una sorta di «comtisme sauvage», vedi nota 11 a p.38. Vedi, inoltre, il paragrafo "Fetishism: thoughts on racism and sexism", in M. Pickering, *Auguste Comte. An Intellectual Biography*, New York, vol. 3, 2009, pp. 256-277: «In contrast to Hume, Kant, Hegel, Marx and Freud, Comte constructed a certain image of fetishism so that it could play a variety of positive roles in his doctrine», p.263. Per una significativa interpretazione del feticismo in rapporto all'arte, vedi, infine, M. Fusillo, *Feticci. Letteratura, cinema, arti visive*, Bologna, 2012, dove si segnala che, il feticismo comtiano, «ha avuto una certa influenza sull'arte a lui contemporanea», p.30.

positivismo verso il feticismo, risulta, al contrario, dalla loro connettività [connexité] più intima» [S4,16]. Il feticismo, insomma, smette di essere una proiezione dedotta logicamente dall'andamento successivo dello sviluppo intellettuale, e diventa la scaturigine continua delle forme dell'interiorità che costellano le diverse fasi dello sviluppo collettivo. In questo senso, con la riattivazione positiva del feticismo, si tratta di sondare una sorta di rimosso collettivo indispensabile alla corretta riappropriazione delle diverse fasi storiche del passato umano, inaugurando una nuova postura etico-politica nella quale «i diversi modi del teologismo devono scomparire dappertutto, senza abitualmente lasciare altre tracce che l'inalterabile glorificazione dei loro servizi provvisori», mentre, «di tutti i regimi che esige successivamente l'iniziazione umana, il feticismo è l'unico che la sua incomparabile spontaneità destina a incorporarsi al positivismo, nei confronti del quale comporterà una transizione diretta» [S4,16]. Dove si capisce che il feticismo non rappresenta più soltanto un capitolo della ricostruzione storica, ma, da una parte, viene incorporato al metodo che la rende possibile, e, dall'altra, aderisce alla costruzione che prepara.

Tenendo presente questo nuovo atteggiamento teorico che Comte matura nella seconda fase della sua carriera, possiamo allora riassumere dicendo che il feticismo rappresenta un primordiale e inaggrabile meccanismo di selezione ontologica. Dal momento che, l'oggettività degli enti, inizialmente, non appare mai come semplice presenza, ma si dà all'attenzione solo dopo un investimento emotivo che consente di immaginarli abitati da una complessione pulsionale analoga a quella dell'osservatore. Infatti, come si è visto all'inizio, Comte ipotizza che, attraverso una sorta di iper-attività dei "neuroni specchio", gli enti appaiono nella loro singolarità, non importa se organica o inorganica, grazie alla finzione consistente nell'attribuire loro un particolare corredo psicologico e morale (sentimenti, bisogni, pensieri, volontà, gusti, inclinazioni). Questo meccanismo religioso poi si depotenzia, e l'oggettività del mondo si stabilizza, at-

traverso un lento processo di disincanto, ovvero di de-soggettivazione della oggettività. Una progressione la cui mossa fondamentale consiste nel trasferire il corredo pulsionale interiore, inizialmente incorporato direttamente nella materialità dei feticci, in esseri totalmente immaginari e sempre fondamentalmente plurimi. Collocate al di fuori del piano di immanenza, tali entità divine, permettono all'uomo di perimetrare per contrasto quella *res extensa* che la metafisica, ereditando il medesimo procedimento teologico, interpreta a sua volta come una catena di effetti generati da una causa ultima e sottratta a ogni verifica.

Rispetto a quest'andamento, che Comte definisce "spontaneo", la proposta positivista consiste nel riattivare "sistematicamente" l'investimento feticista primario, indirizzandolo non più sugli enti in quanto tali, ma direttamente sui "fenomeni", di cui quegli stessi enti non sono altro che la visibile manifestazione. Si tratta, in altri termini, di effettuare uno spostamento che conduca all'adozione di quello che Comte chiama "metodo soggettivo" o "sintetico", per correggere e completare i risultati già ottenuti applicando il "metodo oggettivo" o "analitico", in modo da poter procedere non più "dal mondo all'uomo", ma "dall'uomo al mondo". Mettendo in questo modo in primo piano la "Umanità", indifferentemente considerata come il sentimento che unisce più strettamente tra loro organismi fisiologicamente separati e la specie animale meglio disposta allo sviluppo connettivo²⁷. Ma questo 'Grande-Essere'²⁸, dedotto teoricamente come un asintoto storico-morale, può acquistare tutta la consistenza indispensabile per orien-

27 «Une admirable équivoque consacre, en effet, la même expression pour désigner à la fois la plus vaste extension habituelle de cette suprême affection et l'ensemble de la race où elle se développe mieux» [S1,703].

28 Il "Grande-Essere" viene concepito come «l'insieme degli esseri passati, futuri e presenti, che concorrono liberamente al perfezionamento dell'ordine universale», o, più sinteticamente come «l'insieme continuo degli esseri convergenti» [corsivo nel testo] [S4,30] in questo senso, la sua esistenza, è principalmente "soggettiva" (vale a dire prevalentemente composta dai morti e dai non ancora nati, ovvero dalla "popolazione soggettiva"), ma eminentemente "relativa" (dipendente cioè completamente dai vivi, ovvero dalla "popolazione oggettiva").

tare il processo di riorganizzazione morale e sociale, solo grazie a un investimento feticista che indirizzi l'affezione non più semplicemente sui singoli esseri, perpetuando un orientamento che rimane fundamentalmente ontologico, ma direttamente sul sistema loro di connessioni.

In altre parole, al termine del processo di oggettivazione, quello che va "dal mondo all'uomo", si trova l'insegnamento ultimo delle scienze positive, secondo il quale nessuna vera sintesi è possibile assolutizzando qualcuno dei suoi procedimenti conoscitivi. Perché non esiste una scienza delle scienze, o una legge delle leggi, in grado di annullare l'irriducibile molteplicità scaturita dalla loro applicazione. E sarebbe sbagliato credere che la sociologia, l'ultima risorsa oggettivante di cui si dota l'enciclopedia positiva, possa assolvere per intero un tale compito²⁹. È necessario quindi procedere con un metodo inverso, per andare, come si diceva "dall'uomo al mondo", per usare quel "metodo soggettivo" che il feticismo adotta spontaneamente. Un metodo che Comte mette a punto nel *Sistema di politica positiva*, poi a fondamento della istituenda *Religione dell'Umanità*, e infine a sostegno della *Sintesi soggettiva*.

La *Théorie positive de l'âge fétichique, ou appréciation générale du régime spontané de l'humanité* [S3,78-157], è allora la presentazione degli argomenti che valgono a istituire la relazione definitiva tra questa forma di pensiero e il regime positivo³⁰. Quando per esempio si rap-

29 «En effet, les lois sont nécessairement multiples, d'après l'impossibilité notoire de faire jamais rentrer l'un dans l'autre les deux éléments généraux de toutes nos conceptions réelles, le monde et l'homme. Même quand on parviendrait à considérer chacune de ces deux grandes études autour d'une seule loi naturelle, l'unité scientifique resterait interdite par leur inévitable séparation. Quoique le monde suppose l'homme pour être connu, il pourrait exister sans lui... De même, l'homme dépend du monde, mais il n'en résulte pas. Tous les efforts des matérialistes pour annuler la spontanéité vitale en exagérant la prépondérance des milieux inertes sur les êtres organisés n'ont abouti qu'à discréditer cette recherche, aussi vaine qu'oiseuse, désormais abandonnée aux esprits anti-scientifiques», *Catéchisme*, cit., pp.71-2.

30 R. Righi e M. Torricelli, *Savie allucinazioni*, cit., affermano efficacemente che, in questo contesto, Comte

porta al mondo organico, feticista è la mentalità che postula una sostanziale analogia fra tutti gli esseri viventi, senza rilevare le differenze che distinguono i «fenomeni vegetali e animali» da quelli «umani e sociali»; il sistema successivo di pensiero, invece, tenderà a istituire una separazione assoluta e invalicabile tra questi due ambiti del vivente, precludendosi in questo modo la possibilità di comprenderli in base alle leggi che li accomunano: «l'esistenza umana si trova allora separata irrazionalmente dall'insieme di esseri che il feticismo aveva troppo assimilato», perciò in fondo, bisogna concludere che «la dottrina teologica è più distante dalla verità rispetto alla dottrina feticista» [S3,87]. Anche dal punto di vista del suo rapporto col mondo inorganico, il "feticista" appare ora a Comte superiore, sia per metodo che per dottrina, al "teologista". Poiché l'errore del primo consiste, in questo caso, nell'applicazione di un vitalismo integrale, incapace di distinguere, in maniera sufficientemente chiara, i fenomeni di «attività spontanea» da quelli della vita vera e propria. Una confusione che è sintomo di un funzionamento mentale nel quale la componente affettiva e la componente attiva sono direttamente collegate, mentre invece quella intellettuale contribuisce con un apporto minimo, essendo il suo sviluppo direttamente proporzionale all'ampiezza e alla densità delle relazioni sociali in cui opera. Ma proprio in ragione di ciò, «l'ordine morale si trova a essere molto meno ignorato rispetto all'ordine fisico» [S3,90], dato che, questa «sintesi fittizia», supplisce alla ignoranza delle leggi fisiche tramite un procedimento di qualificazione e di imputazione morale che non è affatto qualificabile nei termini di un'allucinazione patologica. Essendo, piuttosto, l'effetto necessario dell'inecepibile applicazione del più sano e corretto principio di logica, secondo il quale bisogna sempre procedere «dal meglio conosciuto al meno noto». Un principio che accomuna feticismo e positivismo, differenziandoli entrambi dagli altri sistemi di pensiero, che, adottando un procedimento inverso e «contrario alle leggi generali della ragione umana» [S3,91], opererebbe una sorta di «apologia dell'errore», p.98.

finiscono per complicare inutilmente le cose dimenticando di «costruire sempre la più semplice ipotesi che possa rappresentare l'insieme delle osservazioni» [S3,93]. Se l'organo cerebrale è raffigurabile come il dispositivo religioso che connette interiorità e esteriorità, l'equilibrio feticista, è quello in cui si stabilisce una decisiva sottomissione del *dedans* al *dehors*, tanto spontanea e pervasiva da manifestarsi sotto forma di una vera e propria «adorazione dell'esistenza anche solo materiale», determinando una postura che, se confrontata alla pretesa onnipotenza assoluta di cui si nutre lo spirito teologico-metafisico, vale da sola a garantire una «superiorità totale sulle altre ipotesi suscitate dalla ricerca delle cause» [S3,92]. Infatti, «trasportando in motori immaginari le volontà che il feticismo supponeva proprie dei corpi reali, il teologismo tende a dispensare la nostra intelligenza da qualsiasi sottomissione verso l'ordine naturale» [S3,92], generando l'inquietante allucinazione per cui, la mente umana, trionfa della sua *demi-émancipation*, crede di poter funzionare in completa autonomia rispetto all'ordine esterno. In questo senso quello teologico diventa un sistema di pensiero profondamente «antireligioso», che finisce per occultare il legame che invece necessariamente stringe il dentro al fuori, l'interiorità all'esteriorità, l'uomo al mondo. Lo scioglimento immaginario di questo legame è, infatti, l'operazione tipica del pensiero assoluto, dove questa relazione di dipendenza per essere negata non smette perciò di dispiegare i suoi effetti, dislocando la soggettività nella «personalità», un concetto che Comte associa volentieri all'egoismo, rappresentato come quel *baratro* nel quale l'umanità rischia di rimanere definitivamente in balia delle pretese discontinue e assoggettanti dell'individualità.

Il feticismo invece, applicando l'ipotesi della «perfezione morale» al mondo esteriore, rende possibile lavorare immediatamente all'«abbellimento» del reale, fornendo il questo modo il movente indispensabile alla successiva ricerca del vero. Una ricerca che, finalmente liberata, grazie alle leggi positive, dal fantasma delle cause, arriva a determinare un regime

di verità oramai «relativo», espressione diretta del rapporto che stringe l'uomo al mondo, dove torna a funzionare una logica pienamente assimilabile a quella feticista, solo che: «devenue relative au lieu de rester absolue, elle se développera plus librement, en s'affranchissant des scrupules objectifs par son institution subjective» [S3,97-98].

L'analisi del feticismo come «metodo soggettivo», implica perciò l'ingiunzione a tornare a praticare una «religione sentimentale» col mondo organico, vegetale e animale. Un «attaccamento» che l'uomo moderno, accecato dalla prospettiva materiale del rendimento, tende invece a rimuovere, dando esclusivo rilievo agli effetti industriali derivanti dalle modifiche meccanico-chimiche del mondo inorganico. Dimenticando, per esempio, «que l'agriculture constitue nécessairement l'industrie la plus essentielle», e che, a sua volta, questa non può prescindere dalla «domestication des animaux disciplinables, malgré l'importance exagérée qu'on attache maintenant à leur substitués inorganiques» [S3,104]. Nell'ambito di questa necessaria ricomposizione unitaria del vivente, per la quale Comte elabora la nozione di «biocrazia», la domesticazione degli animali viene concepita alla stregua di una «associazione fondamentale» tra l'umanità e i suoi «preziosi ausiliari». Una «preziosa alleanza», che sarebbe del tutto fuorviante ricondurre a un supposto strapotere dell'uomo, come la matura teologia ha potuto far intendere. Ma che deve piuttosto essere attribuita all'analogo funzionamento dei rispettivi organi cerebrali. Infatti, l'ipotesi che il feticismo contribuisce a verificare, è quella secondo la quale l'uomo sarebbe riuscito, sfruttando la potenzialità connettiva delle attitudini psicologiche meno spontanee ma più intensamente sviluppate in ragione di un maggiore esercizio relazionale, a far funzionare, in maniera continua, nelle specie meglio disposte, tendenze socievoli del tutto simili alle proprie, anche se generalmente atrofizzate³¹. La domesticazione

31 Senza lasciarsi convincere dell'opportunità di servirsi della teoria evuzionista proposta da Lamarck, Comte preferisce adottare l'ipotesi secondo cui «toute espèce animale constitue réellement un Grand-Être plus ou

degli animali sarebbe quindi il risultato di una relazione intima di sovra e subordinazione tra organi cerebrali simili, che, entrando in relazione reciproca, subiscono una modificazione tipica, che Comte non esita a definire come «éminemment volontaire chez toute espèce vraiment utile» [S3,106]. Quella che avviene tra il genere umano e alcune specie animali va pertanto interpretata come una fioritura cerebrale comune e interna allo stadio feticista dello sviluppo mentale. Se l'uomo ha saputo un tempo ottenere questo «libre assentiment» da parte di cani, cavalli o capi di bestiame, eterodirigendo forme di vita che avrebbero potuto sussistere anche autonomamente, tutto il merito va attribuito «aux mœurs fraternelles que le fétichisme fit prévaloir» in organi cerebrali nei quali può risuonare l'eco delle disposizioni psichiche meno generalmente diffuse in natura, le più instabili e complesse, come sono quelle “altruistiche”: «tous ceux qui connaissent réellement les mœurs animales savent aujourd'hui combien ces sentiments nous importent pour obtenir la confiance et déterminer la soumission de nos libres auxiliaires» [S3,106]. Non la violenza o la brutale sopraffazione, e neanche una sproporzione incalcolabile quanto a dotazione intellettuale, hanno, perciò, determinato la decisiva rivoluzione dell'addomesticamento. Tutto al contrario, solo la profonda empatia emotiva tipica del regime feticista, ha reso possibile questa «preziosa alleanza» tra «esseri assimilabili». Da questo punto di vista, il feticismo non può essere affatto più considerato come il primo passo di un'evoluzione graduale osservabile nelle successive tappe dello sviluppo umano, ma rappresenta piuttosto il punto di arresto a partire dal quale solo il positivismo può procedere, in ragione dell'applicazione sistematica del metodo soggettivo. Come si incarica di dimostrare il fatto che, a causa della predilezione quasi esclusiva tributata in seguito al metodo oggettivo, «cette importante association n'empêche pas le développement de l'humanité, par un arrêt de développement dû surtout à la prépondérance humaine» [S2,229]. Il punto è colto con molto acume da Lucien Lévy-Bruhl: «a partir d'un certain moment, l'arrêt de l'évolution sociale des autres espèces fut définitif, le progrès de l'espèce humaine, décisif», *La philosophie d'Auguste Comte*, cit., p.253.

brassa presque jamais de nouvelles espèces sous les divers régimes qui succédèrent au fétichisme» [S3,106]³².

Nonostante ciò, Comte presenta, in polemica con l'irenismo del “buon selvaggio”, la fase primitiva dello sviluppo umano come affatto immune dall'impulso distruttivo, dal momento che, la connessione emotiva, può stabilirsi inizialmente soltanto con “esseri particolari”: «l'adoration fétichique concerne ordinairement des êtres individuels, et ne s'étend presque jamais à leur espèce», motivo per cui, «la consécration de certains animaux, végétaux, ou minéraux, n'empêche personne de modifier et même de détruire, les espèces dont ils font partie» [S3,103]. Il medesimo atteggiamento caratterizza anche i rapporti reciproci tra i gruppi umani, dove: «la restriction nécessaire de chaque religion fétichique pousse directement les diverses populations primitives à des hostilités presque continues» [S3,107]. Tuttavia, tale tipologia di conflitto, malgrado la violenza prodotta, non ha niente a che vedere con la guerra che caratterizza il successivo “stadio militare”, manca, infatti, qualsiasi forma di incorporazione dei vinti all'interno del gruppo dei vincitori e quindi qualsiasi possibilità di istaurare qualcosa che assomigli alla dialettica servo-padrone. Inoltre, l'esito di queste «luttues acharnées», non modifica affatto la morfologia originaria del gruppo, stante che «toutes les luttues fétichiques aboutissent à l'extermination des vaincus» [S3,107]. La proiezione affettiva del feticismo primitivo rimane sempre singolarizzata, «toujours incapable de consacrer l'existence sociale», pur restando immune dalla più grave delle patologie morali: «cette religion primitive sera jugée individuelle plutôt qu'égoïste» [S3,108]. Si può allora dire che, alla luce di questa interpretazione, Comte arrivi all'accomodamento reciproco di due tradizioni di lunga durata, confluite, con una torsione potentemente assolutizzante e

³² «Non si può sufficientemente concepire la costituzione del Grande-Essere che combinando la nostra specie con tutte le razze suscettibili di adottare la comune divisa delle anime superiori: *Vivere per altrui*. Senza un tale complemento, la sintesi positiva non saprebbe sufficientemente istituire la lega continua delle attività volontarie contro le necessità modificabili» [S4,37].

razionalizzatrice, nelle rappresentazioni più apparentemente inconciliabili dello “stato di natura”, quella roussoviana del “buon selvaggio” e quella hobbesiana del “homo homini lupus”, entrambe a fondamento di quel dispositivo individualistico e autoritario tutto moderno che non smette di dar forma alle nostre categorie politiche.

Considerando il feticismo primitivo sotto il profilo della produzione “estetica”, Comte ritiene poi che sia utile distinguere tra i risultati generali e definitivi e quelli speciali o preparatori. Mentre il risultato acquisito per l’Umanità in maniera definitiva coincide con l’istituzione del linguaggio, quelli preparatori riguardano invece, «l’ébauche décisive des divers beaux-arts, dont l’ensemble complète l’institution du langage» [S3,132]. Il linguaggio, infatti, è connaturato a tutti quegli animali che sviluppano la facoltà di comunicare i loro stati emotivi, ora alla vista ora all’udito, praticando rispettivamente un’arte mimica o un’arte fonica. Un passaggio fondamentale si ha con la subordinazione della prima alla seconda forma di comunicazione, quando si utilizzano di preferenza i suoni, adattando su questi la mimica corrispondente. È su questa linea di evoluzione del linguaggio che quello umano si è innestato, caratterizzandosi in seguito per la prevalenza accordata alla comunicazione verbale dei pensieri, teorico-pratici, piuttosto che dei sentimenti, i quali rimangono, per così dire, in uno stato di latenza suscettibile di farsi manifesta: «quand ce long préambule sera partout accompli, l’état normal de l’humanité relèvera, dans le langage, l’importance du sentiment» [S3,133]. La scaturigine “sentimentale” del linguaggio resta pertanto una costante antropologica inaggirabile, e costituisce il fondo feticista originario dal quale ciascun atto di comunicazione dovrà attingere la sua efficacia “positiva”.

Se queste che ho cercato di riassumere, sono le ragioni principali per le quali il feticismo viene riabilitato in sede di “dinamica sociale”, nel quarto e ultimo volume del *Sistema* (1854), la sua riattivazione occupa una posizione centrale nelle tre sezioni principali in cui è suddiviso il *Tableau synthétique de l’avenir*

humain (quest il titolo del volume). La prima novità di un positivismo oramai direttamente coinvolto nell’istituzione della “Religione dell’Umanità”, consiste nell’invertire l’ordine seguito nel precedente *Discorso*, antepoendo il “Culto”, ovvero l’insieme degli esercizi spirituali di messa in forma del sentimento-umanità, alle altre due sezioni: il “Dogma”, ovvero il disciplinamento dell’ordine intellettuale, e il “Regime”, ossia il disciplinamento dell’attività pratica. In modo tale che l’insieme degli artifici di presentificazione adatti a conferire bellezza e bontà alla “esistenza soggettiva”, diventi l’obiettivo diretto dell’investimento emotivo primario, sia sul piano individuale che su quello collettivo: «adorant l’Humanité pour la mieux servir en la connaissant davantage, le culte modifie nécessairement toutes les faces d’une existence dont l’ensemble se trouve représenté par la constitution du Grand-Être» [S4,92]. Il “Dogma” diventa allora l’insegnamento che permette di pensare le singole scienze come altrettanti strumenti di un dispositivo di sapere-potere di cui il Grande-Essere è contemporaneamente l’unico detentore e il principale beneficiario³³. Mentre nel “Regime” si tratta di prevedere un’organizzazione istituzionale in grado di funzionalizzare il mantenimento della solidarietà (“ordine oggettivo”) all’espansione e al miglioramento della continuità (“ordine soggettivo”). Infatti, la «continuité successive caractérise davantage la vraie religion que la simple solidarité actuelle» [S2,71], mentre quella che «se borne à la solidarité, en

33 Infatti, la conoscenza delle leggi, invariabili e necessarie, che caratterizzano i fenomeni dell’ordine materiale, determina una doppia modificazione, quella esteriore, la meno decisiva e la più contingente, dovuta all’applicazione modificatrice del complesso delle leggi positive, e quella interiore, la più importante e definitiva, dovuta all’adattamento progressivo a quanto resiste a tali modificazione. Il destino del Grande-Essere consiste allora «nello sviluppare l’attività volontaria riguardo alle fatalità modificabili cui si trova assoggettato», mentre «quelle che sono insormontabili suscitano un intervento continuo, tanto pratico che teorico, finalizzato a meglio subirle»; pertanto «l’attività del Grande-Essere è soprattutto destinata a perfezionare l’ordine interiore, tanto individuale che collettivo. È così che le istituzioni umane si trovano talmente mischiate alle leggi naturali che dei gravi fraintendimenti confondono spesso questi due domini» [S4,39].

négligeant la continuité», è solo «une grosse ébauche, mentale et morale, de la synthèse altruiste» [S2,73]³⁴.

Questo nuovo “arrangement”, che rispetta la nuova divisa positivista che, sostituendo quella ormai invecchiata recante “ordine e progresso”, recita «l’amore per principio, e l’ordine per base; il progresso per fine», dove la tradizionale scansione logica del tempo in passato, presente e futuro, viene rimodulata in maniera tale da avere prima il futuro, poi il passato e infine il presente: «infatti l’amore, fonte diretta del culto, concerne essenzialmente l’avvenire, mentre invece l’ordine, dominio mentale del dogma, procede soprattutto dal passato, il progresso, scopo pratico del regime, si rapporta prima di tutto al presente» [S4,89]³⁵.

34 «La vraie sociabilité consiste davantage dans la continuité successive que dans la solidarité actuelle. Les vivants sont toujours, et de plus en plus, gouvernés nécessairement par les morts: telle est la loi fondamentale de l’ordre humain. Pour la mieux concevoir, il faut distinguer, chez chaque vrai serviteur de l’Humanité, deux existence successives: l’une, temporaire mais directe, constitue la vie proprement dite; l’autre, indirecte mais permanente, ne commence qu’après la mort. La première étant toujours corporelle, elle peut être qualifiée d’*objective*; surtout par contraste envers la seconde, qui, ne laissant subsister chacun que dans le cœur et l’esprit d’autrui, mérite le nom de *subjective*. Telle est la noble immortalité, nécessairement immatérielle, que le positivisme reconnaît à notre âme, en conservant ce terme précieux pour désigner l’ensemble des fonctions intellectuelles et morales, sans aucune allusion à l’entité correspondante. D’après cette haute notion, la vraie population humaine se compose donc de deux masses toujours indispensables, dont la proportion varie sans cesse, en tendant à faire davantage prévaloir les morts sur les vivants dans chaque opération réelle. Si l’action et le résultat dépendent surtout de l’élément objectif; l’impulsion et la règle émanent principalement de l’élément subjectif. Libéralement dotés par nos prédécesseurs, nous transmettons gratuitement à nos successeurs l’ensemble du domaine humain, avec une extension de plus en plus faible en proportion de ce que nous reçûmes. Cette gratuité nécessaire trouve sa digne récompense dans l’incorporation subjective qui nous permettra de perpétuer nos services en les transformant», *Catéchisme*, cit., pp.68-9.

35 Comte è fermamente convinto che: «cerebralmente analizzata, la malattia occidentale costituisce realmente un’alienazione cronica, essenzialmente intellettuale, ma abitualmente complicata da reazioni morali, e sovente accompagnata da agitazioni materiali. Il carattere decisivo, consistente nel fatto che la

In questo nuovo ordine l’assetto spontaneamente egoistico sarà sistematicamente sovvertito, l’arte potrà finalmente distogliersi «dalla sua predilezione naturale per la bellezza fisica», potenziando contemporaneamente tutte e tre le modalità di costruzione del bello: “imitazione”, “idealizzazione” e “espressione”. Il culto positivo, infatti, «imita il tipo migliore, e pertanto lo idealizza sempre, esprimendo le emozioni che esso ispira. Reciprocamente, se ogni adorazione del Grande-Essere, sia diretta che indiretta, costituisce necessariamente un’opera poetica, l’arte diventa, a sua volta, il complemento essenziale del culto dell’Umanità, che se la incorpora irrevocabilmente» [S4,96]. Ed è per questo motivo che la riforma pedagogica prevista nel nuovo regime positivo prevede uno straordinario potenziamento dell’educazione artistica, tale da mettere a disposizione per ciascuno lo strumentario necessario affinché la soggettività prenda forma nell’immaginario comune. Una formazione che deve precedere e preparare quella scientifica, che fornisce invece gli strumenti di previsione dei fenomeni oggettivi: «la preponderanza dell’arte istituisce allora la preparazione alle scienze, sviluppando l’osservazione di tutti i generi di avvenimento, prima assorbita da quella diretta verso qualunque essere» [S4,263]. Si tratta, in altri termini, di sviluppare un’attitudine diretta alla messa in immagine delle relazioni, a prescindere dagli esseri, e in vista di una loro più completa apprensione. Comte chiama *milieu subjectif* questo spazio figurativo³⁶: «l’istituzione spontanea dei ‘milieux subjectifs’ lega questi due modi

meditazione non rettifica la contemplazione, si verifica troppo spesso, soprattutto nei confronti della legge di continuità soggettiva, principale fonte dell’ordine collettivo. Mai la parola *alienazione*, etimologicamente apprezzata, è potuta convenire maggiormente che in questo triste caso, dove l’insieme delle popolazioni oggettive disconoscono brutalmente il nobile giogo del passato, anche sognando l’avvenire» [S2,458].

36 «L’istituzione dei ‘milieux subjectifs’ è destinata, sviluppandosi, a fornire dei mezzi normali per rappresentarci qualsiasi avvenimento indipendentemente dagli esseri corrispondenti [...] La speculazione positiva si troverà regolarmente assistita solo quando i ‘milieux subjectifs’ avranno dovunque istituito la combinazione delle immagini con i segni, per permettere l’intervento abituale dei sentimenti» [S4,173].

della contemplazione, formando le immagini indipendenti dagli esseri, quantomeno nei riguardi del mondo materiale, primo dominio dell'esplorazione teorica» [S4,263]. Così facendo «i positivisti svilupperanno la feticità più di quanto abbiano fatto i feticisti perché estenderanno ai fenomeni la tendenza che quelli [i feticisti] limitavano ai corpi» [S4,204]. Con l'unica decisiva differenza che, mentre per il feticista «gli esseri reali e direttamente apprezzabili» sono «oggettivi e semplici», per il positivista, sono invece «soggettivi e composti» [S4,88]. In questo senso il transfert emotivo è analogo per intensità e preminenza, ma muta radicalmente riguardo ciò in rapporto a cui si attiva: il feticista trasferisce il suo corredo interiore ai “materiali”, mentre al positivista spetta il compito di proiettarlo direttamente nei “prodotti”.

5. IL NEO-FETICISMO

L'ultima parola sul feticismo, come si accennava, è quella che Comte affida alla *Synthèse subjective*. Dove il feticismo è talmente pervasivo da determinare perfino la modalità di composizione dell'opera, che segue un ordine estetico scrupolosamente rispettato. La novità più sorprendente, tuttavia, risiede nel fatto che ora, la legge dei tre stadi di sviluppo, quella che di fatto aveva aperto la carriera sociologica del suo scopritore, viene riformulata come interpolazione di tre fasi logiche successive: il feticismo, il teologismo e il positivismo. Infatti, spiega Comte: «on peut regarder le fétichisme comme ayant spontanément introduit la subjectivité que le positivisme doit faire systématiquement prévaloir dans la synthèse universelle» [SS,90]. La differenza tra le due sintesi, feticista e positivista, sta tutta nel fatto che mentre la prima è assoluta, cioè imposta sul “tipo individuale” e sulla concezione corrispondente della “volontà”, la seconda è “relativa”, in quanto esprime il “tipo sociale” e la concezione corrispondente della “legge”. Al contrario la fase teologico-metafisica rappresenta il tentativo, fallimentare e non incorporabile, di produrre un'impossibile sintesi oggettiva, la quale rappresenta una sorta di contraddizione in termini, perché, come si è

visto, nessuna sintesi è possibile a partire dalla disposizione oggettiva dei materiali.

Nel passaggio dalla configurazione spontanea della logica umana (feticista-assoluta) a quella positiva (feticista-relativa), a invertirsi è quindi il rapporto che si viene a istituire tra volontà e legge. Se nella prima configurazione, le leggi, funzionano da freno esteriore alle divagazioni di cui la volontà è suscettibile, nella seconda, la volontà stessa, diventa invece la condizione necessaria al prodursi dei fenomeni più importanti e complessi, quelli caratterizzati da un tasso così basso di generalità, e da un grado così elevato di dipendenza, da non potersi assolutamente verificare, secondo la combinazione di leggi necessaria, senza il contributo di un potente sforzo volontaristico. Le leggi insomma, superato un certo grado di complessità dei fenomeni corrispondenti, da limiti della volontà, diventano le condizioni normali del suo potenziamento: «on institue le régime de la maturité d'après celui de l'enfance en subordonnant l'ordre volontaire à l'ordre légal, dont la prépondérance est fondée sur sa généralité supérieure» [SS,91].

Questo significa che l'immutabilità delle leggi, che risulta dal procedimento teorico-predittivo della conoscenza astratta, assunta dal punto di vista “soggettivo”, non coincide affatto con l'immutabilità dei fenomeni, perché questi, sul piano empirico dei rapporti che gli uomini istituiscono tra loro e con il mondo, sono di fatto sempre degli «événements composés», determinati cioè dal variabilissimo gioco di combinazione di tutte le leggi conosciute. Pertanto:

on reconnaît que l'immutabilité des lois naturelles ne saurait convenir aux événements composés, et reste toujours bornée à leurs éléments irréductibles... Les lois étant toujours restreintes au domaine abstrait, les explications concrètes resteraient impossibles sans l'assistance des volontés [SS,92].

Dove risulta estremamente chiaro che, alla luce della sintesi che il positivismo comtiano intende istituire, diventa possibile attribuire un effettivo carattere di fissità esclusivamente

alla costanza di un certo regime di modificazioni. In altri termini, l'unica cosa veramente definitiva nella condizione finale dell'umanità, diventa quella che Comte prefigura nei termini di una modificazione graduale della "fatalità". Perché ciò che viene fissato in regime di positivismo, è l'insieme delle condizioni del mutamento soggettivo. Inversamente a una situazione come quella teologica e metafisica, in cui a mutare costantemente sono le strategie concepite per istituire una fissità sociale e mentale necessariamente chimerica, immaginaria, (provvisoriamente) immutabile: «nulle philosophie antérieure n'a pu concevoir l'ordre autrement que comme immobile: ce qui rend une telle conception entièrement inapplicable à la politique moderne»³⁷.

37 Non è un caso che proprio nel *Discorso* del 1848, in cui si consuma il passaggio dalla scienza positiva al positivismo vero e proprio, Comte accluda, anche sulla scorta delle critiche ricevute, una significativa difesa da ogni possibile accusa di "fatalismo" o, diremmo noi, di determinismo: «quando un qualsiasi fenomeno passa dal regime delle volontà, anche modificate dalle entità, al regime delle leggi, il contrasto della sua regolarità finale con la sua instabilità primitiva deve, infatti, presentare, al principio, un carattere di fatalità che non può scomparire poi se non attraverso un esame molto approfondito dell'autentico spirito scientifico. Questo errore è tanto più inevitabile quanto più il nostro tipo iniziale delle leggi naturali si riferisce a fenomeni per noi immutabili, quelli dei movimenti celesti, che ci ricorderanno sempre una necessità assoluta, che non ci si può impedire di estendere ad eventi più complessi, man mano che vi si introduce il metodo positivo. Bisogna anche riconoscere che il dogma positivista presuppone dappertutto una stretta invariabilità nell'ordine fondamentale, le cui variazioni, spontanee o artificiali, sono sempre secondarie e transitorie. Concepirle sprovviste di ogni limite equivarrebbe, in sostanza, a negare del tutto le leggi naturali. Ma, spiegando in tal modo l'accusa di fatalismo rivolta sempre alle nuove teorie positive, si vede ugualmente che la cieca persistenza di un tale rimprovero dimostra, oggi, una valutazione molto superficiale del vero positivismo. Ed in vero se, per tutti i fenomeni, l'ordine naturale è immutabile in tutte le sue disposizioni principali, per tutti anche, tranne che per quelli celesti, le sue disposizioni secondarie sono tanto più modificabili quanto maggiormente si tratta di effetti più complessi. Lo spirito positivista, che fu di necessità fatalista, finché si limitò agli studi matematico-astronomici, perdette di necessità questo primo carattere, estendendosi alle ricerche fisico-chimiche, e soprattutto alle speculazioni biologiche, in cui le variazioni diventano così notevoli.

Il neo-feticismo in questo modo può tornare all'investimento affettivo primario, operando sull'esteriorità una proiezione consapevole dell'interiorità. Si tratta di attribuire agli oggetti la facoltà di provare sentimenti, "sentir", e quella di generare movimenti, "agir", senza dover loro attribuire anche la facoltà di "penser": «en sorte que leurs volontés soient toujours aveugles» [SS,93]. Il pensiero, dal canto suo, diventa monopolio del Grande-Essere, il più composto e vivo degli esseri viventi, l'unico a poterlo far funzionare nel suo normale equilibrio, cioè come mosso dal propulsore dei sentimenti e messo a guida dell'azione, «de manière à modifier graduellement une fatalité dont tous les agents tendent constamment au bien sans pouvoir en connaître les conditions» [SS,93].

Per avviarci alla conclusione, il neo-feticismo, messo a presidio della nuova logica umana, mira a restituire un'attività soggettiva alla materia oggettiva, attraverso un'operazione poetica fondamentalmente emotiva che affianca e indirizza l'astrazione razionale: «il importe que le domaine de la fiction devienne aussi systématique que celui de la démonstration, afin que leur harmonie mutuelle soit conforme à leur destination respectives» [SS,96]. Una logica che sostiene le teorizzazioni più complesse impedendo che tracimino in un'astrazione fine a se stessa, infatti: «son efficacité mentale consiste surtout à rendre les images plus vives et plus nettes, de manière à faciliter une attention soutenue» [SS,97]. L'esteriorizzazione di un immaginario nel quale l'immutabilità viene fissata nonostante le continue modificazioni che è possibile osservare, diventa perciò la risorsa essenziale di un nuovo regime mentale nel quale: «le positivisme est seul capable de glorifier l'immutabilité de l'ordre universel sans le concentrer sur aucun des corps qu'il domine» [SS,99]. Superando così la fase teologico-metafisica, nella quale, invece, «on ne pou-

Elevandosi, infine, sino all'ambito sociologico, deve cessare, oggi, di incorrere nel rimprovero che meritò la sua infanzia, poiché il suo esercizio principale si riferirà ormai ai fenomeni più modificabili, soprattutto dal nostro intervento. È dunque evidente che, lungi dall'invitarci alla pigrizia, il dogma positivista ci spinge all'attività, soprattutto sociale, molto di più di quanto lo fece mai il dogma teologico» [OFS,461-62].

vait alors concevoir que le bonheur dût résulter de l'obéissance, qui ne semblait pas pouvoir jamais devenir volontaire» [SS,101].

Per questo neo-feticismo Comte prevede due modalità distinte di realizzazione soggettiva dell'immaginario. Con la prima si tratta di aggiungere agli enti osservabili, attributi che non contrastino con quelli verificati per via sperimentale, «attribuer aux corps des qualités entièrement idéales, pourvu qu'elles ne soient jamais en opposition avec les propriétés constatées» [SS,104]. Ma, affinché la sintesi soggettiva possa avere successo e trovare il suo coronamento, è necessario avvalersi di una tecnica di ideazione del reale ancora più efficace, che non soltanto renda meglio percepibile ciò che già esiste, ma crei di sana pianta segmenti del reale in obbedienza alle leggi del possibile. Si tratta in questo caso di «créer des existences purement fictives, dont l'institution subjective ne soit aucunement douteuse» [SS,104]. In questo contesto è all'opera la facoltà di esteriorizzare cose come la "Umanità", capaci di sfidare, in quanto a grado di "realtà", qualsiasi altro oggetto selezionato dalla precedente tradizione ontologica. Privilegiando un investimento che non è più proiettato "spontaneamente" sui materiali, ma "sistematicamente" sull'insieme di prodotti. Di qui l'esigenza di servirsi di un "milieu général", la cui istituzione sia anch'essa inequivocabilmente soggettiva, «dont la nature fictive ne soit jamais équivoque» [SS,105]: lo «Spazio». Ma uno spazio diverso da quello in cui siamo abituati a operare con gli strumenti del calcolo matematico, poiché, dovendo «désormais embrasser tous les phénomènes extérieurs» [SS,106], dovrà necessariamente avere un «carattere più completo» e «più animato»: «afin de nous permettre de penser aux formes et situations indépedamment des corps qui nous les manifestent...à l'aide d'images convenables, au lieu de rester bornée à l'emploi des signes» [SS,106]. La saldatura finale tra positivismo e feticismo prevede allora tre gradi del culto, rivolto verso il "Grande-Essere", verso il "Grande-Feticcio", e verso il "Grande-Milieu", lo spazio appunto. Con il primo, a essere venerata, è «l'entière plénitude du type humain», quella

in cui il sentimento muove l'intelligenza che coordina l'azione, con il secondo, ci si rivolge invece a «le siège actif et bienveillant», il cui concorso è indispensabile all'esistenza umana, e che non è perfettamente sovrapponibile al pianeta terra pur non coincidendo affatto con l'idea dell'universo intero, dal momento che comprende un insieme circoscritto ma variabile, composto da «les astres vraiment liés à la planète humaine comme annexes objectives ou subjectives» [SS,109].

Il carattere "simpatico" della sintesi così concepita viene riassunto da Comte dal seguente verso: «pour compléter les lois, il faut des volontés», dove l'insufficienza delle spiegazioni teoriche per dirigere la pratica si traduce nella necessità di apprestare un regime nel quale «le commandement assiste l'arrangement, afin que l'ordre soit complet» [SS,110]. La volontà che comanda l'azione viene così canalizzata in maniera tale che i suoi effetti modificatori si cumulino all'interno di quanto resta di umanamente determinabile, data l'immutabilità dell'ordine astrattamente ricostruito. Ma, affinché tale sistema entri in funzione, è necessario sfruttare al massimo «l'office fondamental des images dans les spéculations quelconques» [SS,111]. Perché altrimenti, in un regime logico in cui a prevalere siano unicamente i segni, continuerebbe a funzionare un regime di verità che impedisce di estroflettere la componente emotiva inevitabilmente implicata nell'attivazione dei più preziosi e delicati processi mentali, e si continuerebbe perciò a fare «comme si le domaine fictif n'existait pas pour nous, ou ne comportait aucune règle» [SS,111]. Al regime di verità come aspirazione all'oggettività, va quindi giustapposto il «conours normal des sentiments, des images, et des signes, pour nous inspirer les conceptions qui conviennent à nos besoins, moraux, intellectuels, et physiques» (corsivo nel testo), [SS,112]. I sentimenti, che, a seconda dei contesti discorsivi, sono una componente psichica (emozioni), sociale (proletari-donne), razziale (le popolazioni africane³⁸) o temporale (i morti e i non anco-

³⁸La «situazione tristemente eccezionale» in cui la civiltà occidentale costringe, soprattutto negli Stati Uniti, gente «uscita dal principale focolare della razza

ra nati) dell'umanità, giocano in questo modo un ruolo guida nella formazione dei pensieri e nella determinazione delle azioni. Pensieri e azioni che si combinano tra loro replicando la connessione delle emozioni corrispondenti: «a la tête des moyens logiques, il faut donc placer les sentiments qui, fournissant à la foi la source et la destination des pensées, les combinant d'après la connexité des émotions correspondantes», infatti:

jointes aux sentiments, les images rendent l'esprit plus prompt et plus net, parce que leur usage est plus facultatif. Elles se combinent avec eux, d'après la liaison naturelle entre chaque émotion et le tableau de son accomplissement. Toute leur efficacité résulte de cette connexité, qui permet aux images de rappeler les sentiments d'où d'abord elles dérivèrent [SS,113]³⁹.

È grazie a un ricorso più intensivo e consapevole alle immagini che è quindi possibile rimettere in sesto una logica umana a lungo guastata dallo strapotere dei "segni", poiché, seguendo il ragionamento di Comte, «toute méditation reste incomplète quand elle ne produit aucune images, et toute contemplation devient confuse sans un tel guide» [SS,118]. Perciò la "logica" anti-feticista è allo stesso tempo la più antica e la più viziata delle costruzioni filosofiche, che, dominata dalla "usurpazione" matematica, ha preteso di regolare le funzioni mentali concentrandosi unicamente sulla disciplina della componente intellettuale dell'esistenza umana. Una matematica che,

affettiva, e mostruosamente trasportata per i comodi di atroci popolazioni», è vista da Comte come la «più grave anomalia venuta fuori dalla rivoluzione occidentale»: «la riorganizzazione occidentale è incompatibile con una tale mostruosità» [S4,520].

39 Vedi, per un approfondimento sul punto, i saggi raccolti in A. Kremer-Marietti, *Le kaléidoscope épistémologique d'Auguste Comte. Sentiments Images Signes*, Paris, 2007: «En effet, il faut comprendre qu'entre les émotions (subjectives) et les signes (objectifs) s'interposent les images, qui sont subjectives quant à leur siège et objectives quant à leur source. D'où alors, par le triple effet des émotions, des images et des signes, tout le logos esthétique et scientifique peut se trouver récapitulé par un schéma relationnel et dynamique, auquel il faudrait donner, à l'occasion, une interprétation cybernétique», p.147.

considerata come la scienza per eccellenza, ha potuto far credere alla necessità di un regime di completa subordinazione dell'intelligenza rispetto all'ordine fisico, fissando «un vain appareil de règles métaphysiques», che «se contenta de systématiser l'aptitude, plus nuisible qu'utile, à prouver sans trouver» [SS,120]. Per un corretto regime di relativa sottomissione dell'ordine mentale all'ordine esteriore, bisogna invece capire che: «Entre l'Homme et le Monde, il faut l'Humanité», perché: «l'Humanité transmet à celui-ci la principale influence de celui-là, mais en la perfectionnant de plus en plus» [SS,121].

Se con la nuova logica l'Umanità diventa finalmente rappresentabile come il più reale e vivo degli esseri esistenti, il suo ruolo è stato invece giocato, nelle fasi precedenti dell'evoluzione, dai suoi «tuteurs subjectifs», ovvero dalle persone volta per volta assurde a rappresentanti e guide della sua infanzia: «notre émancipation devait surtout consister à substituer le vrai Grand-Être a ces précurseurs fictif» [SS,121]. Il lavoro di sintesi, perciò, deve essere diretto allo stesso tempo allo sviluppo della simpatia e all'investigazione delle leggi. Deve cioè diventare indissociabilmente poetico e scientifico: «on peut regarder le cerveau comme un double placenta qui rattache le dedans au dehors, en construisant la synthèse et développant la sympathie» [SS,124]. Attraverso il "cuore", è possibile legarsi direttamente all'umanità, e solo indirettamente «à l'économie universelle qui sert de base à son existence» [SS,124]⁴⁰. Anche se lo spirito positivo, che è inizialmente costretto a sostituire l'ordine per dignità con quello per semplicità, avrà fatto il percorso inverso sperando prima l'adesione alle leggi esteriori, e riconoscendo solo in un secondo momento quelle proprie all'ordine umano. Ma nella nuova impostazione logico-religiosa, il positivismo, non può più esaurirsi nello sforzo teorico richiesto dalle scienze, «ne se restreint plus au domaine des

40 Un principio perfettamente conforme a quello che Comte aveva stabilito in sede di "statica sociale", e secondo il quale: «c'est surtout à travers l'ordre social que chaque homme supporte le joug de l'ordre matériel et de l'ordre vital» [S2,55].

hypothèses vérifiables», sopravanza il tecnicismo, e si lancia verso qualsiasi tipo di «conceptions propres à développer le sentiment sans choquer la raison» [SS,125].

Coerentemente con tale impostazione, il metodo positivo, deve subire una rigenerazione tale da superare la tradizionale prevalenza accordata alla “deduzione”. Considerando il metodo esclusivamente da questa prospettiva, si rischia infatti di occultare il momento indispensabile della “induzione” e di non dare il giusto rilievo alla sua componente più importante: la “costruzione”.

Approfondendo questa che, avvicinandosi molto al concetto peirciano di “abduzione”, potremmo definire la componente più creativa del metodo, Comte afferma che, contrariamente a quanto si è solitamente creduto, essa non dipende, come l’induzione e la deduzione, dalla messa in funzione di una capacità intellettuale meramente calcolante, ma vada invece trattata come «le résultat d’une heureuse combinaison, instituée sous la suprématie du sentiment, entre les deux éléments connexes de l’intelligence» [SS,145]⁴¹. Nella prospettiva dell’equilibrio psichico così raggiungibile, Comte arriva allora a considerare «l’intelligence comme n’ayant été dans un état vraiment normal que sous le fétichisme, qui l’avait spontanément subordonné au sentiment» [SS,146].

Infine, per quanto riguarda l’evoluzione umana considerata dal punto di vista dell’individuo, Comte pensa che possano essergli risparmiare le perturbazioni che inevitabilmente l’uomo si trova a dover affrontare nel corso della sua evoluzione collettiva. Un compito che l’educazione positivista può assolvere puntando, come già si accennava, sulla «préparation normale, d’abord affective, puis esthétique, des études scientifiques, et sur le préservatif continuellement résulté de l’essor croissant du culte intime» [SS,147]. Quella che bisogna mettere in campo è, in definitiva, una strate-

41 Sul punto vedi l’importante saggio di P. Ducassé, *Méthode et intuition chez Auguste Comte*, Paris, 1939: «en définitive, le ressort efficace du “systématisme” comtien, ce serait une espèce de fétichisme évolué, un animisme du complexe», p.189.

gia di bilanciamento nella quale le conoscenze scientifiche rappresentino solo una parte, indispensabile ma del tutto insufficiente, del bagaglio culturale effettivamente trasmissibile. Una riforma dei protocolli formativi perfettamente adeguata a una fase, quella “positiva”, in cui la “fede” divenendo “dimostrabile”, elimina il dissidio con la ragione tipico della fase teologica, e può restituire al sentimento la funzione abusivamente e temporaneamente esercitata dall’*esprit*: «car il n’appartient qu’au cœur de diriger une systématisation réelle, pour laquelle l’esprit doit seulement élaborer les éléments convenables en renonçant à les lier» [SS,148]⁴².

In questo contesto di nuova sintesi viene, infine, completamente meno la necessità di continuare a servirsi di quella «distinction provisoire entre la domaine profane et le domaine sacré» tanto cara ai sistemi sociali della tradizione teologico-politica, infatti l’Umanità rende possibile un accesso diretto e privilegiato alla dimensione soggettiva del *consensus*, circoscrivendo un nuovo ambito della conoscenza scientifica, quella riguardante i fenomeni intellettuali e morali, e dischiudendo l’unico campo di intervento all’interno del quale diventa veramente possibile governare il cambiamento, la psiche individuale. In questo senso, la morale, ovvero «la science de l’homme individeul», si giustappone alla sociologia sciogliendo in qualche modo le sue aporie, e diventando a tutti gli effetti l’ultima scienza positiva e l’unica veramente completa, quella che Comte pone finalmente «au sommet de l’échelle encyclopedique»⁴³:

42 Infatti, secondo la teoria comtiana della sinergia cerebrale, l’intelletto (o “*esprit*”) opera sempre e solo una sistemazione dei materiali, mentre il movente di quest’operazione è comunque frutto di una spinta desiderante che sostiene e dirige i processi mentali: «les opérations de l’intelligence sont toujours inspirées, dirigées, et soutenues par le sentiment... à l’esprit seul, on ne doit attribuer que l’exécution d’un travail où les matériaux lui viennent du dehors et les forces du dedans» [SS,149].

43 Quella cui «appartiennent, en vertu de sa plénitude synthétique, toutes les constructions réelles, soit qu’elle les concernent directement, soit qu’elle les destine à son préambule logique ou physique. Rien ne peut mieux vérifier cette nécessité que l’institution subjective de

Puisque le Grand-Être ne fonctionne jamais que par des organes finalement personnels, il faut d'abord étudier surtout ceux-ci, pour qu'il en soit convenablement servi pendant leur existence objective, d'où dépendra leur influence subjective. C'est ainsi que le positivisme consolide irrévocablement le précepte fondamental de la théocratie initiale : *Connais-toi, pour t'améliorer*. Le principe intellectuel y concourt avec le motif social. En effet, la plus utile de toutes les sciences en est aussi la plus complète, ou plutôt la seule complète ; puisque ses phénomènes comprennent subjectivement tous autres, quoiqu'ils leur soient, par cela même, objectivement subordonnés. Le principe fondamental de la hiérarchie théorique fait donc prévaloir directement le point de vue moral comme le plus compliqué et le plus spécial.⁴⁴

l'espace et de l'inertie en mathématique, du mouvement terrestre en astronomie, de l'atomisme physique et de la pluralité chimique, outre la série biologique et la progression sociologique» [SS,150].

44 *Cathécisme*, cit., p.85. Insomma, attraversando la conoscenza di sé attraverso il mondo a quella del mondo attraverso sé, Comte richiama l'uomo a non considerare affatto concluso il suo itinerario formativo. In sede di dinamica sociale, quando si tratta di analizzare l'etica degli antichi, Comte afferma infatti che sarebbe necessario completare il «conosci te stesso» con un'aggiunta fondamentale riguardante la finalità migliorativa da assegnare a tale conoscenza, aggiunta che serve «a mieux développer le précepte général, tel que le génie sacerdotale le conçut sans cesse, en évitant les divagations ultérieures de l'esprit philosophique» [S3,210]. In questo senso, Comte precorre un'intuizione che Michel Foucault svilupperà negli anni '80 del secolo scorso, quando afferma che il "*gnōthi seauton*" delfico, per non essere scambiato con il tema universale della riflessione filosofica occidentale, va rimodulato nella formula della "*epimeleia heautou*", insistendo su come il concetto di "cura di sé" valga meglio a specificare la "governamentalità" antica (e contemporanea) rispetto al "conosci te stesso" isolato dalla successiva tradizione cartesiana: «la tradizione storica, e pertanto anche la tradizione filosofica – almeno in Francia, ma mi pare in generale anche in Occidente – ha sempre privilegiato lo *gnōthi seauton*, come se solo questa potesse fungere da filo conduttore di tutte le analisi sui problemi del soggetto, della riflessività, della conoscenza di sé, e così via. Ma se consideriamo lo *gnōthi seauton* solo in se stesso e per se stesso, mi sembra che rischiamo di stabilire una falsa continuità, nonché di istituire una storia fittizia, destinata a mostrare una sorta di sviluppo continuo della conoscenza di sé...quel che invece ho

6. REALE E SIMBOLICO

Tirando la somma del tragitto che Comte fa compiere al feticismo, potremmo concludere osservando che il "reale", ricavato per mezzo dell'oggettivazione resa possibile dalle leggi positive, e divenuto perciò totalmente de-ontologizzato, si presenta come uno spazio completamente neutro, ma proprio per questo suscettibile di essere investito "sistematicamente"⁴⁵ dal simbolico, per diventare il ricettacolo desiderante delle proiezioni mentali. Per mezzo di un investimento emotivo che il feticismo post-teologico non può più accontentarsi di dirigere sulla cosalità dell'ente⁴⁶. L'ultimo stadio del feti-

tentato di mostrarvi, quel che ho cercato di fare, è stato per l'appunto di collocare lo *gnōthi seauton* accanto, o comunque nel contesto, e sullo sfondo di ciò che i greci hanno chiamato la cura di sé (*epimeleia heautou*)... la cura di sé, infatti, non costituisce semplicemente una conoscenza...si tratta piuttosto di una pratica complessa...dovremmo evitare, pertanto, di dar vita ad una storia continua dello *gnōthi seauton*, una storia che avrebbe inoltre come inevitabile postulato, implicito o esplicito, una teoria generale e universale del soggetto», M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto* (1981-1982), Milano, 2004, pp. 412-13.

45 In Comte l'aggettivo "sistematico" vale, invariabilmente, come antonimo di "spontaneo", e mentre il primo ha un valore sempre positivo il secondo invece assume una connotazione quasi esclusivamente regressiva, perciò, in questo caso, potremmo rendere il virgolettato con i termini "consapevole", "mediato", "riflettuto", "manifesto", "coscivo". Sulla portata euristica del concetto di "sistema" in Comte, sulla fertile polisemia delle sue diverse valenze, nonché sul suo compimento nel senso di una fondamentale apertura, vedi Petit A., *Le Système d'Auguste Comte. De la science à la religion par la philosophie*, Paris, 2016.

46 In modo non dissimile, Castoriadis afferma che: «l'oggetto non può mai essere costituito se non come oggetto parziale; e quindi, non è costituito come oggetto reale se non nel momento in cui è veramente 'perduto'; e parla, a tale proposito, di un «essere originario della psiche» in cui permane «la prima matrice del senso, lo schema operante-operato della messa in relazione o della connessione, la presentificazione di qualcosa che, per il fatto di essere, già soddisfa l'esigenza che pone col suo essere. È qui che il soggetto è stato "in persona" il prototipo della connessione che continuerà sempre a cercare, riguardo a tutto e contro tutto. Inoltre l'esigenza della connessione cognitiva universale oppure, trasposta a livello sociale, l'esigenza più generale del significato universale, dell'adeguazione del mondo e del desiderio, del desiderio e del sapere, delle conclusioni del sapere e degli intenti del desiderio, trova qui una delle sue fonti inesauribili»,

cismo pre-positivista è, in questo senso, la figura dell'uomo psicologico, immaginato come sede di sentimenti e passioni eminentemente relazionali, e pertanto relativamente indipendenti dal supporto organico che li esprime. Con la sociologia, che abbatte anche quest'ultimo ostacolo posto dall'ontologismo, la libertà di cui gode l'immaginazione si amplifica fino al grado massimo, senza per questo ricadere nella coazione a ripetere l'allucinazione dell'assoluto. L'immagine, a questo punto, per diventare l'espressione esteriore dell'interiorità, non ha più bisogno di nessun appiglio ontico, ma solo dei materiali utilizzabili per dar forma a quella che Comte chiama "esistenza soggettiva" e che Freud, mezzo secolo più tardi, ritroverà, con l'aiuto del sintomo feticista, seppellita nell'inconscio⁴⁷. Dal canto loro, i "prodotti", promossi dalla logica surrealista del feticismo comtiano a immagini dotate di una vera e propria "esistenza soggettiva", smettono di provocare quell'effetto alienante che invece Marx, qualche anno dopo Comte, analizzerà osservando la "merce" come esito di quel processo produttivo tipicamente capitalista che trasmuta surrettiziamente i rapporti sociali in oggetti materiali⁴⁸. Un processo surrettizio di "reificazione"

C. Castoriadis, *L'istituzione immaginaria della società* (1975), trad. di F. Ciaramelli, Torino, 1995, pp. 183 e 176.

47 In una conferenza del 1909, Freud, facendo il punto sull'interpretazione di un sintomo che «sta a metà tra la rimozione completa e la sublimazione», si serve del feticismo per descrivere: «un piacere pulsionale perduto e insieme il diretto oggetto del suo complesso, staccato dalla pulsione e elevato a feticcio», *Società psicoanalitica di Vienna. Serata della conferenza del 24 febbraio 1909*, in S. Mistura, *Figure del feticismo*, cit., p.11. Sui successivi sviluppi del feticismo presenti nel corpus freudiano, vedi gli scritti di Freud (anche inediti) raccolti in *Ibidem*, pp. 19-33.

48 Nel primo capitolo del *Capitale*, nel paragrafo quarto, intitolato "Il carattere di feticcio della merce e il suo arcano", Marx afferma che: «A prima vista, una merce sembra una cosa triviale, ovvia. Dalla sua analisi risulta che è una cosa imbrogliatissima, piena di sottigliezza metafisica e di capricci teologici. Finché è valore d'uso, non c'è nulla di misterioso in essa... il tavolo rimane legno, cosa sensibile e ordinaria. Ma appena si presenta come merce, il tavolo si trasforma in una cosa sensibilmente sovransensibile. Non sta solo coi piedi per terra, ma, di fronte a tutte le altre merci, si mette a testa in giù, e sgomitola dalla sua testa di legno dei grilli molto più mirabili che se cominciasse spontaneamente a ballare"; "l'arcano della forma di merce consiste... semplicemente nel fatto che tale forma, come uno specchio, restituisce

che i suoi lettori francofortesi si eserciteranno a riconoscere nelle principali espressioni della società a loro contemporanea, demonizzando il feticismo nel contesto di una più ampia critica al dominio politico⁴⁹. Inducendo a credere che la liberazione possa consistere, ancora una volta, nella possibilità di svelare il reale dietro la finzione, compiendo una "rivoluzione" al termine della quale riapparirebbe di nuovo, e sempre, la "cosa" stessa, questa si dotata di una pietrificante, patogena indifferenza.

Davide De Sanctis è Professore Associato presso il Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università di Napoli Federico II, dove insegna "Sociologia dei fenomeni giuridici e politici".

agli uomini l'immagine dei caratteri sociali del loro proprio lavoro, facendoli apparire come caratteri oggettivi dei prodotti di quel lavoro, come proprietà sociali naturali di quelle cose... Mediante questo *quid pro quo* i prodotti del lavoro diventano merci, cose sensibilmente sovransensibili, cioè cose sociali... Questo io chiamo il feticismo che s'appiccica ai prodotti del lavoro appena vengono prodotti come merci, e che quindi è inseparabile dalla produzione delle merci», K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica, Libro Primo* (1867), trad. di D. Cantimori, Roma, 1994, pp.103-105.

49 Anche alla luce del pessimo trattamento che la Scuola di Francoforte riserva al positivismo comtiano, mi sento di condividere le conclusioni cui arriva Stefano Petrucciani, quando afferma che la filosofia, di e per Adorno, è «nella sua essenza più profonda critica e null'altro», *Il mitico nel moderno: figure del feticismo in Adorno*, in S. Mistura, *Figure del feticismo*, cit., pp.197-224, cit. a p.224.