

Sociologia

si trova in tutte le principali librerie edicole.
Per informazioni e richieste potete
rivolgervi alle seguenti librerie fiduciarie

ANCONA e BARI
Libreria Feltrinelli

BENEVENTO
Libreria s.r.l. Masone

BOLOGNA e BRESCIA
Libreria Feltrinelli

BOLZANO
Mardi Graa

FERRARA
Architecnica snc di Borsari & C.
Libreria Feltrinelli

FIRENZE
Alfani Editrice
C.I.S.L. (Coop. Librari Universitaria)
C.I.S.L. (Coop. Univ. Studio Lavoro)
Libreria Feltrinelli
Libreria L.E.F.

GALLARATE
Libreria Feltrinelli

GENOVA
Libreria Feltrinelli
Libreria Punto di Vista

MILANO
Libreria L'Archivolta sas
C.I.S.L. (Coop. Univ. Studio Lavoro)
Edicole (p.e. Baracca, MM Moscovia,
via Teodosio, MM Centrale, Largo
Treves, p.zza San Baldo, largo
Augusto)
Equilibri di Scherini Ivan
Libreria Feltrinelli (Manzoni, Baires,
Sarp, Duomo)

IL LIBRO
Libreria Hoepli
Libreria Rizzoli
Libreria Triennale - Palazzo della Triennale
Network Italia
Mondadori Multicenter

MESTRE
Libreria Feltrinelli

NAPOLI
Libreria Feltrinelli
Libreria C.I.C.A.N.
Libreria Il Punto di Biagio Verduci

PADOVA
Libreria Feltrinelli

PALERMO
Libreria Dante
Libreria Feltrinelli

PARMA
Libreria Feltrinelli
Libreria Fiacadori s.r.l.

PESCARA
Libreria Campus snc A. Di Sanza & C.
Libreria Feltrinelli
Filigrasso Libri
Libreria dell'Università
Pordenone
La Rivisteria di Russolo Giuseppe

RAVENNA
Libreria Feltrinelli

REGGIO CALABRIA
Libreria Aschenez
PE, PD

REGGIO EMILIA
Libreria Vecchia Reggio s.r.l.

ROMA
Edicole Pieroni e Fagioli (Via
Veneto)
Edicole (Piazza Farnese, via del
Babuino, piazza Cola di Rienzo)
Libreria Dedalo
Libreria Dedalo s.r.l.
Libreria Feltrinelli Orlando
Libreria Feltrinelli Babuino
Libreria Feltrinelli Argentina
Libreria Kappa di Cappabianca Andrea
Libreria Kappa di Cappabianca Paolo
News Termini
Gangemi Editore

SALERNO
Libreria Feltrinelli

SARONNO
S.E. Servizi Editoriali s.r.l.

SIENA
Libreria Feltrinelli
Libreria Luxemburg
Libreria Senese

TORINO
Libreria Feltrinelli
Libreria Cehid

TRENTO
La Rivisteria s.n.c.

TRIESTE
Libreria Tergeste

VERONA
Edicola Ruzzante
La Rivisteria
Libreria Rinascita

VENEZIA
Libreria Cluva
Libreria Patagonia

SPEDIZIONE IN A.P. 45% - ART. 2 COMMA 20/B LEGGE 662/96 AUT. N. DCDC/089/01/RC/CAL

La rivista *Sociologia* è una delle più antiche pubblicazioni di sociologia edite in Italia (1956). Essa fu ideata da Luigi Sturzo già negli anni del suo esilio americano, in un tempo nel quale la cultura italiana tendeva ad osteggiare lo sviluppo di una disciplina che alla fine dell'ottocento nel nostro Paese aveva tentato ad affermarsi anche per la debolezza teorica che aveva caratterizzato le sue prime espressioni. La rinascita di questa disciplina dopo il secondo conflitto mondiale si deve, dunque, in gran parte al fatto che negli Stati Uniti Sturzo era già considerato uno dei sociologi stranieri più rilevanti. La nascita della rivista ha segnato, perciò, una modernizzazione degli studi relativi alle scienze sociali italiane e una riapertura del dialogo con la cultura di oltre oceano. Scorrendo i numeri di *Sociologia* si può seguire, dunque, lo sviluppo della disciplina e la maturazione culturale di quelli che, a partire dagli anni cinquanta, si sono poi affermati come i più rilevanti sociologi italiani e stranieri. L'impostazione scientifica e culturale della rivista è stata sempre caratterizzata da alcune linee di sviluppo particolarmente rilevanti che, a partire dal duemila e otto, data di inizio dell'attuale direzione, sono state riprese, specificate e approfondite. Linee di sviluppo che vanno qui di seguito ricordate. A) Valorizzazione della sociologia come disciplina generale. Se non si vuole abbandonare l'insegnamento di Comte, va considerato che la sociologia costituisce un sapere che guarda al sociale come ad un tipo di esperienza che ci consente di comprendere le ragioni dello sviluppo della vicenda umana concepita nel suo insieme. Da questo punto di vista la sociologia è nata e si è sviluppata sulla base di un rapporto dialettico e spesso conflittuale con la filosofia. B) Promozione della sociologia come scienza particolare accanto alle altre scienze dell'uomo. Infatti, il sociale, se rappresenta la modalità fondamentale di ogni tipo di espressione dell'esperienza umana, costituisce anche qualcosa che è specifico rispetto ai fenomeni che sono oggetto di altre scienze sociali: il diritto, l'economia, l'antropologia, la storia... A causa e grazie a queste due dimensioni la sociologia si può presentare ad un tempo come teoria generale e come ricerca particolare diretta a ricostruire ed interpretare dati sociali relativi e singoli settori della società. C) Attenzione alla sociologia come paradigma. Soprattutto a partire dall'età della rivoluzione industriale, la sociologia ha dato luogo ad un nuovo paradigma, quello appunto sociologico, che è divenuto qualcosa che ha caratterizzato anche le discipline limitrofe. Si pensi alla teoria delle aspettative e all'impianto non astrattamente economicistico dell'economia, all'anti-formalismo che è alla base di tutte le scienze giuridiche contemporanee, alla prospettiva che oggi qualifica la scienza politica più avanzata, alla stessa teologia, la quale si sta presentando sempre più come teologia 'pubblica', caratterizzata da un punto di vista sociologico, alla storiografia, la quale si è rinnovata già a partire dalla prima parte del novecento mediante l'inserzione del paradigma sociologico in quello propriamente storico, all'epistemologia, che per definire i concetti di verificabilità e di falsificabilità deve affidarsi alla fine ad un elemento sociologico, al consenso della comunità scientifica. Dunque, una sociologia, che voglia essere consapevole pienamente delle sue potenzialità, deve essere in continuo dialogo con le altre discipline; deve accogliere le riflessioni 'altre', proprio perché è opportuno sia attenta alla funzione svolta dal proprio paradigma nell'ambito dei saperi limitrofi. È su tali presupposti, in linea con l'insegnamento di Luigi Sturzo, che la sociologia, pur rimanendo aperta ai diversi orientamenti culturali che ne caratterizzano il percorso scientifico, può tornare a quella storicità concreta, a quella dimensione di esperienza effettiva che definisce, più nel profondo, il suo terreno elettivo. È all'esperienza, infatti, colta nella pratica della ricerca e nella sua lettura teoretica, concettuale e riflessiva, che la cultura sociologica, per andare oltre l'astratta costruzione del dato, deve rivolgere il suo sguardo. La sociologia, se vuole cogliere il carattere concreto della vita, deve riuscire a penetrare nelle strutture concettuali in cui si risolve la costituzione storica del sociale. Per questi motivi, sulla scorta delle suggestioni ereditate dai più sensibili sociologi dell'età della rinascita della nostra disciplina, la rivista *Sociologia* accoglie le riflessioni a) della teoria sociologica e della storia della sociologia, b) della ricerca empirica e dell'analisi concettuale, c) delle discipline limitrofe fondate su un impianto eminentemente sociologico. Per questo motivo ritiene di svolgere, all'interno della nostra *koine* culturale, un'includibile funzione, tanto più necessaria, in quanto non sempre sufficientemente promossa e valorizzata anche a livello internazionale.



9 788847 234037



ISSN 0038-0156

7 0001 >



9 770038 015604

€15.00 \$ 20

DISTRIBUZIONE ITALIA ESTERO

VERSIONE DIGITALE EBOOK/APP

www.gangemieditore.it

S

Direttore
Andrea Bixio

Sociologia

Rivista Quadrimestrale di Scienze Storiche e Sociali

Anno LI n. 1 • 2017

Società come Stato, società contro lo Stato

Andrea Bixio

Dalla sovranità dello Stato alla società come stato

Tito Martel

La società contro lo Stato. Note sull'antropologia politica di Pierre Clastres

Francesco Riccobono

Democrazia e costituzionalismo

Michelangelo Pascali

**L'“eccesso” di giustizia nella crisi dello “Stato responsabile”
(A partire dallo Stato minimo di Antoine Garapon)**

Davide De Sanctis

Stato e ‘statica sociale’ nella sociologia di Auguste Comte

Francesco D'Urso

Alla ricerca di una nuova statualità: il caso dei beni comuni

Dario Altobelli

**Origine della società e futuro dello Stato. L'eredità impossibile di Johann
Jakob Bachofen**

Ferdinando Spina

Trasformazioni e paradossi della giurisdizione come fenomenologia della statualità

Sergio Marotta

Estinzione dello Stato e ‘società dell'economia’

Sociologia concettuale

Ferdinando Spina (a cura di)

Incontro con la sociologia, incontro con il sociologo.

Intervista ad Alessandro Cavalli

Note

Paolo Montesperelli

Umanesimo, società e linguaggio nel pensiero ermeneutico contemporaneo

Pasquale Serra

Critica del presente e filosofia critica tra pragmatismo e teoria critica

Mariateresa Gammona

Il contributo italiano alla nascita della sociologia

Diana Salzano, Antonella Napoli, Mario Tirino

Molto rumore per nulla: post-verità, fake news e determinismo tecnologico

Ricerche

Recensioni



DAVIDE DE SANCTIS

Stato e 'statica sociale' nella sociologia di Auguste Comte

Tra le ragioni per le quali l'opera di Auguste Comte è periodicamente oggetto di letture che ne riscoprono l'attualità, va certamente annoverata la distanza che separa nettamente la sua proposta politico-filosofica dall'assetto ideologico e istituzionale maturato e stabilizzato nel tragitto che va dallo stato liberale ottocentesco a quello democratico e costituzionale del secondo Novecento, passando per quel processo di nazionalizzazione che, sul piano storico, attraversa i modelli intermedi che legano questi due estremi.

Se oggi è possibile parlare, in ambito storiografico, non meno che sociologico filosofico o politologico, di una sorta di 'Comte renaissance'¹, avvenuta soprattutto in Francia, ma registrabile anche negli Stati Uniti, in Germania o in Italia, ciò si deve, molto probabilmente, alla diffusa sensazione che l'insieme di valori e di strumenti organizzativi ruotanti intorno al protagonismo dello Stato e ai diversi modi di affrontare le sue crisi, non sia più in grado di offrire risposte soddisfacenti. Perché spiazzato da quel plesso d'istanze che la 'globalizzazione' ha collocato al di fuori del suo raggio di governo, innescando un processo ansiogeno che alimenta i rischi insieme alle paure, in un circuito perverso che si cerca di gestire con le logiche miopi del contenimento pro tempore.

Di qui l'esigenza di recuperare all'attenzione una teoria politica tenacemente ignorata², elaborata per progettare strategie di governo ulteriori rispetto a quelle messe in campo dalla mediazione statale, e, ciononostante, partorita nello stesso laboratorio concettuale, la prima metà dell'Ottocento, dal quale siamo soliti prelevare gli elementi tipici del nostro lessico costituzionale.

Comte e il positivismo

Per rileggere Comte come un classico si potrebbe avanzare una provocazione che attinge al vocabolario psicanalitico per indicare come la sociologia, in quanto autocoscienza della realtà sociale, non poteva che spostare il momento della sua formazione primaria nell'ambito del rimosso, luogo di un oblio che per definizione si manifesta nei modi dell'improvviso ritorno.

Se questa notazione è pertinente per una sociologia che, a partire dalla sua rifondazione durkheimiana e weberiana, finisce per maturare un'identità che metabolizza, senza grosse crisi di rigetto, il lessico concettuale tipico della cultura istitutiva dello stato di diritto, la sua lontananza dal comtismo va comunque approfondita per far emergere meglio i caratteri di ciò che altrimenti apparirebbe come un semplice superamento.

Approfondendo in questo senso quella che ho chiamato rimozione bisogna allora volgere lo sguardo all'egemonia culturale esercitata dal positivismo nel secondo dell'Ottocento, e rispetto alla quale la rifondazione della sociologia si presenta a sua volta come una peculiare forma di reazione. Cercando di testare la tenuta di quell'interpretazione che vorrebbe sovrapporre senza residui l'insegnamento di Comte a quella stagione del pensiero, si può allora osservare che, in maniera del tutto paradossale, il positivismo ha potuto esercitare la propria indiscutibile egemonia culturale proprio cominciando a sbarazzarsi della proposta politica che Comte aveva messo al centro della sua impresa scientifico-filosofica³. Attraverso una strategia interpretativa tutta intesa a neutralizzare proprio ciò che Comte intendeva fare utilizzando, a partire dal 1848, il termine 'positivismo' per tra-

¹ Una 'Comte renaissance' che sarei propenso a datare approssimativamente a partire dal crollo del muro di Berlino e di cui cercherò di dar conto privilegiandola, limitatamente ai temi toccati, nei riferimenti usati per le note che seguono. Un'accurata bibliografia su Comte, precedente a questo periodo e organizzata per sezioni tematiche, si può trovare in NEGRI A. *Introduzione a Comte*, Roma-Bari, Laterza, 1983, pp. 228-245.

² Così uno dei più autorevoli protagonisti della 'Comte renaissance': "Auguste Comte est sans conteste un des plus grands philosophes politique de XIX siècle. Il faudra un jour se demander par quel concours de circonstances un fait aussi patent en est venu à être presque totalment oublié; car il est non moins incontestable que tout se passe aujourd'hui comme si la politique positive n'avait jamais existé, et on chercherait en vain, dans les ouvrages de philosophie ou de sciences politiques, le nom d'Auguste Comte, même où il s'imposerait le plus. Cette occultation présente ou moins l'avantage qu'on peut sans crainte de trop se tromper supposer que le lecteur ignore à peu près tout de la politique positive." BOURDEAU M. *Où en est la politique positive?*, in "Archives de philosophie", 70/1, 2007, p. 5-22, cit. p.5. Sulla centralità della politica nel pensiero di Comte aveva messo l'accento già FREUND J. *La politique d'Auguste Comte*, "Revue Philosophique", 4, 1985, pp.461-487: "la politique est présente, sous des formes diverses, dans toute l'œuvre de Comte, depuis ses écrits de jeunesse jusqu'à ses derniers ouvrages", p.461.

³ Sulle diverse fasi del pensiero comtiano, interpretabili come altrettanti contributi elaborati intorno all'idea di una scienza politica, vedi KREMER-MARIETTI A. *Auguste Comte et la science politique*, Paris, l'Harmattan, 2007: "ce qu'on pourrait appeler le projet global d'Auguste Comte, celui de constituer une science sociale, s'est initialement manifesté dans le projet de constituer une science politique, puis s'est diversifié en projet d'une science sociologique et même d'une science anthropologique – pour finalement déboucher sur une religion..., qui va bien au-delà du projet initial en le refermant définitivement sur une 'totalité' que ses prémisses n'impliquaient pas nécessairement" p. 19.

durre le premesse filosofiche del suo sistema in un movimento politico⁴.

Questa vicenda, interna a quella che potremmo definire storia della ricezione, comincia nel momento in cui Comte intraprende quella che egli stesso definisce “seconda carriera”, il cui inizio è databile nel periodo che va dal 1845 al 1848. Anno quest’ultimo nel quale, con la fondazione della “Società positivista”⁵, Comte giudica non più procrastinabile il momento di passare dalla riconfigurazione teorica dei saperi scientifici (“prima carriera” o “carriera filosofica”) alla connessione dei loro risultati articolata all’interno di un più definito progetto politico (carriera “religiosa”). Questa mossa infatti produce una netta spaccatura nelle fila dei suoi seguaci, qualificabile come divisione tra ‘dissidenti’ (o ‘positivisti incompleti’) e ‘ortodossi’ (o ‘positivisti completi’⁶). Con la conseguenza che sarà il successo schiacciante dei primi e l’emarginazione totale dei secondi a veicolare la mentalità positivista tout court. In opposizione alla quale le filosofie del ‘900 variamente reagiranno, saldando il nome di Comte a un sistema di pensiero edificato in buona parte sulla negazione degli esiti che lui stesso aveva inteso ricavare dai presupposti della sua dottrina.

Così, nel decennio successivo alla morte di Comte, appaiono due libri particolarmente importanti nel determinare il futuro carattere del positivismo europeo: *Auguste Comte et la philosophie positive* (in Francia nel 1863) e *Auguste Comte and positivism* (in Inghilterra nel 1866). Due libri aventi un intento principalmente divulgativo e accomunati da una scelta interpretativa drasticamente discontinuista, il cui grande successo si deve soprattutto alla statura dei rispettivi autori: Émile Littré e John Stuart Mill, i due principali protagonisti del comtismo eretico, dissidente o eterodosso, cui accennavo in precedenza.

Il primo, allievo diretto di Comte, ma successivamente espulso dalla neofondata ‘Société’, diventerà una figura di spicco della Terza Repubblica, soprattutto grazie al successo monopolistico ottenuto in campo pedagogico dal suo monumentale *Dizionario della lingua francese* (il “Littré” appunto). Al contrario del suo maestro, di fatto sempre emarginato dalla vita istituzionale,

egli viene eletto membro sia dell’Accademia francese delle scienze che dell’Assemblea Nazionale, fondando e poi dirigendo fino alla morte (avvenuta nel 1881) la *Revue de philosophie positive*, di fatto il principale organo di irradiazione del positivismo in Europa.

Ancora più altisonante è il nome del secondo discepolo dissidente di Comte. Figlio del filosofo storico-psicologo e economista scozzese James, padre del liberalismo europeo e continuatore della tradizione utilitarista, il giovane Mill è uno dei più assidui corrispondenti di Comte. Durante tutto il periodo della stesura e della pubblicazione del *Corso di filosofia positiva* (1830-1842), si fa promotore di una modesta ma fondamentale raccolta di fondi per sostenere il lavoro altrimenti non retribuito del suo prezioso corrispondente. Leggendo questo carteggio, il cui principale interesse risiede evidentemente nella possibilità di seguire in presa diretta la maturazione del pensiero di entrambi, si assiste a un percorso che va da quella che può essere tranquillamente individuata come una relazione tra il maestro-Comte e l’allievo-Mill, ad una sempre più aperta divaricazione di vedute. La rottura definitiva, avvenuta nel 1843, dunque qualche anno prima che Comte intraprenda la sua “seconda carriera”, è l’esito del progressivo allargarsi di una divergenza il cui nucleo principale risiede nella differente concezione che i due avanzano a proposito del ruolo della donna. L’opzione ‘emancipativista’ e tendenzialmente egalaritaria cui finirà per approdare Mill è infatti l’asse intorno al quale è possibile ordinare tutta una costellazione di incompatibilità sempre più profonde, riguardanti ad esempio lo statuto dell’osservazione dei fenomeni psicologici o economici, due ambiti di ricerca ai quali Comte, a differenza di Mill, negherà sempre la legittimità a costituire terreni autonomi per un’indagine autenticamente scientifica⁷.

Dai libri di Littré e Mill esce dunque fuori un tratto frutto di uno sdoppiamento di immagini e propeudeutico all’ingigantimento di una, quella del Comte filosofo della scienza, e alla cancellazione dell’altra, quella del Comte ideatore di una nuova visione del governo politico. La prima, associata al *Corso di filosofia positiva*, diventa l’unica degna di essere ammirata, e, con le

⁴ Sul plesso di necessità che, all’interno della dottrina comtiana, portano la filosofia positiva a trasformarsi in positivismo vedi PETIT A. *Des sciences positives à la politique positiviste*, in EAD. (a cura di) *Auguste Comte. Trajectoires positivistes (1798-1998)*, Paris, l’Harmattan, 2003, pp. 87-115.

⁵ Per una trattazione approfondita dei motivi che determinano la spaccatura interna della scuola comtiana a partire dal 1848 e per un profilo storico dei maggiori protagonisti di quella vicenda, si veda LARIZZA M. *Bandieraverde contro bandiera rossa. Auguste Comte e gli inizi della Société positiviste (1848-1852)*, Bologna, il Mulino, 1999.

⁶ Per un inquadramento storiografico degli eredi minoritari, ma più fedeli al lascito comtiano, vedi GÉRARD A. *Les disciples ‘complets’ de Comte et la politique positive*, in *Auguste Comte. Trajectoires positivistes (1798-1998)*, cit., pp. 285-302. Sul lascito sotterraneo del comtismo ortodosso e sulla forza di penetrazione del messaggio etico-politico ispirato al Comte della “seconda carriera”, vedi DE BONI C. *Storia di un’utopia. La religione dell’Umanità di Comte e la sua circolazione nel mondo*, Milano-Udine, Mimesis, 2013.

⁷ Sul carteggio Comte-Mill si può vedere l’accurato lavoro di GUILLIN V. *Auguste Comte and John Stuart Mill on sexual equality. Historical, Methodological and Philosophical Issues*, Leiden, Brill, 2009. Per un’interpretazione intesa a smarcare la figura di Comte dalla vulgata positivista operata da Mill e per una rivalutazione della sua epistemologia scientifica nel quadro dell’attuale dibattito filosofico vedi SCHARFF R.C. *Comte after Positivism*, Cambridge University Press, 1996: “my thesis is that by recovering Comte’s forgotten idea of a historico-critical defense of science, we can place ourselves in the strange position of receiving help from the first positivist in clarifying the possibility of a philosophical stepping back that succeeds in being more thoroughly ‘after’ positivism than anything the current spirit of anti-positivism allows” p. 6.

opportune riduzioni della sua complessità, di essere tramandata e fatta circolare come manifesto il più compiuto e convincente che la riflessione filosofica moderna fosse riuscita a partorire sulla necessaria saldatura tra scienza e progresso. La seconda, maturata nel trattato di sociologia (pubblicato in quattro volumi, tra il 1851 e il 1854, col titolo *Sistema di politica positiva. O Trattato di sociologia istituyente la Religione dell'Umanità*), sarebbe invece da scartare come frutto visionario di una mente non più in grado di controllare l'adeguatezza tra gli esiti e le premesse del suo procedimento argomentativo, preda di una sindrome ordinatrice regredita fino al punto da volgersi nostalgicamente alla rifondazione di un ordine religioso, in patente contraddizione col modello liberale che si accreditava intanto come parametro politico dominante il processo di statualizzazione societaria.

Questa, per grandi linee, è quella che Antimo Negri ha definito "operazione critica manichea", indicandone da una parte il peso e l'influenza, dall'altra l'inconsistenza filologica. Un'inconsistenza più volte riaffermata da numerosi interpreti, anche di talento e statura, la cui fortuna però non è mai riuscita seriamente a destabilizzare l'immagine di Comte 'uno e bino'. Non è inutile segnalare, per inciso, come Negri sia, almeno per quanto mi consta conoscere, l'unico italiano della generazione di studiosi appena trascorsa a dedicare, anche se da filosofo e non da sociologo, una corposa monografia all'interpretazione dell'intera opera comtiana. Un'interpretazione intesa a esaltarne l'unitarietà e l'attualità, contro i luoghi comuni che ne deformavano l'immagine, ma soprattutto contro le correnti culturali di un periodo nel quale le mode intellettuali, trainate dalla scuola di Francoforte, preferivano rileggere Hegel, Marx, Nietzsche, Freud o Heidegger. Il suo *Augusto Comte e l'umanesimo positivo* (Armando, 1971), è significativo sin dalla dedica a quel frutto problematico del neoidealismo italiano che fu Ugo Spirito, da cui Negri afferma di aver "imparato a leggere Comte non meno che Gentile". Quando invece il positivismo contro cui

sia Croce che lo stesso Gentile scagliavano i propri strali era principalmente quello del comtismo di seconda mano, ovvero quello veicolato più tardi dalle opere di Spencer e Darwin, associato all'idea di una scienza non consapevole dei propri presupposti filosofici e intenta a scambiare prodotti dello spirito per fatti naturali, precludendosi così la possibilità di comprenderli storicamente o di modificarli creativamente. Mi pare quindi condivisibile il giudizio secondo il quale quella tra Comte e l'Italia resta la storia di un rapporto sostanzialmente mancato⁸.

Se le eccezioni si incaricano di confermare la regola della rimozione di Comte dalle fila dei classici delle scienze sociali, di particolare rilievo appare quella del padre dell'etnologia francese, Lucien Lévy-Bruhl. Il quale pubblica, nel 1900, quella che, a mio modesto avviso, è una delle più belle e lucide monografie mai scritte sul fondatore del positivismo: *La philosophie d'Auguste Comte*. Un saggio assai significativo, non soltanto per la decisiva confutazione del manicheismo critico descritto sopra, ma perché segna il transito del suo autore dagli studi di storia della filosofia a quelli che caratterizzeranno poi l'originalità e il successo delle sue successive ricerche sul mondo primitivo. Ricerche condotte sulla scorta di una antropologia che indaga il differenziarsi delle forme di pensiero a partire da una radicale problematizzazione del modo moderno di conoscere il mondo e approdanti ad una sociologia del mentale dalla configurazione anomala, laterale e difforme, rispetto a quella che nel frattempo si accreditava istituzionalmente attraverso la scuola durkheimiana⁹.

È a quest'ultima scuola infatti che, com'è noto, si deve la fondazione della sociologia scientifica francese per come oggi la studiamo¹⁰. Una rifondazione che, per quanto ci interessa in questa sede, comporta l'adozione di due strategie strettamente connesse: da una parte il mantenimento di un atteggiamento scientifico esplicitamente positivista da applicare, ricalibrandolo, allo studio dei 'fatti sociali'; dall'altra la rimozione pressoché totale del 'problema Auguste Comte' dall'orizzonte critico sfrut-

⁸ Di un "rapporto 'mancato' tra Comte e l'Italia" parla Maria Donzelli, affermando che "in Italia, il termine 'positivista' indica un atteggiamento generico, prevalentemente antimetafisico, e volto a determinare in termini scientifici i 'fatti'", e che "l'ispirazione maggiore al positivismo italiano nel suo complesso non viene né da Comte né da Littré, ma da Spencer e da Darwin, dall'organicismo e dall'evoluzionismo... mentre le opere di Spencer e di Darwin hanno in Italia una diffusione dovuta anche alle traduzioni tempestivamente pubblicate, le opere di Comte non sono tradotte... al di là del giudizio sprezzante, non ha dunque torto Croce quando afferma: «Presto, in Italia, grandeggiò la riputazione di Erberto Spencer col suo codazzo di positivisti inglesi e francesi»", DONZELLI M. *Origini e declino del positivismo. Saggio su Auguste Comte in Italia*, Napoli, Liguori, 1999, pp. 74 e 78.

⁹ Sul "difficile distacco di Lévy-Bruhl dall'ortodossia durkheimiana", preparato dal "lavoro su Comte", dove il futuro etnologo "intravede la centralità del problema del *mentale* per la vita storica; il carattere storico della vita intellettuale dell'uomo e l'idea che una umanità può darsi solo come effetto d'insieme di un processo di differenziazione per stadi e culture; la dilatazione del mentale oltre i confini della funzione strettamente intellettuale, dal momento che il lavoro scientifico di positivizzazione è orientato dal sentimento, dalla legge del cuore, dalla credenza, dall'opinione condivisa, dalla 'religione dell'umanità'; e su come "dunque, è dall'esperienza comtiana – per la quale la solidarietà etica non si dissocia dalla solidarietà logica – che Lévy-Bruhl è convinto della forza delle *idee* in quanto *credenze*", nonché su "le ragioni del dissenso di Durkheim dalle tesi di Lévy-Bruhl sulla mentalità primitiva", vedi FIMIANI M. *L'arcaico e l'attuale. Lévy-Bruhl, Mauss, Foucault*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000, cit. pp. 28, 31 e 37.

¹⁰ Così, polemicamente, GANE M. *Auguste Comte*, London-New York, Routledge, 2006: "before a large group standing on the pavement in front of 92, Boulevard Roosevelt, Bordeaux, on Thursday 18th May 1995, a plaque was unveiled to Emile Durkheim 'founder of French sociology'", p. 128.

tabile per la buona riuscita di questa operazione¹¹. Durkheim, infatti, maggiormente incline a propendere verso le tematiche filosofico giuridiche apprese in Germania che per quelle più schiettamente cartesiane, non intraprende mai un confronto serrato con l'opera di Comte, al contrario di quanto avviene con autori quali Montesquieu¹² o Saint-Simon¹³, Spencer o Tarde, Rousseau o James. Si potrebbe quindi dire che il rapporto tra Durkheim e Comte oscilla tra la filiazione di una stessa concezione dei 'fatti sociali' e la rottura epistemologica riguardante l'istaurazione di una sociologia maggiormente compatibile con quel progetto di stampo nazionalistico tipico del primo Novecento, e poggiante su di una strategia di governo dei fenomeni sociali fortemente connotata dalla valorizzazione degli strumenti potestativi messi in campo dalla statualizzazione del diritto.

Se volgiamo lo sguardo all'altra grande tradizione sociologica, quella di matrice tedesca, si capisce subito come l'esigenza di scientificità, rivendicata a proposito della trattazione dei fenomeni sociali, affondi le sue radici su di un terreno dissodato dal problematico accomodamento reciproco di due stili di pensiero difficilmente riconducibili allo stesso filone positivista dentro cui il nome di

Comte aveva finito per confluire. Sia l'hegelismo, declinato come operazione di storicizzazione integrale dello spirito, che il neokantismo, declinato come irriducibile prospettivismo gnoseologico del soggetto conoscente, negano infatti la possibilità di affidare all'empirismo scientifico la stabilizzazione di un modello di conoscenza coerente e senza residui. Senza voler percorrere la complessa dialettica che vede impegnati i due fronti, si può considerare la sintesi weberiana come uno dei luoghi più notevoli nel quale è dato osservare una loro ricomposizione sul piano sociologico. Un piano che paga l'oggettività dei suoi asserti conoscitivi al prezzo del radicale scioglimento dei suoi presupposti all'interno di un'analitica esistenziale che assume tutta intera la tragicità del paradosso non neutralizzabile per il quale la cogenza dei valori, siano essi di rilevanza scientifica o politica, viene rimandata in ultima analisi ad una nozione quasi-teologica come quella di 'vocazione'. Una prospettiva culturale radicalmente de-ontologizzata, questa che si vuole agli antipodi del positivismo, che trova all'interno del suo stesso rigore l'unico rimedio di fronte all'impossibile ricomposizione di un universo morale univoco e conciliato¹⁴. Ma che, più o meno consapevolmente, spalanca il problema,

¹¹ "Per Durkheim, praticamente tutto quello che era passato sotto il nome di 'sociologia' prima di lui non meritava questa etichetta, perché in effetti era di natura filosofica; questo (secondo lui) valeva soprattutto per gli scritti di Auguste Comte", POGGI G. *Émile Durkheim* (2000), Bologna, il Mulino, 2003, p. 33. Lo stesso può dirsi del detentore del lascito più diretto del maestro: per Marcel Mauss non ci sono dubbi sul fatto che di sociologia si possa cominciare a parlare solo a partire da Durkheim. Anche se poi, nel ricordo pronunciato in occasione della morte dello Zio, traspare la traccia del peso che nella formazione di Durkheim ha avuto Comte, e dell'ampio spazio che questi gli dedicava nel suo magistero: in questo omaggio (poi pubblicato nel '25 sulle pagine dell' "Année sociologique"), nel paragrafo dedicato ai corsi di storia delle dottrine tenuti da Durkheim, Mauss ci informa del fatto che Comte (insieme a Hobbes, Rousseau e Condorcet) fosse uno degli "auteurs" su cui il maestro raccomandava ai giovani di formarsi, "chacun de ces grands auteurs est le sujet de cours d'une dizaine de leçons au moins. Deux cours sur Comte complétaient le cycle", MAUSS M. *Œuvres III*, Paris, Minuit, 1969, pag. 483.

¹² DURKHEIM É. *Quid Secundatus Politicæ Scientiæ Instituendæ Contulerit* (1892), tr. it. *Il contributo di Montesquieu alla fondazione della scienza politica*, a cura di MARTANO S., Napoli, il Tripode, 1989; dove peraltro, in un incipit dalle tinte accademiche e nazionaliste, il futuro caposcuola della sociologia francese scrive che "immemori della nostra storia siamo abituati a ritenere la scienza politica estranea alla nostra tradizione. Poiché infatti i filosofi più famosi che molto recentemente si sono occupati di questa materia sono fioriti in Inghilterra o in Germania, abbiamo dimenticato che questa scienza per la prima volta si è avuta presso di noi... il nostro Comte, primo fra tutti, le procurò una buona fondazione, la descrisse nelle sue parti, e la definì con uno specifico nome, sebbene alquanto barbaro, ossia sociologia" p.47.

¹³ Il riferimento è al saggio *Le socialisme* (1928), Paris, Puf, 1992, dove Durkheim afferma esplicitamente che Comte deve a Saint-Simon "beaucoup plus qu'il ne le reconnaît" p.114; sarebbe da ascrivere interamente a Saint-Simon l'idea secondo la quale "il faut que la philosophie, au lieu de chercher à dépasser les sciences, se donne comme tâche de les organiser, et il faut qu'elle les organise en suivant leur propre méthode, en se faisant positive elle-même. Une carrière toute nouvelle se trouvait ainsi ouverte à la pensée. C'est pourquoi il est permis de dire que, en dehors du cartésianisme, il n'y a rien de plus important dans tout l'histoire de la philosophie française... C'est donc à lui qu'il faut en bonne justice reporter l'honneur que l'on attribue couramment à Comte" p.132. L'intera prima parte della *Septième leçon* (pp. 133-136) è dedicata a dimostrare l'ingratitude di Comte verso il lascito del maestro, poiché in Saint-Simon sarebbe in realtà già possibile trovare, precedentemente al suo incontro con Comte, "tout le programme de la philosophie positive et de la sociologie positive... C'est pourquoi on ne peut que regretter que non seulement l'école de Comte, mais Comte lui-même ait aussi complètement méconnu son précurseur le plus immédiat et le plus important" p.133. Questo il giudizio di BOURDEAU M. *Les trois états. Science, théologie et métaphysique chez Auguste Comte*, Paris, Cerf, 2006: "sans doute en partie afin de minimiser sa dette à l'égard de Comte, Durkheim tendait à sous-estimer l'originalité du fondateur de la sociologie, pour ne voir en lui qu'un disciple de Saint-Simon. L'interprétation était très en vogue au début du XX siècle... quand on a tué le père, il faut, pour se réclamer de quelqu'un, remonter au grand-père", p. 120-1.

¹⁴ In mancanza di un approfondimento dedicato al pensiero di Comte, il giudizio di Weber può essere desunto facendo riferimento alla critica sferrata, nel 1909 sulle pagine dell' "Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik", all'impianto filosofico di Wilhelm Ostwald, insignito proprio quell'anno del premio Nobel per la chimica, in occasione della pubblicazione del suo *Energetische Grundlagen Kulturwissenschaft*. In questo saggio dal titolo *Teorie energetiche della cultura*, Weber, che in proprio in quel lasso di tempo andava mettendo a punto concetti quali "oggettività" "validità" "libertà dai valori" quali indispensabili presupposti della conoscenza sociologica, si scaglia contro quel riduzionismo intuizionistico inteso a "assolutizzare - sotto il profilo logico - determinate forme di astrazione proprie delle scienze della natura a criterio del pensiero scientifico in generale". A dispetto del successo ottenuto, il giudizio è lapidario: "quali mostri si producano quando dei tecnologi forniti soltanto di una forma-

come vedremo, tipicamente comtiano, del rapporto tra politica e scienza, dal momento che nel tribunale dell'una non si riesce a dimostrare il presupposto in ultima analisi valoriale, e quindi soggettivo, dell'interesse che taglia una porzione del reale consegnandolo all'indagine oggettivante dello scienziato; mentre nel tribunale dell'altra non si riesce a dimostrare il presupposto in ultima analisi necessitante, e quindi oggettivo, che spinge il politico ad assumersi eroicamente la responsabilità di scendere a patti con il male¹⁵.

Il discorso dei rifondatori della sociologia in definitiva indirizza la propria critica a un positivismo che già non è più fedele all'impianto generale che risulta dalla lettura completa e attenta del sistema comtiano. Il bersaglio polemico di tutto l'antipositivismo novecentesco non è affatto il comtismo, è semmai quanto di Comte i suoi seguaci più 'eterodossi' intesero salvare e trasmettere. Se il secondo Ottocento esprime una cultura schiettamente positivista, come stile della ricerca scientifica, ma anche più generalmente come *habitus* mentale di un'epoca, tra questo positivismo e il carattere di fondo dell'opera di Auguste Comte passa una distanza sulla quale lo stesso Comte prese più volte la parola, ripudiando apertamente discepoli recalcitranti come Mill o Littré. I quali, nell'intento di salvare Comte da se stesso, finirono per accreditare una versione del positivismo vincente sul bre-

ve periodo, ma che alla lunga sarebbe diventata il facile bersaglio polemico di sensibilità culturali diversamente orientate. Scientismo, cieco empirismo e sfrenato determinismo, divengono così le tare di un discorso sociologico intento a mutuare i procedimenti logici della spiegazione in barba all'autentica comprensione dei fatti storico-sociali. Si rafforza e determina così una spaccatura tra due opposte culture di riferimento e tra due anime della ricerca scientifica, una tecnico-applicativa (sempre più attratta nelle maglie del discorso economico-amministrativo) e una umanistico-filosofica (sempre più attirata nei dilemmi etico-politici), costringendo la sociologia in un'identità bifida, decisa nel collocare il suo fondatore nelle fila dei primi e ansiosa di guadagnare credito presso i secondi.

In definitiva è stato tutto il comtismo politico ad essere sacrificato per permettere al positivismo di convivere, se non di servire da base ideologica, alla 'statualizzazione societaria'¹⁶ così come si è sviluppata e realizzata a partire dalla Rivoluzione francese, per poi cedere il passo nel periodo di lunga crisi mondiale che nella prima metà del Novecento vede esplodere e poi naufragare l'assetto politico centrato sull'idea di sovranità nazionale. Una forma di stato ed uno stile di governo che la sociologia, per come si accredita a partire dal ripensamento del positivismo intrapreso da Durkheim e dalla svolta epistemologica ope-

zione naturalistica fanno violenza alla 'sociologia', ce lo insegna uno sguardo su qualsiasi lavoro del genere". Sotto accusa è un'impostazione "largamente influenzata dal metodo sociologico (presunto) 'esatto', orientato nel senso di Auguste Comte e Adolphe Quetelet", cui Weber peraltro riconduce sia il darwinismo sociale che l'opposto "pacifismo più o meno estremo", facendo del comtismo, dell'evoluzionismo e dello statisticismo un unico fascio. Il peccato originale di coloro che come Ostwald misconoscono la specificità delle "scienze della cultura" consiste insomma nel credere "ancora alla 'gerarchia delle scienze di Comte'", dimenticando "ad onta di ogni moderna teoria del metodo: che la gerarchia delle scienze di Comte costituisce lo schema lontano dalla vita di un grandioso pedante, il quale non ha compreso che vi sono discipline con fini conoscitivi del tutto differenti, *ognuna* delle quali deve, muovendo da certe esperienze immediate della vita quotidiana, sublimare ed elaborare il contenuto di questa esperienza 'non scientifica' da punti di vista del tutto differenti e completamente indipendenti", WEBER M. *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, Milano, Comunità, 2001, pp. 391-392 e 401-2.

¹⁵ In questo senso si potrebbe dire che Weber resta interno al kantismo, approfondendo la distinzione tra 'sensibilità' e 'intelletto' fino all'assunzione tragica della loro interna contraddizione, una contraddizione dalla quale è possibile uscire solo per via teologica dal momento che la scena si svolge nel teatro di un'interiorità chiamata a trovare fuori di sé un limite assoluto dell'altrimenti inarrestabile vertigine del senso dell'agire 'razionale'.

¹⁶ Sulla opportunità concettuale di una sociologia che superi una visione statalista del sociale, troppo staticamente ancorata ad una concezione sovranitaria della giuridicità, in favore di una teoria della socialità orientata alla scoperta della sua intrinseca 'statualità', intesa come fondamentale disposizione del plesso dei rapporti sociali alla istituzionalizzazione di status, dove a prevalere siano gli ingranaggi connettivi (ovvero di coordinazione) e non gli elementi meramente potestativi (ovvero di dominazione) messi a disposizione dello strumento giuridico, vedi BIXIO A. *La statualità*, Trento, Tangram, 2013. Dove si persegue l'intento "di delineare il profilo dei rapporti statuali emergenti al di là di quelli statali a cui siamo abituati" p.12; un intento che si definisce ulteriormente come esortazione a "concentrare l'attenzione su come stia cambiando la statualità, senza rimanere schiavi di concezioni che riducono la statualità stessa a quella definita dallo stato inteso nel suo significato più ristretto, dallo stato concepito come soggetto, più in particolare come soggetto dotato di una sovranità esclusiva"; o ancora a "evitare l'abitudine concettuale che induce a pensare la statualità solo ed esclusivamente come statalità"; per arrivare a "ridiscutere le ragioni che hanno condotto a tradurre l'istituirsi dei rapporti sociali come rapporti statuali nel semplice porsi del primato di un ente tendenzialmente esclusivo" e a "ripensare, più in particolare, le concezioni, le prospettive fondamentali sulla cui base si è potuta verificare una tale impropria e fuorviante trasposizione dei concetti, un tale dominio dello stato sulla più ricca e vasta fenomenologia della statualità" pp.28-29. Dove si tratta in definitiva di "compiere un itinerario inverso rispetto a quello tracciato in una specifica stagione della teoria dello stato" p. 30, intesa questa, nelle sue diverse articolazioni, come un'opzione epistemologica per la quale "lo stato doveva esaurire in sé tutta la socialità effettivamente e storicamente possibile e quest'ultima finiva per rifluire tutta in una teoria dello stato che non riconosceva nulla al di fuori di sé" p. 38. Nella stessa direzione, e per la rivalutazione in termini sociologici di una positività non 'positivisticamente' declinata, vedi, ID. *La positività e le nuove forme di statualità*, Trento, Tangram, 2013, in cui la stessa tesi viene argomentata reperendo, all'interno dell'esperienza giuridica stessa, un "concetto non positivistico della positività" attraverso il quale "comprendere... il ruolo dinamico e non solo statico svolto da una positività che... non si presenta in una forma chiusa e riduttiva risolvendosi in una feticizzazione della determinazione data" p.31, ma piuttosto come la "forma dei bisogni di coordinamento" (p. 34) espressi dalla società nel suo farsi istituzione.

rata da Weber, assume all'interno del suo discorso come dati certamente problematici, ma la cui modificazione, trasformazione o superamento, non entrano però direttamente nell'agenda della sua specifica azione teorica. Un discorso sociologico, intessuto con un ordito filosofico di ispirazione neokantiana e innestato nella trama di un lessico concettuale tipico di una dogmatica giuridica largamente egemonica nel trattamento delle problematiche sociali del secondo Ottocento. Un discorso quindi perfettamente rispondente all'esigenza di pensare la dimensione sociale operante tutta all'interno di una grammatica statalista, solo adoperando la quale diventa possibile presentare il modello di uno sviluppo come quello che porta dalla 'solidarietà meccanica' a quella 'organica' (Durkheim), o quello che determina la forma tipica di razionalizzazione vigente nei sistemi economico-politici dell'occidente (Weber)¹⁷. Si potrebbe arrivare a parlare di una cultura, quella che la rifondata sociologia contribuisce a veicolare, che si afferma tendendo a privilegiare un canone descrittivo e esplicativo della condizione sociale, accantonando una vocazione critica che solo a partire dalla Scuola di Francoforte sarebbe emersa in tutta la sua portata radicalmente contrastiva rispetto alle linee di tendenza in atto.

È contro gli effetti più deleteri di un condizionamento reciproco ma non tematizzato tra tecniche del potere e forme del sapere, che la scuola di Francoforte sferra la sua critica. Differentemente da Weber, per il quale il positivismo era solo l'altra filosofia, ingenuamente fiduciosa nelle magnifiche sorti e progressive della scienza, e come tale mai degna di essere presa veramente sul serio, questa rinnovata sociologia, filtrata attraverso le maglie di una critica esercitata a combattere qualsiasi forma di dominio, prende molto sul serio quel-

l'esperienza filosofica, declinandola interamente come ideologia scienziata e eleggendola a bersaglio polemico privilegiato di una caccia senza quartiere al germe autoritario. Anche se, quando la sua opera viene direttamente sottoposta a esame critico, come avviene in *Ragione e rivoluzione* di Herbert Marcuse (1954)¹⁸ o più estesamente nello *Hegel e Comte* di Oscar Negt (1964)¹⁹, la posizione politica di Comte viene interamente desunta da quanto implicitamente si riteneva lecito dedurre dalla concezione positivista della scienza. Quella di Comte diventa allora una "filosofia della rassegnazione" già tutta contenuta in un positivismo, quello del Corso, riveduto e corretto dai suoi divulgatori, che anziché negare il dato, come fa Marx sulla scorta di Hegel, finisce per riaffermarlo con il surplus di legittimazione politica derivante dalla sua naturalizzazione scientifica. Con quest'ultima tessera del mosaico che ho cercato di ricostruire, la figura di Comte assume finalmente le fattezze del conservatorismo reazionario tipico della forma di dominio borghese nella quale siamo soliti imbatterci percorrendo la prevalente manualistica sociologica.

Termino questa prima parte con la menzione di due eccezioni che si levano dal coro, per voce di due sociologi del secondo Novecento del calibro di Raimond Aron e Norbert Elias. Probabilmente inappagati dall'egemonia culturale francofortese, ma certamente non associabili né al gretto empirismo né a simpatie autoritarie, entrambi gli autori, uno francese e l'altro tedesco, arrivati all'apice delle loro carriere, scrivono delle introduzioni al pensiero sociologico nelle quali la figura di Comte viene riabilitata come quella di un classico da riscoprire. Sebbene in una forma che, più spregiudicatamente in *Che cos'è la sociologia*²⁰ (Elias, 1970) e più prudentemente ne

¹⁷ Anche se poi alcuni elementi tutt'altro che marginali, in quell'operazione di rifondazione, come quello del 'sacro' in Durkheim o del 'carisma' in Weber, sembravano fatti apposta per inoculare, all'interno di quel discorso, il suo velenoso antidoto, in ragione del cui corretto dosaggio possono essere convocati a testimoniare i fatti che, a partire dal tragico trentennio che va dal 1915 al 1945, vedono il protagonismo dello Stato sovrano fare i conti con le sue contraddizioni. Nell'inesausto tentativo di conciliare la logica del potere con quella del diritto, rischiando di scivolare ora nella ipergiuridificazione del politico, ora nella iperpoliticizzazione del diritto.

¹⁸ Tr. it., Bologna, il Mulino, 1968: "La filosofia positiva difendeva l'ordine esistente contro coloro che asserivano la necessità di 'negarlo' p.336; "ne risulta che l'atteggiamento della sociologia positiva deve essere apologetico e giustificativo" p.377; "la filosofia positiva... tendeva a mettere sullo stesso piano lo studio della società e lo studio della natura... l'azione sociale, specialmente nei confronti del problema di mutare il sistema sociale esistente, era così resa vana dall'inevitabilità" p.379; "il rifiuto positivista della metafisica si accompagna al rifiuto dell'idea secondo la quale l'uomo può mutare e riorganizzare le sue istituzioni sociali" p.380; "la 'rassegnazione' è una nota fondamentale negli scritti di Comte... in precedenza raramente una qualche filosofia si era spinta fino a una raccomandazione tanto forte ed esplicita in favore del mantenimento dell'autorità prevalente al momento e della protezione degli interessi nei confronti di qualsiasi attacco rivoluzionario" p.381; "i fatti e i loro rapporti rappresentavano un ordine inesorabile che comprendeva i fenomeni sociali così come quelli naturali. Le leggi... erano positive nel senso che sostenevano l'ordine prevalente per negare la necessità di costruire un ordine nuovo" p.384; "l'idea dell'ordine, tanto importante nel positivismo di Comte, ha un fondamento totalitario sia nel suo significato sociale sia nel suo significato metodologico" p.385.

¹⁹ Tr. it., Bologna, il Mulino, 1975: "Gli attributi positivistici della filosofia sono concentrati nel termine 'positivo' che collega... elementi utilitaristici del pensiero borghese e postulati scientifici della conoscenza della natura con la rassegnata autolimitazione del pensiero al fatto e al dato e con l'orientamento della conoscenza secondo i criteri della certezza e della precisione" p.14-15; "lo Stato cui Comte attribuisce il compito di creare l'ordine e la solidarietà, si rivela come un enorme apparato costrittivo" p.66; "la polemica di Comte contro l'ipostatizzazione protestante della libertà di coscienza si trasforma nella conferma dello stato sociale dato; stato sociale che la classe borghese, pervenuta al potere, può conservare solo se le riesce di spiegare la minorità politica delle classi povere come un fatto di natura, fornendo ad essa una fondazione scientifica" p.134.

²⁰ Un'introduzione nella quale non troviamo un solo paragrafo dedicato a Weber e Luhmann o a Durkheim e Parsons, ma un intero capitolo intitolato *Sociologia. La problematica di Comte*: "se facessimo lo sforzo di prescindere da tutti i capricci e le stravaganze e di soffiare via qua e là un po' di polvere, incontreremmo nell'opera di Comte delle idee praticamente nuove, che sono state in parte obliate o fraintese, ma che per lo sviluppo della sociologia non sono meno importanti di quelle di Marx... egli era tutt'altro che un positivista nel senso odierno del termine", ELIAS N. *Che cos'è la sociologia* (1970), Torino, Rosenberg & Sellier, 1990, pp. 36.

*Le tappe del pensiero sociologico*²¹ (Aron, 1967), indugia sulla portata trasgressiva e inattuale, perciò rischiosa ma affatto illegittima, da assegnare al gesto di riappropriazione dei testi comtiani.

'Fisica sociale' e stato teologico-metafisico

Se si accetta di superare questa tradizione interpretativa per tornare a leggere Comte è del tutto agevole accorgersi di come slegare il discorso scientifico da quello politico voglia dire precludersi la sola chiave disponibile per interpretare un testo che, altrimenti, sembra scritto apposta per scoraggiare il più volenteroso dei lettori²². Non a caso l'operazione di isolamento del positivismo scientifico di cui ho cercato di dar conto, ha dovuto avvalersi di un procedimento di riscrittura che consentisse di elidere dalla pagina comtiana, col pretesto della divulgazione semplificante, il rimando, costantemente operato nel suo stesso periodare, da un piano discorsivo all'altro²³.

La 'fisica sociale'²⁴, il nome che inizialmente Comte assegna alla scienza che intendeva fondare guadagnando autonomia rispetto alla scuola dei saintsimoniani e in aperta polemica con le dottrine politiche correnti, si configura in prima battuta come uno strumento di misurazione delle forze, materiali e spirituali, che strutturano l'arena politica post-rivoluzionaria²⁵. Misurazione utile a pianificare tempi e modi di un intervento riorganizzatore efficace, tale da soddisfare il desiderio politico di una generazione intenta a disambiguare l'ingiunzione a "terminer la Révolution". Un'ingiunzione alla quale danno troppo frettolosamente esecuzione i protagonisti politici impegnati nella frenetica attività di redazione delle carte costituzionali, nell'illusione di poter 'terminare la rivoluzione' bloccando sul posto gli equilibri raggiunti dalle forze in campo, e trascurando di osservare l'aspetto 'materiale'²⁶ del processo di costituzione sociale.

Ordine e progresso²⁷, presi separatamente e assolutizzati dagli opposti partiti in lotta per la supremazia politica, si neutralizzano a vicenda non fornendo alcuna

²¹ Questo il suo giudizio a proposito del 'secondo' Comte: "ritengo che la religione di Auguste Comte, che, come si sa, non ha ottenuto un grande successo mondano, è meno assurda di quanto di solito si creda. Comunque, mi sembra di gran lunga più elevata di molte altre concezioni religiose o semireligiose che altri sociologi hanno, deliberatamente o no, diffuso...Essa non insegna ad amare una società tra le altre, che sarebbe fanatismo tribale, o ad amare l'ordine sociale dell'avvenire, che nessuno conosce e in nome del quale si comincia con lo sterminare gli scettici. Quella che Auguste Comte vuol farci amare non è l'odierna società francese, né la società russa di domani, né quella americana di dopodomani, ma l'eccellenza di cui sono stati capaci alcuni uomini e verso la quale tutti gli uomini devono elevarsi", ARON R. *Le tappe del pensiero sociologico*, Milano, Mondadori, p. 131.

²² Celeberrimo, perché continuamente riportato negli studi comtiani, è il luogo di una missiva datata 1819 in cui Comte riferisce all'amico di sempre Valat il suo progetto esistenziale: "i miei lavori sono e saranno di due ordini, scientifici e politici", il brano è riportato anche in PETIT A. *Des sciences positives à la politique positive*, cit., p. 90.

²³ Sulla peculiarità dello stile comtiano vedi la *Introduzione* di Antimo Negri a COMTE A. *Opuscoli di filosofia sociale e discorsi sul positivismo*, Firenze, Sansoni, 1969, pp. IX-XLVIII [d'ora in avanti OFS]; dove si evidenzia la "brutale indifferenza ad una certa comodità psichica del lettore" p. XII, per cui uno sforzo è richiesto per cogliere "il movimento di deformazione interiore di ogni termine - che denota una profonda tensione verbo-motrice" p. XIII, da cui deriva "l'originalità di un lessico affidata alla capacità di Comte di arricchire ogni vocabolo, pur desunto dalla tradizione scientifica e speculativa, di una serie di *nuanças* o di *Nebenvorstellungen*, per le quali *allude* ad altro, oltre il nucleo semantico oggettivo" p.XVI, uno sforzo al termine del quale "la monotonia scompare, quando si coglie la continua *novità* del discorso" p. XX, un discorso nel quale il "problema politico" è "costantemente presente" ed "è la sua presenza a non rendere anodina la storia delle scienze comtiana...; a far sì...che essa abbia quella fisionomia stilistica, mossa ed avvincente, che poteva avere solo un'opera nata, in sostanza, dalla passione politica" p.XXII.

²⁴ La messa a punto della 'fisica sociale' coincide con il brusco svincolamento di Comte dall'ingombrante tutela di Saint-Simon (1824), di cui fino allora era stato fedele segretario e alacre ghostwriter. Di questa vicenda rimane traccia proprio nella storia della pubblicazione del *Plan de travaux scientifiques pour réorganiser la société* [OFS, pp. 65-179], per l'ostinazione con la quale Comte intese apporre finalmente la propria firma in calce alla riproposizione (del 1825, col titolo modificato in *Système de politique positive*) del saggio al quale finirà per rivolgersi come al suo 'opuscolo fondamentale', e di cui Saint-Simon si era inizialmente appropriato (1822).

²⁵ Così KREMER-MARIETTI A. *Auguste Comte et la science politique*, cit.: "Il faut savoir mesurer la maturité, l'accomplissement de la désorganisation et être à même de juger quand il est temps de mettre en oeuvre les forces d'organisation, car il est propre à la crise de nuire, non seulement à l'installation du nouveau système, mais encore à la destruction totale de l'ancien, alors même qu'il est devenu intolérable", p. 21.

²⁶ Uso il termine 'materiale' in un senso diverso da quello che assume in Comte, ma prossimo a quello indicato da Mortati a proposito di quella "forza... [che] riesce a creare un centro stabile ["un punto relativamente fermo" specifica i nota] di qualificazione delle attività sociali, di determinazione della diversa rilevanza delle medesime riguardo ai fini, da essa posti come necessari" e che dando luogo "alla prima organizzazione in senso politico del sostrato sociale, determina il sorgere alla consapevolezza di sé dell'io sociale, e, nei casi nei quali sussistano elementi di aggregazione spontanea, la trasformazione dell'istinto associativo in volontà consapevole, dell'entità indifferenziata in ordinamento organizzato intorno a un potere autoritario, portatore di un'idea politica", MORTATI C. *La costituzione in senso materiale* (1940), Milano, Giuffrè, 1998, p. 63-4.

²⁷ Com'è noto, questi due termini, non più contrapposti come inconciliabili progetti politici, ma tenuti insieme dalla relazione che li de-assolutizza, formano lo slogan comtiano passato poi sulla bandiera brasiliana, nel momento in cui la neonata repubblica sudamericana intese fissare la propria matrice ideologica di riferimento.

direzione positiva al mutamento in corso. Al posto del governo rischia di installarsi un meccanismo mentale unanime e perverso, un gioco a somma zero, una partita senza vincitori né vinti, che riproduce il simulacro rinforzato dell'ordine quando si tratta di governare il progresso, e inietta dosi eccessive di critica quando bisogna provvedere allo stabilimento dell'ordine. Alla base di questa oscillazione cronica funziona quella che Comte definisce "opinione bastarda" o "intermedia" o "contraddittoria": "un'opinione che erige l'incoerenza a sistema e che porta ad impedire accuratamente l'estinzione totale delle due dottrine estreme, per poter sempre opporre l'una all'altra" [OFS,79], finendo per accreditarsi come "il tipo finale della filosofia politica"²⁸. Ed è lo stabilizzarsi di questa opinione demagogicamente manipolabile, un po' populista e po' realista, "miscuglio delle idee retrograde e delle idee critiche" [OFS,78], a impedire che l'opposizione si risolva in un reale conflitto dal cui esito sarebbe possibile ricavare un giudizio fondato e condiviso sulla reale portata organizzativa delle rispettive proposte politiche:

questa teoria non può, in fondo, che regolarizzare la lotta politica fondamentale, tendendo a perpetuarla e, nella sua utilità momentanea, non si propone in realtà, che questo compito puramente negativo, sempre d'altronde molto imperfettamente realizzato, d'impedire cioè ai re di regredire, ai popoli di far rivoluzioni [C2,104].

In questa situazione lo spirito costituente rileva di un empirismo cronico, incapace di elevarsi al livello della complessità sociale. Quello messo in campo non è un metodo effettivo di governo ma una sistemazione formale dei poteri: "i mutamenti hanno interessato unicamente la forma. Ci si è unicamente preoccupati di frazionare gli antichi poteri e di opporne tra loro le diverse branche" OFS,86. Così la discussione politica si è risolta in un vuoto formalismo, trascurando di prendere seriamente in carico il tema del governo delle opinioni: "essendosi l'attenzione rivolta completamente alla parte pratica della riorganizzazione sociale, siamo stati naturalmente condotti alla mostruosità di una costituzione senza potere spirituale che, se potesse essere duratura, sarebbe una vera e propria retrogradazione verso le barbarie" [OFS,86-7]. La divisione in legislativo ed esecutivo, frutto di una discussione affrettata e superficiale, non è una vera separazione dei poteri ma solo la biforcazione di uno dei due, quello di comando, apprestata nella temporanea incapacità di servirsi dell'altro, quello di governo:

benché si fosse allora tentato di erigere, in onore dell'entità politica vanamente fregiata del nome di *legge*, una sorta di culto metafisico, che in fondo non poteva portare se non a consacrare l'universale dominio dei legisti, l'assenza di veri principi sociali si manifesta ancor più completamente che in epoche precedenti, in tale deplorabile inflazione di norme regolamentari che caratterizza necessariamente i tempi in cui,

in assenza di principi veramente fondamentali, si è portati, per evitare un arbitrio indefinito, a un'incoerente affastellamento quasi illimitato di decisioni particolari, d'altronde quasi sempre impotenti a incidere efficacemente sulla realtà [C2,408].

Così la forza esecutiva della legge è priva di un ordine di riferimento, gira a vuoto, a seconda di opportunità occasionalmente individuate, senza garantire nessun reale ordinamento, rischiando di azzerare finanche lo spazio e il tempo necessari per maturare le competenze indispensabili al suo concepimento. Alimentando così, da una parte, "la corruzione politica... come unico mezzo capace di determinare una certa convergenza effettiva" [C1,116], e, dall'altra, lo "sviluppo spontaneo e continuo di quei sentimenti di odio e di invidia contro ogni superiorità sociale, il cui sfogo... costituisce una specie di stato di rabbia cronica" [C1,133].

Il "parlamentarismo" rappresenta la stabilizzazione di un circolo vizioso che obbliga ad abbandonare un'incoerenza solo per affidarsi temporaneamente all'altra. Un'istituzione che invece di sciogliere la contraddizione, la erige a sistema, perché "garantisce che né l'opinione critica né l'opinione retrograda possano più ottenere un ascendente reale" [OFS,78], gli uomini politici, presi in questo tipo di logica, legano il successo o l'insuccesso della loro carriera a una competizione nella quale, essendo impossibile far uscire una qualsiasi linea di governo, vige la regola della massima indeterminatezza delle competenze e della più inquietante omogeneità degli interessi personali. Due aspetti che si rinforzano a vicenda: più le competenze di governo si rendono inessenziali alla competizione politica, più quelle che determinano il successo dei politici si indeterminano, più il potere si assolutizza producendo dominazione invece di regolazione. Questa impasse energivora, sostenuta da uno "stato di semi-convinzioni e di semi-volontà" [C1,129], e che determina la "diminuzione continua dell'azione politica" [C1,128], viene assunta a regola di organizzazione politica da una "scuola intermedia" che si avvale di un indirizzo di governo "ancora più impotente degli altri due, perché rende sistematica l'incongruenza, consacrando simultaneamente i principi retrogradi e le massime negative, per potere reciprocamente neutralizzarli" [OFS,355]. La terza via, quella dei dottrinari alla Guizot, "lungi dal tendere a mettere fine alla crisi...potrebbe giungere solo a renderla perenne" [OFS,355], assumendo tutte le fattezze di quel *katechon* la cui potenza di trattenimento attende solo di essere tolta di mezzo per lasciare spazio ad un nuovo ordinamento etico-politico. Una impasse dove dalla somma di tutti i poteri risulta "uno stato equivalente di non-governo" [OFS,354], sostenuto dalla stabile convinzione circa l'opportunità di non nutrire alcuna convinzione duratura, dato che, come succede tipicamente quando le passioni democratiche sono incanalizzabili, nel momento in cui "una di es-

²⁸ *Corso di filosofia positiva*, 2 voll., Torino, UTET, 1967 [d'ora in avanti C, seguito dal numero del Volume], cit. C1, p.98.

se sembra sul punto di acquistare la preponderanza, la disposizione generale degli spiriti diviene ben presto favorevole all'altra, finché questa, ingannata da un'approvazione apparente, non ha ripreso abbastanza attività, tanto da dar luogo agli stessi allarmi e, di conseguenza, provare, a sua volta la stessa delusione" [OFS,79]. Nella prospettiva che si accredita spontaneamente, il politico è abitato dalla decisione contingente successiva alla crisi, è in questo stato di eccezione²⁹, prima di tutto teorico, che decidono i costituenti, non importa se appellandosi alla natura immutabile o alla volontà sovrana: l'illusione dell'alternanza fa da schermo alla mancanza di un'alternativa. In una condizione come questa è la stessa partecipazione alla politica a rappresentare una contraddizione:

La première chose à faire, la seule importante, si nous aimons la liberté, si nous craignons l'anarchie sanglante et le bouleversement, ce n'est donc pas d'agiter étourdiment la politique, c'est de nous préparer mûrement à cette grande œuvre du bonheur social par la philosophie, c'est-à-dire par l'organisation de nos idées particulières, et surtout par la recherche de l'idée générale qui doit servir de base à tout le système³⁰

Se i 'legisti'³¹ hanno preteso di terminare la rivoluzione troppo in fretta, poggiando l'opera di ricostruzione su interventi empirici e disorganici, guidati da uno spi-

rito esclusivamente critico, "la prima serie di sforzi diretti a mettere termine all'epoca rivoluzionaria deve avere l'obbiettivo di riorganizzare il potere spirituale" [OFS,92]. Un potere che si esercita attivando il ragionamento più che l'eloquenza, la capacità di analisi più che quella di persuasione, la coordinazione invece della propaganda, l'"arrangement" invece del "commandement", il relativo invece dell'assoluto, il tempestivo invece dell'eterno.

Agire in politica allora significa prima di tutto astenersi dal praticarla, per dedicarsi interamente ad uno sforzo speculativo il cui esito sarà il gesto di introduzione della sociologia nell'antropologia politica e scientifica della modernità con la conseguente riconfigurazione della sua enciclopedia di riferimento³².

È a partire da questo fiducioso abbandono delle soluzioni politiche contingenti che Comte prende ad argomentare l'opportunità di adottare una differente strategia di riorganizzazione sociale né teologica né ontologica, nella ferma convinzione che la società disponga ora di un potenziale costituente prima impossibile da esercitare, e che questo vada trattato con tutte le cautele e i riguardi che comporta la sua delicata messa in funzione, se non si vuole ridurlo ad una semplice dichiarazione di intenti.

È per mettere in atto questo piano che Comte affida ai 'savants' il compito di far emergere i nuovi stru-

²⁹ "Limitata alla semplice conservazione d'un ordine puramente materiale, la posizione generale di questa politica deve ben presto trovarsi radicalmente falsata, obbligata a lottare continuamente contro le conseguenze naturali d'un disordine del quale essa ha direttamente sanzionato il principio essenziale. Questo fatto la riduce, di solito, a non poter agire che nell'istante stesso in cui il pericolo è diventato imminente e, perciò, spesso insuperabile" [C1,102].

³⁰ COMTE A. *Écrits de Jeunesse* (1816-1826), Paris-La Haye, Mouton, 1970, p.80.

³¹ Il termine viene adoperato da Comte per indicare dispregiativamente quei giuristi formati alla polemica rivendicativa invece che al ragionamento ordinante e cresciuti in una temperie culturale "che trasmette agli avvocati il predominio politico precedentemente conseguito dai giudici" [C2, p.375]. La classe dei giuristi tuttavia non viene squalificata a prescindere, poiché il suo contributo torna a essere fondamentale a patto che smetta di dilapidare il suo capitale sapienziale degradandosi al rango di "una assemblea di oratori, privi di ogni idea teorica positiva e scelti... da uomini che, per la maggior parte, sono ancora più incompetenti" [OFS,95]. L'aggiunta di una lunga nota sulla classe dei giuristi, nella stessa pagina in cui Comte individua quella degli scienziati come la meglio attrezzata per intraprendere lo sforzo di concentrazione teorica che si tratta di produrre per sbloccare la situazione politica, non lascia dubbi sul rapporto virtuoso che debba istituirsi tra i risultati di questo sforzo e le attitudini necessarie a tradurlo in pratica: "sono lontanissimo dal concludere...che la classe dei legisti non deve svolgere, oggi, un'attività politica. Ho voluto solo stabilire che la sua azione deve cambiare carattere...lo stato presente della società esige che la suprema direzione degli spiriti cessi di appartenere ai legisti; ma essi non sono meno chiamati, per loro natura, a favorire, sotto aspetti importantissimi, la nuova direzione generale che sarà impressa da altri. Anzi tutto, per i loro mezzi di persuasione e per l'abitudine, che hanno ancora, più di ogni altra classe, di collocarsi dai punti di vista politici, essi debbono contribuire potentemente all'adozione della dottrina organica. In secondo luogo, i legisti, e soprattutto quelli che hanno fatto uno studio approfondito del diritto positivo, posseggono esclusivamente la capacità regolamentare, che è una delle grandi capacità necessarie alla formazione del nuovo sistema sociale, e che sarà messa in gioco appena la parte puramente spirituale dell'opera generale di riorganizzazione sarà portata a termine o anche solo abbastanza avanzata" [OFS,95].

³² SCHANDELER J.-P. *L'architecture de savoir: ideologie et positivisme*, in *Auguste Comte. Trajectoires positivistes*, cit., ha messo in evidenza in maniera convincente lo scarto esistente tra l'idea enciclopedica degli 'enciclopedisti' e quella proposta da Comte, dove, per i primi, "la configuration des connaissances – come scrive d'Alambert –, «dépendra du point de vue où l'on se mettra pour envisager l'univers littéraire»", p.46; mentre per Comte "la sociologie en effet, tend à lier profondément entre elles toutes les autres sciences et tende à superposer à l'ensemble de leur divers modes propres d'investigation une méthode plus élevée dont l'application pourra diriger leur usage rationnel... La sociologie est ainsi définie comme le réceptacle de toutes lois fondamentales des sciences antérieures, l'aboutissement d'un processus épistémologique et historique et, en retour, comme le fondement de tout l'édifice. Ce qui définit une circularité des savoirs qui rejoint totalement, en son sens premier, l'idée d'encyclopédie (corsivo nel testo)", p.51. Sul punto vedi anche KARSENTI B. *D'une philosophie à l'autre*, Paris, Gallimard, 2013, a proposito del ruolo giocato da Comte nell'innesto decisivo tra filosofia e scene sociali: "une veine inaugurée magistralement par Comte, mais qui était en fait une transformation du projet des Lumières porté par l'*Encyclopédie*, on fait de la philosophie une réélaboration conceptuelle interne aux différentes rationalités scientifiques et à leur développement", p.12.

menti di governo³³. Una mossa che non si giustifica per la circostanza che abbiano già prodotto qualcosa di soddisfacente al riguardo, ma piuttosto in ragione del fatto che nelle loro mani risiede l'“unica leva” in grado di operare il rovesciamento spirituale che conduce dalla critica sovrana alla credenza condivisa. La palestra delle scienze, dove si allena la critica più sistematica, è anche l'unica che abbia già dato prova di riuscire a formare credenze condivise e opinioni comuni, escludendo ogni ricorso a mezzi alternativi alla discussione aperta e al libero consenso. È in ragione di questa potenza orientante in grado di commutare il dubbio paralizzante in orientamento per l'azione che “gli uomini di scienza posseggono oggi, esclusa ogni altra classe, i due elementi fondamentali del governo morale, la capacità e l'autorità teorica” [OFS,98]. Se la leva passa in queste mani è nella misura in cui un diverso meccanismo di fiducia si istaura come condizione dell'azione di governo³⁴.

La dimensione politica descritta dal positivismo è in definitiva quella che si afferma a partire dall'attraversamento di una soglia al di là della quale si trova un'antropologia esigente e inquietante. Insofferente a qualsiasi imposizione dogmatica, ma, proprio in virtù di ciò, esposta al più bieco dei dogmatismi, disintegrata dagli stessi valori con cui ha dovuto plasmarsi, e perciò incapace di ricondurli a una misura effettivamente costitutiva, cioè autenticamente identitaria e non meramente astratta. Il ‘diritto assoluto del libero esame o dogma della illimitata libertà di coscienza’ su cui si ergono le nuove istituzioni sociali viene individuato da Comte come quello da cui dipende l'intero sistema psicologico e sociale che serve da supporto al regime stazionario, con i suoi corollari formalistici della ‘uguaglianza naturale’ e della ‘sovranità popolare’, dove a funzionare è un soggetto, non importa se individuale (il contraente del patto sociale) o collettivo (l'ente sovrano), assoluto perché de-relativizzato a forza di astrazioni neutralizzanti e per questo carico di un potere scagliato fuori dalla logica di governo³⁵.

Se una soglia è definitivamente varcata, se non è possibile tornare indietro, è perché nessun potere sarà abbastanza forte da impedire il giudizio di tutti in politica. La politica, nell'antropologia che si afferma a partire dalla Rivoluzione, diventa l'ambito di governo di un giu-

dizio critico individuale e libero, non più sospendibile o limitabile, e insieme l'ambito di emergenza di un insieme di questioni che, nonostante diventino sempre più chiare e urgenti, abbisognano, per essere inquadrare e risolte, dell'esercizio di competenze talmente complesse da sorpassare di gran lunga la capacità di giudizio media. Di qui la necessità di trovare un sistema di formazione del consenso che tenga rigorosamente distinti i desideri dalle opinioni, pena il loro confondersi in un amalgama nel quale il rischio è quello che si affermi come tipica un'azione politica mossa da desideri inconfessabili, e come opinione quella manipolata da poteri in grado solo di trattare il dissenso.

Se, infatti, i desideri in politica si assomigliano tutti e sempre di più, per l'effetto di un inarrestabile processo di democratizzazione al termine del quale i fini dell'azione di governo vengono inderogabilmente posti, dato che: “è del tutto spontaneo che tutti i cittadini... che vivono del prodotto delle loro fatiche, desiderino la libertà, la pace, la prosperità industriale, l'economia nelle spese pubbliche e il buon uso delle imposte”; l'opinione invece è un qualcosa in più, che si aggiunge a questo desiderio: “è l'espressione, il più spesso molto affermativa e molto assoluta, che questi desideri non possono essere soddisfatti se non con questi e quei mezzi, ed in nessun modo con altri” [OFS,10]. Si capisce allora come, proprio per soddisfare i fini desideri, il ragionamento vertente sui mezzi più idonei al loro soddisfacimento, per quanto possa essere tecnicamente raffreddato, non può mai arrivare al punto di smarrire il collegamento con le passioni che deve soddisfare, pena la perdita totale della sua efficacia politica. La competenza politica allora si configura come una capacità strategica complessa e multiforme, perché da una parte si tratta di collegare tra di loro tutta una serie di strumenti complessi, dall'altra di condizionare questa possibilità alla riuscita di un'operazione connettiva più complessa e decisiva da ottenere, dipendente dalla postura, in ultima analisi rigorosamente adesiva e meramente assertiva, dell'opinione. Fino a quando l'opinione non diventa la sfera della vita sociale nella quale il giudizio si esercita sulla base di una fiducia liberamente accordata a un insieme di mezzi per i quali non si abbia la competenza necessaria a stabilirne

³³ Subito dopo la ripubblicazione appropriativa del *Plan*, con Saint-Simon ormai morto, Comte pubblica altri due corposi saggi, significativi già nel titolo, e preparatori alla stesura del *Corso*: le *Considerazioni filosofiche sulla scienza e gli uomini di scienza* (‘les savants’) [OFS,181-232] e *Considerazioni sul potere spirituale* [OFS,233-285].

³⁴ “La fiducia del popolo nei suoi nuovi capi spirituali è del tutto distinta, per sua natura, da quella che aveva, nell'antico sistema, nei suoi capi teologici. Questa consisteva in una sottomissione spirituale completamente cieca, che esigeva in ogni individuo un'abnegazione assoluta della propria ragione. La fiducia nelle opinioni degli uomini di scienza [savants] ha un carattere del tutto diverso. È l'assenso [assentiment] dato a proposizioni su cose suscettibili di verifica, proposizioni ammesse all'unanimità dagli uomini che hanno acquistato e messo alla prova la capacità necessaria per giudicarne... In verità, il fatto è ammesso senza prove; ma è ammesso in questo modo solo per la ragione che ci si giudica incapaci di seguire le dimostrazioni che fondano queste verità. Questa fiducia contiene sempre implicitamente la riserva espressa del diritto di contraddizione in caso di nuove dimostrazioni prodotte che provano che essa è mal fondata, o di lumi acquisiti dal credente sufficienti a combattere le opinioni ricevute. Il popolo è, dunque, lontano dal rinunciare, per questo, al libero esercizio della sua ragione [...] Questa fiducia del popolo nelle opinioni degli uomini di scienza [savants] è assolutamente dello stesso ordine, sebbene molto più estesa, di quella che gli uomini di scienza [savants] hanno gli uni per gli altri” [OFS,59].

³⁵ “Per sua natura questa metafisica, in luogo di legare intimamente le tendenze attuali dell'umanità al complesso delle trasformazioni precedenti, rappresenta la società come priva di impulsi propri, senza alcuna relazione col passato, indefinitamente consegnata all'azione arbitraria del legislatore” [C2,389].

direttamente l'efficacia, la politica non viene neanche esercitata e al suo posto si installa un teatrino delle ombre nel quale tutto viene presentato come possibile se solo qualcuno riuscisse ad ottenere il consenso che tuttavia nessuno è disposto volontariamente a dare, e dove si alimenta contemporaneamente l'illusione di detenere un potere enorme e la frustrazione derivante dal non riuscire a usarlo. Se sono i bisogni il tema della politica, e si tratta di bisogni nuovi e complessi (la libertà e la pace, la prosperità e la giustizia sociale, la produzione industriale), è sui mezzi che si gioca la sua efficacia, questi possono essere sperimentati solo sulla base di un consenso basato sulla fiducia di chi, pur non essendo in possesso delle competenze per idearli, è tuttavia capace di individuarli per quello che sono: mezzi di cui si mette alla prova l'efficacia all'interno del quadro definito da quei bisogni.

Di qui la questione fondamentale di sapere come risolvere due problemi separati ma connessi, da una parte, creare le condizioni perché emergano competenze altamente specializzate e complesse, da canalizzare nella ricerca di strumenti all'altezza dei problemi da risolvere, e, dall'altra, ottenere una fiducia generalizzata condizionandola alla soddisfazione dei bisogni. La politica positiva in altri termini si gioca all'interno di coordinate talmente nuove e complesse da richiedere un'organizzazione della ricerca scientifica più dinamica e innovativa rispetto a quella espressa in ambito accademico, e una modalità di partecipazione attraverso un giudizio il cui governo è completamente diverso da quello messo in campo dalla logica della rappresentanza parlamentare³⁶.

Così per fare la politica bisogna prima di tutto uscire dal gioco del potere che ne occulta gli elementi essenziali, per dedicarsi all'edificazione di un complessissimo e difficile regime di osservazione qual è quello messo in campo dalla sociologia. Un'osservazione al termine della quale appare come alla ragion di Stato vada sostituendosi una logica più complessa cui adeguare l'azione del governo politico della società. Una logica che non è più riferibile al dominio dell'uomo sull'uomo, al potere assoluto, ma al dominio dell'uomo sul mondo, al potere relativo, per come si delinea a partire da quella grande mutazione antropologica che si manifesta sotto il segno del passaggio dalla guerra all'industria³⁷. La vocazione produttiva delle relazioni industriali, tutt'altro che immune da conflitti e patologie, è estranea per costituzione a qualsiasi radicamento identitario nella terra o nel sangue. La nuova identità politica di riferimento, quella del 'proletariato' industriale, può solo essere forzata nei vecchi schemi dell'appartenenza territoriale o di stirpe, sia essa comunitaria o statale, ma non può esservi veramente radicata, perché la sua attività dipende dallo sviluppo tecnologico che fonda un diverso tipo di identità cooperativa e tendenzialmente cosmopolita³⁸. Il conflitto in questo modo non si presenta più come antagonismo finalizzato alla supremazia di una parte dell'umanità su di un'altra, ma si interiorizza e si diffonde incorporandosi nell'Umanità intera, intesa come soggetto unitario alle prese con il suo nemico interno: l'inassimilabile personalismo del soggetto egoisticamente orientato.

³⁶ Sul punto vedi ancora KARSENTI B. *D'une philosophie à l'autre*, cit.: "l'interêt de Comte est de le souligner, et il me semble significatif que le mouvement historique par lequel le gouvernement représentatif s'est consolidé au cours du XIX siècle ait dû résolument l'ignorer, n'y voir qu'une penée altérée par la folie, par des pulsions rétrogrades ou au contraire par des hallucinations utopiques... Je voudrais briser cette image, et montrer que Comte ouvre une brèche dans la théorie du gouvernement *proprement moderne*, où se profile une véritable alternative à la voie prise par le gouvernement représentatif", p.129. Un'interpretazione già avanzata a proposito della "l'injonction, historiquement justifiée, de construire un pouvoir spirituel spécifiquement moderne, compris comme gouvernement de l'opinion, au double sens du génitif – objectif et subjectif –, l'opinion étant alternativement source et matière d'un pouvoir qui passe exclusivement par l'esprit...[Comte] prend le terme d'*opinion* en son sens plus littéral : accepter une vérité comme telle, opiner, assentir, non sous le poids d'une force, mais sous l'influence d'une autorité qui est, tout au moins dans son contenu, essentiellement intellectuelle et qui, comme telle, se sépare résolument de la force. Certes, l'adjectif *spirituel* dit plus : il laisse transparaitre le fait que ce n'est pas sur le strict mode de l'intellection que l'acte même d'opiner se produit. Une détermination *affective* est requise sur ce plan, la question étant alors de savoir quelle conception de l'affectivité est compatible avec acquiescement à la théorie comme telle, et à quelle transformation le théoricien est voué lorsqu'il entend agir sur ce mode", ID. *Politique de l'esprit. Auguste Comte et la naissance de la science sociale*, Paris, Hermann, 2006, p.57.

³⁷ In questo senso GRANGE G. *Auguste Comte. La politique et la science*, Paris, Odile Jacob, 2000: "la souveraineté est désormais destinée à ne plus s'exercer dans le cadre politique de l'État. Elle doit changer de nature et d'échelle. L'identité nationale, l'attachement au territoire pas plus que les communautés traditionnelles ne peuvent continuer à être la base du lien politique ou social. Le déperissement des États modernes ne se fera pas au nom de l'économie mondiale mais au profit d'institutions internationales disposant d'un pouvoir effectif. Tel est l'aspect le plus stimulant pour la réflexion de la proposition de Comte... Entre l'Humanité désormais prise dans la globalité de sa présence et de son action (l'industrie) et le 'domaine terrestre' lui-même formant désormais une unique organisation, doivent s'établir des relations réciproques équilibrées... la science politique sera aussi la science des relations entre l'Humanité et la Terre et ce que nous appellons actuellement 'écologie' fait partie de la politique", pp.202 e 198-9.

³⁸ Per un'interpretazione della 'religione' comtiana come connessione tecnologico-politica tra uomo e mondo vedi TRESCH J. *The Romantic Machine. Utopian Science and Technology after Napoleon*, The University of Chicago, 2012: "Comte's positivism – which included an historically oriented epistemology and a formulation of sociology that were two of the most influential products of the age of romantic machines – was both more grandiose and more humble than has been recognized... Building on the plural, non-reductive sciences... Comte provides guidelines for the engineering of improvements in the most complex organism of all, humanity. Social science became a technical art. The new priesthood would advise, guide, and regulate the functions of the temporal powers directly engaged in industry, agriculture, banking, and everyday life. This new spiritual power was a power of temporalization... positivism was a user's manual for remodeling the human habitat", p.283.

Dall'altro lato, per trasformare la legge dei tre stadi da attrezzo polemico e retorico in strumento critico e costruttivo, per andare oltre Saint-Simon, era necessario problematizzare la sovrapposizione tra stadio positivo e stadio scientifico, in modo tale da mostrare come anche la scienza sia stata prima teologica e poi metafisica, e quindi determinare quanto ogni scienza si trovi a distanza dal suo standard ottimale di perfezionamento³⁹. Questa mossa teorica è quella che prepara il Corso di filosofia positiva, dove si tratta di sbloccare il sistema delle scienze non già dal lato della loro vertiginosa specializzazione, che è piuttosto la forma tipica della loro chiusura, ma da quello della loro problematizzazione in rapporto al senso complessivo che le tiene insieme.

Sociologia e religione politica

Quella presente nel *Corso di filosofia positiva* può essere allora letta come una critica politica a tutto campo, motivata da intenti radicalmente riformatori, e mossa al modo in cui il pensiero procede nel suo processo di liberazione dai dogmi teologico-metafisici. Al contrario di quello che ci si potrebbe aspettare, quella tenuta da Comte nei confronti delle scienze, è una postura inflessibilmente insoddisfatta rivolta alla maniera in cui vengono prodotti appresi e studiati i loro risultati, e approdante ad una diagnosi

estremamente allarmata sulla dispersione di senso che si consuma al loro interno ("eccessiva specializzazione"), mai ottimista sulla possibilità che possa spontaneamente prodursi un regime di conoscenze adatto a offrire soluzioni all'altezza dei bisogni del tempo ("vana speculazione").

Le scienze sono tutte radicalmente da riformare, perché tutte, senza eccezioni, mostrano di essere ancora lontane dall'aver pienamente centrato i loro obiettivi conoscitivi. Per quanto riguarda quelle ammesse da Comte: l'astronomia [lezioni 19-27], scienza dei fenomeni osservabili, non ha ancora legiferato quale sia la porzione di fatti dai quali può dipendere l'efficacia della sua missione conoscitiva⁴⁰. La fisica [lez. 28-34], scienza dei fenomeni sperimentabili, non si è ancora completamente disfatta delle entità metafisiche che guastano la costruzione delle sue ipotesi, e perciò, ossessionata dal falso problema ontologico, fallisce l'istituzione di un sistema di conoscenze interamente relativizzabile⁴¹. La chimica [lez. 35-39], scienza dei fenomeni classificabili, non è ancora in grado di perimetrare con esattezza la trasformazione di quali circostanze dipenda dalla combinazione degli elementi che prende in considerazione⁴². La biologia [lez. 40-45], scienza dei fenomeni comparabili, è ancora lontana dallo stabilire una teoria generale dei corpi organizzati che renda soddisfacentemente conto del complesso rapporto dialettico che intercorre tra modificazioni organiche e trasformazioni ambientali⁴³. La

³⁹ "Limitandoci a considerare le scienze, che si possono osservare con più facilità a cominciare dai tempi remoti, si vede, infatti, che le grandi epoche storiche di ciascuna di esse, cioè il suo passaggio per lo stato teologico, lo stato metafisico e, infine, lo stato positivo, sono rigorosamente determinate" [OFS, 122].

⁴⁰ Soprattutto si tratta di denunciare come scientificamente sterili le indagini che si illudono di conseguire conoscenze positive su fenomeni troppo distanti nello spazio o nel tempo. Di qui la convinzione che sia necessario, da una parte, limitare lo studio dei fenomeni celesti a quelli che hanno una più stretta relazione con la terra e, dall'altra, abbandonare completamente il problema dell'origine: "je suis très convaincu maintenant – afferma Comte decidendosi per l'impossibilità di una "cosmogonia positiva" – qu'une telle recherche est réellement inaccessible... cette effort est une concession vicieuse aux dernières habitudes d'athéisme métaphasique qui poursuivent a leur manière, des questions que la saine philosophie doit finalement écarter" *Écrits de Jennesse*, cit., p.584. Sull'astronomia comtiana vedi GRANGE G. *Le rôle social des sciences : l'astronomie dans la philosophie comtienne des sciences*, in KREMER-MARIETTI A., a cura di, *Auguste Comte. La Science, la Société*, Paris, l'Harmattan, 2009, pp.85-100 : "grâce à l'astronomie moderne, la notion relative de monde sera donc, dans la conscience commune y compris, substituée à la notion absolue d'univers, les conséquences religieuses, philosophiques ou sociales de cette *décision* apparaissent comme très nombreuses", pp.94-5.

⁴¹ Vedi soprattutto la lezione Ventottesima (*Considerazioni filosofiche sull'insieme della fisica*), dove Comte elabora la sua "teoria fondamentale delle ipotesi" (in COMTE A. *Cours de philosophie positive*, 6 voll., Paris, Carilian-Goeury et Victor Dalmont, cit. Vol. 2, pp.433 e segg.): "Les diverses hypothèses employées aujourd'hui par les physiciens doivent être soigneusement distinguées en deux classes: les unes, jusqu'ici peu multipliées, sont simplement relatives aux lois des phénomènes; les autres, dont le rôle actuel est beaucoup plus étendu, concernent la détermination des agents généraux auxquels on rapporte les différents genres d'effets naturels. Or, d'après la règle fondamentale posée ci-dessus, les premières sont seules admissibles; les secondes, essentiellement chimérique, ont un caractère anti-scientifique, et ne peuvent désormais qu'entraver radicalement le progrès réel de la physique, bien loin de la favoriser", p.437.

⁴² La polemica di Comte è soprattutto rivolta all'isolamento degli studi chimici: "la chimie est maintenant la partie de la cosmologie qui exige le plus une vraie discipline encyclopédique, comme manifestant mieux l'irrationalité définitive de la culture isolée, qui dut y moins convenir qu'envers les autres études inorganiques" COMTE A. *Système de politique positive, ou Traité de sociologie, instituant la religion de l'Humanité*, 4 voll., Paris, Mathias, 1851-1854, [d'ora in avanti *S*, seguito dal numero del volume] cit. *S1*,547.

⁴³ A giudizio di CANGUILHEM G. (*Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Vrin, 1975) "la filosofia di Comte è più esattamente contemporanea della scienza del suo tempo per quel che concerne la biologia che non per quanto concerne la matematica o la fisica", "è nel dominio della biologia che la filosofia positiva si è rivelata la più nuova e ha esercitato l'influenza più reale, al punto che si può dubitare che la sociologia conservi dall'opera comtiana una impronta così profonda come l'ha avuta la biologia". Questa circostanza sarebbe dovuta al fatto che Comte "conosceva la matematica da professore, mentre si interessava della biologia da amatore" e pertanto "l'insegnamento che si impartisce di una scienza già costruita è necessariamente in ritardo sull'istruzione che si riceve da scienziati che lavorano a far avanzare una scienza che viene costruendosi", tr. it., *La filosofia biologi-*

matematica [lez. 3-18], scienza dei fenomeni geometrizzabili, pretende abusivamente di forzare nella logica delle sue dimostrazioni porzioni della realtà che esibiscono un regime di variazioni refrattario ai requisiti di precisione attingibili attraverso il calcolo⁴⁴. Infine la sociologia [lez. 46-58], scienza dei fenomeni storicizzabili, è ancora tutta da costruire perché il problema politico relativo alla concezione delle leggi che regolano i fatti sociali non è neanche posto all'interno di un dispositivo teologico-metafisico che oscilla tra due assoluti, quello dell'eteronomia associata alla "volontà divina" e quello dell'autonomia associata alla "natura umana", due astrazioni uguali e contrarie, la cui saldatura determina la "stagnazione" nella quale all'ipertrofia del potere corri-

sponde l'atrofia del governo⁴⁵.

Di qui la venuta fuori di due tentativi abortiti di scienza. Da una parte l'economia politica (una "pretesa scienza" di fatti senza teoria), che, dopo aver correttamente osservato come quello delle relazioni sociali sia l'ambito di produzione di un ordine spontaneo, finisce per considerare questo come l'unico valido, impedendo quindi il suo governo⁴⁶. Dall'altra la psicologia (una "pretesa scienza" di teorie senza fatti), che intende governare i mutamenti psichici come se questi dipendessero dal supporto individuale che li esprime, senza tenere sufficientemente in conto il fatto che quella del mentale è una trasformazione storica e collettiva⁴⁷. Quello che Comte denuncia sul piano politico come regime "ba-

ca di Auguste Comte e la sua influenza nella Francia del XIX secolo, in RESTAINO F., a cura di, *Comte. Negli scritti di E. Littré, J.S. Mill, L. Lévy-Brühl, H. Goubier, J. Lacroix, D.G. Charlton, G. Canguilhem, P. Arnaud, F. Ferrarotti*, Milano, ISEDI, 1979, pp.173-188, cit. p.174; insomma "se Comte è un matematico per la sua formazione, è un biologo per seconda cultura e per decisione, se non per destinazione", Id. *Storia delle religioni e storia delle scienze nella teoria del feticismo di Auguste Comte*, ivi, pp.189-205, cit. p.205. Sul ruolo centrale che nel sistema comtiano è svolto dalla scienza della vita per operare l'innesto della sociologia nel plesso delle scienze, e dunque sulla necessità e insieme sull'insufficienza del suo paradigma conoscitivo, mi permetto di rimandare a DE SANCTIS D. *Sociologia e scienza della vita in Auguste Comte*, "Sociologia", 3, 2012, pp. 45-64.

⁴⁴ "La natura dei fenomeni politici proibisce assolutamente ogni speranza di poter mai applicar loro l'analisi matematica"; "mai la matematica può estendere il suo dominio oltre la fisica dei corpi bruti", perché i fenomeni politici, come quelli organici di cui sono una speciale modificazione, sono i fenomeni naturali che "presentano le variazioni più estese, più molteplici e più irregolari", e una "variabilità perpetua di effetti" [OFS,159-160]. La matematica in se stessa non vale a un granché "non insegna niente di reale, non diventa una causa feconda di scoperte positive se non applicandosi a fenomeni osservati", mancando questa osservazione la matematica tiene il posto dell'usurpatore, sta dove non dovrebbe essere, domina ciò che non riesce a governare: "consumando in pura perdita grandi forze intellettuali e distogliendo gli sforzi degli uomini di scienza dal loro autentico indirizzo di efficacia positiva" [OFS,164]. Quello che bisogna in tutti i modi superare è il "pregiudizio metafisico", il nemico politico scovato nella tessitura del testo scientifico, secondo il quale "fuori delle matematiche, non può esistere autentica certezza" [OFS,163], quando invece sia la chimica che la biologia si offrono a mostrare che "nelle scienze alle quali le matematiche non sono applicabili, si deve molto meno perdere di vista la stretta osservazione diretta; le deduzioni non possono essere prolungate con sicurezza, perché i mezzi di ragionamento sono molto meno perfetti. Fatta questa eccezione, la certezza è altrettanto completa, mantenendosi nei limiti convenienti. Si ottiene, senza dubbio, una meno buona coordinazione, ma essa è sufficiente per i bisogni reali delle applicazioni della scienza" [OFS,164]. Sulla impossibilità di accreditare al pensiero di Comte una tendenza all'abuso dei metodi matematici vedi BOUDOT M. *De l'usurpation géométrique*, in "Revue philosophique de la France et de l'étranger", n.4, 1985, pp.387-402: "Rien de plus étrange à Comte que l'idée d'une *mathesis universalis*", p.395.

⁴⁵ In questo stesso senso vedi KARSENTI B. *Politique de l'esprit*, cit.: "en un mot, il semble que la sociologie relève d'une *décision* [il corsivo è nel testo], forcément en excès par rapport au processus naturel de la connaissance qui devrait s'achever avec elle, mais qui n'y parvient pas par son propre ressort. Concentrée sur ce point, l'interrogation se déplace : des considérations épistémologiques de départ, on est renvoyé au terrain politique. Par là, il ne s'agit pas simplement de souligner que la réorganisation du savoir, en ce qu'elle repose sur une connaissance positive des phénomènes sociaux, engage une réorganisation de la société, et donc une politique déterminée. Il s'agit de remarquer surtout que cette séquence elle-même est en fait subordonnée à un geste politique qui a déjà lieu dans le savoir, puisqu'il tient à la figure même que prend celui-ci lorsqu'il cherche à s'accomplir", pp.22-3.

⁴⁶ Facendo di questa disciplina una manifestazione tipicamente metafisica Comte afferma che: "è fin troppo facile constatare infatti che l'economia politica, come tutte le altre parti di questa filosofia, ha egualmente il suo modo speciale di sistematizzare l'anarchia; e le forme scientifiche che essa ha preso in prestito ai nostri giorni non fanno, in realtà, che aggravare tale pericolo, tendendo a renderlo più dogmatico e più esteso... lo spirito generale dell'economia politica, per chiunque lo abbia convenientemente valutato nell'insieme degli scritti che vi si riferiscono, conduce essenzialmente oggi ad erigere a dogma universale l'assenza necessaria di ogni intervento regolatore... di maniera che in ogni grave occasione che viene successivamente a presentarsi, questa dottrina non sa rispondere, di solito, ai più urgenti bisogni della pratica, se non con l'inutile uniforme ripetizione di questa negazione sistematica, alla maniera di tutte le altre parti della filosofia rivoluzionaria. Per aver più o meno imperfettamente constatato, in qualche caso particolare di un'importanza assolutamente secondaria, la tendenza naturale delle società umane a un certo ordine, necessario, questa pretesa scienza ne ha molto erroneamente concluso l'inutilità fondamentale di ogni particolare istituzione, direttamente destinata a regolarizzare questa coordinazione naturale, invece di vedervi soltanto la sorgente prima della possibilità di tale organizzazione" [C1,191].

⁴⁷ Il bersaglio polemico di Comte è rappresentato principalmente dal metodo di 'osservazione interiore' di cui si avvalgono le teorie della 'sensazione' elaborate da Victor Cousin e la sua scuola: "il prestigio che hanno acquistato, dopo Bacone, le scienze positive, è, oggi, tale che gli psicologi, per risollevarla la metafisica cadente in rovina, si son trovati nella necessità di presentare le loro opere come fondate sull'osservazione. A tale scopo hanno immaginato la distinzione tra i fatti esteriori, dominio delle scienze ordinarie, e i fatti interiori o della coscienza, propri della psicologia" [OFS,290], quando invece "l'uomo può osservare ciò che gli è esterno; può osservare certe funzioni dei suoi organi, diversi dall'organo pensante. Può anche, fino a un certo punto, osservarsi sotto il rapporto delle diverse passioni che prova... ma gli è evidentemente impossibile osservarsi nei suoi atti intellettuali... occorre-

stardo o stazionario”, connotato dal parlamentarismo e dall’individualismo proprietario, si costituisce a partire dall’incrocio di questi malintesi per i quali si tenta di costituire il sociale come un ordine senza neanche aver cominciato a pensarlo come un insieme di trasformazioni.

Coerentemente con le criticità esibite da questo quadro, insieme enciclopedico e antropologico, le soluzioni più urgenti da ricercare sono: predisporre in primis un modulo disciplinare per mettere in ordine i risultati delle ricerche scientifiche; congegnando una dinamica della conoscenza che, senza mortificare la legittima autonomia di procedimenti conoscitivi non riducibili ad unità,

si incarichi di sfruttare al massimo la connettività di ogni scienza con tutte le altre [lez. 59-60]⁴⁸. La costruzione poi, indispensabile per impostare con successo questo piano inter-disciplinare, di un’ipotesi trans-disciplinare che consenta di misurare il grado di maturità raggiunto da ogni singola scienza in qualsiasi fase del suo sviluppo, sulla base di una griglia di variazioni valida per tutte [lez. 1-2]⁴⁹.

Con la filosofia positiva si tratta in definitiva di superare il regime delle cause attraverso il costruito della ‘legge’⁵⁰. Ma che valore bisogna dare a questa sostituzione, in che cosa la scienza che non si propone la ricer-

rebbe, perché fosse possibile, che l’individuo potesse dividersi in due, di cui l’uno pensasse e l’altro, in questo steso tempo, osservasse pensare. In tal modo, l’uomo non può direttamente osservare le sue operazioni intellettuali, non può osservare che gli organi e i risultati. Dal primo punto di vista, si rientra nella fisiologia; dal secondo, poiché i grandi risultati dell’intelligenza umana sono le scienze, si rientra nella filosofia delle diverse scienze, che non è separabile da queste scienze stesse. Da nessun punto di vista, c’è posto per una psicologia o studio diretto dell’anima, indipendentemente da ogni considerazione esteriore” [OFS,291]. Alla luce di ciò, mi pare pienamente condivisibile il giudizio di LÉVY-BRUHL L. *La philosophie d’Auguste Comte*, Paris, Alcan, 1900: “a la psychologie éclectique, qui n’est pas positive, Comte substituait deux sciences qui le sont. D’abord, une science expérimentale des phénomènes psychiques étudiés dans leurs rapports avec leurs conditions organiques: c’est la psychologie physiologique, dont personne ne conteste plus aujourd’hui la légitimité. Puis, par l’introduction du point de vue sociologique, Comte ouvrait la voie à toute une série d’études qui commencent à se développer (psychologie sociale, psychologie ethnique, psychologie des foules, etc.)”, p.243. Sulle implicazioni etico-gnoseologiche della teoria comtiana del funzionamento cerebrale vedi l’importante lavoro di CLAUZADE L. *L’organe de la pensée. Biologie et philosophie chez Auguste Comte*, Paris, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2009.

⁴⁸ “Quando l’ascendente abituale dello spirito sociologico avrà dunque sostituito adeguatamente la vana guida scientifica, provvisoriamente lasciata allo spirito matematico... la preponderanza spontanea di una scienza che dipende da tutte le altre, e che tuttavia non potrebbe mai essere assorbita da nessuna di esse, assicurerà necessariamente il libero sviluppo di ciascuna, conformemente al proprio spirito e al riparo da ogni invadenza irrazionale... Invece di cercare cecamente una sterile unità scientifica, tanto oppressiva quanto chimerica, nell’erronea riduzione di tutti i fenomeni a un solo ordine di leggi, lo spirito umano considererà finalmente le diverse classi di avvenimenti dotate di loro leggi particolari, d’altra parte inevitabilmente convergenti” [C2,713].

⁴⁹ “Il suffit, en effet, de faire de l’étude des généralités scientifiques une grande spécialité de plus. Qu’une classe nouvelle de savants préparés par une éducation convenable, sans se livrer à la culture spéciale d’aucune branche particulière de la philosophie naturelle, s’occupe uniquement, en considérant les diverses sciences positives dans leur état actuel, à déterminer exactement l’esprit de chacune d’elles, à découvrir leurs relations et leur enchaînement, à résumer, s’il est possible, tous leurs principes propres en un moindre nombre de principes communs, en se conformant sans cesse aux maximes fondamentales de la méthode positive. Qu’en même temps, les autres savants, avant de se livrer à leurs spécialités respectives, soient rendus aptes désormais, par une éducation portant sur l’ensemble des connaissances positives, à profiter immédiatement des lumières répandues par ces savants voués à l’étude des généralités, et réciproquement: à rectifier leurs résultats, état de choses dont les savants actuels se rapprochent visiblement de jour en jour. Ces deux grandes conditions une fois remplies, et il est évident qu’elles peuvent l’être, la division du travail dans les sciences sera poussée, sans aucun danger, aussi loin que le développement des divers ordres de connaissances l’exigera. Une classe distincte, incessamment contrôlée par toutes les autres, ayant pour fonction propre et permanente de lier chaque nouvelle découverte particulière au système général, on n’aura plus à craindre qu’une trop grande attention donnée aux détails empêche jamais d’apercevoir l’ensemble. En un mot, l’organisation moderne du monde savant sera dès lors complètement fondée, et n’aura qu’à se développer indéfiniment” *Cours de philosophie positive*, cit., Vol.1, p.30. Di qui la proposta fatta a Guizot, ma da questi rifiutata, “di creare presso il collegio di Francia una cattedra esclusivamente consacrata alla storia generale delle scienze positive” [C2,171]. Sulle vicende che portano, nel 1892, all’effettiva attivazione dell’insegnamento di ‘storia generale delle scienze’ al Collège de France vedi PETIT A. *L’héritage du positivisme dans la création de la chaire d’histoire générale des sciences au Collège de France*, in “Revue d’histoire des sciences”, 1995, 48, pp.521-556: “cette histoire complexe entremêle enjeux intellectuels et politiques, elle montre aussi l’évolution des relations entre les divers mouvements positivistes: le positivisme est devenue en quelque sorte la philosophie officielle de la Troisième République, mais plutôt dans sa version littéraire”, p.521. Per l’influenza di Comte su tutto uno stile di pensiero alla francese, che coniuga storia delle scienze e sistemi di pensiero, vedi BRAUNSTEIN J.-F. *Bachelard, Canguilhem, Foucault. Le ‘style français’ en épistémologie*, in WAGNER P., sous la direction de, *Les philosophes et la science*, Paris, Gallimard, 2002: “il est possible de reconnaître un ‘style français’ en philosophie de sciences: c’est d’ailleurs ce que faisait Canguilhem lorsqu’il soulignait que, par sa ‘conception philosophique’ de l’histoire des sciences, Auguste Comte est ‘la source de ce qui a été et de ce qui devrait rester, selon nous, l’originalité du style français en histoire de sciences’”, www.academia.edu/3721509/, p.3.

⁵⁰ Da questa mossa deriva il plesso di significati racchiusi nel concetto di ‘positivo’: “La parola *positivo* designa il *reale*, in opposizione al *chimerico*... indica il contrasto dell’*utile* con l’*inutile*... l’opposizione tra la *certezza* e l’*indecisione*... consiste nell’opporre il *preciso* al *vago*... quando si usa la parola *positivo* come il contrario di *negativo*... indica una delle più eminenti proprietà della vera filosofia moderna, mostrandola destinata soprattutto, per sua natura, non a distruggere, ma ad *organizzare*... Il solo carattere essenziale del nuovo spirito filosofico che non sia ancora indicato direttamente dalla parola *positivo*, consiste nella sua tendenza necessaria a sostituire dappertutto il *relativo* all’*assoluto*” [OFS,343-5]. NEGRI A. *Augusto Comte e l’umanesimo positivistico*, Roma, Armando, 1971, commenta affermando che “gli attributi che Comte dà all’*esprit* della sua filosofia... illustrano la gravidanza (più che la polivalenza) di significato del termine *positivo*”, p.108.

ca di cause è migliore, più vantaggiosa, rigorosa, utile, certa, di quella che se la propone?

Con la rinuncia alle cause Comte non è certo intento a fare come se legare i fatti in una concatenazione razionale non costituissero un problema da risolvere. Quello che intende fare è piuttosto rimuovere tutti gli ostacoli che si frappongono a un movimento del pensiero che non si acquieti sulle ragioni pro tempore del suo scacco, attraverso l'apprestamento di una rete di passaggi che consenta di reperire, in qualsiasi punto ci si trovi, le indicazioni per il ragionamento successivo da compiere. La causa è il segno che uno di questi passaggi è ostruito, che alla sua soglia si accampa un discorso che, tra il minaccioso e il rassicurante, dichiara il percorso concluso, fortificando un confine che, per il solo fatto di esistere, scava un solco al quale dare arrembaggio. Questo discorso ai confini del sapere è tenuto da chi parla di "cause generatrici" rendendo omaggio ai custodi di una forza misteriosa e separante. La legge lavora sulla causa come un agente corrosivo, la investe per scioglierne il grumo compatto che oscura la visuale e blocca la connessione, come fa un processo chimico disponendo una struttura molecolare prima impermeabile a nuovi innesti. Il regime della legge è alternativo a quello delle cause perché a cadere, a sciogliersi nella fluidificazione che permette al pensiero, è tutto un accorparsi di poteri che fa da spessore impedendogli di muoversi in libertà.

La gerarchia delle scienze non ha alcuna ragione di esistere al di fuori di un tale esercizio cui serve da guida. È per svolgere questa funzione di addestramento alla libertà di pensiero che la storia da una parte e la logica dall'altra vengono convocate all'interno di una strategia fondamentalmente pedagogico-politica⁵¹. Una palestra per lo sradicamento degli ostacoli teologico-metafisici che impediscono al pensiero di muoversi liberamente fino a raggiungere lo spazio politico. Lo studio delle scienze non è finalizzato all'apprendimento di nozioni, ma a "formare

un buon sistema di abitudini mentali", il metodo positivo attraversa le scienze nell'intento di esercitare collettivamente il pensiero alla de-liberazione che lo attende in politica. Per questo "il primo grande risultato diretto della filosofia positiva" è di carattere psicomotorio: "la manifestazione per mezzo di esperienza [la manifestation par expérience] delle leggi che seguono nel loro compimento [des lois que suivent dans leur accomplissement] le nostre funzioni intellettuali"⁵².

Se questa interpretazione ha qualche fondamento, comporta la sconfessione di quelle critiche volte ad attaccare la 'gerarchia delle scienze' dal versante della sua coerenza storiografica o da quello del suo aggiornamento contenutistico, perché si tratta di due obiezioni che non cogliendo la natura dell'operazione, tendono a violarne le regole, reintroducendo surrettiziamente gli stessi criteri di rilevanza che intendeva superare. Sostituendo surrettiziamente al campo di forze all'interno del quale quel discorso intende dispiegare i suoi effetti di potere, con un altro tendente alla re-imposizione degli stessi criteri ultimativi di rilevanza che la sua buona riuscita di quell'operazione aveva lo scopo di superare.

Tutta la efficacia della gerarchia delle scienze è condizionata alla riuscita del movimento politico che intende inaugurare e del passaggio allo stadio positivo che permette di mostrare, a partire da una messa in esercizio collettiva delle opinioni, puntando sul lavoro di connessione e di circolazione che è necessario portare a termine per evitare che quella politica non si isoli dal resto della cultura, producendo un discorso solipsistico nel quale i governanti e i governati parlino senza potersi ascoltare. Dove manca la mediazione di una logica capace di mettere in comunicazione il linguaggio dei desideri collettivi, tendenzialmente uniforme e selvaggio, con quello dell'opinione, tendenzialmente tecnico e assertivo, senza che nessuna garanzia si produca in ordine alla loro reciproca operazione.

Se quella dei tre stadi è una legge *dossodinamica*, che

⁵¹ Anche se poi il sistema pedagogico comtiano, in obbedienza alla legge dei tre stadi dello sviluppo psichico, prevede che allo studio delle scienze si arrivi solo dopo una formazione interamente dedicata all'educazione sentimentale e all'esercizio della creatività: una "cultura dell'immaginazione" finalizzata alla crescita dell'umanità: "oltre al loro scopo estetico, questi esercizi hanno una grande efficacia morale, per eliminare le prevenzioni nazionali" [OFS,574]. Una valorizzazione dell'educazione comtiana come educazione delle emozioni, propedeutica all'acquisizione delle competenze e delle capacità civiche necessarie alla partecipazione politica in una società giusta, si trova in NUSSBAUM M. *Emozioni politiche. Perché l'amore conta per la giustizia* (2013), Bologna, il Mulino, 2014: "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"; "un punto fermo nella cultura di quest'amore è l'immaginazione: noi dobbiamo essere capaci di vedere il destino di una persona in quello di ogni altra, di rappresentarcelo vividamente come parte del nostro stesso destino, e di concepire l'intera storia del genere umano e del suo possibile futuro come appartenente alla sfera di ciò che ci sta più a cuore e a cui rivolgiamo la nostra attenzione, immaginandoci così il compimento del progresso umano. In effetti Comte vuole cambiare il modo in cui le persone pensano la propria felicità, il proprio fiorire: tutto ciò non dovrebbe essere confinato in ristretti progetti egocentrici, ma dovrebbe racchiudere il destino dell'umanità intera, presente, passata e futura", pp.80 e 82. Di un insegnamento improntato a un umanesimo repubblicano e post-cartesiano, per cui "savoir douter, c'est être capable de sortir du doute", parla MUGLIOLI J. *Auguste Comte. Un philosophe pour notre temps*, Paris, Kimé, 1995: "l'idée principale est que l'éducation n'est pas une simple suite, une application du système. Enseigner, c'est ne pas enseigner la philosophie positive une fois constituée. L'éducation est la constitution du système lui-même. Enseigner, c'est faire en sorte que la philosophie devienne positive. Et d'abord c'est amener la science à surmonter l'esprit de détail auquel la condamne la conquête dispersive de l'objet", p.104. Per una lettura del sistema filosofico comtiano come interrogazione radicale "sur les conditions éducatives de sa mise en pratique", vedi anche JOLIBERT B. *Auguste Comte. L'éducation positive*, Paris, l'Harmattan, 2004, cit. p.8.

⁵² *Cours de philosophie positive*, cit., Vol. 1, p. 40.

serve a descrivere il movimento secondo il quale le opinioni si modificano, la gerarchia delle scienze è un *dinamodosso*, l'esercizio che permette questo stesso movimento, il 'movente' dell'opinione. Un innesco che spinge "qualsiasi uomo sensato...quali che siano le sue opinioni particolari" a quella "rivoluzione generale dello spirito umano" senza la quale non si esce dal discorso teologico-metafisico.

Al sistema virtuale formato dalle opinioni che liberamente consentendo strutturano l'identità comune dell'umanità, Comte, a partire dal fatidico '48, dà il nome di 'Religione', reinventandone l'etimologia⁵³, per metterla a fondamento della sua proposta politica. Questa 'religione politica'⁵⁴ prevede per prima cosa che la mente umana calibri il suo funzionamento complessivo su ciò che la circonda, in ragione della "subordination nécessaire de l'organisme envers le milieu" [S2,13]:

alors il y a vraiment *religion*, c'est-à-dire unité complète, tous les moteurs internes étant coordonnés entre eux, et leur ensemble librement soumis à la fatalité extérieure. La composition même de ce mot admirable résumera désormais cette théorie générale, en rappelant deux liaisons successives ; de manière à faire sentir que la véritable unité consiste à lier le dedans au dehors. Telle est l'issue finale du grand dualisme positif entre l'organisme et le milieu, ou plutôt entre l'homme et le monde, ou, mieux encore, entre l'humanité et la terre [S2,18].

La regolazione del 'dentro', attraverso il legame col 'fuori', deve avvenire coinvolgendo, affinché l'equilibrio psichico venga raggiunto, tutte le componenti del dispositivo cerebrale, comprese quelle la cui attivazione

è più complessa da ottenere e meno facile da mantenere. Per un'economia psichica così concepita, la "fatalité extérieure" costituisce l'unica condizione possibile per poter regolare in comune la vita interiore di ciascun apparato psichico, prendendo a funzionare contemporaneamente come "source de soumission", "but d'activité" e "objet d'affection" [S2,28]. In altre parole il mondo, esteriore e immutabile, non smette per questo di essere il 'nostro' fuori, cioè sempre *relativo* alla maniera con cui ce ne appropriamo e perciò mai passibile di un'oggettivazione senza residui, dal momento che "nos propres tendances se mêlent spontanément aux indications extérieures, dont elles modifient toujours le résultat définitive" [S2,31], "in questa cooperazione continua il mondo fornisce la materia e l'uomo la forma di ogni nozione positiva" [S2,33]. E dato che il nostro cervello stabilisce relazioni "cercando analogie", "formando ipotesi" e "costruendo sistemi", bisogna saper riconoscere che l'oggettività così lavorata è fondamentalmente "plus régulière en nous qu'au dehors" [S2,32]. Perché una regolazione tra dentro e fuori si possa quindi stabilire, bisogna assestare un equilibrio che impedisca, per quanto possibile, di cadere in uno degli opposti eccessi che finirebbero per provocare altrettante ricadute nell'assoluto. Il primo è quello che fa degenerare la relatività in relativismo, Comte lo imputa a quei "prétendus successeurs de Kant" che, esagerando la portata della "subjectivité excessive", finiscono per "dégénérer en rétrogradation vers l'absolu la direction philosophique la plus propre à constituer l'esprit relative". L'altro, di segno contrario, è costituito dall'empirismo assoluto in cui ricadono "surtout les géomètres...en exagérant, à leur tour, l'indépendance de

⁵³ Potremmo dire che Comte si inserisce nella disputa sull'etimologia della parola religione agendo con spirito di sintesi: "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 *ligere* 'legare'. È ancora tra *legare* e *ligere* che si dividono gli autori moderni" BENVENISTE É. *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, vol. II. *Potere, diritto, religione* (1969), Torino, Einaudi, 2001, p.487. Quando il fantasma dell'amata Clotilde domanda: "Pourquoi vous persistez à qualifier de *religion* votre doctrine universelle, quoiqu'elle rejette toute croyance surnaturelle", pregandolo di fornirle "un éclaircissement direct et précis sur le sens radical du mot *religion*", il Prete (Comte) risponde: "ce nom, ma chère fille, n'offre en effet, d'après son étymologie, aucune solidarité nécessaire avec les opinions quelconque 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 attribut 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 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", COMTE A. *Catéchisme positiviste, ou Sommaire exposition de la religion universelle en onze entretiens systématiques* (1852), Paris, Éditions du Sandre, 2009, pp.45-6.

⁵⁴ Sulla "religione politica" come caratteristica originale del positivismo comtiano ha posto l'accento FREUND J. *La politique d'Auguste Comte*, cit.: "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'autre veulent faire une politique morale, 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 positive, c'est-à-dire purement séculière. La religion est aussi séculière que la politique", p.487.

l'ordre naturel" [S2,32]⁵⁵. In base a questo schema non abbiamo da una parte l'equilibrio normale e dall'altra quello patologico, dentro al cui scarto sarebbe possibile collocare le diverse forme di alterazione, quanto piuttosto due forme limite di "alienazione" nelle quali ora la "oggettività" ora la "soggettività" prendono il sopravvento assoluto, ovvero un'eccessiva preponderanza. È tra questi due estremi che si collocano tutte le possibili configurazioni del funzionamento psichico, dalle più normali, quelle che gravitano attorno al centro, fino alle più patologiche man mano che allontanandosi da questo punto ci si avvicina a una delle due estremità:

hors du type normal des rapports variables de l'objectivité à la subjectivité, chacune d'elles peut acquérir un ascendant exagéré, qui d'abord prépare et ensuite constitue, s'il persiste assez, une véritable aliénation. Trop de soumission au spectacle extérieur, avec une insuffisante réaction intérieure, détermine le pur idiotisme. La folie proprement dite se caractérise, au contraire, par l'excès de subjectivité, même sans hallucination spéciale, quand l'appareil méditatif ne rectifie pas les indications de l'appareil contemplatif [S2,456].⁵⁶

Ma non basta dire che lo stato normale della psiche si colloca al centro di una gamma possibile di variazioni che combinano elementi "oggettivi" e "soggettivi", bisogna aggiungere che, come insegna ad osservare il Don Chisciotte di Cervantes, "leur proportion régulière doit naturellement suivre le cours de la civilisation humaine" [S2,457]. In altre parole se la normalità è configurabile come un punto mediano tra due

estremi questo non significa che tale punto sia immobile, il dosaggio quantitativo e qualitativo di soggettività necessaria a configurare lo stato normale della psiche deve essere costantemente adattato al particolare tipo di modificazioni esteriori che l'oggettività esibisce nel suo processo di relativizzazione soggettiva. Ogni nozione che l'uomo si fa del mondo costituisce un 'mélange' di interiorità ed exteriorità complesso e mobile, tale da squalificare in partenza qualsiasi pretesa di un'analisi che ne volesse disaggregare le componenti, per verificarne caso per caso le rispettive influenze, e determinare così un presunto stato di equilibrio valido in assoluto. Questo perché l'uomo costruisce le sue nozioni sul mondo non confrontandosi soltanto con esso, ma relazionandosi contemporaneamente con gli altri uomini. In questo secondo confronto la porzione soggettiva che serve a ciascuna individualità per sorreggere la sua interpretazione del mondo oggettivo subisce una limitazione dovuta all'esigenza di raggiungere un "accordo sociale" ["cache homme, en se comparant aux autres, ôte spontanément à ses propres observations ce qu'elles ont d'abord de trop personnel, afin de permettre l'accord social" (S2,33)], ma questa tendenza per la quale la quantità e la densità delle relazioni interindividuali comportano l'armonizzazione e la stabilizzazione di un certo regime di 'idee sociali' sul mondo, non significa affatto che la componente soggettiva in quanto tale diminuisca d'importanza o di incidenza ["il grado di soggettività comune a tutta la nostra specie persiste ordinariamente" (S2,33)]. Divenuta comune stabile e armonizzata quella componente non smette per questo di essere la condizione indispensabile per percepire quel-

⁵⁵ Nel *Catéchisme*, cit., si chiarisce come "il positivismo... cammina senza sosta tra due vie ugualmente pericolose, il misticismo che vuole penetrare fin alle cause, e l'empirismo che si limita ai fatti... Questi due stati opposti ["la follia e l'idiotismo"] costituiscono i due estremi della proporzione normale che lo stato di ragione esige tra gli impulsi oggettivi e le ispirazioni soggettive. L'idiotismo consiste nell'eccesso di oggettività, quando il nostro cervello diventa troppo passivo; e la follia propriamente detta nell'eccesso di soggettività, in seguito ad un'attività smisurata di questo dispositivo [appareil]", p.75-6.

⁵⁶ La 'follia' costituisce un tema cui Comte fa costante riferimento, in particolar modo in relazione al valore euristico che assegna alle crisi che egli stesso aveva attraversato, la più importante delle quali, avutasi nel 1826, lo conduce fino al tentativo di suicidio. BRAUNSTEIN J.-F., che si è occupato da ultimo di *La philosophie de la médecine d'Auguste Comte*, Paris, Puf, 2009, afferma che "il ne peut exister au fond qu'une seule maladie, consistant à ne pas se bien porter" e che "la maladie consiste dans une rupture de l'équilibre entre l'homme et l'«Humanité»", p.145. L'Autore inoltre conta altre tre crisi psichiche nella biografia comtiana, ciascuna delle quali gli consente un avanzamento teorico decisivo: "Auguste Comte lutte toute sa vie contre la folie. S'il faut prêter attention à ce point biographique, c'est que Comte lui-même installait ses crises de démence au cœur de son œuvre... Cette folie est aujourd'hui généralement passé sous silence par la plupart des commentateurs, qui craignent sans doute de compromettre leurs tentatives pour 'réhabiliter' l'œuvre de Comte. Seuls quelques interprètes récents sont revenus sur cette question... Comte lui-même a été le premier à donner un sens 'philosophique' à ses crises de démence", p.1-2. Tra le eccezioni di chi si è occupato della follia comtiana l'Autore non menziona tuttavia il lavoro di LE BLANC G. *L'esprit des sciences humaines*, Vrin, 2005, che qui interessa menzionare nella misura in cui si afferma che "il est frappant de constater que Comte, bien avant Nietzsche, entend faire de la maladie un point de vue nouveau sur la vie. C'est que la maladie fait voir la vie sous un autre jour. Elle permet d'en avoir 'une sensation vraiment d'ensemble'. La maladie mentale offre une vision d'ensemble de l'existence qui donne une 'direction' à l'avenir. Elle ne doit donc pas être étouffée par une 'médication empirique' mais entretenue jusqu'à ce qu'elle révèle l'unité d'ensemble de l'existence et contribue ainsi à mieux saisir le type normal d'une vie", p.193; "la folie de Comte exprime toute l'histoire de l'humanité qu'elle résume et dont elle révèle l'ordre propre", p.195; "jamais nous n'avons été plus près du cœur de la philosophie de Comte que dans la restitution semi-comique, semi-tragique, de cet événement biographique", p.193. Per una biografia completa e aggiornata da una ricca bibliografia di riferimento vedi l'opera monumentale di PIKERING M. *Auguste Comte. An Intellectual Biography*, Cambridge University Press, 3 Voll., 1993-2009. Sul contributo di Comte al cambio di paradigma che sposta dalla coppia vero-falso a quella normale-patologico il baricentro della scienze umane va naturalmente visto CANGUILHEM G. *Il normale e il patologico* (1966), Torino, Einaudi, 1998, il quale, a proposito del punto in questione, afferma che: "ci troviamo di fronte a un principio nosologico investito di autorità universale, anche in campo politico", p.25.

lo esteriore come un ordine dato (da noi come ciò che è indipendente da noi)⁵⁷.

Il problema religioso dunque non si traduce affatto nei termini di un tentativo di conciliazione tra fede e ragione, dal momento che non si richiede di credere a nulla che non sia potenzialmente verificabile, la fede in questo senso è la condizione normale di una ragione ben fondata. Ma risiede piuttosto nella circostanza per la quale l'“amore”, ovvero la disposizione a legarsi all'altro indipendentemente dall'“attaccamento” e dalla “venerazione”, e che costituisce l'unico “motore” sul quale è possibile contare per portare a termine l'operazione di governo che si tratta di instaurare per i fenomeni sociali, è, contemporaneamente, il plesso affettivo meno spontaneo e più delicato da suscitare mantenere e dirigere. È richiesto per questo uno stimolo specifico, ulteriore rispetto a quello spontaneamente indotto dalla sempre maggiore interconnessione tra i pensieri e le azioni⁵⁸.

La religione in questo senso implica un'azione intenzionalmente destinata alla cultura di quei sentimenti speciali che altrimenti rischierebbero di rimanere confusi nelle passioni più immediatamente legate alla soddisfazione dei bisogni egoistici. Se in sede di fisiologia ce-

rebale è possibile ipotizzare l'esistenza di quelle che Comte chiama “affections sympathiques”, per collocarle all'estremità del cuore, dove l'organo affettivo, principalmente egoista, si innesta in quello preposto alla produzione delle idee, rappresentando di fatto il luogo di transito obbligato attraverso il quale la spinta dei “moteurs affectifs” deve passare per dare impulso alle azioni, l'invenzione della parola “altruisme”, un altro neologismo comtiano, serve a tracciare i confini di un terreno all'interno del quale una tecnica della coltivazione si rende necessaria per una messa a regime che conduca a fioritura i sentimenti meno robusti e più difficili da portare a maturazione⁵⁹. Comte pensa soprattutto all'uso strategico delle immagini, specialmente al femminile, atte a trasformare in un linguaggio nuovo l'espressione sociale dei sentimenti individuali⁶⁰.

Con la religione positiva insomma non si tratta più di credere nella possibilità che le opinioni, per il semplice fatto di essere condivisibili, dispongano perciò dell'energia sufficiente a stimolare l'attivazione dei “penchants beinveillantes”: “il ne s'agit nullement de fonder ici l'amour sur la foi” [S2,47]. Perché l'amore e la fede, benché possano influenzarsi a vicenda, procedono con

⁵⁷ Istituito un confronto tra la teoria comtiana della conoscenza e il criticismo kantiano, Antimo Negri rileva come in questo punto si consumi un consapevole superamento e svolgimento in senso storico-positivo del problema metafisico-trascendentale: “la conoscenza, per Comte, è la ‘combinaison’ di queste due influenze [il ‘dehors’ e il ‘dedans’], come per Kant è la ‘Vereinigung’ di queste due facoltà [‘sensibilità’ e ‘intelletto’]. Il modo di costruire la proposizione del problema gnoseologico è lo stesso, anche se Comte si discosta da Kant, facendo tacere l'interesse, per lui metafisico, per la *quaestio juris* della ‘combinaison’ o della ‘Vereinigung’. Per Comte, in altri termini, è un *fatto* che ogni ‘nozione positiva’, cioè ogni conoscenza, risulta da una tale unione. Conta, per lui, proprio perché è un *fatto* (e non è, del resto, meno un *fatto* per Kant), che, nella conoscenza, in ogni conoscenza, hanno un ruolo indispensabile le due ‘influenze’, le due ‘facoltà’. Non costituisce problema per lui, perché dal punto di vista positivo è *inutile* porcelo, *impossibile* risolverlo, stabilire in che misura le ‘influenze’ o le ‘facoltà’ hanno un ruolo nella conoscenza. Come problema *inutile* e non *risolvibile*, questo è, per Comte, *metafisico*. Ma è proprio il problema che si pone, criticisticamente, Kant. Rispetto al quale, allora, Comte fa un ulteriore passo verso la filosofia positiva, liberandosi dall'interesse *metafisico* kantiano di vedere fino a che punto, o in che misura appunto, l'una o l'altra ‘influenza’, l'una o l'altra ‘facoltà’ contribuisce alla costruzione della sintesi [...] Quando si osserva che a Comte non interessa il problema trascendentale di Kant, bisogna capire le ragioni di questo *disinteresse*: ed esse vanno rintracciate nel fatto che egli ha una coscienza storica del problema della sintesi” *Augusto Comte e l'umanesimo positivista*, cit., p.176-7

⁵⁸ Sul punto vedi CAPURRO R. *Le positivisme est un culte des morts : Auguste Comte* (1999), Paris, EPEL, 2001: “le travail sur la méthode objective a permis de découvrir – du côté du sujet – une dimension qui résiste à l'objectivité, et montre la scientificité à outrance (le scientisme) dans sa vérité d'acte manqué”; “l'institution de la religion positiviste peut donc être lue comme l'indice d'un changement discursif obéissant à l'exigence de trouver une autre méthode pour traiter les questions subjectives. Sur ce point, il y a résistance à l'objectivation, une résistance qui signale un reste, ‘l'affectif’, au dire de Comte”; “la méthode objective, positive, scientifique, aura donc servi de préambule à une autre synthèse, celle d'un savoir qui prendra en considération la vie sociale. En se tournant vers le sujet de cette opération, Comte va souligner ce qui avait été méthodologiquement exclu : l'affectivité, dans sa dimension sociale, le lien avec l'autre”, pp.127, 128 e 129.

⁵⁹ Sul punto vedi CLAUZADE L. *op. cit.*: “systématiser l'existence humaine, ce n'est pas seulement faire la théorie de son unité, c'est aussi produire cette unité par un ensemble concerté d'artifices destinés à assurer la prépondérance des instincts altruistes...le culte de l'Humanité...a d'abord le sens d'une culture, c'est-à-dire d'un travail conscient, non spontané, pour faire croître et produire artificiellement des penchants qui sont naturellement rares et faibles”, p.276.

⁶⁰ Lucide osservazioni su questa esigenza crescente nel corso dello sviluppo della teoria comtiana si trovano in LEPENIES W. *Auguste Comte. Le pouvoir des signes [Die Macht der Zeichen]* (2010), Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2012: “au XIXe siècle, Auguste Comte, inventeur du terme *sociologie* et fondateur du positivisme, s'efforce de transformer une discipline scientifique en un mouvement social et de faire d'une théorie sociale une religion politique. De ce point de vue, images et lieux jouent un rôle décisif ... L'enseignement artistique que prône Comte est voué à devenir la base de l'enseignement général...La ‘représentation d'images chérie’ visait les sentiments des positivistes...dans le même temps, le recours accru aux images était une réaction à l'anarchisme de l'époque. La société française avait d'autant plus besoin de ‘signes bien institués’ qu'elle était désormais privée, aux yeux de Comte, de principes moraux. Le sociologue se transforme ainsi en une sorte de ‘maître de dessin’ de la ‘Grande République occidentale’ à venir, et s'attelle à la création d'un vaste répertoire d'emblème et d'insignes, de médailles et de portraits, élabore des armoiries et des drapeaux, et esquisse une symbolique politique des couleurs où prédomine le vert...En sous-estimant le pouvoir des images, les philosophes s'étaient privé des moyens de communiquer aux peuples de l'enthousiasme pour leur idées. Ils étaient de moins en moins en mesure de jouer un rôle dans les développements sociaux à venir”, pp.3-4.

due logiche autonome di sviluppo “pleinement indépendantes l'une de l'autre”, da cui risulta tutta “la difficulté et l'importance de leur combinaison, naturelle ou artificielle” [S2,47].

Governo, diritto, potere

Prima che Comte approdasse al modello tripartito impostosi con la scoperta della funzione che il “cuore” svolge nel funzionamento complessivo dell'apparato psichico, l'analisi del potere costituiva già un caposaldo della sua teoria sociale. Nel 1826, nel saggio intitolato *Considerazioni sul potere spirituale*, definiva il governo come composto di:

due specie di azioni, l'una materiale e l'altra morale, del tutto eterogenee, sia nelle loro basi che nei loro modi, sebbene sempre coesistenti. La prima punta immediatamente sugli atti, per determinare gli uni e per impedire gli altri: essa è fondata, in definitiva, sulla forza o, ciò che è lo stesso, sulla ricchezza, che ne è divenuto l'equivalente nei popoli moderni, man mano che i progressi della società hanno trasferito alla preminenza industriale il potere civile primitivamente connesso alla superiorità militare. La seconda consiste nel regolamento delle opinioni, delle inclinazioni, delle volontà, in una parola delle tendenze: essa ha per base l'autorità morale, che risulta, in ultima analisi, dalla superiorità dell'intelligenza e dei lumi. È così che concorrono al mantenimento dell'ordine sociale le due grandi specie di ineguaglianza sulle quali ogni società è fondata [OFS,254-5].

Solo dopo l'incontro con Clotilde e i fatti del '48, Comte comincia a dubitare che un assetto sociale sufficientemente stabile potesse ottenersi bilanciando il processo di industrializzazione con un'operazione culturale che puntasse esclusivamente sullo stimolo della componente intellettuale del consenso. L'aggregazione dell'azione infatti favorisce, nelle modalità parcellizzanti in cui si organizza in funzione della produzione, una disgregazione direttamente proporzionale, misurabile nella sfera dei pensieri, ma soprattutto delle passioni. Pensieri e passioni che lasciati ‘liberi’, in mancanza di un'azione di governo che ne armonizzi il corso, finiscono per strutturarsi in opinioni giocoforza contrastive, animate principalmente dal risentimento, e che trovano espressione politica solamente nel gioco di neutralizzazione reciproca cui partecipano i conservatori da una parte e i progressisti dall'altra. Questa ‘libertà’ tutta moderna è invece il terreno naturale di esercizio del potere spirituale, è sul problema della gestione di questa libertà che si giocherà la partita riguardante il modo di essere del governo. Comte pone così, con estrema lucidità, il problema di sapere con che forma di potere vada gestita la libertà dei

moderni, in che modo debbano essere governati i fenomeni intellettuali e soprattutto le “tendenze” morali, una volta che il sistema di azioni si sia svincolato da qualsiasi dogmatica teologicamente fondata, soddisfacendo potenzialmente i bisogni materiali di tutti, mentre lascia ciascuno libero di esercitare liberamente il suo consenso, cioè libero di assentire o meno, alle forze intellettuali e morali che pretendono obbedienza. Potremmo dire che l'intero positivismo comtiano, scientifico politico e religioso, si iscriva interamente all'interno di questa problematica interiorizzazione del governo sociale. La posta in gioco per la sociologia è quella di prendere consapevolmente in carico la libertà dei moderni per gestirla nell'unico modo in cui tale libertà può essere tutelata, cioè mettendo a nudo le logiche del suo direzionamento, aprendo un laboratorio dei costrutti collettivi autonomo e relativamente indipendente dai meccanismi produttivi che determinano l'azione nell'era dell'industria.

La separazione dei due poteri diventa tanto più urgente quanto più la modernità, esprimendo una libertà più esposta che mai alla presa del potere spirituale, intensifica, per limitare i disordini provenienti dalla contrapposizione dei desideri e delle opinioni, gli strumenti tipici del potere materiale. Si tratta allora di intervenire sulla degenerazione tutta moderna di un potere con il quale si cerca di governare la libertà con strumenti adatti solo a mortificarla, evitando che il suo esercizio diventi veramente significativo. Nel regime dell'“interesse personale” assunto a principio unico di coordinamento sociale, dove “ognuno si fa centro”, il potere assume, infatti, le sembianze di un “dispotismo amministrativo” ipercentralistico. Contemporaneamente la ricchezza da ‘manifestazione tipica’ si trasforma progressivamente in ‘fonte unica’ della forza sociale, cioè in “forza virtuale” utilizzabile in alternativa alla minaccia dell'uso della violenza come mezzo normale per ottenere la sottomissione, determinando un effetto sistemico impossibile da superare ricorrendo al perfezionamento delle procedure di selezione dei governanti.

Con la “religione politica” di Comte, il ‘soggetto’ e la ‘sovranità’, i due caposaldi della filosofia giuridica e politica dello stato moderno, cedono il passo al cospetto di una analisi sociologica per la quale la ‘forza’ scaturisce dalle relazioni in atto tra le tre dimensioni della vita mentale e sociale⁶¹. Nella consapevolezza che questa forza non può che applicarsi mediante individui che la agiscono, attraverso un fenomeno di personificazione e condensazione: “toute véritable force sociale résulte d'un concours plus ou moins étendu, résumé par un organe individuel...quoique toutes les fonctions sociales soient collectives par leur nature, leur exercice se trouve toujours personnifié” [S2,265-6]. Per individuare la stret-

⁶¹ Karsenti ricostruisce, a partire dall'impostazione comtiana, il passaggio da una filosofia ad un'altra: “à presque deux siècles de distance, il permet aujourd'hui de comprendre que la philosophie ne puisse être la même que dans les époques précédentes, puisqu'elle doit faire le duel de ses deux principaux piliers – ces piliers qui ne sont rien d'autre que le *sujet* et le *pouvoir*, le sujet comme sanctuaire d'une *vision non sociale du pouvoir*, et le pouvoir comme projection d'une *vision non sociale du sujet*”, *D'une philosophie à l'autre*, cit., p.18.

ta relazione di coimplicazione esistente tra la 'forza sociale' personificata e il "concour" che la sottende, Comte appresta un modello analitico incentrato sulla nozione di autorità, intesa come relazione di potere non fondata sulla sproporzione della forza fisica⁶²: una relazione in cui viene veicolata una forza "apte à produire le concours, mais incapable d'en dispenser", e che dispone il "ralliement plus ou moins durable de diverses individualités autour d'une seule prépondérante" [S2,266]. Senza la presa in carico teorica di questo fondamentale ambito governamentale si finirebbe per restituire un'immagine solo parziale, appiattita sul fenomeno del potere, incapace di penetrare il fenomeno del 'consenso' e di comprendere quindi la complessità dell'azione di governo, nelle cui funzioni le diverse 'forze sociali' sono sempre inevitabilmente implicate, anche se in combinazioni variabili e divesificate: "la sociologie doit donc traiter toute force réelle comme étant à la fois matérielle, intellectuelle, et morale ; c'est-à-dire relative en même temps à l'action, à la spéculation, et à l'affection" [S2,267].

Per studiare le modalità in cui si combinano tra loro questi tre sistemi regolativi del 'concour' sociale, Comte elabora tre modelli astratti, ognuno dei quali funziona come un campo di tensione interno ad una polarità costitutiva.

Per quanto riguarda la dimensione 'materiale', vengono presi in considerazione due aspetti differenti, a seconda che si misuri la 'forza sociale' avendo riguardo al potere del 'numero' o a quello della 'ricchezza': "chacune d'elle peut, en effet, fonder une puissance capable de commander la conduite sans déterminer la volonté" [S2,266]. Si tratta di due modi della forza materiale che si manifestano ora per espansione, il numero, ora per concentrazione, la ricchezza. La differenza consiste nel fatto che la forza scaturente dal numero presuppone una qualche forma di adesione, ed è quindi maggiormente suscettibile di essere diretta con gli strumenti 'moralì' utilizzabili per il direzionamento delle opinioni consenzienti, facendo leva cioè sulla logica espansiva che caratterizza la sfera delle passioni unitive. Mentre invece quella coagulata dalla concentrazione nella ricchezza viene più facilmente diretta attraverso operazioni di carattere più spiccatamente intellettuali. Sicché la prima, benché più irresistibile, risulta generalmente meno oppressiva della seconda, che invece, in ragione della stes-

sa concentrazione di cui è l'esito, è potenzialmente esposta ad un orientamento egoista del suo utilizzo razionalizzante⁶³. Ne risulta che le opposte tendenze all'espansione e alla concentrazione, e "la fréquente opposition de leur intérêt", diventano armonizzabili, smettono di essere conflittuali, solo a condizione che al potere concentrato nella ricchezza si affianchi "une véritable puissance intellectuelle et morale" che ne orienti in senso sociale il processo di accumulazione. In mancanza di siffatto contrappeso il contrasto con la forza espansa del numero rischia continuamente di esplodere in aperto conflitto, come è possibile osservare quando, "dans les temps d'anarchie spirituelle", una ricchezza sprovvista di adeguate giustificazioni, una diseguaglianza socialmente ingiustificabile, "compromet beaucoup l'ordre matériel, au moment même où il devient plus indispensable pour maintenir une suffisante sociabilité" [S2,269].

Riguardo alla dimensione intellettuale della 'forza sociale', la potenza delle idee, può essere suddivisa a seconda che la si prenda in considerazione dal punto di vista dell'esercizio delle facoltà di 'concezione' o da quello delle facoltà di 'espressione'. Si tratta di due funzioni intimamente connesse, infatti "quoique la seconde suppose la première, celle-ci reste sans efficacité si l'autre lui manque" [S2,269], ma analizzabili separatamente, soprattutto in ragione del fatto che le attitudini espressive possono essere apprese ed esercitate, in ragione della loro più semplice apprensione, da una quantità maggiore di individui, "en sorte qu'il appartient souvent à des esprits incapables de rien produire" [S2,270]. Quando invece è impossibile che si verifichi la situazione inversa, quella in cui un sistema di idee, nonostante sia ben concepito, non trovi mezzi adeguati ad esprimersi: "les prétendus cas d'impuissance didactique ne concernent réellement que des méditation insuffisantes, où la vague des conceptions empêche seul leur circulation" [S2,270]. Incrociando tra loro le suddivisioni così operate risulta che la 'forza sociale' può essere sia diretta, quando operi cioè attraverso il 'numero' e l' 'espressione', sia indiretta, attraverso la 'ricchezza' e la 'concezione'. La regolazione consiste, in entrambi i casi, nel far dipendere l'espansione dalla concentrazione: è da questo accomodamento che risulta il fenomeno dell'autorità, e la corretta disposizione tra comando e esecuzione: "la vraie discipline consiste toujours dans

⁶² Sui caratteri sociologici implicati nella nozione di autorità si rimanda, per la chiarezza logica dei passaggi coi quali è costruita la definizione, a KOJÈVE A. *La notion de l'autorité*, Paris, Gallimard, 2004; dove si mette in evidenza il carattere modificatore della prestazione autoritaria: "Il n'y a Autorité que là où il y a mouvement, changement, action: on n'a d'autorité que sur ce qui peut 'réagir', c'est-à-dire changer en fonction de ce ou de celui qui représente l'Autorité (l' 'incarne', la réalise, l'exerce)", pp.56-7; la volontarietà di chi, sottoposto all'autorità, ne riconosce la legittimità: "l'acte autoritaire se distingue de tous les autres par le fait qu'il ne rencontre pas d'opposition de la part de celui ou de ceux sur qui il est dirigé. Ce qui présuppose, d'une part, la possibilité d'une opposition et, de l'autre, le renoncement conscient et volontaire à la réalisation de cette possibilité", p. 57; l'esclusione del ricorso all'uso o alla minaccia dell'uso della forza: "non seulement exercer une autorité n'est pas la même chose qu'user de la force (de la violence), mais les deux phénomènes s'excluent mutuellement... Le fait d'être obligé de faire intervenir la force (la violence) prouve qu'il n'y a pas d'Autorité en cause. Inversement, on ne peut – sans se servir de la force – faire faire aux gens ce qu'ils n'auraient pas fait spontanément (d'eux-mêmes) qu'en faisant intervenir l'Autorité", p.61.

⁶³ "Per violenta che appaia sempre, la forza del numero finisce, per lo più, con l'esserlo, in fondo, molto meno di quella della ricchezza. Ed invero essa dipende soprattutto da una unione che, prolungata, esige una convergenza intellettuale e morale, sulla quale l'influenza filosofica agisce di più, sia per formare, sia per dissolvere" [OFS,583].

une digne subordination de l'influence directe à l'influence indirecte" [S2,270].

Applicando il medesimo schema analitico fatto valere per l'esame della forza materiale e per quella intellettuale, è possibile suddividere anche la forza morale. A seconda che la potenza dei sentimenti sia espressa dal 'cuore' ovvero dal 'carattere', "directement relative à l'exécution, celle-ci doit souvent prévaloir, de meme que l'expression et le nombre" [S2,271]. Ciò significa che mentre la forza del carattere, in ragione della sua tendenza attiva, è più adatta al comando, quella del cuore, al contrario, essendo principalmente passiva, predispone maggiormente all'obbedienza, rappresentando ciascuno le due facce necessarie di ogni rapporto di autorità. I gruppi, organizzandosi, tendono spontaneamente a privilegiare le doti attive del "cuore", esaltando la declinazione eroico-virile, reattiva, del suo funzionamento, e svilendo invece sistematicamente le funzioni che maggiormente partecipano della socialità, quelle che connotano lo stesso termine "cuore" della sua valenza affettivo-femminile⁶⁴. Ma questo circuito spontaneo, teso a idolatrare e incentivare esclusivamente le attitudini al comando a tutto discapito della valorizzazione culturale della disposizione all'obbedienza, può operare indisturbato soltanto in via transitoria, si legittima fino al momento in cui il problema principale è quello dell'incremento materiale dell'esistenza collettiva, congruo alla fase espansiva, in cui lo sforzo collettivo è teso principalmente alla moltiplicazione della forza e diretto in maniera solo empirica e residuale alla sua regolamentazione. Quando invece l'operazione principale che si tratta di portare a termine diventa quella di "discipliner des forces préexistantes", il sistema sociale "transportera la prépondérance au cœur...en plaçant dans l'affection le véritable centre de l'unité cérébrale" [S2,272], configurando un paradigma nel quale l'istanza che meglio incarna la "forza sociale" non è più quella che dispone al comando ma quella necessaria all'obbedienza.

La teoria sociologica del potere quindi è completa solo se, dalla spiegazione oggettiva, avente di mira le diverse condizioni più evidenti della supremazia e del dominio, si passi alla comprensione della dimensione soggettiva, dove emerge, in maniera sempre più rilevante nel corso della civilizzazione, il valore meno spontaneamente apprezzabile della subordinazione.

In base a questa ricostruzione risulta che la relazione di autorità può essere intesa come un fenomeno intrinsecamente multiplo, suscettibile perciò di un'analitica che ne tipizzi diverse forme, in cui "on reconnaisse séparément la prépondérance matérielle, la supériorité intellectuelle, et l'autorité morale" [S2,272]. Configurando una relazione polare per cui ciascun tipo di superio-

rità si compone "d'une combinaison entre deux principes disposés à l'antagonisme" [S2,272], dove si fronteggiano la tendenza alla concentrazione e quella all'espansione, e in cui invece l'obbedienza si presenta come un fenomeno fondamentalmente sintetico, dal momento che "on ne se soumet pleinement qu'à leur suffisante combinaison" [S2,272].

Comte può lavorare quindi allo stabilimento di una configurazione ideale, quella positiva, in cui la migliore combinazione può ottenersi tenendo quanto più possibile separata la concentrazione, addossandola al comando che incide sulle azioni dal lato dei loro risultati particolari, dall'autorità di governo, che agisce sui pensieri e dirige le passioni dal lato della loro tendenza generale a modificarsi. Tenendo metodologicamente distinto l'ambito statico di tale architettura dalle diverse manifestazioni storiche, teologico-metafisiche, nelle quali tale traguardo evolutivo non è stato mai pienamente raggiunto, e in cui le due potenze, sacrificando inevitabilmente quote importanti della loro specificità, hanno finito per coagularsi in diverse figure che costringono la fondamentale duplicità del potere in un'unica instabile istanza sovrana. Neanche nel Medioevo, l'epoca che, agli occhi di Comte, ha l'indubbio merito di aver posto chiaramente il problema della differenza tra le due sfere di esercizio del potere, ci si è potuti servire di istituzioni in grado di mantenere a lungo una reale separazione, il papato avendo continuato a lottare per assicurarsi una porzione di comando politico, i sovrani aspirando all'assolutezza di un potere che, emancipandosi dalla tutela esterna, incorporava inevitabilmente al suo interno funzioni di governo spirituale più o meno diluite o mascherate⁶⁵.

Di qui Comte può formulare, in termini di statica sociale, il teorema sociologico del potere:

d'après les trois éléments, matériel, intellectuelle, et moral, propre a tout puissance humaine, notre vraie régime est caractérisé par l'intime concours des deux derniers pour modifier de plus en plus le prépondérance constante du premier. Mais si, au contraire, le second élément se combine avec le premier, il en résulte notre constitution préliminaire, où le troisième est directement négligé, quoiqu'il y exerce implicitement son inaltérable influence. Dans cette alliance initiale, il faut distinguer deux modes, l'un théocratique, l'autre militaire ; suivant que l'esprit parvient à maîtriser la force, ou se met à son service. Tous deux son également, quoique différemment, indispensables à la destination principale du régime préliminaire, le développement décisif des divers attributs humains, en négligeant leur discipline définitive. On ne saurait régler, en effet, que des pouvoirs préexistants; sauf les cas d'illusion métaphysique, où l'on croit les créer à mesure qu'on les définit. Toute systématisation prématurée manquerait d'ailleurs de base autant

⁶⁴ Grazie alla sua polisemia il termine cuore designa sia "l'affection qui dispose à agir" sia "la force qui dirige l'action réelle", configurando "la distinction indispensable entre les tendances qui déterminent les motifs d'action, et les aptitudes à exécuter les desseins arrêtés. Les premières, plus spontanées, n'admettent la consultation spéculative qu'afin d'apprécier la convenance des desirs : les autres ont toujours besoin de connaître le but extérieur, pour accomplir l'acte voulu" [S1,683-4].

⁶⁵ "La sociologie statique doit peu s'enquérir si cet avènement sera prompt ou tardif. Il lui suffit de le concevoir comme seul pleinement conforme à la vraie nature de l'organisme social, qui, sans un tel complément, ne pourrait ni poursuivre convenablement sa destinée, ne même consolider assez son existence" [S2,309].

que de but, faute d'un suffisant essor de l'élément moral qui doit toujours l'inspirer [S2,335].

Il dispositivo su cui l'intera teoria positiva dell'organismo sociale si regge può allora essere riassunto da Comte come segue: "la force, dispersée et concentrée, constitue donc le fondement naturel de l'organisme social : l'esprit, esthétique et scientifique, le modifie conformément au milieu correspondant ; le cœur, masculin et féminin, l'anime intérieurement des impulsions convenables" [S2,281]

Questa visione si traduce a sua volta in una teoria delle istituzioni giuridiche e politiche. Per quanto riguarda la prima, si tratta di sostituire al clima di rivendicazione sociale veicolato dal linguaggio dei diritti individuali la prudente individuazione di un sistema rinnovato di doveri reciproci. In una pagina frequentemente citata e molto discussa, Comte afferma che:

la parola *diritto* deve essere scartata dal vero linguaggio po-

litico così come la parola *causa* dal vero linguaggio filosofico. Di queste due nozioni teologico-metafisiche, l'una è ormai immorale e anarchica, come l'altra irrazionale e sofistica. Egualmente incompatibili con lo stato finale, non convengono, tra i moderni, che in tempi di transizione rivoluzionaria...non possono esistere dei veri diritti che quando i poteri regolari emanino da volontà soprannaturali. Per lottare contro le autorità teocratiche, la metafisica degli ultimi cinque secoli introdusse dei pretesi diritti umani, che non comportano che un ufficio negativo. Quando si è tentato di dare loro una destinazione veramente organica, hanno ben presto manifestato la loro natura antisociale, tendendo sempre a consacrare l'individualità. Nello stadio positivo, che non ammette più alcun titolo celeste, l'idea di *diritto* scomparirà irrevocabilmente. Ciascuno ha dei doveri, e verso tutti; ma nessuno ha alcun diritto propriamente detto. Le giuste garanzie individuali risulteranno solamente da questa universale reciprocità di obbligazioni, che riproduce l'equivalente morale dei diritti anteriori, senza comportare i loro gravi pericoli politici. In altri termini, nessuno possiede più alcun diritto che quello di fare sempre il suo dovere [S1,361]⁶⁶.

Tuttavia non si tratta di eliminare gli strumenti giu-

⁶⁶ Questa pagina è stata ovviamente valorizzata dai quei giuristi (assai rari) che si sono occupati di Comte, probabilmente sulla scorta dell'uso frequente che Leon Duguit ne ha fatto nelle sue lezioni e nei suoi saggi, inserendola finanche nel suo *Manuale di diritto costituzionale* del 1918. Ripetuta dieci anni dopo che era stata entusiasticamente inserita nel saggio del 1908 intitolato *Il diritto sociale, il diritto individuale e la trasformazione dello Stato*, tr. it. in DUGUIT L. *Le trasformazioni dello Stato. Antologia di scritti*, a cura di BARBERA A, FARALLI C, PANARARI M, Torino, Giappichelli, 2003, pp. 93-114. Dove, nel corso di un esame critico della dottrina dei 'diritti soggettivi', e proponendo il concetto di "situazione giuridica soggettiva" come chiave di volta di un nuovo costituzionalismo, afferma di aver già presentato tale idea in occasione della pubblicazione di sette anni prima, intitolata *Lo Stato il diritto soggettivo e la legge positiva* (1901), dove molto forte era l'influsso che l'innesto della cultura sociologica, soprattutto quella di Durkheim, aveva determinato nel suo modo di intendere e studiare il diritto. Tuttavia nel saggio del 1908, la citazione del passo del Sistema (poi ripetuta nel Manuale del '18, ma anche nel saggio del 1912 *Il diritto soggettivo e la funzione sociale* [pp.121 e 129]), viene presentata come il frutto di una vera e propria scoperta rivelatrice, accompagnata com'è dalla confessione di non essere stato a conoscenza dell'opera del 'secondo' Comte al momento della pubblicazione del 1901, tanto da spingersi fino ad affermare, a proposito del passo in questione: "vorrei fosse affisso... alla Camera dei Deputati", p.99. Poco oltre Duguit afferma che "Auguste Comte aveva cento volte ragione di dire che la nozione di diritto (soggettivo) non era possibile che con l'accettazione d'una potenza sopra-terrena che conferisca questi diritti, ma che essa non poteva essere conservata nello stadio positivo dell'evoluzione generale della società umana", p.102. La stessa osservazione viene ripetuta in sede di esame critico della dottrina della sovranità "Auguste Comte ha potuto scrivere molto giustamente: 'in una parola questa legge (la legge della politica positiva) esclude con la stessa efficacia l'arbitrio teologico o il diritto divino dei re, e l'arbitrio metafisico o la sovranità del popolo'. Così più di mezzo secolo fa Augusto Comte aveva scosso con la sua mano potente il dogma della sovranità nazionale", p.106. Ancora più significativo è proprio il caso della lezione su *Sovranità e libertà* del 1921 [tr. it., a cura di RAPONE V., Torino, Giappichelli, 2007], nel quale la citazione di Comte, "incontestabilmente uno degli spiriti più potenti del XIX secolo", è riportata ancora una volta per intero (p.210); qui il numero di riferimenti a Comte è maggiore rispetto a quante volte appaia il nome di Durkheim (quattro contro tre), e, mentre il primo è sempre elogiato, di Durkheim si mettono in mostra i pregi, soprattutto in *Le forme elementari della vita religiosa*, ma anche i difetti, soprattutto riguardo all'impronta eccessivamente sostanzialista che la concezione di 'coscienza collettiva' proiettava sulla sua scuola, che, con Hauriou e Davy, Gény e Gurvitch andava rivolgendogli, com'è noto, non poche critiche, pur condividendo la medesima impostazione antiformalista di fondo. L'ultimo Duguit finisce poi con l'usare Comte per correggere l'eccessivo durkheimismo che aveva caratterizzato i suoi inizi, nel 1926 in una breve lezione significativamente intitolata *Le scienze sociali, il loro oggetto, il loro metodo* [in *Le trasformazioni dello Stato*, cit., pp.143-149], senza menzionare mai Durkheim, individua le due opposte esagerazioni all'interno delle quali è legittimo uno studio scientifico dei fatti sociali: da un lato quella di chi li nega riducendo il sociale a luogo di manifestazione di volontà meramente individuali; e dall'altra quella di chi pensa che i fenomeni sociali obbediscano a leggi simili a quelle dell'universo fisico: "si è spesso insegnato che le scienze sociali posseggono un metodo proprio, il quale non coincide affatto con quello delle scienze fisiche o naturali. Si tratta, a mio avviso, di un errore singolare, perché ogni metodo scientifico è determinato dalle leggi dello spirito umano, le quali si rivelano evidentemente le medesime qualunque sia l'ambito in cui esso ricerca e opera, leggi che limitano il suo potere e regolano la sua azione", p.147; ecco perché dopo aver enunciato alcuni principi generali (sottrarsi ai pregiudizi, ipotizzare solo per meglio osservare, scartare qualsiasi idea che sfugga all'osservazione), Duguit tributa a Comte, l'unico autore nominato, il riconoscimento di aver elaborato una "teoria che ha incontrato molti detrattori e derisione, ma che esprime bene il senso dell'evoluzione umana", p.148. Un'evoluzione la cui chiave è la progressiva sostituzione, nella spiegazione dei fenomeni, delle cause esteriori con le leggi interne. Si potrebbe allora concludere dicendo che con Duguit, grazie al positivismo politico di Comte, si staglia la figura di un giurista autenticamente positivista sul piano del metodo della ricerca sociale e risolutamente antiformalista sul piano della dottrina costituzionale. Una chiara eco comtiana si sente risuonare nella radicalizzazione mistica di WEIL S. *La prima radice* (1949), Milano, Mondadori, 1990: "la nozione di obbligo sovrasta quella di diritto, che le è relativa e subordinata. Un diritto non è effi-

ridici da quelli necessari al governo della società⁶⁷. Comte, d'altronde, non risparmia apprezzamenti sulla necessità e la qualità dell'esperienza giuridica romana medioevale e moderna, ma ritiene piuttosto che sia necessario sbarazzarsi di una particolare ideologia assolutistica che consente di separare dal concetto di diritto oggettivo, cioè di ordinamento relazionale, un sistema di diritti soggettivi intesi come originaria spettanza di un individuo astratto e disintegrato dal tessuto dei reciproci doveri.

Da una prospettiva molto diversa da quella di Comte, per certi versi opposta, ma proprio per questo complementare, anche il positivismo anti-ideologico che informa la dottrina kelseniana⁶⁸ del diritto, pone la necessità di disfarsi dei dualismi giuridici, e in particolare della indebita separazione tra diritto oggettivo e diritto

soggettivo, in quanto, essendo il diritto norma ovvero *Sollen*, il secondo può risolversi nel primo attraverso il concetto di 'autorizzazione'⁶⁹. Ma le indicazioni più interessanti, e forse le coincidenze più sorprendenti, si colgono nell'analisi del tipo di filosofia che secondo Kelsen sta alla base e spiega le tenaci distinzioni che sarebbe opportuno superare. Una filosofia che potremmo definire teologico-metafisica, nella misura in cui il giurista austriaco ne mostra la genesi replicarsi in diverse forme non identiche ma ideologicamente contigue. La prima scissione, la più originaria, è quella che mette un altro diritto sopra (e all'occasione contro⁷⁰) quello "dell'ordinamento statale del diritto positivo", in una logica per cui "si suppone l'esistenza di un ordinamento giuridico più elevato, divino, razionale o naturale", ma questo stesso procedimento di giustificazione non smette in realtà di

cace di per sé, ma solo attraverso l'obbligo cui esso corrisponde; l'adempimento effettivo di un diritto non proviene da chi lo possiede, bensì dagli altri uomini che si riconoscono, nei suoi confronti obbligati a qualcosa. L'obbligo è efficace allorché viene riconosciuto... Un uomo considerato di per se stesso, ha solo dei doveri, fra i quali si trovano certi doveri verso se stesso. Gli altri, considerati dal suo punto di vista, hanno solo dei diritti. A sua volta egli ha dei diritti quando è considerato dal punto di vista degli altri, che si riconoscono degli obblighi verso di lui. Un uomo, che fosse solo nell'universo, non avrebbe nessun diritto, ma avrebbe degli obblighi... Gli uomini del 1789 non riconoscevano la realtà di un simile campo... per questo hanno cominciato con la nozione di diritto. Ma, nello stesso tempo, hanno voluto porre dei principi assoluti. Questa contraddizione li ha fatti cadere in una confusione di linguaggio e di idee che in gran parte ritroviamo nella attuale confusione politica e sociale", pp.13-14.

⁶⁷ Quando il fantasma di Clotilde, che abita ormai il cuore di Comte, obietta che per quanto efficace possa essere la "puissance moral" sarebbe difficile concepire "qu'elle dispensât jamais de tout recours a la compression matérielle, soit sur les biens, soit même sur les personnes", il Prêtre risponde: "in effetti, figlia mia, la legislazione propriamente detta rimarrà sempre necessaria, per supplire all'insufficienza della semplice morale rispetto i più urgenti bisogni sociali. La coscienza e l'opinione sarebbero spesso impotenti contro le infrazioni quotidiane, se la forza temporale non applicasse delle repressioni fisiche ai casi più marchiani [grossiers]. Oltre queste deviazioni frequenti, ma leggere, dovute soprattutto all'inerzia degli istinti buoni, la stessa garanzia si addice ancora meglio alle gravi aberrazioni che risultano direttamente dalla preponderanza delle attitudini malvagie [mauvais penchants]. Esistono, in effetti, nella nostra specie come nelle altre, delle individualità radicalmente viziose, che non comportano o non meritano alcuna vera correzione. Verso queste organizzazioni eccezionali, la difesa sociale non cesserà mai di essere spinta fino alla distruzione solenne di ogni organo vizioso, quando l'indegnità sarà sufficientemente costatata attraverso atti decisivi. Una falsa filantropia può solo condurre a prodigare agli scellerati una commiserazione e una sollecitudine che sarebbero meglio indirizzate verso le tante oneste vittime delle nostre imperfezioni sociali. Ma, senza che la morte giuridica, e, a maggior ragione, la confisca totale o parziale, possano mai cessare completamente, il loro impiego deve diventare sempre meno frequente man mano che l'umanità si sviluppa. L'incremento [essor] continuo del sentimento, della intelligenza, e dell'attività tende sempre di più a far prevalere la disciplina spirituale sulla repressione temporale, anche se questa resta sempre indispensabile" *Catéchisme*, cit., pp.229-0.

⁶⁸ Il giudizio di Kelsen su Comte può essere ricostruito, da una parte, indirettamente, osservando come la polemica sferrata dal giurista austriaco contro un discorso sociologico incapace di distinguere sul piano del metodo le considerazioni inerenti al *Sein* da quelle riguardanti il *Sollen*, indugiando in una indebita commistione sia logica che storica, ha come principali bersagli polemici Spencer per l'Inghilterra, Durkheim per la Francia e Tönnies per la Germania, senza che la posizione di Comte venga fatta oggetto di alcuna analisi approfondita. Dall'altra direttamente, quando Kelsen intese difendere, proprio sul piano del metodo, il relativismo implicato nel positivismo di Comte dal "tentativo di rinvenire implicazioni teologiche in dottrine antiteologiche", come era stato fatto soprattutto nelle interpretazioni di Löwith e Voegelin: "questo relativismo impedisce alla filosofia positiva di concepire il futuro stadio scientifico come la fine assoluta dell'evoluzione. È vero che Comte si riferisce al terzo stadio come a un'epoca 'definitiva' o finale, ma ciò non significa, però, che la legge dell'evoluzione cesserà di valere per il futuro – sarebbe un assunto incompatibile con la legge stessa; né ciò significa che il progresso si fermerà nel momento in cui avrà raggiunto lo stadio scientifico, e che con esso sarà raggiunta la fine della storia" *La filosofia positiva di Comte*, tr. it. in KELSEN H. *Religione secolare. Una polemica contro l'errata interpretazione della filosofia sociale, della scienza e della politica moderne come 'nuove religioni'*, Milano, Raffaello Cortina, 2012, pp.197-218, cit. a p. 205.

⁶⁹ Vedi, per la sua estrema sintesi, di KELSEN H. *Lineamenti di dottrina pura del diritto* (1934), Torino, Einaudi, 2000, in particolare il Capitolo IV, *Il dualismo della dottrina del diritto e il suo superamento*, pp.77-94.

⁷⁰ Se, infatti, Kelsen, in questa stessa pagina, conferisce al 'diritto naturale' una funzione prevalentemente "conservatrice e legittimista", anche se limitatamente ai "rappresentanti classici della teoria giusnaturalistica nei secoli XVII e XVIII", WEBER M. *Economia e società. III. Sociologia del diritto*, Milano, Comunità, 2000, definisce, senza che ciò implichi alcuna reale contraddizione, il diritto naturale come "la forma di legittimità specifica degli ordinamenti creati mediante rivoluzione", poiché infatti "il richiamo al 'diritto naturale' ha sempre costituito la forma in cui le classi che si ribellavano contro l'ordinamento esistente conferivano una legittimità alle loro aspettative legislative, quando non si appoggiavano a norme e rivelazioni di una religione positiva", p.176.

operare quando “il positivismo [giuridico!!] del secolo XIX...non rinuncia completamente a una legittimazione del diritto per mezzo di un valore superpositivo; fa questo però soltanto indirettamente quasi sotto la superficie dei suoi concetti. La giustificazione del diritto positivo ora non si compie tanto con un diritto più elevato e diverso da questo, quanto piuttosto con lo stesso concetto di diritto”⁷¹. È in base a questa ‘positivismo ideologico’ che appaiono, come irriducibili, le distinzioni tra diritto pubblico e privato, tra diritto e stato, e tra diritto soggettivo e diritto oggettivo. Riguardo quest’ultima in particolare Kelsen rileva, all’interno della teoria che la coltiva, un’inconciliabile “contrasto di principi”: “essa infatti sostiene con ciò che il diritto, come diritto oggettivo, è norma, complesso di norme, cioè ordine, e che, nello stesso tempo, come diritto soggettivo, è interesse o volontà, cioè qualche cosa di completamente diverso, e che perciò non si può sussumere sotto un comune concetto superiore”⁷². Questa inconciliabilità, lungi dall’essere un mezzo neutrale di arrangiamento metodologico, è il riflesso di un certo modo di apprezzare il rapporto tra i due concetti che si vogliono distinguere: “secondo la sua primitiva intenzione, il dualismo tra il diritto oggettivo e soggettivo esprime l’idea che questo precede quello, tanto logicamente quanto temporalmente. L’idea è chiara: dapprima si formano i diritti soggettivi, prima di tutto la proprietà, il prototipo del diritto soggettivo (e cioè per via dell’appropriazione originaria), soltanto più tardi appare il diritto oggettivo come ordinamento statale che protegge, riconosce e garantisce i diritti soggettivi formatisi indipendentemente”⁷³. Kelsen peraltro non circoscrive l’uso di questo costrutto al solo ambito del giuridico

razionalistico, anzi evidenzia come “questa concezione si manifesta nel modo più evidente nei rappresentanti della scuola storica del diritto che non soltanto hanno inaugurato il positivismo giuridico del secolo XIX, ma hanno anche fissato nella sua essenza il sistema concettuale della dottrina generale del diritto”⁷⁴. Le teorie giuridiche riconducibili alla scuola storica, lavorando sul diritto positivo attraverso una progressiva astrazione generalizzazione e sistematizzazione dei diritti soggettivi, presupposti come dato storico, introdurrebbero quasi inconsapevolmente, malgrado loro, un sistema concettuale che tende a una coerenza squisitamente logico-sistemica. Comte, dal canto suo, quando nel Corso si trova a fare l’*Esame sommario dei principali tentativi filosofici intrapresi finora per la costituzione della scienza sociale*, in una prospettiva, come si diceva, per certi versi opposta a quella kelseniana⁷⁵, lamenta la scarsa sistematicità di coloro i quali, lavorando alla comprensione dei fenomeni sociali, e in particolare di quelli politici, adoperavano un metodo storico “di carattere essenzialmente letterario o descrittivo” C1,196, e contro tale tendenza apprezza l’affermarsi di uno spirito storico maggiormente aderente ai tempi e alle esigenze del nuovo ordine sociale. È in questa direzione infatti che legge con un certo favore l’affermazione della scuola storica del diritto, come quella in cui si avanza la sacrosanta esigenza di superare “la vana separazione dogmatica che ci si sforza di conservare tra la storia e la politica” C1,196: “fra le numerose testimonianze contemporanee di questa importante trasformazione... nessuna mi sembra più decisiva della felice introduzione spontanea che si è gradualmente operata, ai nostri giorni, in Germania, nella

⁷¹ KELSEN H., *cit.*, p.77.

⁷² *Ivi*, p. 78.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ Per un confronto tra il positivismo comtiano e quello giuridico vedi il saggio di DEZEUSE G. *Il positivismo di Auguste Comte e il diritto*, “Rivista internazionale di filosofia del diritto”, 1, 2005, pp.85-108. Dove viene presentata “una sintesi del positivismo sotto forma di tre figure differenti”: la prima è quella propugnata da “giuristi (o filosofi del diritto)” che restano fedeli “alla radice pre-comtiana della parola ‘positivo’”; “la seconda figura corrisponde a dei giuristi o a dei sociologi del diritto che si avvalgono di Comte, articolando il diritto in relazione alla società, per permettergli di riflettere i rapporti sociali. Léon Duguit, George Gurvitch (in una misura minore Carré de Malberg) compiono una parte della proposta del positivismo comtiano: relativizzare il diritto nella società. Ma Comte avrebbe avuto problemi ad accettarli, giacché essi mantengono l’idea non solo dell’esistenza, ma anche dell’autonomia del diritto [...] La terza figura è lo stesso Comte, che elimina l’idea di diritto invocando la nozione di dovere”, dove rileva soprattutto la differenza tra comando e ordinamento: “se comandare è agire dall’esterno su un soggetto, dare un’ingiunzione per arrivare ad un risultato, provocare un effetto mediante una causa collegata a un soggetto (divino o umano) che ordina, sistemare è fare dell’ordine senza mettere in movimento la categoria di causa esterna, dal momento che si tratta di prendere (e comprendere), a partire dall’interno, gli elementi che caratterizzano il fenomeno, di identificare le regolarità, le leggi e farle funzionare. L’ordine di sistemazione elimina la volontà che l’ordine di comando esalta. L’ordine di sistemazione è oggettivo, scientifico, è un ‘funzionamento’, mentre l’ordine comando è una lotta che permette di invocare le dominazioni più esterne (Dio, i capi, e le altre potenze metafisiche o teologiche). Si capisce che il diritto va ad essere implicato in questa distinzione” pp.90-93. Sul punto vedi anche il maestro di Bobbio, che già nel 1942 individuava un *Positivismo giuridico e politico di Auguste Comte*, in SOLARI G. *Studi storici di filosofia del diritto*, Torino, Giappichelli, 1949, pp.383-404. Dove si combatte in particolare “il giudizio negativo e malevolo del Gurvitch nei riguardi della dottrina giuridica e politica del Comte”, un giudizio che, “rinnovando antiche obiezioni, rimproverava al Comte di aver eliminato la nozione stessa del diritto dalla fase scientifica dell’umanità, di aver risolto i rapporti e le norme di diritto in rapporti e obblighi morali, di aver sostituito la giustizia con la carità. Noi opponiamo al Gurvitch che la nozione del diritto scompare nel sistema positivo del Comte in termini di libertà individuale, ma per rivivere in termini di attività sociale...Nella morale e nel diritto è sempre l’individuo che opera ed uguale è il fine: ma in quella l’individuo opera sul fondamento delle tendenze altruiste, in questo opera come soggetto economico socializzando le sue stesse tendenze egoiste”, pp.393-394. Sulle diverse declinazioni del positivismo giuridico si rimanda naturalmente alla lezione di BOBBIO N. *Il positivismo giuridico*, Torino, Giappichelli, 1979.

stessa classe eminentemente metafisica dei giureconsulti, d'una scuola specificamente qualificata come storica, e che, in effetti, ha assunto come compito principale di collegare in ogni epoca del passato l'insieme della legislazione con lo stato corrispondente della società. Il che essa ha qualche volta utilmente tratteggiato, malgrado la tendenza al fatalismo e all'ottimismo, che di solito giustamente le si rimprovera, e che spontaneamente deriva dalla natura necessariamente incompleta ed ambigua di questi interessanti lavori, ancora essenzialmente dominati da una filosofia metafisica" C1,197. Ancora Kelsen, scavando nella genesi della mitologia del diritto soggettivo, chiarisce poi come lo stesso soggetto usato in quell'operazione non si rivela altro che un'entificazione fittiziamente presupposta e guastata dal suo carattere di assolutezza: "un ente giuridico indipendente dall'ordinamento giuridico, d'una soggettività giuridica che il diritto oggettivo trova, per così dire, preformata"⁷⁶. Di qui la denuncia della "funzione ideologica" giocata dalla "categoria trascendente" di "un diritto soggettivo diverso dal diritto oggettivo", da riconoscersi nella saldatura originaria che si viene a creare tra il diritto di proprietà e il potere assoluto dell'individuo, per cui tale assolutezza "diventa tanto più importante quanto più si riconosce l'ordinamento giuridico che garantisce l'istituzione della proprietà privata come un ordinamento mutevole e costantemente variabile, creato dall'arbitrio umano e non fondato sulla validità eterna della divinità, sulla ragione o sulla natura; e soprattutto quando la produzione di quest'ordinamento avviene con un procedimento democratico... Non è difficile comprendere che l'ideologia del diritto soggettivo si unisca al valore etico della libertà individuale, della personalità autonoma, quando si pensa che in questa libertà è sempre inclusa la proprietà"⁷⁷. Non diversamente in Comte troviamo espressa l'idea

che lo scopo della regolamentazione giuridica è quello di esplicitare formalmente, ad esempio attraverso l'istituto della proprietà, la delega di una funzione sociale concentrata nelle mani di un individuo, ma a beneficio dell'intera comunità⁷⁸.

Sul piano delle istituzioni politiche, dall'analisi statica delle tre dimensioni, del 'sentimento' della 'attività' e della 'intelligenza', "résultent successivement trois sociétés humaine, de moins en moins intimes et de plus en plus étendues, dont chacune forme l'élément spontané de la suivante, la famille, la cité, et l'Église". Si tratta di tre forme solidaristiche tendenzialmente spontanee, la prima e l'ultima delle quali, quella più particolaristica e quella più universalistica, la famiglia e la chiesa, possono entrare in una relazione funzionale solo attraverso la cinghia di trasmissione rappresentata dalla dimensione intermedia: la *civitas*, la più storicamente mutevole e la più strategicamente essenziale⁷⁹. Dov'è in gioco, attraverso il processo che per questo prende il nome di 'civiltà', la configurazione della dimensione propriamente politica, istituzionale e giuridica, preposta all'organizzazione della solidarietà. Una dimensione in relazione alla quale anche la famiglia e la Chiesa saranno chiamate a prendere la forma istituzionalizzata più adatta per riempire di senso il comportamento del cittadino.

Ces organes [le città] sont aussi des êtres, tellement complètes, que chacun, susceptibles d'existence distincte, aspire spontanément à devenir le principal noyau de l'immense organisme... en effet, la moindre cité contient déjà tous les éléments et les tissus qu'exige l'existence du Grand-Être [S2,290].⁸⁰

La statica sociale stabilisce insomma una teoria dei corpi intermedi (non già tra individuo e stato, bensì tra famiglia e chiesa) aperta al cambiamento ma disposta, nello stesso tempo, alla conservazione, prevedendo un

⁷⁶ KELSEN H., *cit.*, p.79.

⁷⁷ *Ivi*, pp.80-81.

⁷⁸ È questa infatti la "innovazione decisiva" che Comte fa risaltare all'origine dell'esperienza giuridica romana: "Dans cette organisation générale de la propriété romaine, il importe de remarquer une innovation décisive, où le caractère sociocratique, résultat de l'ensemble d'une telle situation, commence à se manifester directement... L'introduction de la confiscation, dès les premiers temps de Rome, annonça donc que la propriété n'y dérivait plus des sources divines, et que désormais elle se trouvait humainement instituée... Néanmoins, la possession dut alors conserver, et même spécifier davantage, son caractère absolu, sans lequel l'indépendance ne s'y trouverait point assez garantie, jusqu'à ce que la sociocratie finale systématisait toutes ses conditions. En s'attribuant le pouvoir de transférer au fisc un domaine dont la concession émanait implicitement de la communauté, l'État ne se crut point compétent, à Rome, pour imposer aucune règle de gestion. Mais l'intervention sociale se trouverait ainsi surgir envers l'appropriation personnelle, qui, dès le moyen âge, subit de nouvelles conséquences du principe modificateur, destiné finalement à la régénérer" [S3,367-8].

⁷⁹ L'importanza della posizione di Comte non è sfuggita ovviamente a Pietro Costa che gli dedica un denso paragrafo dal titolo *La repubblica dei doveri*, in COSTA P. *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa. Vol. 2: L'età delle rivoluzioni*, Roma-Bari, Laterza, 2000, pp.347-361: "nell'opera di Comte il tema dell'ordine riceve una consistente dilatazione rispetto alla formulazione saint-simoniana venendo a far parte di un *novum organum* che non esita a fissare le procedure della conoscenza scientifica in generale, a ricomprendere in essa la conoscenza del mondo storico-sociale e a indicare le condizioni di possibilità di un'azione volta a modificarlo", p.348.

⁸⁰ "Dal momento in cui la proprietà, la famiglia, e il linguaggio, sviluppandosi su di un territorio adatto, portano una qualsiasi popolazione alla formazione di un unico governo, almeno spirituale, esiste un nocciolo possibile del Grande-Essere. Questo comune o città, quale che sia la sua estensione ulteriore, formerà sempre un vero organo dell'Umanità. Quando l'Essere-Supremo sarà convenientemente sviluppato, si capirà come i suoi organi fondamentali si assemblino per comporre degli *apparati* ["appareils", in corsivo nel testo] propriamente detti. Ma questa determinazione sarebbe ora sia prematura che inutile, come indica l'impossibilità di distinguere con precisione quei diversi stati intermedi, col nome quasi arbitrario di province, nazioni, ecc." [S2,290-1].

potere di coordinazione, quello 'religioso', "saintement révolutionnaire" che "tend sans cesse à modifier subjectivement le classement politique" [S3,311]. È possibile infatti esercitare una certa libertà soggettiva nel determinare gli assetti istituzionali intermedi che legano le classi nelle città e le città tra di loro. Approfondendo la metafora organica infatti si può osservare che "oltre gli elementi, i tessuti, e gli organi, la teoria fondamentale dell'organismo individuale distingue ancora, al di là degli organi, un grado più complesso di struttura vitale, con il nome di *appareils* ["appareils", in corsivo nel testo]. Inoltre, riconosciamo ora, tra i tessuti e gli organi, una modalità di organizzazione intermedia, alla quale riserviamo il titolo di *sistemi* [in corsivo nel testo]" [S2,291]. Si tratta di livelli organizzativi indispensabili, anche se Comte non ritiene prudente specificare ulteriormente le caratteristiche strutturali che potranno effettivamente assumere. In riferimento al processo di costituzione globale che il positivismo intende dirigere "ces notions corrélatives d'appareils et de systèmes ne feront alors que s'y modifier, suivant une loi dont l'appréciation serait aujourd'hui prématurée" [S2,292].

Lo Stato, assoluto e sovrano, rappresenta il tentativo storico, per Comte destinato a fallire, di tenere insieme, attraverso la costrizione e la forza, in un indebito gigantismo istituzionale, organismi, le 'città' nel senso visto sopra, che obbediscono ad un principio unitivo interno non ulteriormente estendibile senza provocarne il perversimento, ma, allo stesso tempo, disposti a legarsi in una rete di connessioni senza limiti sull'intero pianeta terra. Nella forma di organizzazione statale si opera una temporanea intensificazione dei mezzi di esercizio della potenza materiale per compensare funzioni che richiedono altre forme di governo "la cité, convenablement agrandie et complétée, constitue, d'après une expérience décisive, la plus vaste société politique qui puisse naître et durer sans oppression. Des règlements arbitraires et violents, qui ne comportent aucune vraie consistance, peuvent seul attribuer au régime direct de la prépondérance matérielle un domaine plus étendue" [S2,306]⁸¹:

nell'ordine finale, gli Stati occidentali avranno un'estensione normale non superiore a quella che presentano adesso la Toscana, il Belgio, l'Olanda, e anche la Sicilia, la Sardegna, ecc. Una popolazione da uno a tre milioni di abitanti, al tasso ordinario di sessanta per chilometro quadrato, costituisce, in effetti, l'estensione conveniente agli Stati veramente liberi. Infatti

ti bisogna qualificare così soltanto quelli dove tutte le parti sono riunite, senza alcuna violenza, dal sentimento spontaneo di una attiva solidarietà⁸².

Comte immagina quindi la futura stabilizzazione di un 'tipo normale' di comunità politica composta da una federazione di "patrie" non troppo estese, abitate da identità politiche libere dalla paranoia della sovranità e costruite da aree metropolitane organizzate attorno a un distretto industriale sufficientemente coeso da coinvolgere tutti i suoi membri nella propria attività produttiva. Quando un sistema pacifico del genere dovesse finalmente prevalere, sostituendo il periodo delle guerre con il tempo della produzione: "la repubblica Francese si troverà liberamente decomposta in diciassette repubbliche indipendenti...la successiva separazione dell'Irlanda deve poi condurre a rompere i legami artificiali che riuniscono oggi la Scozia, e anche i paesi del Galles, all'Inghilterra propriamente detta. Una simile separazione si opererà in tutti gli Stati troppo vasti, il Portogallo e l'Irlanda, se nessuna divisione dovesse sorgere...formeranno le più grandi repubbliche dell'Occidente...allora il sentimento nazionale diviene un vero intermediario tra l'affezione domestica e l'amore universale"⁸³.

Un soddisfacente coordinamento delle unità politiche, che implichi un ridimensionamento della loro estensione e una maggiore funzionalizzazione di ciascuna specificità, è ottenibile quindi, senza alcun ricorso all'oppressione, attivando una modalità di regolazione "rattachés directement à l'ensemble des destinées du Grand-Être" [S2,307]. Perché tale ricomposizione possa ottenersi armonicamente il 'potere spirituale' oltre a svolgere le classiche funzioni di "guida intellettuale" e di "consacrazione morale", è necessario che attivi una terza funzione strategica, direttamente politica e tipicamente moderna, che Comte chiama "regulateur social"⁸⁴. Il regolatore sociale è veramente efficace solo nella misura in cui operi su scala globale, senza "autres limites finales que celles de la planète humaine" [S2,308], e soprattutto agisca nella consapevole assunzione di una dimensione temporale coestensiva al processo di sviluppo dell'organismo che si tratta di dirigere⁸⁵. La strategia da seguire è fondamentalmente quella che consiste nel trasformare l'Umanità in un dispositivo connettivo che, senza sotto-stimare le separazioni, provveda a strutturarle in maniera tale da trasformarle in relazioni: tra l'uomo e il mondo, tra l'uomo e la donna, tra gli uomini e gli animali, tra

⁸¹ Nello stesso senso vedi oltre: "l'union civique restera toujours la plus étendue des affections qui combinent assez toutes les parties de notre existence, matérielle, mentale, et morale" [S2,374]; "tout effort habituel pour faire activement prévaloir des affections plus vastes entrainerait les cœurs vulgaires vers des tentatives tyranniques, afin de réaliser partout un degré d'assimilation temporelle et de régularité politique supérieur aux limites normales de la conformité spontanée" [S2,375].

⁸² *Catéchisme*, cit., p.257.

⁸³ *Ivi*, p.258.

⁸⁴ Traggo dalla monografia di Bruno Karsenti la notizia secondo la quale quella di "regolazione" è "une catégorie dont Comte est le premier à faire un usage socio-politique". Notizia per la quale viene a sua volta richiamata la voce 'Regolazione' di Canguilhem per l'*Encyclopaedia universalis*: "la catégorie passe de la mécanique à la physiologie, puis aux sciences sociales. Canguilhem relève la définition de la politique positive comme 'régulation sociale' dans le chapitre V du deuxième tome du *Système*", quello che stiamo commentando; vedi *Politique de l'esprit*, cit., p.141.

⁸⁵ "Quoique la famille et la cité sentent confusément un passé et un avenir partiels et rapprochés, la véritable Église peut seule cultiver le digne sentiment de l'ensemble des destinées humaines, à la fois dans le temps et dans l'espace" [S2,310].

i morti e i non ancora nati. L'ordine religioso serve a "rendre morale l'économie naturelle" [S2,51]. Una volta accertato che l'uomo dipende da una serie di condizionamenti per regolarsi sui quali le conoscenze che vanno dalla cosmologia alla biologia sono tutte necessarie, ma insufficienti nel loro insieme, un "dernier joug" [S2,53] va riconosciuto ed è quello della relazione di dipendenza che lega l'uomo all'Umanità. Dove quest'ultima va intesa come un "Grand-Être... vraiment douée d'affection et de volontés analogues aux nôtres, combinées avec une puissance supérieure" [S2,51]⁸⁶. A differenza di tutti gli 'esseri immaginari' inventati dalla fantasia dogmatica delle precedenti fedi teologiche, la "unité humaine" è l'"object réel" che condiziona l'esistenza individuale, imponendo a ciascuno tutta una serie di vincoli nella misura in cui pensa, agisce, ama, per mezzo nostro: "le langage suffirait seul pour rappeler à chacun que toute construction humaine résulte réellement d'un immense concours dans le temps et dans l'espace" [S2,54]⁸⁷.

Va almeno segnalato come la questione dell'Umanità sia un luogo strategico per misurare tutta la differenza che passa tra la teoria comtiana del "consensus" e la "solidarietà sociale" per come la pensa la sociologia a partire da Durkheim. Una distanza molto probabilmente dovuta al fatto che mentre l'attenzione di quest'ultimo era principalmente volta alla costruzione di un sapere adatto alla 'statualizzazione societaria', quella di Comte era piuttosto finalizzata a individuare le dinamiche 'religiose' destinate a superarla⁸⁸. Alla luce dei fenomeni di globalizzazione dei mercati e delle comunicazioni, alcune critiche che Durkheim rivolge esplicitamente all'ipotesi comtiana di umanità, divengono oggi quanto meno

problematiche da accettare come immediatamente evidenti. Ne *Le regole del metodo sociologico* si può leggere infatti che "in realtà il progresso dell'umanità non esiste... quelle che esistono, e che sono date esse soltanto all'osservazione, sono le società particolari che nascono, si sviluppano e muoiono indipendentemente le une dalle altre", e che ciascuna di esse "è differente, ha certe proprietà in più e altre in meno; costituisce una nuova individualità, e tutte queste individualità distinte – essendo eterogenee – non possono fondersi nella stessa serie continua, né soprattutto in una serie unica... la sequenza delle società somiglia ad un albero i cui rami si dirigono in direzioni divergenti"⁸⁹, a dispetto quindi di qualsiasi attitudine dei pensieri e delle azioni a combinarsi in una rete di interconnessioni continua e tendenzialmente globale. Quando invece, per Comte, "une telle continuité successive caractérise davantage la vraie religion que la simple solidarité actuelle" [S2,71], poiché quella che "se borne à la solidarité, en négligeant la continuité" è in realtà solamente "une grossière ébauche, mentale et morale, de la synthèse altruiste" [S2,73]⁹⁰.

Grazie a una regolazione così calibrata è possibile mantenere una ripartizione dei poteri per cui, senza che il "regolatore sociale" si identifichi con alcuno di essi, "le pouvoir matériel est concentré chez les grands ou les riches ; le pouvoir intellectuel appartient aux sages ou aux prêtres ; et le pouvoir moral réside parmi les femmes : ils reposent respectivement sur la force ; la raison, et l'affection" [S2,311]. Il primo potere si applica nel tempo presente dell'azione, alla modificazione oggettiva del mondo, gli altri due, "se combinent de manière à constituer un pouvoir unique, qui, sous le titre de *spirituel*,

⁸⁶ Anche se l'organicismo comtiano non si risolve affatto in un parallelismo senza residui tra la dimensione collettiva e quella individuale: "on ne doit pas toutefois trouver un parallélisme complet quand on compare la conception systématique de l'organisme collectif à celle de l'organisme individuel ; puisque la nature composée de l'un diffère profondément de l'indivisible constitution de l'autre"; bisogna in altri termini "restreindre sagement une telle comparaison, pour que, au lieu des précieuses indications, elle ne suscite pas des rapprochement vicieux" [S3,288], dal momento che L'Umanità è un "immense et éternel organisme" che "se distingue surtout des autres êtres comme étant formé d'éléments séparables, dont chacun peut sentir sa propre coopération, et par suite la vouloir, ou même la refuser... qui permet un vaste concours, mais aussi des profondes conflits. En un mot, la principale supériorité du Grand-Être consiste en ce que ses organes sont eux-mêmes des êtres, individuels ou collectifs" [S2,60].

⁸⁷ "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].

⁸⁸ Vedi sul punto i rilievi di SUPLOT A. *Homo juridicus. Saggio sulla funzione antropologica del Diritto* (2005), Milano, Mondadori, 2006, a proposito del "buon uso dei diritti dell'uomo": "da quando Dio è stato collocato al di fuori delle nostre costruzioni istituzionali, è l'uomo a occuparne il posto: la secolarizzazione delle nostre società ha dato vita, come già preconizzava Auguste Comte, all'avvento di una 'Religione dell'Umanità'... questa Religione, alla quale noi occidentali invitiamo il mondo intero a unirsi, si iscrive tuttavia nella lunga storia dei sistemi di credenze che hanno dominato e plasmato l'Occidente", p.219.

⁸⁹ DURKHEIM É. *Le regole del metodo sociologico* (1895), Milano, Comunità, 1996, pp.38-39.

⁹⁰ "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 successive : 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 mortes 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., p.68-69.

est destiné surtout à modifier le pouvoir matériel” [S3,311], puntando direttamente alla trasformazione del soggetto stesso dell’azione sociale.

Riferendosi all’insieme del passato in vista della progettazione del futuro, questa forma di potere deve calibrare i suoi effetti nella dimensione del ‘consenso’: “en nommant l’un *temporel*, on indique assez l’éternité de l’autre” [S2,315]. Infatti la gestione della continuità del soggetto collettivo non è alla portata del potere che genera un coordinamento *temporaneo* dei risultati dell’azione nel presente: “le pouvoir civil ne peut jamais être qu’un organe de solidarité: le présent lui appartient essentiellement, mais sans aucune autorité envers le passé qu’il connaît trop peu, ni sur l’avenir qu’il ne saurait assez comprendre” [S2,315]. Lo sviluppo oggettivo, empirico, anche dove fosse guidato da un potere efficacissimo e capillare di coordinazione pratica, non offre per questo alcuna garanzia di incidere sui mutamenti soggettivi, che, finalmente liberati dal dogmatismo teologico e dall’assolutismo metafisico, sempre più urgentemente domandano di essere governati⁹¹.

In questo campo, quello del governo della libertà, l’animale storico che è l’uomo “se trouve forcée de développer sa destinée sans aucun type général qui puisse diriger ses tendances spontanées, jusqu’à ce que son évolution soit assez accomplie pour caractériser sa marche nécessaire” [S2,468]. Ma il compito teorico principale della sociologia non consiste nel determinare con precisione la forma definitiva dell’organismo collettivo. Questo è piuttosto il tema che si prefiggevano tipicamente di svolgere i regimi teologico-metafisici, nei quali, in assenza di un’esauriente conoscenza dei condizionamenti oggettivi che determinano il progredire della vita soggettiva, si ordinava arbitrariamente uno stato ideale, immaginandolo nella sua stabile oggettivazione. Derivandolo da una norma assoluta e originaria rispetto alla quale qualsiasi movimento era interpretato alla stregua di una crisi e trattato come l’emersione di un elemento di perturbazione. Nell’impossibilità di governare il mutamento,

l’uomo rischia di bloccarsi nella paranoia della sicurezza fine a se stessa, che non corrisponde alla regolazione di nessun ordine del mutamento, finendo per calibrare la sua economia psichica su di un funzionamento solo parziale, egoista e personale, che impedisce invece di alimentare il libero svolgimento dell’esistenza soggettiva. Il positivismo comtiano è allora un insieme di ragioni che tenacemente resistono al pervertimento dello sviluppo dei mezzi tecnici e ideologici a fini particolaristici e assoluti, cioè direttamente derivanti dalla struttura personalistica della vita psichica, completamente irrelati rispetto al contesto in cui sono chiamati a funzionare:

il suffit de comparer les deux acceptions générales du mot ordre, qui toujours signifie à la fois *commandement* et *arrangement*. Tant que dura notre initiation, destinée plutôt à développer nos diverses forces qu’à les règles, le commandement prévalait sur l’arrangement, qui ne pouvait même surgir autrement, faute d’une base extérieure. Notre constitution adulte se caractérise, au contraire, par la prépondérance de l’arrangement, qui, directement fondé d’après son type objectif, exige seulement l’intervention secondaire du commandement, pour compléter nos décisions pratiques...en effet, cette inversion spontanée résume la substitution décisive des lois aux causes, et annonce notre tendance croissante à faire prévaloir la discipline spirituelle sur la temporelle [S2,469].

Per la determinazione di questo movimento, quello che consente di mettere il comando a servizio dell’ordinamento, la sociologia mette in campo il suo specifico mezzo di indagine, il più soggettivo dei metodi d’osservazione: la storia. In storia infatti si tratta di far emergere dalla totalità un atto di selezione: l’umanità infatti, considerata staticamente, non esibisce altro che “un vaste groupe d’asymptotes, nécessairement commune à une foule de routes très-différentes, entre lesquelles il faut pourtant choisir. Cet choix...peut seul nous apprendre quels son, à chaque époque, les pas praticables vers un tel type, et quelle marche convient à leur accomplissement” [S2,471].

⁹¹“Cerebralmente analizzata, la malattia occidentale costituisce realmente una alienazione cronica, essenzialmente intellettuale, ma abitualmente complicata da reazioni morali, e sovente accompagnata da agitazioni materiali. Il carattere decisivo, consistente nel fatto che la meditazione non rettifica la contemplazione, si verifica troppo, 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 gioco del passato, anche sognando l’avvenire” [S2,458].