



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

L'ÉCOLE
DES HAUTES
ÉTUDES EN
SCIENCES
SOCIALES

Sede Amministrativa: Università degli Studi di Padova
Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia (FISPPA)
Sede Consorziata: École des Hautes Études en Sciences Sociales
Doctorat Droit, Études Politiques et Philosophie

CORSO DI DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA
CICLO XXXIV

IL GOVERNO DELLE SCIENZE
Politica, epistemologia e ideologia in Auguste Comte

Coordinatore: Ch.mo Prof. Luca Basso
Supervisore: Ch.mo Prof. Pierpaolo Cesaroni
Co-Supervisore: Ch.mo Prof. Bruno Karsenti

Dottorando: Giovanni Minozzi

Indice

Abstract	8
Introduzione	
(Ri)leggere Auguste Comte. Epistemologia e critica dei concetti politici moderni	11
0. Ragioni di una rilettura	11
1. Il mito dei due Comte	15
2. Comte e l'epistemologia storica: tra continuità e rottura	17
3. Storia concettuale ed epistemologia	23
4. Modernità e potere spirituale	26
5. Governo, organizzazione, ideologia: struttura del lavoro	31
I. Per una politica scientifica	35
1. Tra scienza e politica	35
2. Riflessioni di un giovane liberale	40
3. Il campo dell'ideologia. Le fonti comtiane	43
3.1 Il ruolo degli <i>Idéologues</i>	48
3.2 Aritmetica del progresso: Condorcet	54
3.3 Filosofia dell'organico: Saint-Simon e la "scuola retrograda"	58
4. Desiderio politico e sovranità dell'opinione: Comte <i>publiciste</i>	68
5. La modernità come processo	77
6. Sistematizzare la crisi: il <i>Piano delle opere scientifiche</i>	82
6.1 Governare la transizione	83
6.2 Azione teorica	88
6.3 I luoghi di una rottura: la scienza sociale tra fisica e fisiologia	94
7. La crisi nel sistema	103
7.1 Scienze e scienziati	106
7.2 Governo e opinione	113
II. Organizzare le scienze	121

1. Sistema e follia	121
2. Rileggere il <i>Corso di filosofia positiva: epistemologia, storia e ideologia</i>	130
2.1 Critica della ragion metodologica: circolarità e normatività dell'epistemologia comtiana	131
2.2 La classificazione delle scienze tra natura e artificio	139
3. La culla della positività: matematica e astrazione	150
4. Le fisiche di Comte	161
4.1 Politica dell'astronomia	161
4.2 La fisica: teoria ed esperienza, unità e pluralità	169
4.3 Alle frontiere dell'inorganico: la chimica	178
5. L'organicismo e il suo ambiente: filosofia biologica, biologia filosofica	187
5.1 La vita come principio: abitare la rottura	187
5.2 L'organizzazione come <i>fatto</i> : determinismo e teoria dei <i>milieux</i>	194
5.3 Il consenso come <i>affaire</i> : organismo e società	202
III. Riorganizzare la società	212
1 La congiuntura	213
1.1 La rivoluzione come problema teorico	213
1.2 Ri-fare la scienza	222
2. Il metodo (I)	227
2.1 Metodo positivo e metodo storico	227
2.2 Annodare le scienze: la classificazione sociologia	236
2.3 Statica e dinamica: categorie e concetti fondamentali	240
3. La storia	249
3.1 Nascita della teoria: il feticismo tra scienza e ideologia	249
3.2 La lotta fondamentale: teologia e positività	255
3.3 Lo spettacolo della distruzione: transizione metafisica e scissione della modernità	264
3.4 Positività e industrializzazione: il lavoro come socializzazione	271
4. Il metodo (II)	284
4.1 Governo spirituale e governo delle scienze	284
4.2 <i>Le bon sens vulgaire</i> : ideologia scientifica e filosofia sintetica	297
Conclusione	
Ideologia e politica epistemologica. Comte al futuro anteriore	306

1. Sistema e congiuntura: Da un <i>Discorso</i> all'altro	306
1.1 Politica della teoria	307
1.2 Critica della ragion proletaria	
2. Ideologia, feticismo, epistemologia	324
Résumé de la thèse	330
Bibliografia	381

Abstract

Il presente lavoro di ricerca è dedicato a un'indagine sui rapporti tra epistemologia e politica nell'opera di Auguste Comte, orientata a chiarire il legame che intercorre tra lo sviluppo della sua filosofia storica delle scienze e il progetto di fondazione di una scienza dei fenomeni sociali capace di superare le contraddizioni che abitano i concetti politici moderni. Per affrontare questo tema, si è scelto di utilizzare come strumento interpretativo principale la categoria di *ideologia scientifica*, elaborata dal filosofo Georges Canguilhem. Il lavoro ha quindi la duplice ambizione di fornire una rilettura originale del fondatore del positivismo e di mostrare reciprocamente il modo in cui il suo pensiero ha influenzato tutta la corrente della cosiddetta *epistemologia storica* francese. Tuttavia, la posta in gioco di questa lettura non è puramente storica. Riteniamo infatti che l'attraversamento del pensiero comtiano permetta di far emergere alcuni impensati delle società moderne rispetto al problema dei rapporti tra scienze e governo.

Il lavoro si snoda in tre capitoli, che seguono da vicino la genesi e l'evoluzione dell'itinerario intellettuale di Comte, focalizzandosi, pur in una lettura unitaria del suo pensiero, sulle tensioni e le rotture che costellano la sua problematica fondamentale.

Il primo capitolo mostra, dopo aver collocato il pensiero comtiano all'interno della più ampia genesi delle scienze sociali, come Comte elabori progressivamente una riflessione autonoma sul ruolo del *potere spirituale* nelle società moderne.

Il secondo capitolo è incentrato sulla rilettura della filosofia delle scienze comtiana come preludio necessario alla posizione scientifica del problema del governo.

Il terzo capitolo si sofferma sulla fondazione comtiana della sociologia e sulla trasformazione a cui va incontro il problema della riorganizzazione della società in quanto progetto indissolubilmente epistemologico e ideologico.

La conclusione è dedicata ai tentativi di Comte di intercettare le forze sociali che emergono nella transizione rivoluzionaria e di trasformare la sua filosofia scientifica in un progetto ideologico di unificazione sociale, nonché a un bilancio, alla luce del fallimento storico del positivismo come progetto politico-religioso, della paradossale attualità che le sue intuizioni filosofiche portano a conservare per ripensare il nostro presente politico.

This research work is dedicated to an investigation into the relationship between epistemology and politics in Auguste Comte's work, aimed at clarifying the link between the development of his historical philosophy of science and the project of founding a science of social phenomena capable of overcoming the contradictions that inhabit modern political concepts. In order to address this issue, we have chosen to use the category of *scientific ideology*, developed by the philosopher Georges Canguilhem, as our main interpretative tool. The work thus has the twofold ambition of providing an original rereading of the founder of positivism and of reciprocally showing the way in which his thought has influenced the whole current of so-called French *historical epistemology*. However, the stakes of this reading are not purely historical. Indeed, we believe that the exploration of Comte's thought allows us to bring out some of the unthought dimensions of modern societies, with regard to the problem of the relationship between sciences and government.

The dissertation is divided into three chapters, which closely follow the genesis and evolution of Comte's intellectual itinerary, focusing on the tensions and ruptures that punctuate his fundamental problematic, although in a unitary reading of his thought.

The first chapter shows, after placing Comte's thought within the broader genesis of the social sciences, how he progressively elaborated an autonomous reflection on the role of *spiritual power* in modern societies.

The second chapter is centred on Comte's reinterpretation of the philosophy of science as a necessary prelude to the scientific treatment of the problem of government.

The third chapter focuses on Comte's foundation of sociology and on the reconfiguration of the problem of reorganising society as an inextricably historical and ideological project.

The conclusion is devoted to Comte's attempts to intercept the social forces emerging in the revolutionary transition and to transform his scientific philosophy into an ideological project of social unification, and also to an assessment, in the light of the historical failure of positivism as a political-religious project, of the paradoxical relevance of its central philosophical intuitions for rethinking our political present.

A mia madre Tiziana

*All that you've loved
is all you own*

Introduzione

(Ri)leggere Auguste Comte. Epistemologia e critica dei concetti politici moderni

0. Ragioni di una rilettura

All'interno dell'ultimo testo che ebbe a licenziare prima della sua morte, Michel Foucault introduce una distinzione che conoscerà una grande fortuna. Si tratta di quella che separa, nella storia del pensiero francese contemporaneo, «una filosofia dell'esperienza, del senso e del soggetto», che egli fa risalire alla corrente spiritualista, da una «una filosofia del sapere, della razionalità e del concetto»¹, che affonda invece le sue radici nel pensiero di Comte. Questo secondo filone razionalista, a cui Foucault ascrive la propria opera e quella del suo maestro Canguilhem, benché in apparenza chiuso su compiti teorici e speculativi, sarà lo stesso che, nel XX secolo, prenderà parte risolutamente alla lotta politica contro l'occupazione, per poi giocare un ruolo determinante nella crisi che investe la natura e l'assetto istituzionale dei saperi. Come a dire che, in questa tradizione, speculazione e azione non sono mai stati radicalmente separati. In effetti, afferma Foucault, proprio nel porsi radicalmente il problema del rapporto tra filosofia e attualità, declinandolo lungo l'asse di una riflessione sulla storia, Comte e il positivismo hanno per primi accolto e prolungato, a loro modo, le poste in gioco del dibattito tedesco sull'*Aufklärung*. Fin dai suoi inizi, la tradizione francese della *storia delle scienze* reca quindi con sé un'interrogazione più ampia, che investe la potenza e i limiti delle pretese *politiche* della razionalità occidentale – il che, nella prospettiva di Foucault, la pone in risonanza con il progetto francofortese di una teoria critica. Era stato d'altronde lo stesso Canguilhem ad affermare esplicitamente, nel 1958, che «Comte si innalza spontaneamente a un'altezza di vedute dalla quale concepisce la storia di questa scienza [la biologia] come una *storia critica*, vale a dire non solo ordinata verso il presente, ma giudicata da questo»; e a identificare «in una

¹ Si tratta di una rielaborazione della prefazione che Foucault aveva scritto per l'edizione americana de *Il normale e il patologico* di G. Canguilhem: M. Foucault, *La vita: l'esperienza e la scienza*, in G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, tr. it. a cura di M. Porro, Einaudi, Torino 1998, pp. 269-283, qui p. 272.

tale concezione filosofica della storia delle scienze la fonte di ciò che è stata e che dovrebbe rimanere, secondo noi, l'originalità dello stile francese nella storia delle scienze»².

Ora, più che insistere sulla pertinenza e sulla lunga storia di questa distinzione foucaultiana, vorremmo soffermarci sulla posizione apparentemente paradossale che vi occupa il riferimento a Comte. Trattandosi di un autore che ha fatto del superamento dello spirito critico della modernità la sua missione spirituale³, e che afferma con serenità che il *dogmatismo* è lo stato normale dell'intelligenza, la rivendicazione di questo retaggio positivista non manca di suscitare qualche perplessità. Non è stata d'altronde proprio la scuola di Francoforte ad aver fatto di Comte, sulla scorta di Marx, il filosofo dogmatico per eccellenza, devoto al culto dei fatti, alla religione scienziata, ideologo ante-litteram del pensiero tecnocratico, reazionario se non totalitario⁴? E lo stesso Canguilhem non ha forse fatto della generalizzazione comtiana del "principio di Broussais" il perno di quella critica a una riduzione in senso statistico-quantitativo della salute e della norma vitale attorno a cui ruota *Il normale e il patologico* – critica a partire dalla quale Foucault imposterà la sua genealogia dei dispositivi disciplinari e governamentali della biopolitica occidentale⁵? Come avremo modo di vedere, si potrebbero in effetti moltiplicare i riferimenti, alternativamente polemici ed elogiativi, a Comte in una serie di autori come Durkheim, Lévi-Strauss, Althusser e molti altri.

Il minimo che si possa dire è che tanto la lettera quanto lo spirito dell'opera comtiana siano stati e siano tuttora soggetti a una fortissima ambivalenza, a un'oscillazione e a un'intrinseca problematicità, e abbiano dato luogo a una tensione ermeneutica di cui, oggi che la sua opera sembra sostanzialmente caduta nell'oblio, diviene ancor più difficile rendere ragione. La comprensione stessa dell'esatta portata del progetto filosofico-politico di Comte è ostacolata dalla storia delle sue interpretazioni successive: le vicissitudini del termine *positivismo*, divenuto, come nota ironicamente Canguilhem, l'«ingiuria suprema»⁶, hanno trasformato Comte in una sorta di personaggio concettuale che gioca il ruolo di un fantoccio universale, sul

² G. Canguilhem, *La filosofia biologica di A. Comte e la sua influenza nella Francia del XIX secolo*, in F. Restaino (a cura di), *Comte*, ISEDI, Milano 1979, pp. 173-188, qui pp. 175-176, corsivo nostro.

³ Si veda l'articolo di F. Brahami, *Sortir du cercle. Auguste Comte, la critique et les rétrogrades*, «Archives de Philosophie», 2007, Vol. 70, n. 1, pp. 41-55.

⁴ Si vedano H. Marcuse, *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della "teoria sociale"*, tr. it. di A. Izzo, Il Mulino, Bologna 1966; O. Negt, *Hegel e Comte*, tr. it. di F. Bassani, Il Mulino, Bologna 1975.

⁵ Cfr. il secondo capitolo del *Saggio su alcuni problemi riguardanti il normale e il patologico* (1943), intitolato *Auguste Comte e il "principio di Broussais"*, in Canguilhem, *Il normale e il patologico*, cit., pp. 23-39. Si può leggere una chiara consonanza con i temi foucaultiani nella maniera in cui Canguilhem affronta il problema delle norme igieniche e industriali all'interno dell'importante capitolo delle *Nuove riflessioni sul normale e il patologico* (1963-1966) intitolato *Dal sociale al vitale*; cfr. *ivi*, pp. 199-219, dove Comte gioca un ruolo ben diverso.

⁶ È la formula che Canguilhem impiega nel difendere l'opera di Foucault dagli attacchi dei «chierichetti dell'esistenzialismo»; cfr. *Id.*, *Morte dell'uomo o estinzione del cogito?*, in M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, tr. it. di E. Panaitescu, Rizzoli, Milano 1998, p. 421.

quale vengono sistematicamente proiettate posizioni emerse nel dibattito a lui successivo, in autori come Stuart Mill, Spencer, Durkheim, o in quello che si è potuto definire “neopositivismo”. Scienziata, organicista, romantico; filosofo della rassegnazione borghese all’ordine industriale per i marxisti; utopico pianificatore proto-socialista per i neoliberali, Comte è stato oggetto delle più disparate e idiosincriche appropriazioni, fino ad essere relegato al ruolo di ingombrante e spesso imbarazzante di *precursore* delle grandi tradizioni epistemologiche e sociologiche che pure ha in larga parte contribuito a fondare. Autore radicalmente inattuale, Comte sembra aver condiviso un destino filosofico simile a quello di Hegel, senza però aver trovato, in mezzo alle scissioni e alle dispute sul suo retaggio intellettuale, il suo Marx. Ancora oggi, come aveva notato Étienne Gilson, la sua opera «sfugge a ogni classificazione»⁷, al punto che il riconoscimento e la denuncia di questa radicale distorsione che ostacola l’accesso alla filosofia comtiana è diventato una specie di *topos* con cui si apre ogni studio sul tema.

Pur nell’impossibilità di sottrarci del tutto a questa tendenza, l’obiettivo di questo lavoro non è tuttavia quello di condurre una ricerca di tipo storico-filosofico, né tantomeno quello di “riabilitare” la figura di Comte, operazione per la quale sono ormai disponibili una serie di solidissimi studi che hanno ampiamente sgomberato il terreno dai più triti luoghi comuni⁸. Quanto ci proponiamo di fare è di mettere al lavoro il suo pensiero, di riattivarlo all’altezza della congiuntura specifica che segna la nostra attualità *politica*. Azzardando una formula sintetica e necessariamente semplificatoria, potremmo dire che essa sia caratterizzata dalla

⁷ É. Gilson, *Augusto Comte e la città degli scienziati*, in Id., *La città di Dio e i suoi problemi*, tr. it. di L. Derla, Vita e Pensiero, Milano 1959, p. 243.

⁸ Per ovvie ragioni tale operazione è stata precocemente condotta in Francia, anche se ha conosciuto un nuovo impulso a partire dalla fine degli anni Novanta: si vedano, tra i numerosi libri che ha dedicato al tema, A. Kremer-Marietti, *Entre le signe et l’histoire. L’anthropologie positiviste d’Auguste Comte*, Klincksieck, Paris 1982; J. Grange, *La philosophie d’Auguste Comte: science, politique, religion*, Puf, Paris 1996; A. Petit, *Le système d’Auguste Comte: de la science à la religion par la philosophie*, Vrin, Paris 2016.

In area anglofona, oltre all’imprescindibile lavoro storico, biografico e archivistico di M. Pickering, *Comte. An Intellectual Biography*, 3 voll., Cambridge University Press, 1993-2009, si vedano R. C. Scharff, *Comte after Positivism*, Cambridge University Press, 1995; A. Wernick, *Auguste Comte and the Religion of Humanity: The Post-theistic Program of French Social Theory*, Cambridge University Press, 2001; M. Gane, *Auguste Comte*, Routledge, London-New York, 2006.

La ricezione di Comte in ambito italiano è stata decisamente più accidentata; oltre al seminale lavoro di L. Geymonat, *Il problema della conoscenza nel positivismo. Saggio critico*, Fratelli Bocca, Torino 1931, si possono richiamare i lavori di Franco Ferrarotti, a cui si deve la curatela delle lezioni di sociologia del *Corso* (cfr. F. Ferrarotti, *La sintesi sociologica nel pensiero di A. Comte*, in Restaino (a cura di), *Comte*, cit., pp. 225-244) e, da una prospettiva filosofica vicina a un certo spiritualismo, quelli di Antimo Negri (cfr. A. Negri, *Augusto Comte e l’umanesimo positivistico*, Armando, Roma 1971). Più di recente, si possono segnalare una serie di lavori di stampo storico e filosofico nati da una più stretta sinergia con gli studi portati avanti in Francia: cfr. in particolare M. Larizza, *Bandiera verde contro bandiera rossa. Auguste Comte e gli inizi della Société positiviste (1848-1852)*, il Mulino, Bologna 1999, e M. Geuna (a cura di), *Auguste Comte e la cultura francese dell’Ottocento: in ricordo di Mirella Larizza*, Cisalpino, Milano 2004. Le difficoltà della ricezione italiana di Comte sono al centro dello studio di M. Donzelli, *Origini e declino del positivismo: saggio su Auguste Comte in Italia*, Liguori, Napoli 1999.

coesistenza di una *crisi perpetua* e di un *sovrainvestimento ideologico* dei concetti politici moderni che strutturano le nostre democrazie. L'emergere di forme vecchie e nuovo di populismo, di sovranismo, di rivendicazione identitaria e nazionalista, da una parte, e, dall'altra, l'affermazione sempre più capillare di nuovi paradigmi di governamentalità neoliberale, sospesi a un'amministrazione in pari tempo tecnocratica e poliziesca, incapace di far fronte alle fratture sempre più profonde che attraversano le nostre società, sembrano rinsaldarsi vicendevolmente e saturare lo spazio della nostra immaginazione politica.

Nel tentativo di ricostruire la genesi di tale problematica, per quanto formulata in termini forse troppo generali, e nell'interrogarci sulle maniere in cui una riflessione filosofica potrebbe oggi *agire* in questa congiuntura, ci siamo progressivamente resi conto di quanto essa risuonasse, in maniera per molti versi inquietante, con la situazione nella quale Comte si trovava, due secoli orsono, a effettuare il suo gesto filosofico. Una situazione dominata da quella che egli definisce una *politica stazionaria*⁹, vale a dire da un sentimento di stagnazione sociale e di paralisi nella capacità di agire e di immaginare l'avvenire determinato dall'assenza di principi scientifici condivisi e, specie per quanto concerne il nostro presente, dall'esaurimento delle forme tradizionali di orientamento ideologico. Il nostro lavoro nasce dunque dall'esigenza di selezionare delle genealogie pertinenti, di ritrovare dei frammenti per ricostruire il nostro presente e le contraddizioni che lo strutturano. L'intuizione che vorremo mettere alla prova è che il positivismo comtiano rappresenti una sorta di *impensato della modernità politica* che continua ad agitarsi più o meno sordamente all'interno delle sue aporie; e che misurare la portata delle questioni poste dal positivismo, nonché l'ampiezza del suo fallimento, potrebbe fornirci degli elementi utili nella direzione che abbiamo individuato. Se resta dubbio che la filosofia possa cambiare il mondo, è infatti legittimo domandarsi quale tipo di *azione teorica* essa sia capace di esercitare sui nodi politici che oggi lo agitano.

⁹ Si veda questo passaggio della lezione 46 del *Corso di filosofia positiva*, dove la trattazione della sociologia è introdotta da una vera e propria analisi di congiuntura: «La politica stazionaria fa palesemente professione di mantenere le basi essenziali dell'antico regime, mentre impedisce radicalmente, con un insieme di precauzioni metodiche, le sue più indispensabili condizioni d'esistenza reale. Parimenti, dopo una solenne adesione ai principi generali della filosofia rivoluzionaria, i quali costituiscono la sua sola forza logica contro la dottrina reazionaria, essa si affretta di prevenirne regolarmente il progresso effettivo, suscitando alla loro applicazione quotidiana ostacoli faticosamente istituiti. In poche parole, questa politica così fieramente sdegnosa di utopie, si propone direttamente oggi la più chimerica di tutte le utopie, volendo fissare la società in una situazione contraddittoria tra il regresso e la rigenerazione, mediante un vano equilibrio reciproco tra l'istinto dell'ordine e quello del progresso» (C-II, 46, p. 100 [44]; essendo disponibile una traduzione integrale, per quanto datata, delle lezioni dedicate alla fisica sociale, indicheremo in prima battuta le pagine dell'edizione italiana UTET-Mondadori, inserendo tra parentesi quadre il numero di pagina del secondo tomo dell'edizione francese Hermann, e segnalando di volta in volta laddove si siano operate modifiche della traduzione).

Leggere Auguste Comte significa allora situarlo all'interno di una problematica, di una costellazione di concetti di cui occorre al contempo saggiare la solidità e far emergere le frizioni interne. Significa procedere a una «lettura colpevole, che però non assolve il proprio errore nella sua confessione»¹⁰, condotta nell'ipotesi che all'interno della sua opera si sia prodotto un effetto di novità, che diviene visibile solo a condizione di interrogarla a partire dalla distanza e dagli scarti che la separano dalla nostra situazione. Si pone così il problema di sapere non solo *come*, ma in primo luogo *quale* Comte dovremmo leggere.

1. *Il mito dei due Comte*

In effetti, la tendenza, avallata da Comte stesso, a dividere la sua vita e la sua opera in due “carriere” distinte – sebbene unite, nella sua prospettiva, da una «perfetta armonia»¹¹ – ha dato vita fin dall'inizio a innumerevoli dispute interpretative, che si sono cristallizzate nel mito dell'esistenza di due Comte radicalmente distinti: da una parte, si avrebbe la fase scienziata e antimetafisica, orientata dalla costruzione di un metodo oggettivo per affrontare i fatti sociali; dall'altra la fase religiosa, se non mistica, marcata dalla preminenza dell'amore e dalla ricerca di un metodo soggettivo per unificare l'umanità. Così, alcuni tra i primi ed i più eminenti interpreti, come Littré, Mill, o lo stesso Lévy-Bruhl, hanno valorizzato la portata scientifica ed epistemologica dell'opera comtiana rigettando con più o meno veemenza la sua svolta religiosa; mentre inversamente si costituiva un autentico apostolato positivista che, ponendo l'accento sulla missione moralizzatrice della filosofia del maestro, è sfociato in una forma di neo-spiritualismo, i cui effetti più evidenti sono visibili in America del Sud, soprattutto in Brasile e in Messico¹².

¹⁰ L. Althusser, *Prefazione. Dal “Capitale” alla Filosofia di Marx*, in L. Althusser, É. Balibar, *Leggere il capitale*, tr. it. di R. Rinaldi e V. Oskian, Feltrinelli, Milano 1968, p. 15.

¹¹ *Prefazione speciale*, in OFS, p. 3. È il giudizio che Comte porta sulla sua stessa opera nel momento in cui include, in appendice all'ultimo tomo del suo monumentale *Système de politique positive*, i principali opuscoli che aveva redatto nella prima fase della sua produzione, alcuni dei quali per lungo tempo attribuiti a Saint-Simon.

¹² In realtà le cose sono molto più complicate: tanto nella sua versione “scienziata” quanto in quella “spiritualista”, il positivismo verrà impiegato, contro alle intenzioni di Comte, come una filosofia di stato atta a rinsaldare i processi di costituzione nazionale o la creazione di apparati ideologici (si pensi all'enorme influenza che ebbe sulla riforma educativa nella Terza Repubblica), e piegata di volta in volta in senso socialista, conservatore o anche fascista. Per una panoramica, si veda C. De Boni, *Storia di un'utopia. La religione dell'Umanità di Comte e la sua circolazione nel mondo*, Mimesis, Milano-Udine 2013. Il capitolo finale dell'opera di Raquel Capurro affronta gli effetti sociali che un certo utilizzo ideologico della medicina ha prodotto nella ricezione del positivismo in America del Sud, dove «il versante scienziata della prima carriera sposò, travisandola, la sua componente religiosa», producendo così, parallelamente a una riforma educativa senza precedenti, una medicalizzazione generalizzata della società attraverso il ruolo ideologico attribuito a medici e igienisti; cfr. R. Capurro, *Le positivisme est un culte des morts : Auguste Comte*, EPEL, Paris 2001, pp. 141-152.

Nella prima metà del XX secolo, nel mezzo di una riconfigurazione dell'eredità intellettuale e istituzionale del positivismo in Francia che verte in particolar modo sui rapporti tra filosofia e scienze sociali, si affermano delle letture che, pur riconoscendo la compresenza di differenti tendenze nella sua opera, mettono l'accento sull'aspetto unitario del pensiero comtiano. Così, l'opera monumentale di Henri Gouhier dedicato alla formazione del positivismo¹³, insistendo sulla specificità di quest'ultimo rispetto alle forme di "pre-positivismo" che lo precedono, si concentra soprattutto sulla rottura con Saint-Simon per opporsi alle letture riduttrici di Durkheim e di Brunschvicg, che avevano invece minimizzato questa differenza. I due volumi di Pierre Ducassé, a loro volta, fanno del problema del *metodo* il filo conduttore dell'opera comtiana, che sarebbe dunque profondamente unificata dal tentativo di conciliare la riflessione astratta e sociale sulle scienze con la dimensione intuitiva dell'esperienza individuale concreta¹⁴. Vi è poi un'opera che è di particolare rilievo per il nostro obiettivo, vale a dire le *Réflexions sur la pensée comtienne* di Jean Delvolvé¹⁵, in cui l'autore, eminente reazionario, mette in luce l'esistenza di un'autentica *scissione* interna al positivismo, indice di un conflitto profondo che la anima: quello tra la tendenza alla neutralizzazione assiologica prodotta dal discorso scientifico moderno, e tradizionalmente associata al "positivismo", e il finalismo implicito che sostiene lo sforzo di riforma morale e politica perseguito da Comte. Nella lettura di Delvolvé, il percorso comtiano è interamente letto come l'emancipazione progressiva di un neo-finalismo metafisico dal «pregiudizio positivo» da cui inizialmente proviene, e che finirebbe per confinare la rigenerazione sociale in un'ottica empirista e utilitarista.

Nel suo intento provocatorio, l'interpretazione di Delvolvé ha avuto il merito di aggirare l'alternativa tra una divisione netta del pensiero di Comte e la rivendicazione di una sua unità armonica. Nel fare ciò, essa ha tuttavia potentemente sottovalutato il ruolo della riflessione epistemologica, relegata ad essere un fatto quasi secondario e accidentale nello sviluppo del positivismo, per valorizzare invece la natura pienamente metafisica e finalista della sua filosofia. La nostra tesi è che sia piuttosto necessario produrre una *lettura sintomale* di Comte che registri tale contraddizione come l'indice di un problema reale che divide *dall'interno* le vicissitudini del concetto e del ruolo sociale della scienza nella modernità postrivoluzionaria.

¹³ H. Gouhier, *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, 3 voll., Vrin, Paris 1933-1941.

¹⁴ P. Ducassé, *Méthode et intuition chez Auguste Comte. Essai sur les origines intuitives du positivisme*, 2 voll., Alcan, Paris 1939.

¹⁵ J. Delvolvé, *Réflexions sur la pensée comtienne*, Alcan, Paris 1932.

2. Comte e l'epistemologia storica: tra continuità e rottura

Vi è però una corrente di pensiero in particolare che ci permette di sviluppare questa ambivalenza e, crediamo, di metterla a profitto, ricostituendo una storia degli effetti del pensiero contiano al contempo più sotterranea e più produttiva. Ci proponiamo di leggere le tensioni che abitano questa filosofia attraverso il prisma rappresentato da quella che è stata definita la tradizione francese dell'*epistemologia storica*¹⁶, specialmente a partire dalle indicazioni fornite dai lavori di Gaston Bachelard e di Georges Canguilhem.

Entrambi si sono confrontati a lungo con l'opera di Comte, il cui nome riemerge in alcuni passaggi significativi dei loro scritti. Entrambi sostengono una visione essenzialmente unitaria del suo pensiero, riconoscendone al contempo le fratture interne e fornendo degli strumenti preziosi per metterle a tema. Per Bachelard, «il contismo è omogeneo nella misura stessa in cui è *monogeno*»: è percorso da *una* idea fondamentale che riguarda il superamento dell'opposizione tra intuizione (realismo) e metodo (idealismo) in direzione di uno spirito che «si crea insegnandosi»¹⁷. Il pensiero di Comte è razionalista nella misura in cui è prima di tutto, anche e soprattutto nella sua costante preoccupazione pedagogica, «una filosofia che lavora, una filosofia al lavoro». Esso può quindi venir ri-letto, applicando ricorsivamente a Comte quello stesso metodo della ricorrenza che Bachelard elabora, come un primo esempio di quella che definisce una «filosofia del 'ri'», per la quale cioè «[s]i organizza razionalmente solo ciò che si riorganizza»¹⁸. Nella tensione tra questa esigenza di rettifica e la volontà contiana di

¹⁶ Chiariamo subito che questa denominazione è perlopiù l'effetto di una ricostruzione storica successiva, benché essa abbia dato luogo a una serie di importanti lavori di contestualizzazione. In termini molto generali, l'epistemologia storica si presenta come una teoria storica delle scienze, comprese nella loro pluralità, piuttosto che come una teoria logica della conoscenza; non si vuole però come una teoria storicistica o relativistica, bensì è attenta agli effetti di verità del discorso scientifico; mira a valorizzare le discontinuità storiche dietro alle apparenze di continuità, ed è in questo senso una *storia concettuale* più che una storia delle idee; concepisce la storia delle scienze come una disciplina centrale ma non autonoma, legandola a doppio filo alla comprensione filosofica delle pratiche scientifiche viventi; è inoltre attenta agli scambi, ai condizionamenti e alle ricadute socio-politiche dei concetti scientifici. Specifichiamo inoltre che ci concentreremo qui soprattutto sulla matrice francese di questa tradizione, che si è in seguito ulteriormente diramata in nuove direzioni disciplinari e geografiche, talvolta molto differenti tra loro. Per una prima caratterizzazione, cfr. J.-F. Braunstein, *Bachelard, Canguilhem, Foucault. Le « style français » en épistémologie*, in P. Wagner (a cura di), *Les philosophes et la science*, Gallimard, Paris 2002, pp. 920-963. Si vedano poi le varie collettanee che affrontano e problematizzano più organicamente il tema: M. Bitbol, J. Gayon (a cura di), *L'epistemologie française 1830-1970*, Editions Materilogiques, Paris 2015 (prima ed. Puf, Paris 2006); J.-F. Braunstein, H. Schmidgen, P. Schottler (a cura di), *Epistemology and History. From Bachelard and Canguilhem to Today's History of Science*, Max Planck Institute for the History of Science, Berlin 2012; J.-F. Braunstein, I. Moya Diez, M. Vagelli (sous la direction de), *L'épistémologie historique. Histoire et méthodes*, Publications de la Sorbonne, Paris 2019.

¹⁷ G. Bachelard, *Compte rendu*, P. Ducassé, *Méthode et intuition chez Auguste Comte. Essai sur les origines intuitives du positivisme*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», 132, 1942-43, pp. 85-90, qui p. 86.

¹⁸ Id., *Sulla natura del razionalismo*, in *L'impegno razionalista*, Prefazione di G. Canguilhem, tr. it. a cura di F. Bonicalzi, pp. 69, 67.

definitività possiamo trovare uno dei primi indici della sua ambiguità. Per quanto riguarda Canguilhem, il suo confronto con Comte è abbondante e costante lungo tutta la sua produzione – come conferma la pubblicazione delle opere complete – a partire dal suo *Diplôme d'Études supérieures* del 1926 sotto la direzione di Celestin Bouglé; al punto che, come si è potuto scrivere, Comte rappresenta una sorta di «nemico intimo»¹⁹ per Canguilhem, con cui non cessa di commisurare il suo pensiero. La lettura del corso dedicato alla filosofia di Comte che Canguilhem tiene alla Sorbona nel '58-'59, e che ha avuto un grande impatto nel mantenere viva la filosofia comtiana al di là dei suoi irrigidimenti proto-sociologici, ci fornirà alcuni elementi in più per approfondire la nostra analisi.

La nostra ipotesi è che questa operazione di rilettura ci consenta di tenere assieme il riconoscimento di una dimensione storico-sociale della razionalità scientifica e del suo tenore²⁰ normativo e ideologico – in una parola: *spirituale* – tematizzando al contempo l'esistenza di una doppia matrice del pensiero di Comte, la quale però va inquadrata come una faglia che divide *internamente* la sua operazione, inseparabilmente epistemologica, scientifica e ideologica. Parallelamente, crediamo che questo attraversamento ricorrente della sua filosofia possa contribuire a gettare una nuova luce su alcuni snodi dell'epistemologia francese.

All'interno di questa tradizione, Comte gioca in effetti un ruolo estremamente ambiguo, costituendovi una sorta di «punto di eresia»²¹ che riemerge sintomaticamente in momenti diversi della sua storia, e che può aiutarci a ricostruirne alcune delle poste in gioco. Come si è notato, il positivismo vi rappresenta al contempo un luogo di fondazione e il riferimento polemico per eccellenza²²: la nostra ipotesi è che questa tensione possa essere spiegata nella misura in cui, sancendo uno spartiacque per la nascita dell'epistemologia moderna²³, Comte si è trovato di fronte a un conflitto fondamentale tra quelle che potremmo definire, seguendo una

¹⁹ Cfr. F. Duroux, *L'imaginaire biologique du politique*, in *Georges Canguilhem. Philosophe, historien des sciences*, Actes du Colloque (6-7-8 décembre 1990), Albin Michel, Paris 1993, pp. 49-57.

²⁰ Per quanto riguarda questo *tenore* politico – che va distinto da una *portata*, in quanto presuppone una rottura con la rappresentazione intuitiva del significato stesso di “politica” – rinviamo a B. Karsenti, *Introduzione. Il dialogo dei moderni*, in Id., *Da una filosofia all'altra. Le scienze sociali e la politica dei moderni*, tr. it. a cura di S. Ferrando, Orthotes, Napoli-Salerno 2017, pp. 36-37 in particolare.

²¹ Utilizziamo questa espressione tratta da É. Balibar, *Passions du concept. Épistémologie, théologie, politique. Écrits II*, Paris, La Découverte, 2020, il quale, riprendendo a sua volta il termine da Foucault, lo utilizza per indicare le possibilità di *biforcazione* e di *trasgressione* che strutturano lo spazio conflittuale di una *episteme*.

²² Cfr. A. Cavazzini, *Razionalità e Storia nell'opera di Auguste Comte. Per un'archeologia dell'epistemologia francese*, «Discipline filosofiche. L'epistemologia francese e il problema del trascendentale storico», XVI, 2, a cura di A. Cavazzini e A. Gualandi, Quodlibet, Macerata 2006, p. 75.

²³ Benché il termine *epistemology* venga popolarizzato solo a partire dal 1854, dal filosofo scozzese Frederick Ferrier, e poi introdotto in Francia da Émile Meyerson, si può utilizzarlo senza anacronismo per caratterizzare quelle che a rigore andrebbe definita la filosofia delle scienze comtiane, proprio nella misura in cui la tradizione epistemologica francese farà insistentemente appello al rifiuto comtiano di attribuire uno statuto autonomo alla “teoria della conoscenza”. Si veda il capitolo introduttivo in Bitbol, Gayon, *L'épistémologie française*, cit., pp. 11-14; cfr. anche A. Brenner, *Les origines françaises de la philosophie des sciences*, Puf, Paris 2003.

distinzione introdotta proprio da Bachelard, un'epistemologia cartesiana e un'epistemologia non cartesiana²⁴.

Da un lato, Comte, reagendo a quello strappo nella percezione storica che fu la Rivoluzione francese, è preoccupato di preservare una continuità che attraversa tutti gli sforzi dell'umanità. Egli si propone perciò di *coronare* la sistematizzazione del sapere così imperfettamente abbozzata da Bacon e Descartes, estendendo le loro analisi all'insieme dei fenomeni biologici e sociali, che ne restavano esclusi, e facendone la «base razionale dell'azione dell'uomo sulla natura»²⁵: si tratta dunque di difendere un'epistemologia fenomenista, che privilegi l'essenziale continuità tra scienza e senso comune, e che insista sul carattere omogeneo del metodo scientifico come mezzo di unificazione delle sue diverse branche. Dall'altro, riconoscendo la novità radicale introdotta dagli studi organici²⁶, Comte è altresì portato a introdurre un lessico della rottura epistemologica e del regionalismo scientifico, attento invece alla singolarità dei campi epistemici, e che valorizza una teoria razionalista, storica e differenziale delle scienze²⁷.

Questa polarità irriducibile dell'approccio comtiano, che si ripercuote in realtà su ciascun segmento della sua opera – di cui si può dire che ogni sezione ricapitoli il tutto dell'esposizione alla maniera di una «monade discorsiva» o di una *cellule-miroir*²⁸ – rendendo impossibile separarvi nettamente ciò che è vivo da ciò che è morto, va a nostro avviso ricondotta alla posta in gioco eminentemente politica che sorregge tutta a sua operazione epistemologica. Fin dal suo “opuscolo fondamentale” del 1822-1824, l'obiettivo di Comte è quello di fondare una nuova scienza politica, in grado di superare le contraddizioni tra pensiero teologico e formalismo metafisico che ostacolano la riorganizzazione della società europea²⁹. Da questo punto di vista, tutta l'impresa epistemologica di classificazione e di coordinamento del sapere può essere letta come un «gigantesco *détour*»³⁰, finalizzato alla creazione di una scienza dei fatti sociali che getti le premesse per un'autentica costruzione politica. Al contempo, tuttavia,

²⁴ Il senso di questa opposizione è tematizzato in particolare nel capitolo conclusivo di G. Bachelard, *Il nuovo spirito scientifico*, a cura di A. Alison, Mimesis, Milano-Udine 2018, pp. 123-152.

²⁵ C-I, 2, p. 45, tr. it. p. 105.

²⁶ Come si avrà modo di vedere, le questioni suscitate dalla nascente biologia, e in particolare dall'*inversione vitale* che Comte riscontra nella distinzione tra vita organica e animale operata da Bichat, configurano un punto di inflessione nella metodologia seguita da Comte: il punto è affrontato nel dettaglio da B. Karsenti, *Politique de l'esprit. Auguste Comte et la naissance de la science sociale*, Hermann, Paris 2006, pp. 135 sgg.

²⁷ Condividiamo la prospettiva di J. Heilbron, *Auguste Comte and Modern Epistemology*, «Sociological Theory», 8, 1990, pp. 153-162, che vede in questa riflessione *storica e differenziata* il tratto distintivo dell'originalità comtiana rispetto ai suoi predecessori (ma anche a numerosi suoi successori).

²⁸ Così si esprimono, rispettivamente, A. Negri, *Introduzione*, in OFS, p. xxiii; M. Serres, *Introduction: Le spéculatif – Le moteur*, in C-I, p. 5.

²⁹ A. Comte, *Piano delle opere scientifiche necessarie per riorganizzare la società*, in OFS, pp. 65-179.

³⁰ J.-F. Braunstein, *Canguilhem, Comte et le positivisme*, in F. Bing, J.-F. Braunstein (a cura di), *Actualité de Georges Canguilhem: le normal et le pathologique*, Institut Synthélabo, Le Plessis-Robinson 1998, pp. 95-120, qui p. 98.

è solo grazie a questa scienza, che permette finalmente una giusta comprensione storica, che «diventa possibile, anzi necessario, riassumere le diverse conoscenze acquisite»³¹.

Si vede dunque come il pensiero comtiano sia preso in un circolo, che potremmo definire un *circolo epistemico-epistemologico*: alla stregua di quello che Louis Althusser ha descritto come il momento della rottura epistemologica nel pensiero di Marx, Comte si trova di fronte alla difficoltà di fondare nello stesso momento una nuova scienza e una nuova filosofia che ne renda ragione, senza che i due gesti possano essere districati nettamente³². Di conseguenza, la sociologia oscilla costantemente tra lo stato di scienza *nascente* e quello di sapere non solamente positivo, ma capace di determinare, grazie al suo *metodo storico*, le «soglie di positività»³³ di ogni scienza possibile. Essa dovrebbe aprire un campo epistemico singolare, ma finisce inevitabilmente per coincidere con il movimento generale della stessa filosofia, eccedendo il piano che dovrebbe (auto-)assegnarsi in quanto scienza. In questa maniera, la sociologia si configura allo stesso tempo come un *sapere* e come un *compito* da adempiere; e quindi come una scienza strutturalmente mancante, che tenderà di qui in poi a moltiplicarsi e a proiettarsi nella morale e nell'antropologia che dovrebbero coronarla³⁴.

Il filo conduttore della nostra ricerca consisterà nell'utilizzare la categoria canguilhemiana di *ideologia scientifica* per esaminare questa sovradeterminazione politica che divide internamente l'epistemologia comtiana. Tale categoria, introdotta da Canguilhem in un confronto indiretto che è anche una presa di distanza dall'empirismo radicale dell'archeologia foucaultiana e dall'epistemologia materialista di Althusser e dei suoi discepoli, consente a nostro avviso di rendere conto di quella rete di anticipazioni e retroazioni in cui risiedono la complessità e l'interesse del ripensamento comtiano dei concetti politici moderni. In sintesi, l'ideologia scientifica, che Canguilhem definisce come «un'estensione alla totalità dell'esperienza umana, e in particolare dell'esperienza sociale, di conclusioni teoriche locali staccate dalle loro premesse e liberate dal loro contesto» a «scopo pratico»³⁵, ha la funzione di

³¹ C-I, 1, p. 29, tr. it. p. 74.

³² Cfr. L. Althusser, *Per Marx*, tr. it. di F. Madonia, Nota introduttiva di C. Luporini, Editori Riuniti, Roma 1972², pp. 16-17. Si veda l'attenta lettura di questo passaggio e del ruolo ambiguo che vi gioca l'ideologia in A. Badiou, *Il (ri)cominciamento del materialismo dialettico*, in Id., *L'avventura della filosofia francese. Dagli anni Sessanta*, tr. it. di L. Boni, DeriveApprodi, Roma 2013, pp. 82-105.

³³ Riprendiamo liberamente l'espressione impiegata da M. Foucault, *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, tr. it. di G. Bogliolo, Rizzoli, Torino 2011⁶.

³⁴ Per un'analisi di questa condizione destinale della sociologia, che tende ad aprire un campo problematico più che a delimitare un oggetto, cfr. B. Karsenti, *Le problème des sciences humaines. Comte, Durkheim, Lévi-Strauss*, « Archives de philosophie », Vol. 63, No. 3, 2000, pp. 445-465.

³⁵ Canguilhem, *Che cos'è un'ideologia scientifica?*, in Id., *Ideologia e razionalità nella storia delle scienze della vita*, tr. it. di P. Jarvis, La Nuova Italia, Firenze 1992, p. 36.

allargare la teoria bachelardiana degli ostacoli epistemologici³⁶, che quest'ultimo aveva posto al cuore della sua idea di progresso discontinuo delle scienze, mostrando in che modo l'emersione o la ristrutturazione dei campi scientifici dipende da un duplice rapporto di *condizionamento* e di *rottura* rispetto a delle pratiche sociali, a delle generalizzazioni abusive o a degli sfruttamenti filosofici di alcuni risultati scientifici. Essa possiede dunque un ruolo cruciale per caratterizzare in senso più "dialettico" le relazioni tra scienza e non-scienza, nella misura in cui consente di tenere insieme il carattere impuro e surdeterminato della storia delle scienze con il movimento ricorrente e progressivo delle loro verità.

Ci sembra che tale categoria possa aiutarci a chiarire la specificità delle poste in gioco e delle difficoltà teoriche e pratiche a cui si espone il procedimento circolare di Comte; in compenso, pensiamo che l'analisi della problematica comtiana possa contribuire ad approfondire alcune ambiguità di tale categoria, che Canguilhem introduce tardivamente e di cui non sembra aver completamente esplicitato la portata. In effetti, l'ideologia scientifica rinvia tanto a un effetto di moralizzazione e di politicizzazione indebita dei concetti scientifici – che può condurre a una "chiusura" e a una saturazione del campo epistemico considerato – quanto alla possibilità di un'apertura, di una contaminazione e di una trasformazione di questo stesso campo attraverso l'estensione dei suoi concetti. Al cuore di questa tensione si trova evidentemente la filosofia che, sfruttando la sua capacità di astrazione e di generalizzazione, all'interno di una congiuntura che è sempre carica di poste in gioco ideologiche pregresse, può rendersi responsabile di entrambi gli atteggiamenti³⁷. L'ideologia scientifica, di conseguenza, non è semplicemente un tradimento del rigore della pratica scientifica; o, per meglio dire, essa può costituire una forma di tradimento produttivo, legato alla capacità filosofica di *anticipare*, in maniera evidentemente arrischiata, sugli sviluppi futuri delle scienze in ragione di un'urgenza politica.

La nostra ipotesi è che questa dinamica si applichi in maniera particolarmente lampante al caso di Comte. La natura "ideologica" del suo progetto potrebbe essere apprezzata, sotto questa luce, in un senso differente tanto da quello che si potrebbe ricavare insistendo sulla continuità con l'operazione portata avanti dagli *Idéologues*, quanto da un suo schiacciamento

³⁶ Per un'analisi dettagliata di questo passaggio, cfr. A. Benoit, *Trouble dans la matière. Pour une épistémologie matérialiste du sexe*, Éditions de la Sorbonne, Paris 2019, pp. 271-299.

³⁷ Canguilhem ha cura di distinguere le ideologie scientifiche, che sono essenzialmente «ideologie di filosofi», dalle *ideologie degli scienziati*, che sarebbero invece «ideologie filosofiche» (Canguilhem, *Che cos'è un'ideologia scientifica?*, cit., p. 37). Questa seconda categoria può essere avvicinata a quella althusseriana di *filosofia spontanea degli scienziati*: cfr. L. Althusser, *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati*, tr. it. di F. Losi e M. Ruta, a cura di M. Turchetto, Edizioni Unicopli, Milano 2000. Crediamo che sia possibile rintracciare una prima forma di tematizzazione di entrambe queste categorie nei lavori di Comte, soprattutto in relazione alla sua accanita opposizione verso ogni forma di *materialismo*, che per Comte rimanda fondamentalmente a una forma di *riduzionismo* scientifico.

sull'accezione del termine che il marxismo ha reso popolare³⁸. Da una parte, tutta la filosofia positiva nasce dal riconoscimento dell'essenziale pluralità delle scienze, pluralità che non è più suscettibile di essere ricondotta a una «sterile unità scientifica»³⁹, nella quale i fenomeni sarebbero ricompresi sotto un'unica legge. Tuttavia, nella misura in cui il processo di specializzazione del sapere dipende, per Comte, da quello stesso principio di *divisione del lavoro* che è «la causa generale del perfezionamento umano e dello sviluppo dello stato sociale», ma che presenta altresì «una tendenza continua al deterioramento e alla dissoluzione»⁴⁰, è soprattutto in ragione di una preoccupazione teorico politica che egli è portato a porre il problema di un'*unificazione metodologica* delle scienze⁴¹.

Se il *Corso di filosofia positiva* si conclude sull'opposizione tra lo spirito d'insieme (conseguito dalla sociologia) allo spirito di dettaglio (propugnato dalla matematica), e perciò da una tendenza inevitabile a restaurare una certa posizione di superiorità della filosofia sulle scienze, questa ha soprattutto un significato *pedagogico*, orientato a una riforma radicale dell'educazione scientifica e civica. D'altra parte, questa costruzione poggia su un altro cortocircuito interno al sistema, relativo al rapporto tra la dimensione vitale e quella sociale: dovendo, come si chiarirà, fornire un fondamento stabile alla sociologia, la quale deve poggiare sul sapere che la precede nella classificazione enciclopedica delle scienze che Comte elabora, Comte è portato a dare per assodate delle concezioni biologiche preformiste, di anatomia comparata e di fisiologia cerebrale che già nel suo tempo cominciavano a essere rimesse in discussione⁴². Eppure, malgrado l'identificazione doxastica fra positivismo e organicismo, Comte afferma chiaramente che la sociologia non può essere dedotta dalla biologia, e si può riconoscere uno dei tratti "politici" della sua epistemologia precisamente nella sua lotta contro quelle ideologie scientifiche che piegano i modelli biologici a fini politici senza aver prima compreso le sottigliezze metodologiche della dialettica tra sociale e vitale.

È però innanzitutto in rapporto alla sua concezione della storia che occorre apprezzare la specificità dell'intervento epistemologico e politico di un pensatore che ha «fatto molto per

³⁸ Cfr. P. Macherey, *Le processus de péjoration de l'idéologie, de Napoléon au jeune Marx*, dans *Études de philosophie « française »*. De Sieyès à Barni, Publications de la Sorbonne, Paris 2013, pp. 87-109.

³⁹ C-II, 60, p. 1405 [772]. Sul tema, si veda anche J.-F. Braunstein, *La philosophie des sciences d'Auguste Comte*, dans P. Wagner (dir.), *Les philosophes et la science*, op. cit., pp. 787-822.

⁴⁰ *Considerazioni sul potere spirituale*, in OFS, pp. 262-263.

⁴¹ Questo punto è affrontato in dettaglio da B. Karsenti, *Durkheim. Science et philosophie dans la division du travail*, in P. Wagner (a cura di), *Les philosophes et la science*, cit., pp. 823-866.

⁴² Cfr. G. Canguilhem et al., *Storia ed embriologia: il progresso come sviluppo secondo Auguste Comte*, in Id., *Dallo sviluppo all'evoluzione nel XIX secolo*, tr. it. a cura di E. Castelli Gattinara, introduzione di E. Gagliasso Luoni, postfazione di M. Cammelli, Mimesis, Milano-Udine 2006, pp. 57-60.

introdurre nella cultura scientifica il senso storico»⁴³: in questo punto, l'ambivalenza costitutiva che percorre l'opera di Comte si rivela un'ambivalenza nei confronti di quella *rottura* interminabile in cui consiste la modernità come tale. Per questa ragione, crediamo sia istruttivo procedere a un breve raffronto tra l'operazione comtiana e la tradizione della storia concettuale.

3. Storia concettuale ed epistemologia

L'interesse che portiamo al pensiero di Comte si colloca infatti sullo sfondo di un più ampio tentativo di far interagire le riflessioni dell'epistemologia francese sulle scienze e sull'ideologia con alcune acquisizioni metodologiche che la *Begriffsgeschichte* tedesca e la sua ricezione, situata a diversi livelli disciplinari, in Italia hanno reso possibili rispetto all'analisi critica dei concetti politici alla base delle democrazie moderne⁴⁴. Al centro di questa ricerca, vi è una domanda relativa al tipo di azione teorica che la filosofia è capace di esercitare all'interno di una congiuntura in cui il suo statuto disciplinare è costantemente rimesso in questione.

Molto schematicamente, si potrebbe affermare che la storia concettuale di area tedesca – che vede in Otto Brunner, Werner Conze e Reinhart Koselleck i suoi principali rappresentanti e nella redazione collettiva dei *Geschichtliche Grundbegriffe* la sua opera maggiore –, intende spezzare, agendo su un piano storico, politico e costituzionale, l'illusione del continuum storico promossa dalla storia delle idee, studiando le condizioni che strutturano l'esperienza specificamente moderna della storicità a partire dall'identificazione di alcuni concetti che sono al contempo indicatori e fattori di una trasformazione radicale delle società moderne. Questo aspetto è particolarmente presente nella riflessione di Koselleck, il quale, introducendo il suo concetto di *Sattelzeit*, o “epoca-sella”, ha insistito sulla completa riorganizzazione dello “spazio di esperienza” e della semantica storica che insieme getta le premesse e risulta dalla Rivoluzione francese⁴⁵. Nella sua analisi, il sentimento di accelerazione temporale che connota quest'epoca è all'origine della proliferazione delle ideologie moderne, intese come filosofie della storia a pretesa scientifica che mirano a orientare *teoricamente* l'azione politica all'interno di un presente la cui incommensurabilità al passato lo rende sempre più opaco.

⁴³ G. Canguilhem., *Auguste Comte*, in *Œuvres complètes. Tome V. Histoire des sciences, épistémologie, commémorations (1966-1995)*, Textes présentés et annotés par C. Limoges, Vrin, Paris 2018, p. 673.

⁴⁴ Cf. S. Chignola, G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica*, Milano, FrancoAngeli, 2008.

⁴⁵ R. Koselleck, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, tr. it. di A. Marietti Solmi, Clueb, Bologna 2007.

A sua volta, la ricezione italiana della storia concettuale, in particolare nell'interpretazione elaborata dalle scuole di Trento e Padova, ha prodotto due risultati fondamentali⁴⁶. In primo luogo, valorizzando il discontinuismo radicale con cui Brunner legge la differenza tra mondo antico e moderno, essa ha allargato la prospettiva koselleckiana, localizzando la *Trennung*, la rottura che apre la modernità attorno all'invenzione della *scienza politica moderna*, cioè di quella nuova concezione del diritto che si diffonde nelle teorie contrattualiste del XVII secolo, in particolare con la rifondazione meccanicista e individualista della politica ad opera di Thomas Hobbes. Si è così potuto mostrare come la rivoluzione politica moderna riposasse su una rivoluzione epistemologica preliminare, il cui fulcro è costituito dalla messa fuori gioco delle concezioni aristoteliche, che ancora permeavano i saperi politici dell'epoca e la loro fondamentale *incertezza*, mediante l'estensione del paradigma cartesiano e galileiano allo studio dei fenomeni morali⁴⁷. Su questa base, essa ha poi rimesso in discussione l'orizzonte costituito dai concetti politici moderni, mostrando come questo sia segnato dall'evacuazione dei problemi della *giustizia*, del *bene* e del *governo*, che strutturavano lo spazio plurale dell'antica *politiké episteme*, in favore di una concezione astratta e procedurale della politica, incentrata sul formalismo giuridico e sui processi di *legittimazione*, di *autorizzazione* e di *rappresentazione* che caratterizzano la logica sovrana e omogeneizzante del potere democratico⁴⁸. Più che un'ambizione scientifica, che si porrebbe l'obiettivo di ricostruire un lessico coerente dei concetti politici moderni, l'appropriazione filosofica della storia concettuale ha soprattutto un'intenzione *critica*, che mira a rimettere in questione il tentativo della filosofia di produrre dei modelli di azione che anticipano e neutralizzano la dimensione contingente dell'agire politico. Di conseguenza, essa si configura meno come una "filosofia politica" – il che consentirebbe ancora a un'immagine intuitiva della "politica" che si tratterebbe di descrivere, chiarire o criticare – che non come una politica della filosofia, il cui obiettivo è di contrastare questa saturazione ideologica e di aprire nuovi spazi di pensabilità e di riformulazione del problema dell'agire comune⁴⁹.

Ora, ci sembra che questa maniera di articolare la relazione tra filosofia e politica possa risuonare produttivamente con la maniera in cui l'epistemologia storica ha tematizzato la storia

⁴⁶ Seguiamo qui la ricostruzione proposta in S. Chignola, *History of Political Thought and the History of Political Concepts: Koselleck's Proposal and Italian Research*, «History of Political Thought», XXIII, 3, 2002, pp. 517-541.

⁴⁷ A. Bardin, *The Monstrosity of Matter in Motion. Galileo, Descartes, and Hobbes's Political Epistemology*, in «Philosophy Today», 2016, vol. 60, pp. 25-43.

⁴⁸ Cfr. G. Duso, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Polimetrica, Milano 2007.

⁴⁹ Cfr. P. Cesaroni, S. Chignola (a cura di), *Politiche della filosofia. Istituzioni, soggetti, discorsi, pratiche*, DeriveApprodi, Roma 2016.

delle scienze ed i rapporti tra filosofia e pratica scientifica, producendo però un ulteriore scarto. In entrambe le prospettive, il riferimento a una storia marcata da soglie e discontinuità è cruciale, così come la critica ai tentativi della filosofia di imbrigliare entro schemi astratti e retrospettivi delle pratiche singolari e storicamente determinate. La categoria di rottura epistemologica, resa celebre da Gaston Bachelard⁵⁰, rinvia tanto ai processi ricorrenti di rettificazione che periodizzano la formazione dei concetti scientifici, quanto alla funzione *normalizzatrice* dello spirito scientifico, che deve costantemente esercitare una funzione di sorveglianza rispetto alla tendenza dei concetti a trasformarsi in nuove generalità e, dunque, in nuovi ostacoli al progresso delle scienze⁵¹.

Il pensiero di Auguste Comte gioca a nostro avviso un ruolo strategico all'incrocio di queste due tradizioni. Da una parte, la sua concezione della filosofia della storia e della preminenza della teoria sembra offrire la più chiara rappresentazione di quel processo di temporalizzazione e di ideologizzazione dei concetti politici moderni messo in luce dalla storia concettuale, e che sarebbe alla base di una razionalità formale di governo; dall'altra, nella sua critica radicale di quella che definisce la "metafisica rivoluzionaria", e che egli lega a un pensiero proto-scientifico non ancora emancipato dall'orizzonte teologico, Comte è tra i primi pensatori a rimettere in discussione tale paradigma su un piano epistemologico, proprio nella misura in cui si accorge che la creazione di un'effettiva scienza sociale dipende da un attraversamento storico delle scienze che permetta di circoscrivere la singolarità del suo oggetto e dei suoi metodi. L'intuizione comtiana, su cui intendiamo soffermarci, è che il superamento del carattere astratto della politica moderna possa avvenire nell'elemento stesso del sapere scientifico, purché sia un sapere rifondato alla luce di una storia razionale delle scienze.

Questa posizione ancipite di Comte potrebbe altresì gettare una nuova luce sulla genealogia dell'epistemologia storica, di cui un certo utilizzo politico è stato reso popolare "a valle", attraverso l'appropriazione del lessico bachelardiano e canguilhemiano da parte di autori come

⁵⁰ Benché attorno al termine si sia costruita una mitologia di cui è principalmente responsabile la scuola althusseriana, che ne ha fatto un utilizzo strumentale, benché rigoroso nelle sue intenzioni: per una visuale retrospettiva su questo snodo, a cui faremo ampio riferimento, cfr. É. Balibar, *Le concept de «coupure épistémologique» de Gaston Bachelard a Louis Althusser*, in Id., *Écrits pour Althusser*, La Découverte, Paris 1991, pp. 9-52; P. Macherey, 1965. «A propos de la rupture», in Id., *Histoires de dinosaure. Faire de la philosophie, 1965-1997*, Puf, Paris 1999, pp. 9-34; di recente A. Cavazzini, *Althusser/Bachelard: une coupure et ses enjeux*, «Revue de Synthèse», vol. 136, n. 1-2, 2015, p. 117-133. Sul peculiare carattere "mitologico" che ha avuto la ricezione di Bachelard si sofferma C. Chimisso, *Gaston Bachelard: Critic of Science and Imagination*, Routledge, London-New York 2001.

⁵¹ Come sostiene Pierpaolo Cesaroni, ciò implica evidentemente un nuovo *concetto di concetto*, dove quest'ultimo non è più «indice di una prestazione teorica modellizzante in anticipo sulla realtà, bensì il modo in cui la realtà stessa si configura nelle sue pratiche, nelle sue istituzioni e nei suoi modi di soggettivazione» (P. Cesaroni, *Il concetto politico fra storia concettuale e storia delle scienze*, «Filosofia politica», 3/2017, p. 530).

Foucault e Althusser hanno operato negli anni Sessanta al fine di mobilitare in prospettiva radicalmente anti-umanista la razionalità scientifica contro a una serie di sclerotizzazioni degli apparati di potere. Ma si potrebbe dire che il tenore politico dell'epistemologia storica ne derivi, "a monte", proprio dal suo cominciamento comtiano: il suo atto di nascita sarebbe da rintracciare in una *reazione* allo choc epistemico provocato dalla Rivoluzione francese.

4. *Modernità e potere spirituale*

Come anticipato, è in effetti su questo punto che si gioca, in definitiva, tutta l'ambivalenza del pensiero comtiano, vale a dire in questa lettura scissa della modernità, di cui la Rivoluzione è il sintomo più eclatante. Sin dalla prima pubblicazione, nel 1822, di quell'opuscolo che prenderà infine, dopo varie tribolazioni, il nome di *Piano delle opere scientifiche necessarie per riorganizzare la società*, l'attualità che con cui Comte si confronta è inscritta in un duplice processo di decomposizione del sistema teologico e di costruzione di un nuovo sistema sociale. La Rivoluzione si pone all'incrocio di queste due tendenze, di cui permette infine di misurare la portata. Da una parte, istruito dalla lettura degli autori controrivoluzionari, Comte vede innanzitutto nella Rivoluzione il risultato della disgregazione, estremamente lenta e stratificata, del regime cattolico e feudale del medioevo. Ciò gli permette di riconoscere con lucidità il ruolo che vi giocano le teorie contrattualiste:

Si arriva così [...] a considerare come il vero padre di questa filosofia rivoluzionaria l'illustre Hobbes, che d'altronde ritroveremo [...] sotto un aspetto speculativo ben più elevato, nel numero dei principali precursori della vera politica positiva. È soprattutto a Hobbes, infatti, che risalgono storicamente le più importanti concezioni critiche, che un'abitudine irrazionale attribuisce ancora ai nostri filosofi del XVIII secolo, i quali ne furono essenzialmente solo gli indispensabili propagatori.⁵²

Da questo punto di vista, la logica formale della sovranità è una conseguenza del tentativo, necessario ma prematuro, di estendere alla politica la rottura che provoca l'emergere dello spirito positivo, che lentamente colonizza gli spazi intellettuali e istituzionali che erano prerogativa del pensiero teologico. Tuttavia, in mancanza di una preparazione scientifica sufficiente, tale tentativo si risolve in un formalismo metafisico, che conserva lo spirito assoluto della teologia, finendo per sostituire la natura a Dio e per «ridurre al solo egoismo tutti i diversi impulsi umani», seguendo la sua tendenza a «stabilire, con una struttura di sofismi e di

⁵² C-II, 55, p. 816 [445].

accostamenti errati, una vane e fittizia unità dove regna invece una grande e molteplice realtà»⁵³.

Ciononostante, la Rivoluzione costituisce anche e soprattutto un «salutare scuotimento», un evento che fissa una soglia nella storia umana *nella misura in cui consente finalmente di concepirla nella sua interezza*. Dal momento che «occorrono almeno tre termini per caratterizzare un qualunque progresso»⁵⁴, è solo grazie all'esplosione rivoluzionaria che può emergere la «vera teoria del progresso umano»; di modo che, paradossalmente, «l'autentico spirito della storia» e «l'istinto generale della continuità umana» divengono possibili solo commisurandosi a questo evento che sembra lacerare definitivamente il tempo ciclico della storia premoderna e bruciare le tappe di un progresso graduale e ben ordinato⁵⁵, rompendo definitivamente con il suo passato. Opponendosi alla «natura assoluta della filosofia teologica», sclerotizzata nell'immaginario della sua «perfezione definitiva», la scienza sociale emana dal processo rivoluzionario e rende possibile *pensare il nuovo* in una coappartenenza di verità e storia, senza ricadere nel relativismo:

Lo spettacolo di questi grandi cambiamenti ha potuto far credere all'incertezza totale delle nostre varie conoscenze solo in conseguenza della preponderanza [...] di una filosofia essenzialmente assoluta, *che non permetteva di concepire la verità senza l'immutabilità*.⁵⁶

Ecco quanto a nostro avviso costituisce il nocciolo razionale dell'eredità che l'epistemologia comtiana tramanderà – al di là delle accuse, spesso semplicistiche, di storicismo – all'epistemologia francese del secolo successivo.

Vi è però un tratto, che abbiamo finora lasciato in secondo piano, che distingue profondamente le analisi di Comte da quelle che egli attribuisce alla dottrina rivoluzionaria, e che rappresenta probabilmente il punto più caratteristico e più misconosciuto della sua metodologia. Si tratta del tema del *potere spirituale* che deve regolare la società moderna, e di

⁵³ Ivi., p. 819 [447].

⁵⁴ Per questa citazione e per le seguenti, cfr. *Discorso preliminare sull'insieme del positivismo*, in OFS, pp. 468-471.

⁵⁵ Di «offesa al tempo» parla, commentando la maniera in cui l'evento rivoluzionario è stato interpretato dalla filosofia sociale del XIX secolo, F. Brahami, *La raison du peuple. Un héritage de la Révolution française (1789-1848)*, Paris, Les Belles Lettres, 2016, cap. II, pp. 81-128; ma il processo rivoluzionario ha altresì, nella sua interpretazione borghese e nell'ambiguità del suo riferimento astronomico, una virtù ordinante nei confronti dell'antagonismo sociale, come nota P. Schiera, *Rivoluzione, costituzione, Stato*, in P. Schiera et al., *Il concetto di rivoluzione nel pensiero politico moderno: dalla sovranità del monarca allo Stato sovrano*, De Donato, Bari 1979, pp. 5-14.

⁵⁶ C-II, 58, p. 1326 [729], corsivo nostro.

cui occorre comprendere la portata prima di illustrare il percorso analitico che seguiremo in questo lavoro.

Come accennato, fin dall'inizio della sua carriera come segretario di Saint-Simon, il problema di Comte è quello di aggirare l'alternativa tra diritto divino dei re e diritto metafisico dei popoli, impasse che è il sintomo più evidente dell'*anarchia intellettuale* che caratterizza la situazione postrivoluzionaria. *Terminare la rivoluzione*, portare a compimento la sua missione storica ed epistemica, non può essere fatto con gli stessi mezzi che l'hanno innescata: la metafisica rivoluzionaria, la cui funzione storica essenziale è di completare la distruzione della costituzione teologico-feudale, non può divenire il principio di una *costruzione* politica duratura. Questo implica la necessità di rompere con il quadro teorico della rappresentazione politica e della sovranità, per riattivare la problematica del *governo*, che la concettualità democratica riduce a una funzione puramente negativa e poliziesca di mantenimento dell'ordine pubblico. Si tratta invece di identificare il principio di organizzazione della società, capace di rendere ragione dei suoi movimenti e di contrastare la sua tendenza alla dispersione. Il tentativo di composizione dell'unità e della pluralità del corpo politico promossa dai concetti politici moderni si risolve infatti nella contrapposizione astratta tra la finzione dell'unità sovrana (la volontà generale incarnata nel sovrano, sia esso un monarca o il popolo) e la realtà di una moltitudine di individui senza rapporto, rinviati al loro interesse privato, di cui è l'economia politica a incaricarsi sempre più, di qui in poi, di regolare le relazioni.

È allora alla storia che spetta di contrastare l'astrazione democratica; una storia che, tuttavia, a differenza di Condorcet, è concepita non attraverso la nozione di perfezionamento, ma secondo il principio scientifico – e dunque *relativo* – del progresso della civiltà. Lo sguardo filosofico sulla storia deve in pari tempo rendere giustizia alle epoche passate e discernere quegli elementi dello sviluppo che sussistono ancora nel presente. Per Comte, ciò impone di riconsiderare il medioevo e la teoria della separazione fra poteri, spirituale e temporale, che vi si afferma, che egli considera come il «fatto politico» che ha maggiormente «perfezionato la teoria generale dell'organizzazione sociale, per tutta la durata possibile della specie umana e sotto qualunque regime debba mai sussistere»⁵⁷. Potrebbe sembrare che Comte stia qui giocando con l'anacronismo, o che questa posizione gli provenga dalla sua frequentazione dell'opera di de Maistre: come potrebbe una tale separazione, in palese contrasto con la divisione liberale dei poteri e con la secolarizzazione dello spazio pubblico, sussistere all'interno di una società dove si sono affermati come valori fondanti il diritto di critica e la

⁵⁷ *Considerazioni sul potere spirituale*, cit., p. 234.

libertà di coscienza⁵⁸? La società immaginata dalla Rivoluzione si vuole libera dal giogo dell'autorità intellettuale, ragion per cui ogni tentativo di riorganizzarla viene immediatamente inquadrato come tentativo di reintrodurre una forma di «dispotismo teocratico»⁵⁹. Ora, agli occhi di Comte, l'analisi sociologica mostra che le cose non stanno affatto così: il *pregiudizio rivoluzionario* di una libertà illimitata di coscienza si rovescia nel suo contrario. Rifiutando ogni principio di governo – se non quello prodotto dal gioco di specchi della rappresentazione, il cui meccanismo identitario lo espone costantemente al rischio di essere visto come illegittimo –, esso si consegna spontaneamente alla potenza economica e alle ineguaglianze materiali che ne risultano; ma esso non può fare a meno dell'esistenza di un potere spirituale, il quale finisce allora per identificarsi puramente e semplicemente all'*opinione*, specialmente in quella forma effimera rappresentata dal «dominio spirituale del giornalismo»⁶⁰.

Dal momento che è convinzione instancabilmente ripetuta di Comte che nessuna società possa sussistere senza un certo numero di idee e di costumi condivisi, la riflessione comtiana sul potere spirituale pone il problema della formazione di un'autentica opinione pubblica che possa interrogarsi sui suoi principi direttori alla luce degli avanzamenti delle scienze. La distinzione tra temporale e spirituale è infatti una conseguenza, come avremo modo di vedere più nel dettaglio, di quello stesso processo di divisione del lavoro che, compreso al di fuori delle strettoie economiciste, è tanto principio di sviluppo scientifico e sociale quanto fonte di disgregazione e parcellizzazione, e necessita pertanto un'azione di continua *compensazione*. L'invocazione apparentemente antimoderna di un nuovo *dogmatismo* si accompagna quindi a una critica radicale del carattere aporetico di quella che è in definitiva l'ideologia spontanea delle società postrivoluzionarie borghesi e capitalistiche, e che trova la sua radice nella rimozione della questione del governo. È a partire dalle *Considerazioni sul potere spirituale* che Comte comincerà a formulare questa critica sociologica al pensiero economico, insistendo sul legame indissolubile di società e governo e, al contempo, sulla necessità di distinguere due modi di esercizio di questa reazione dell'insieme sulle parti che lo compongono – quella temporale, materiale e diretta, che impone o reprime il suo comando sui corpi, e quella spirituale, intellettuale e indiretta, che agisce persuadendo e consigliando su inclinazioni, volontà e tendenze.

⁵⁸ Si veda R. Koselleck, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, a cura di P. Schiera, tr. it. di G. Panziera, Il Mulino, Bologna 1972.

⁵⁹ C-II, 54, p. 610 [330].

⁶⁰ C-II, 57, p. 1106 [609].

Governo degli atti e governo delle opinioni, dunque: due sfere il cui rapporto rimane irrisolto, aperto a revisioni, ma di cui sarebbe erroneo, a nostro avviso, pensare che la seconda si riduca a mera giustificazione più o meno mistificatoria della prima, e frettoloso sovrapporre al binomio foucaultiano di sovranità e disciplina. La nuova separazione della spada e del pastorale – che il *Leviatano* di Hobbes aveva per obiettivo di riunire, producendo un'autentica *usurpazione temporale* – non si alimenta di un mito della scienza al potere, ma ha per compito una ridefinizione del potere e dei suoi punti di applicazione⁶¹. All'opposto di una visione tecnocratica, a cui il positivismo è stato spesso ridotto, sosterremo che la funzione politica dell'epistemologia comtiana illumina la necessità di concepire una funzione di *mediazione* dei conflitti che innervano la nascente società industriale⁶². Il suo carattere scientifico non risiede tanto nella capacità di *applicare* il sapere alla società, ma piuttosto in quella di fare della pratica filosofica il centro di elaborazione delle finalità dell'agire sociale, la cui regolazione non risponde – anche se molte sono le ambiguità di Comte su questo punto – a un disegno dato in anticipo⁶³, ma si trova sospesa a quella conoscenza riflessiva di sé che lo spirito conquista attraverso il movimento storico delle scienze⁶⁴.

⁶¹ Cfr. Karsenti, *Politique de l'esprit*, cit., pp. 50-51.

⁶² Da questo punto di vista, benché l'insistenza di Comte sulla dimensione *rituale* del culto morale faccia evidentemente pensare alle considerazioni althusseriane sui meccanismi di assoggettamento e di interpellazione operati dagli apparati ideologici di Stato, il suo approccio è orientato proprio a far giocare questa soggettivazione contro la supremazia statale e contro un'idea di riproduzione sociale che trovi nell'economico la sua ultima istanza. Il potere spirituale sembra dunque funzionare al contempo come un dispositivo di produzione di una soggettività pacificata, che assicuri la composizione degli antagonismi che attraversano la società industriale, e come un apparato di *contro-interpellazione* dei governati nei confronti del potere temporale, del quale essi devono moderare gli eccessi ma anche, almeno in una prima fase, di rovesciare i presupposti teorici. Su questa nozione di contro-interpellazione, rinviando alle considerazioni avanzate in É. Balibar, *Préface. Althusser et les Appareils idéologiques d'État*, in L. Althusser, *Sur la reproduction*, Préface d'É. Balibar et Introduction de J. Bidet, Puf, Paris 2011, pp. 7-18; per un approfondimento, si veda J.-J. Lecercle, *De l'interpellation. Sujet, langue, idéologie*, Éditions Amsterdam, Paris 2019.

⁶³ L'importanza di questo passaggio è stata ben compresa da Canguilhem, il quale, nelle *Nuove riflessioni sul normale e il patologico*, si appiglia proprio all'articolazione comtiana del vitale e del sociale per sottolineare come il problema della regolazione sociale, e del senso specificamente politico delle norme, non sia in alcun modo riducibile all'idea di una regolazione completamente immanente, come quella degli organismi biologici, ma risponda a un disadattamento costitutivo a una capacità di perdere, di rifunzionalizzare e soprattutto di acquisire nuovi organi, al fine di rispondere alle esigenze che si manifestano nell'organizzazione di una vita in società «che non ha, propriamente parlando, finalità intrinseca» (cfr. Canguilhem, *Dal sociale al vitale*, cit., p. 215).

Per una radicalizzazione di questa distinzione canguilhemiana, che mira ad aprire uno spazio per ripensare la singolarità epistemica della scienza politica, rinviando a P. Cesaroni, *La vita dei concetti. Hegel, Bachelard, Canguilhem*, Quodlibet, Macerata 2020, di cui condividiamo l'asse di ricerca.

⁶⁴ All'interno di un fondamentale saggio, Canguilhem insiste giustamente sulla valorizzazione comtiana del *feticismo* in quanto forma di accordo spontaneo dell'uomo con il mondo; Delvolvé ha dal canto suo visto nel neofeticismo a cui approderà la religione dell'Umanità il segno del finalismo metafisico che orienterebbe l'opera comtiana fin dall'inizio. Ma non bisogna dimenticare che il feticismo è innanzitutto un'esposizione, tanto del vivente quanto del sapere, alla dialettica dell'errore e della sua rettificazione. Canguilhem parla, utilizzando sintomaticamente un'espressione prossima a quella che utilizzerà per parlare dell'ideologia scientifica, di una *présomption*, presunzione/presupposizione «iniziale che istituisce una sintesi dei contrari» (cfr. G. Canguilhem, *Storia delle religioni e storia delle scienze nella teoria del feticismo di A. Comte*, in Restaino, *op. cit.*, pp. 189-205, qui p. 193). Per un'analisi minuziosa di questi aspetti, rinviando a R. Righi, B. M. Torricelli, *Savie*

Avendo sottratto la scienza alla morsa della politica statale, per farne un polo della relazione di potere, la sua dimensione ideologica trova compimento, per Comte, nella riorganizzazione dell'educazione e nella formazione di un'autentica opinione pubblica. Questa *divorante ambizione pedagogica*⁶⁵, che ha la pretesa di rovesciare il predominio della sfera economica, ci sembra anticipare il valore che Bachelard attribuirà allo spirito scientifico, quando preconizza che «gli interessi sociali verranno definitivamente rovesciati: la società sarà fatta per la scuola e non la scuola per la società»⁶⁶. La sua potenza riposa su una convinzione di cui l'apparente semplicità ha oscurato la portata materialista: quella per cui «le idee governano e sconvolgono il mondo»⁶⁷. È a partire da questo nodo che interrogheremo l'opera comtiana.

5. Governo, organizzazione, ideologia: struttura del lavoro

Sulla base della costellazione concettuale che abbiamo delimitato, intendiamo studiare in che modo l'attraversamento epistemologico al contempo da una concezione del governo ad un'altra e, se è vero che «non è il trionfo dell'individuo che egli denuncia nell'individualismo metafisico dei moderni, ma la sua mutilazione»⁶⁸, da una concezione dell'individuo a un'altra. Nell'esaminare questo passaggio, seguiremo le linee di tensione che percorrono l'opera comtiana per mettere in luce, a partire dalle frizioni e dalle ambiguità che costellano il suo progetto di una filosofia storica e sociale delle scienze, un contrasto tra ciò che proponiamo di definire una *politica epistemologica* e una *polizia epistemologica*⁶⁹. Se da un lato l'approccio normativo di Comte gli permette di intervenire presso le scienze, per difendere la singolarità dei loro metodi dagli sfruttamenti ideologici e per liberare il loro effettivo impatto sociale,

allucinazioni. Le teorie del feticismo di Auguste Comte, in S. Mistura (a cura di), *Figure del feticismo*, Einaudi, Torino 2001, pp. 74-102.

⁶⁵ Il riferimento è alla "divorante ambizione simbolica" del pensiero selvaggio, nella cui definizione Claude Lévi-Strauss ha riconosciuto un ruolo importante a Comte, ritrovandovi l'anticipazione di alcune acquisizioni della sua antropologia strutturale. Ancora una volta, ciò vale particolarmente rispetto all'importanza che acquisisce il feticismo nel *Système*, dove secondo Lévi-Strauss verrebbe meno l'ipoteca evolucionista del *Corso*. Cfr. F. Keck, *La pensée sauvage aujourd'hui: d'Auguste Comte à Claude Lévi-Strauss*, in P. Maniglier (a cura di), *Le moment philosophique des années 1960 en France*, Puf, Paris 2011, pp. 113-124.

⁶⁶ G. Bachelard, *La formazione dello spirito scientifico. Contributo a una psicoanalisi della conoscenza oggettiva*, tr. it. a cura di E. Castelli Gattinara, Raffaello Cortina, Milano 1995, p. 299.

⁶⁷ C-I, 1, p. 38; tr. it. p. 94.

⁶⁸ Dobbiamo questa preziosa indicazione a Brahami, *La raison du peuple*, cit., p. 257.

⁶⁹ Riprendiamo quest'ultimo termine da Canguilhem, *Il ruolo dell'epistemologia nella storiografia scientifica contemporanea, in Ideologia e razionalità...*, cit., p. 13, che lo utilizza per distinguere il metodo della *ricorrenza storica*, «intesa come giurisdizione critica sugli antecedenti di un presente scientifico» conscia del suo essere rettificabile, dall'«applicazione sistematica e quasi meccanica di un modello standard di teoria scientifica».

dall'altro si espone al rischio concreto di delimitare in anticipo le loro *frontiere epistemologiche*⁷⁰, opponendo un nuovo ostacolo alla loro autonomia.

Nel disegnare questo percorso, si cercherà, seguendo ancora una volta un suggerimento di Canguilhem, di sollecitare «un'attenzione dell'educazione alle rotture» per «svelare, nell'opera di uno stesso personaggio storico, rotture successive o *rotture parziali*»⁷¹. Distingueremo pertanto tre fasi principali della produzione comtiana, separate da due rotture maggiori: quella che si consuma con Saint-Simon nel 1824, e che per Comte è fondativa dell'autonomia della sua ricerca, e quella che, nel 1844, fa seguito all'incontro con Clotilde de Vaux e segna l'inizio della sua “seconda carriera”. Questi sono, secondo uno schema positivista, i tre termini della nostra progressione. Il nostro obiettivo è tuttavia quello di sottrarci almeno in parte al dibattito relativo all'armonia o alla disunità dell'opera; non solo per mancanza degli strumenti storici e filologici che ci consentirebbero di impostare un dibattito originale a questo riguardo, ma soprattutto perché la nostra rilettura di Comte tenderà a prioritizzare la considerazione della *problematica* che la anima. Cercheremo pertanto di mettere in luce come ciascuna di queste fasi ruoti attorno a una scissione *interna*, che piega di volta in volta il gesto comtiano in una direzione diversa.

In primo luogo, prenderemo in considerazione gli scritti giovanili e gli opuscoli degli anni '20 per mostrare schematicamente i) come si costituisca il tema generale della politica scientifica attorno a cui ruota l'apparizione delle scienze sociali in Francia, in connessione al problema di cosa significhi “terminare la Rivoluzione”; ii) in che modo le riflessioni del giovane Comte, allievo brillante ma ribelle dell'École Polytechnique, inizialmente orientate a due obiettivi distinti – quello di fondare uno studio *filosofico* delle scienze (in particolare della matematica) e quello di essere un predicatore e riformatore sociale –, convergano, con la mediazione di Saint-Simon, nello studio della storia e dell'economia politica in quanto basi di una “politica positiva”; iii) come la rottura con Saint-Simon implichi un sostanziale ripensamento del suo approccio al problema del governo e del potere spirituale. Questa mutazione di problematica è annunciata dalle *Considerazioni sul potere spirituale* e dalla lettera inviata Blainville nel '26, prima della famosa “crisi cerebrale” in cui Comte sprofonderà. A mano a mano che Comte si separa da una certa visione sansimoniana (e sansimonista) dell'industrialismo, approfondendo la sua critica dello spontaneismo economico e dell'accentramento del potere temporale che vi si connette, egli si rende conto che, per dare alla

⁷⁰ Cfr. G. Bachelard, *Critica preliminare del concetto di frontiera epistemologica* [1936], in Id., *Studi di filosofia della scienza*, tr. it. a cura di A. Cavazzini, Mimesis, Milano-Udine 2006, pp. 101-107.

⁷¹ Canguilhem, *Il ruolo dell'epistemologia...*, cit., p. 17, corsivo nostro.

sua opera lo statuto di autentico *sistema* e completare la fondazione della scienza sociale, è necessario un lavoro propriamente epistemologico di nuova sistematizzazione razionale del sapere.

Questa realizzazione segna l'inizio del *long détour* attraverso le scienze intrapreso nel *Corso di filosofia positiva*, di cui ci occuperemo lungamente in seconda battuta. Benché si tratti dell'opera comtiana più nota e più commentata, riteniamo sia essenziale seguirne lo sviluppo alla luce del conflitto tra matrici epistemologiche e del problema dell'ideologia scientifica che abbiamo circoscritto. Questa tensione diviene particolarmente sensibile in occasione del passaggio tra la prima e la seconda metà del *Corso*. Lo scivolamento semantico tra *fisica sociale* e *sociologia* è per noi sintomatico di una doppia mutazione, in quanto segnala al contempo l'esigenza di insistere maggiormente sulla singolarità epistemica della nuova scienza, rispetto alla sua continuità con l'insieme della filosofia naturale⁷², e la graduale perdita di fiducia nella capacità degli scienziati di assolvere a una funzione di governo – di cui la prova più eclatante è la *Prefazione personale* che Comte aggiunge come premessa al sesto tomo del *Corso*. Oltre che su quella dialettica fra continuità e rottura che emerge progressivamente man mano che la classificazione dei saperi si allontana dall'ispirazione cartesiana che orienta l'analisi della scienza matematica, ci concentreremo sul rapporto di stretta interconnessione che viene a configurarsi tra *organizzazione delle scienze* e *(ri)organizzazione della società*.

L'ultimo momento della nostra analisi riguarderà, per quanto in forma sintetica, il passaggio fra la prima e la seconda carriera comtiana, passaggio i cui prodromi sono già ben presenti all'interno del *Corso*, ma che, in seguito all'incontro con Clotilde de Vaux e alla rivalutazione del ruolo dell'amore come forza sociale, Comte s'incammina verso la costruzione di una vera e propria religione dell'Umanità, che porrà sempre più al centro il primato dell'affettività in quanto fonte originaria del legame sociale. Questo periodo è marcato dall'esplosione rivoluzionaria del 1848, verso la quale Comte nutre grandi aspettative, ma che lo lascerà in fin dei conti deluso. Tenendo sullo sfondo l'analisi del monumentale *Système de politique positive* – quattro tomi pubblicati tra il 1851 e il 1854 che richiederebbero per molti versi un lavoro a parte –, concentreremo la nostra attenzione su una serie di scritti comtiani in cui la sua volontà di intervenire politicamente nella congiuntura si realizza in delle esposizioni popolari della sua dottrina, animate da un'urgenza *pedagogica* e dalla necessità di proporre una sistematizzazione

⁷² Punto che viene colto da Norbert Elias, uno dei pochi sociologi contemporanei a valorizzare l'attualità e l'originalità delle problematiche poste da Comte: «Viene spesso ricordato il fatto che Comte inventò il nome di 'sociologia' per indicare la nuova scienza. Egli conìò però un nuovo termine perché si rese conto che la scienza della società era un tipo nuovo di scienza, che non abita sotto lo stesso tetto concettuale della fisica o della biologia» (N. Elias, *Che cos'è la sociologia?*, tr. it. di T. Griffero, Rosenberg & Sellier, Torino 1990, p. 39).

morale che costituirà la base della riorganizzazione sociale⁷³. Il *Discorso sullo spirito positivo* (1844), il *Discorso sull'insieme del positivismo* (1848), il *Corso sulla storia dell'Umanità* (1849-1851), il *Catechismo positivista* (1852), fino ad arrivare all'*Appello ai conservatori* (1855): tutti questi trattati sono orientati dall'esigenza di intercettare quelle forze – scienziati, proletari, donne, artisti, nuovo “patriziato” – che mettono in movimento la struttura sociale, e che la religione intende *rallier e réunir* all'interno di un progetto comune che le costituisce e le supera. Ma l'accento di ciascuna di queste opere cambia rispetto all'evoluzione continua della congiuntura politica, con la quale il positivismo, fattosi ora movimento sociale, si scontra ad ogni momento, tentando di individuarvi le ragioni delle anticipazioni e dei ritardi rispetto allo sviluppo *normale* che la scienza sociale pretende di indicare. È in questa tensione che il progetto ideologico comtiano espone tutta la sua forza e i suoi limiti, e in definitiva si infrange, arrivando fino a sconfessare la piena positività delle scienze “analitiche”, ma aprendo al contempo una riflessione profonda sulle possibilità di una *scienza concreta*, che possa ricongiungersi alla singolarità di ogni individuo e rispondere al suo desiderio intimo di agire nel mondo.

A mo' di conclusione di questo itinerario, cercheremo di rintracciare l'insistenza con cui il riferimento comtiano riaffiora, più o meno consapevolmente, all'interno della tradizione dell'epistemologia storica contemporanea e non solo, al fine di riaprire uno spazio di problematizzazione in cui pensare il senso di una nuova scienza politica, istruita da una comprensione più ampia del suo rapporto strutturale con le ideologie scientifiche che ne ostacolano e, al contempo, ne reclamano la costituzione. In questo modo, pur ammettendo gli aspetti *prescritti*, in senso bachelardiano, del pensiero comtiano, speriamo di mostrare come essa mantenga il suo valore di pensiero *vivente*, che rappresenta non una filosofia del passato ma un passato della filosofia⁷⁴ – non fosse altro che mediante l'ingiunzione etica che ci trasmette «la gioia di essere metodico» che «lo anima»⁷⁵.

⁷³ È a questo stadio che, venuta meno la fiducia negli scienziati, la concezione comtiana del potere spirituale si estende alla *coalizione* dei filosofi, delle donne e dei proletari in direzione di quella che, nel *Système de politique positive*, verrà definita una *sociocrazia*. Cfr. per una panoramica sul tema A. Petit, *La sociocratie positiviste*, in C. Cassina (a cura di), *Sociologia, politica e religione: la filosofia di Comte per il diciannovesimo secolo*, Plus, Pisa 2001, pp. 41-63; M. Donzelli, *Critica della democrazia e “sociocrazia” in Auguste Comte*, in M. Donzelli, R. Pozzi (a cura di), *Patologie della politica. Crisi e critica della democrazia tra Otto e Novecento*, Roma, Donzelli, 2003, pp. 235-251; C. Cassina, *Per un lessico del pensiero politico: la sociocrazia di Auguste Comte*, «Storia del pensiero politico», 2/2014, pp. 213-237.

⁷⁴ Cfr. Canguilhem, *Il ruolo dell'epistemologia...*, cit., pp. 3-4.

⁷⁵ Bachelard, *Compte rendu*, P. Ducassé, *Méthode et intuition...*, cit., p. 86.

I. Per una politica scientifica

La giovinezza di una scienza è la sua età matura: prima essa è vecchia, poiché ha l'età dei pregiudizi di cui vive, allo stesso modo in cui un bambino ha i pregiudizi e dunque l'età dei propri genitori.

L. Althusser, *Freud e Lacan*

1. Tra scienza e politica

In un celebre passo tratto da una lettera del 28 settembre 1819 all'amico Valat – immancabilmente ripreso dalla letteratura critica, che ne ha sottolineato il carattere al contempo confessionale e programmatico¹ –, il giovane Auguste Comte, non ancora ventiduenne, scrive: «I miei lavori sono e saranno di due ordini, scientifici e politici».

Se ci permettiamo di ritornare ancora una volta su questa affermazione arci-commentata, non è per volontà di indugiare su di un dato biografico – che, come avremo modo di vedere, non è affatto estrinseco alla vicenda del pensiero comtiano, ma sul quale un ampissimo lavoro scientifico è già stato svolto² –, bensì per circoscrivere nettamente i due poli tra i quali, fin dall'inizio, oscilla incessantemente tutto lo sforzo intellettuale di Comte. In effetti, possiamo affermare che il presente lavoro sarà interamente dedicato a comprendere la genesi, lo sviluppo e la metamorfosi delle forme di mediazione che egli elabora per pensare il *rapporto* tra questi due poli, la cui autonomia è solo apparente.

Dopo aver specificato che la sua condotta è motivata da due obiettivi, il piacere di lavorare e la speranza di poter fare del bene ai suoi simili, continua infatti Comte:

I primi [lavori] si rapportano principalmente al primo motivo, gli altri al secondo. Dico *principalmente*, perché darei troppo poco peso ai lavori scientifici se non pensassi continuamente alla loro utilità per la specie umana; preferirei allora divertirmi a decifrare logografi molto complicati. Provo un'avversione

¹ Cfr. J. Delvolvé, *Reflexions sur la pensée comtienne*, cit., pp. 38 e sgg.; Gouhier, *La jeunesse...*, III, cit., pp. 241 e sgg.

² Oltre al classico H. Gouhier, *La vie d'Auguste Comte*, Vrin, Paris 1998², risulta imprescindibile il lavoro di M. Pickering, *Auguste Comte: An Intellectual Biography*, 3 voll., Cambridge University Press, 1993-2009.

suprema per i lavori scientifici di cui non vedo l'utilità sia diretta sia remota. Ma confesso anche che, malgrado tutta la mia filantropia, dedicherei un ardore molto minore ai lavori politici se non mettessero fortemente in gioco il mio cervello, in una parola, se non fossero *difficili*³.

Da queste poche righe emergono già, in filigrana, alcuni degli assi problematici lungo i quali intendiamo condurre la nostra ricerca. Esse sembrano effettivamente avallare un certo afflato utilitaristico, filantropico e antropocentrico che attraversa la filosofia positiva – benché a nostro avviso, come cercheremo di dimostrare, questo non ne rappresenti che una *metà*. Al contempo, vi si può scorgere fin da subito una complicazione di quella separazione apparentemente netta tra ambito scientifico e politico: i lavori della scienza hanno un impatto sul benessere della società, mentre i lavori politici possiedono una difficoltà che li apparenta al ragionamento scientifico.

È all'interno di questa mutua implicazione che vedremo prendere corpo la duplice problematica che ci sembra definire la specificità dell'approccio epistemologico comtiano. Si tratta, da una parte, di produrre una riflessione che prenda in carico la *politicalità delle scienze*, ossia che riconosca il loro carattere socialmente e storicamente situato, le ricadute politiche delle loro innovazioni concettuali, nonché il loro essere oggetto di un campo conflittuale di interpretazioni la cui posta in gioco è sempre anche extra-scientifica. È questo l'ambito problematico a cui abbiamo scelto di riferirci, seguendo Georges Canguilhem, attraverso la categoria di *ideologia scientifica*. Dall'altra, l'approccio epistemologico è orientato a una ridefinizione, all'altezza della modernità post-rivoluzionaria, del problema della *scientificità della politica*.

Abbiamo qui a che fare con un problema – forse *il* problema – squisitamente moderno: se l'interrogazione del rapporto tra l'*agire* politico e il *sapere* di questo agire era certamente presente nell'antichità, tanto che Comte potrà sostanzialmente auto-rappresentare la sua impresa scientifica nei termini di una prosecuzione del gesto aristotelico, gli studi riconducibili alla storia concettuale di matrice tedesca e poi italiana hanno dimostrato come, a partire dalla *Trennung* tra sapere antico e moderno di cui Thomas Hobbes incarna lo spartiacque epistemologico, il rapporto tra scienza e politica venga a riconfigurarsi su di un piano che squalifica radicalmente la concezione greca della *epistémè politiké*⁴. Da questo momento in poi,

³ Tr. modificata tratta da L. Levy-Bruhl, *La filosofia di Auguste Comte. Introduzione*, in F. Restaino (a cura di), *Comte*, ISEDI, Milano 1979, p. 70. Per l'originale, cfr. *Comte à Valat (28 septembre 1819)*, in CG-I, p. 64.

⁴ Cfr. G. Duso, *Fine del governo e nascita del potere*, in Id., *La logica del potere*, Polimetrica, Monza 2007, pp. 83-122; Id., *Il potere e la nascita dei concetti politici moderni*, in S. Chignola, G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica*, cit., pp. 158-200; M. Scattola, *Dalla virtù alla scienza. La fondazione e la trasformazione della disciplina politica nell'età moderna*, FrancoAngeli, Milano 2003. È bene ricordare, come fa P. Cesaroni, che «la

con la frantumazione di quell'ordine cosmologico su cui si reggeva la stabilità delle società antiche, il paradigma di scientificità a cui ricondurre l'agire umano sarà rappresentato da un orizzonte fisico-matematico, alle cui leggi rigorose sarà virtualmente possibile ricondurre, *more geometrico*, la totalità dei fenomeni⁵.

Sotto questo profilo, come vedremo, la nascita delle scienze della società si pone in un rapporto che è, allo stesso tempo, di continuità e discontinuità rispetto alla cesura epistemologica moderna: mentre raccolgono la sfida hobbesiana di pensare un ordine razionale dell'agire societario, esse si scagliano contro l'artificialismo dei concetti politici propri della scienza di matrice giusnaturalistica e tentano, piuttosto, di reintrodurre un riferimento alla *natura* come elemento spontaneo e irriducibile di un ordine che non è possibile plasmare a piacimento – ordine che dunque resiste a quella *volontà sovrana* su cui si fonda la tenuta logica dei concetti della rappresentanza moderna⁶.

Un caso paradigmatico di questa fase di transizione, e della stratificazione di registri semantici che essa comporta, è rappresentato dalla figura dell'abate Emmanuel-Joseph Sieyès. Soprannominato “la talpa della Rivoluzione”, di cui il suo pamphlet *Che cosa è il Terzo Stato?* fu uno dei testi centrali, egli viene tradizionalmente considerato tra i principali fautori della trasposizione dei concetti del contrattualismo moderno nell'assetto costituzionale rivoluzionario, il cui problema fondamentale era proprio la traduzione dei temi rousseauiani della sovranità e della volontà generale in un meccanismo di rappresentazione e di codificazione giuridica che ne prevenissero gli eccessi dispotici. In questo senso, egli appartiene a buon diritto a quella moderna scienza politica che trova nella costituzione pattizia del potere il suo perno di riflessione⁷ – scienza che Sieyès riteneva di aver coronato e che gli valse l'appellativo di

Trennung su cui si interroga la storia concettuale non è una generica cesura fra mondo “moderno” e “pre-moderno”, né una discontinuità fra “teorie politiche” antiche e moderne; si tratta piuttosto della soglia di “scientificizzazione”, cioè del momento in cui si è imposta la pretesa di ridurre la politica a concetto [...]». Cfr. Cesaroni, *Il concetto politico fra storia concettuale e storia delle scienze*, cit., p. 522.

⁵ Cfr. A. Koyré, *Studi newtoniani*, tr. it. di P. Galluzzi, Einaudi, Torino 1972, p. 7.

⁶ Il concetto di società, per meglio dire, rimanda «al sistema di relazioni quasi-naturali che gli individui tessono tra di loro e per definire il campo disegnato dal dispiegarsi delle tecnologie di governo che devono essere predisposte per compensare le disteleologie dello scambio» (cfr. S. Chignola, *Fragile cristallo. Per la storia del concetto di società*, Editoriale Scientifica, Napoli 2004, p. 12). Si vedano anche M. Ricciardi, *La società come ordine. Storia e teoria politica dei concetti sociali*, EUM, Macerata 2010, cap. I in particolare; J. Heilbron, *Naissance de la sociologie*, tr. fr. di P. Dirkx, Agone, Marseille 2006, p. 12, dove viene sottolineata l'importanza della filosofia pratica aristotelica nella definizione delle «nozioni moderne relative alle società umane» durante la fase «pre-disciplinare» delle scienze sociali.

⁷ Non ci è possibile in questa sede argomentare questa tesi, che sta al cuore delle ricerche della scuola padovana di storia dei concetti, con l'ampiezza che meriterebbe. Per una panoramica sul ruolo dei concetti del diritto naturale come *indicatori* e al contempo *forze propulsive* delle trasformazioni costituzionali dello Stato moderno, con particolare riferimento all'opera di Sieyès, rinviamo a G. Duso, *Rivoluzione e costituzione del potere*, in Id. (a cura di), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma 1999, pp. 203-211. Sul costituzionalismo di Sieyès, cfr. P. Pasquino, *Sieyès et l'invention de la constitution en France*, Odile Jacob, Paris

“Descartes della politica”⁸. E tuttavia, come emerge da studi più recenti, egli fu allo stesso tempo il primo a coniare, assieme a una costellazione di altri neologismi, il termine “*sociologie*” per indicare la scienza dell’ordine sociale su cui avrebbe dovuto fondarsi una corretta *art social*⁹. Pensatore vicino alla temperie politica dalla quale emergeranno gli stessi *Idéologues*, Sieyès rielabora per tutta la sua carriera i contorni di una “metafisica politica” fortemente influenzata dal sensismo di Condillac, dal quale riprende l’idea della scienza come una *lingua ben fatta* e, innanzitutto, come una lingua da inventare.

Il riferimento a Condillac, d’altro canto, permea altresì il progetto di fondazione di una scienza economica come *scienza di governo* propugnato dalla scuola fisiocratica di Quesnay e Mirabeau, i quali, in ragione della loro volontà di rottura con il passato e con i sistemi di controforze che avevano tradizionalmente bilanciato il potere feudale, furono non a caso inquadrati da Tocqueville come i principali precursori teorici della Rivoluzione¹⁰. Si può dunque affermare che, già all’altezza di questo “secondo Illuminismo”, si diffonda una coscienza acuta di un certo isomorfismo tra teoria della conoscenza e immagine del corpo sociale per cui, riprendendo una celebre formula di Shapin e Schaffer, «le soluzioni al problema della conoscenza sono soluzioni al problema dell’ordine sociale»¹¹.

È interessante notare, allora, come in Sieyès vengano a coesistere una matrice individualistica, su cui si regge tutta quella *métaphysique du moi* che accomuna, in maniera certo conflittuale, il diritto e l’economia dell’epoca, e che deve presiedere all’organizzazione di quelle leggi che prolungano e garantiscono la libertà degli individui nella sfera statale; e, d’altra

1998; più di recente M. Goldoni, *Il costituzionalismo razionale di Sieyès. Note a partire da alcune recenti pubblicazioni sul pensiero dell’abate*, «Teoria politica», XXV, n. 1, 2009, pp. 109-120.

⁸ I due soprannomi gli vennero rispettivamente da Robespierre e da Sainte-Beuve: cfr. U. Cerroni, *Introduzione*, in E.-J. Sieyès, *Che cosa è il Terzo Stato?*, a cura di U. Cerroni, Editori Riuniti, Roma 2016², p. 13.

⁹ Si veda J. Guilhaumou, *Sieyès et le non-dit de la sociologie: du mot à la chose*, «Revue d’Histoire des Sciences Humaines», 2, n. 15, 2006, pp. 117-134; J.-L. Morgenthaler, *Condorcet, Sieyès, Saint-Simon et Comte. Retour sur une anamorphose*, «Socio-logos» [online], 2, 2007.

¹⁰ Cfr. G. Longhitano, *Introduzione*, in F. Quesnay, *L’economia politica scienza delle società*, Tomo primo, a cura di G. Longhitano, Liguori Editore, Napoli 2010, pp. VII-LI. Dopo aver riportato una lunga citazione di Tocqueville dedicata al ruolo dei fisiocratici, Longhitano suggerisce che siano state proprio le loro teorie ad ispirare il disinnescamento dell’egualitarismo di Rousseau ad opera dei Costituenti e a riportare «il principio della nazione riunita in un corpo dentro un progetto repubblicano-liberale in cui la sovranità della nazione riecheggia molto quel *dispotismo legale* che Quesnay riteneva applicabile tanto a una monarchia quanto a una repubblica» (*ibid.*, p. LI). Su questa connessione tra progetto fisiocratico e costituzionalismo francese insiste anche R. Bach, *Les physiocrates et la science politique de leur temps*, «Revue Française d’Histoire des Idées Politiques», 2, n. 20, 2004, pp. 5-35. Una provocatoria connessione tra l’affermazione della libertà giuridica e la riconfigurazione di rapporti dispotici di soggezione proprietaria, in chiave anti-fisiocratica, che disarticola il discorso della società civile, era stata avanzata dallo scrittore Simon Nicolas Henri Linguet; si veda M. Ricciardi, *Ideologi prima dell’ideologia. Linguet e i paradossi sociali della politica*, «Scienza&Politica» vol. XXV, n. 47, 2012, pp. 67-87.

¹¹ S. Shapin, S. Schaffer, *Il Leviatano e la pompa ad aria. Hobbes, Boyle e la cultura dell’esperimento*, trad. it. di R. Brigati e P. Lombardi, La Nuova Italia, Firenze 1994, p. 413; si veda anche il lavoro di D.W. Bates, *Enlightenment Aberrations. Error and Revolution in France*, Cornell University Press, Ithaca-London 2002.

parte, un lessico della *società organica* come insieme spontaneo di pratiche e costumi che risultano irriducibili alla volizione individuale, e su cui deve impernarsi l'arte sociale. Sembra insomma, come ha mostrato Pierre Macherey, che nella figura di Sieyès si annodino il tema di una costruzione legale della nazione e quello, in realtà anti-rousseauiano, di un'antecedenza della sua coesione organica, tutta interna al diritto naturale, rispetto alla forma costituzionale. L'abate giunge a coniugare, benché in maniera instabile, *giuridismo* e *organicismo*, assicurando una funzione di passaggio tra un dispositivo dottrinario incentrato sul formalismo giuridico e un altro che ha il suo perno in un «positivismo storico»¹². In questo modo, egli dà forma a una tensione che si riverbererà in tutti i dibattiti postrivoluzionari, e che trova in Comte uno dei suoi punti di precipitazione più significativi.

L'originalità di Comte, infatti, risiede a nostro avviso nella sua capacità di produrre una riflessione che, forse per la prima volta, tiene assieme questo duplice processo di scissione e ricomposizione della modernità. Il progetto di fondazione della sociologia – scienza che sembra al contempo contenere ed essere contenuta all'interno di una più complessiva *epistemologia storica* – consentirà tanto di relativizzare l'auto-percezione della modernità nei termini di una novità assoluta, insistendo piuttosto sulla *longue durée* che connota le trasformazioni sociali ed epistemiche delle società occidentali¹³, quanto di aprire a un apprezzamento delle rotture epistemologiche che puntuano e stratificano la storia delle scienze, riflettendosi inevitabilmente sul modo di concepire la società in quanto tale.

Questo tentativo di annodare insieme scienza e politica, Comte lo concepisce certamente a partire dall'influenza che esercitò su di lui il suo maestro Daniel Encontre – professore protestante di matematica e di teologia ostile alla specializzazione scientifica, votato alla causa dell'enciclopedismo e del valore sociale della scienza – nonché dal forte sentimento repubblicano sviluppato durante la sua adolescenza a Montpellier e, in seguito, presso l'École Polytechnique di Parigi, dove si rese protagonista di numerosi conflitti con l'autorità

¹² P. Macherey, *Une nouvelle problématique du droit: Sieyès*, in Id., *Études...*, cit., pp. 41-62, 59-61 in particolare. Bisogna però notare come in realtà questa oscillazione sia già costitutiva del pensiero di Rousseau, nel quale, come aveva colto Foucault, il problema economico del governo di una popolazione si intreccia con la matrice giuridica della sovranità. Popolo e popolazione si configurano dunque come «le due facce complementari del medesimo organigramma, a partire dall'esigenza di definire il raggio d'azione di un modo del potere – quello dell'amministrazione – sempre più esteso e pervasivo ma sempre meno riducibile al solo funzionamento della sovranità» (cfr. L. Rustighi, *Il governo della madre. Percorsi e alternative del potere in Rousseau*, FrancoAngeli, Milano 2017, p. 54). Non a caso, si è potuto al contempo vedere in Rousseau un pensatore cruciale per la costituzione delle scienze sociali in Francia: cfr. É. Durkheim, *Montesquieu e Rousseau*, a cura di M. Proto, Lacaíta, Manduria 1976.

¹³ Il rimando è ovviamente a F. Braudel, *Storia e scienze sociali. La "lunga durata"*, in Id. (a cura di), *La storia e le altre scienze sociali*, a cura di F. Braudel, Laterza, Bari-Roma 1982, pp. 153-193. Sulle possibili consonanze tra la *storia astratta* di Comte e la scuola degli *Annales*, cfr. L. Fedi, *Comte*, Les Belles Lettres, Paris 2004², p. 155 in particolare.

pedagogica dell'epoca. Ma si tratta altresì di temi che erano manifestamente nell'aria, come parte integrante di quel retaggio illuministico che, dopo aver sperimentato i limiti del Terrore rivoluzionario, cercava ora tutti i mezzi possibili per *terminare la Rivoluzione*¹⁴ e ricondurre la volontà di emancipazione dei moderni nell'alveo di una forma di governo che ne assicurasse la stabilità politica e la prosperità economica, andando a formare quel *milieu* intellettuale che Henri Gouhier ha ricostruito sotto l'appellativo di "pre-positivismo"¹⁵.

2. Riflessioni di un giovane liberale

Avremo modo di ripercorrere il percorso tramite cui Comte si separa progressivamente da questo sfondo ed elabora la specificità della sua problematica. Ciò che è importante notare fin da subito è però come egli sia mosso *innanzitutto da una volontà "politica"*: la sua stessa propensione agli studi scientifici, come confessa all'amico Valat, è coltivata nel tentativo di dare maggiore lustro alle sue posizioni politiche¹⁶. Paradossalmente, colui che è passato alla storia come il maggior filosofo francese del XIX secolo, nonché come pensatore scienziata per eccellenza, si concepisce prima di tutto come un predicatore e un riformatore – al limite, per riprendere una categorizzazione proposta da Alain Badiou, come un *antifilosofo*¹⁷ –, da sempre sospettoso tanto nei confronti della speculazione metafisica quanto verso lo specialismo ed il conformismo politico dell'ambiente scientifico della sua epoca. Come Canguilhem ha colto sin dalla sua tesi di laurea, «se la politica viene di diritto dopo la filosofia, nei fatti il punto di partenza del pensiero di Comte fu la politica»; è cioè, come aggiunge in maniera retorica ma sincera, «lo spettacolo dell'ingiustizia nei rapporti sociali, dell'orgoglio e della futilità dei

¹⁴ Sul tema, si veda P. Rosanvallon, *Le moment Guizot*, Gallimard, Paris 1985, pp. 16-25 in particolare.

¹⁵ Cfr. Gouhier, *La jeunesse...*, II, cit., pp. 5-62

¹⁶ «Sento che la reputazione scientifica che potrei acquisire darebbe più valore, più peso, più influenza utile ai miei sermoni politici». Cit. in Gouhier, *La jeunesse...*, III, cit., p. 242. Nelle parole di D. G. Charlton, Comte «è un riformatore prima di essere uno scienziato» ed è «uno scienziato che ha fretta» (*Dal positivismo allo scientismo. A. Comte*, in Restaino, *Comte*, cit., pp. 172, 162). In questo, il giovane Comte appartiene certamente a quel "tempo dei profeti", come l'ha definito Paul Bénichou, che accomuna il fiorire delle ideologie romantiche (cfr. P. Bénichou, *Le temps des prophètes*, Gallimard, Paris 1977). Ma si potrebbe altresì leggere questa risoluzione come una prefigurazione di quel ruolo di *necessaria mediazione* esercitato dal pensiero scientifico, con il quale la riflessione comtiana dovrà fare i conti per adempiere alla sua vocazione sociale.

¹⁷ Avremo modo di tornare su questa suggestione e di precisare il senso di questa categoria nel prosieguo del lavoro; tra i diversi elementi che Badiou identifica come costitutivi dell'antifilosofia e che possiamo ritrovare in Comte, vi sono la preoccupazione per la capacità del pensiero di rendere possibile un *atto* e, soprattutto, la tendenza a fondare l'effettualità del proprio discorso sulla singolarità biografica di chi lo enuncia. La trattazione più sistematica di questo tema si trova in A. Badiou, *Lacan. Il seminario. L'antifilosofia 1994-1995*, tr. it. di F. Clemente, Orthotes, Napoli-Salerno 2016. Ma Comte è altresì antifilosofo di estrazione, per via della sua formazione scientifica di *polytechnicien* e per la sua critica costante all'istituzione universitaria, roccaforte di uno spiritualismo strutturalmente retrogrado. Sotto questo profilo egli si terrà sempre a distanza da quello che Jacques Lacan ha definito *discorso dell'università*: cfr. R. Capurro, *Le positivisme est un culte des morts*, cit., pp. 136-140.

potenti, della dura condizione dei lavoratori e del popolo che ha risvegliato il generoso ardore di Comte»¹⁸. Di qui in poi, il suo desiderio è di spezzare definitivamente il circolo di rivoluzione e contro-rivoluzione da cui la modernità sembra incapace di uscire.

È un tema che emerge in filigrana fin dal primo saggio di Comte, redatto nel 1816, e rimasto inedito (come molti altri testi e frammenti che prenderemo in considerazione in questo capitolo) fino al 1882, dal titolo *Mes réflexions. Humanité, vérité, justice, liberté, patrie. Rapprochements entre le régime de 1793 et celui de 1816, adressés au peuple français*. Si tratta di un articolo polemico, scritto all'indomani dell'espulsione di Comte dall'École Polytechnique, sospettata di essere un focolaio di cospirazionismo anti-monarchico, mentre la Francia era afflitta da una nuova ondata di terrore bianco. Qui Comte tenta di dimostrare, attraverso una comparazione sistematica, come il regime di Luigi XVIII non sia meno brutale e repressivo del Terrore rivoluzionario e della dominazione di Napoleone. Le sue critiche si rivolgono soprattutto alle forme di censura preventiva, di limitazione della libertà di dibattito, di istigazione alla delazione e di punizione¹⁹ che accomunano tutte queste esperienze politiche e che, seguendo una tradizione cara alla lettura liberale dell'epoca, finiscono per fare dell'*anarchia* rivoluzionaria e del *dispotismo* monarchico due facce della stessa medaglia. Sebbene non ci sembri corretto affermare, come fa M. Pickering, che questo articolo giovanile «racchiude in sé l'essenza del positivismo»²⁰, in esso emergono senza dubbio alcuni dei principali nodi problematici con cui Comte si confronterà lungo tutta la sua produzione:

- 1) Il carattere apertamente *pedagogico* dell'intervento, che associa *l'errore di giudizio* dei francesi rispetto alla loro attualità politica a una insufficiente *conoscenza storica*. Questa «incoerenza [...] attestata da tutti i fatti della storia» è tale che «il popolo francese (come quasi tutti gli altri popoli tanto antichi quanto moderni) non ha mai

¹⁸ G. Canguilhem, *La théorie de l'ordre et du progrès chez A. Comte (Diplôme d'Études supérieures sous la direction de Célestin Bouglé)* inédit, 1926, Paris, Centre d'Archives en Philosophie, Histoire et Édition des Sciences, GC. 6. 1, Ms., f. 73.

¹⁹ Anticipando di un secolo e mezzo le celebri analisi del Foucault di *Sorvegliare e punire*, Comte compara cinicamente l'utilizzo della pena di morte durante il Terrore alle nuove pene inflitte dal regime monarchico, che all'esecuzione preferisce la minaccia di una «detenzione perpetua»: «Se in apparenza le pene imposte ai sospetti sono meno gravi che sotto il regime atroce del terrore, non ringraziamo per questo i tiranni del momento, vediamoci piuttosto un raffinamento della loro barbarie; [...] al fine di assicurare la durata del loro potere atroce, [questi tiranni] sono disposti a diminuirne un po' l'orrore: e voi vorreste prendere questo calcolo del più detestabile machiavellismo per uno slancio di clemenza!». Cfr. EJ, p. 419.

²⁰ Pickering, *Comte...*, vol. I, cit., p. 37. L'autrice si riferisce in particolare alla tensione tra didatticismo rivoluzionario e fascinazione per il passato riscontrabile nel testo, nonché al suo prefigurare «la tensione che esisterà nel positivismo tra la sua preoccupazione per il popolo e le sue tendenze elitiste». Si tratta a nostro avviso di una contrapposizione che, come vedremo, verrà ampiamente problematizzata nello sviluppo della sistematizzazione comtiana.

saputo valutare correttamente i mali della sua situazione presente, e al contrario ha ben giudicato il suo stato passato». Da ciò discende che «questa scarsa capacità di giudicare sanamente ciò che accade sotto i loro occhi è stata e sarà forse ancora a lungo la fonte di numerosi mali per i popoli»²¹. Da un lato, quindi, Comte si scontra con il problema di un'illusione, di una *credulità* diffusa che finisce per ritorcersi contro la libertà dei governati. Dall'altro, egli sembra riconoscere il carattere strutturale di questa illusione, il suo essere connaturata ad un certo tipo di formazione sociale.

- 2) A questo problema, Comte offre delle risposte ancora impregnate dello spirito illuminista. Non vi è altro rimedio che «il progresso dei lumi e l'aumento della massa dell'istruzione comune», soluzioni alle quali il governo monarchico ha tutto l'interesse a opporsi. Comte loda quindi i pochi «uomini saggi e coraggiosi» che si sono «impegnati per illuminarci e servirci», nonché «i filosofi coraggiosi che ci hanno condotti al buon senso», contro il quale si scaglia l'irrazionalismo dei tiranni. Ma vi è altresì il riconoscimento del fatto che questa filosofia deve persuadere attraverso l'utilizzo di un ragionamento scientifico, di tipo essenzialmente storico-comparativo – unica vera arma contro «la terribile lega dei Re e dei Preti»²². Come sottolinea Pickering, si ha qui un'anticipazione significativa del ruolo fondamentale della storia, che diverrà «la base della sociologia, la scienza del consenso sociale, e diverrà centrale per la missione educativa del positivismo»²³.
- 3) Un terzo elemento è di particolare interesse ai fini della nostra analisi. Comte vi allude nel sesto *rapprochement* tra la tirannia del '93 e quella monarchica. In entrambi i casi, si assiste infatti alla diffusione di «massime sovversive dell'ordine sociale»: i Montagnardi diffusero «la dottrina dell'insurrezione a un punto tale che se si fossero seguiti i loro principi, la società non sarebbe esistita a lungo», mentre il regime monarchico spinge ora in direzione opposta, verso una «dottrina dell'obbedienza passiva» ancor più estrema. Ciò che per Comte accomuna queste due dottrine, ed è questa l'asserzione che egli stesso ritiene contro-intuitiva, è il loro basarsi sul «dogma della legittimità», che finisce dunque per essere esso stesso un principio sovversivo. Che ci si riferisca ad una dinastia «scelta dal cielo per governare la Francia», al quale si debba ciecamente obbedire, o a un governo creato dalla volontà nazionale, in assenza

²¹ EJ, pp. 417, 418.

²² Ivi, pp. 418, 417, 424, 431.

²³ Pickering, *Comte...*, vol. 1, cit., p. 37.

della quale è necessario insorgere, scrive Comte, «mi sembra che cambi unicamente l'accezione della parola *legittimo*»²⁴.

Possiamo ricavare, dalla rapida analisi di questi tre elementi, una sorta di tesi minima che comanderà tutto lo sviluppo successivo del progetto comtiano: dietro al fallimento di queste esperienze politiche, dietro alla loro natura repressiva e ai loro esiti sanguinari, vi è anche e soprattutto una ragione *concettuale*. Quello di spezzare il circolo di rivoluzione e contro-rivoluzione è, prima di tutto, un problema di ordine *epistemico*. Si tratta di tracciare i contorni e di intervenire all'interno di una congiuntura *intellettuale*. Pensare la natura di questa congiuntura, l'efficacia con cui il gesto teorico può modificarla, nonché il rapporto che tale gesto intrattiene con le forze materiali e concrete che agiscono in questo spazio, sarà il compito della *politica positiva*.

3. Il campo dell'ideologia. Le fonti comtiane

Come ha potuto scrivere Pierre Macherey, «la società borghese emersa dalla Rivoluzione francese va a ideologia come si dice che le macchine vanno a benzina»²⁵. È necessario cogliere la profonda ambiguità di questo processo: da una parte, esso rimanda all'affermarsi della società come nuovo *soggetto* della politica, rispetto al quale il movimento rivoluzionario ha posto – senza poterlo risolvere – il problema del suo auto-governo²⁶. In questo senso, la società apre una problematica irriducibile a quella del *popolo* e della sua rappresentazione, dove al motivo del legame sociale si sostituisce quello di pensare dei *rapporti sociali*, al plurale; al tema della volontà quello dell'*azione* e della composizione delle forze; e a quello dell'individuo artificialmente isolato nei suoi diritti fondamentali, quello di un individuo socializzato e attraversato da relazioni²⁷. I saperi della società tentano cioè di operare una rottura teorica, un superamento, rispetto all'astrattezza dei “concetti” della filosofia politica classica. Dall'altro, la semantica della società diviene anche il luogo di una necessaria «ridefinizione della sovranità», capace di riadeguare il suo dispositivo alle pretese che emergono dalla liberazione delle forze produttive, nonché alla necessità di disciplinamento e integrazione di individui

²⁴ EJ, pp. 420, 421.

²⁵ Macherey, *Naissance de l'Idéologie (1796)*, in Id., *Études...*, cit., p. 64.

²⁶ Si veda B. Karsenti, *Politique de l'esprit*, cit., pp. 2-5.

²⁷ Cfr. Macherey, *Aux sources des rapports sociaux (Bonald, Saint-Simon, Guizot)*, in Id., *Études...*, cit., pp. 197-217; Guilhaumou nota come l'apparizione e la trasformazione dei termini *sociabilité* e *socialité* siano un indice semantico di questo spostamento concettuale (cfr. *Sieyès et le non-dit de la sociologie...*, cit., pp. 120-125 in particolare).

formalmente liberi e uguali entro un ordine *dinamico*, segnato dalla centralità del lavoro – com'è evidente, ancora una volta, in Sieyès²⁸. Ciò significa in primo luogo che la costruzione di un nuovo ordine politico è inconcepibile senza il riferimento al sistema dei saperi incaricati di pensarne la forma e di approntare i mezzi per agire al suo interno. Significa altresì che la società assume una struttura essenzialmente comunicativa, nella quale acquista un'importanza fondamentale la riflessione sul linguaggio e sulle modalità di trasmissione di questi saperi all'insieme del corpo sociale, al fine di assicurarne la coesione²⁹. Di qui la necessità di elaborare una logica di distribuzione delle posizioni epistemiche e politiche che garantisca la dinamicità di un ordine sociale appropriato al *movimento* storico della società moderna.

Le differenti ideologie che si contendono l'egemonia dell'arena politica sono dunque accomunate dall'esistenza di questo campo concettuale, che ne costituisce come l'*apriori storico*, e che trova il suo centro nel tentativo di terminare la Rivoluzione, nel doppio senso di porre fine al movimento rivoluzionario e di portarlo al suo compimento. All'interno di questo campo, ritroviamo perciò differenti impulsi alla costruzione di una scienza politica (ed economica) che possa porsi all'altezza della nuova semantica societaria che va affermandosi. Non è esagerato affermare che tutti questi sforzi siano accomunati, peraltro, dal tentativo di fornire alla sfera dei fenomeni politico-morali una certezza comparabile a quella acquisita in campo fisico. In quale misura sia possibile raggiungere tale rigore e attraverso quali mezzi – o, per meglio dire, *metodi* – ciò sia realizzabile, costituisce il cuore del disaccordo. Si disegna così lo spazio problematico che lo stesso Comte designerà nei termini di *fisica sociale* e, più ampiamente, di una *scienza dell'uomo*.

A partire dal 1817, rientrato a Parigi dopo aver frequentato per qualche mese la facoltà di medicina di Montpellier, e sfumata l'occasione di partire per gli Stati Uniti come insegnante di geometria, il giovane Comte prosegue i suoi studi di matematica e, parallelamente, approfondisce il suo interesse per le scienze politiche e morali. È in questa temperie che egli

²⁸ Cfr. Ricciardi, *La società come ordine*, cit., p. 37: «[...] la ridefinizione della sovranità abbisogna di un mutamento di linguaggio che assume necessariamente una semantica sociologica. Quest'opera di ridefinizione anche linguistica fa dell'ordine della società un ordine sovrano perché [...] muta la dislocazione della sovranità. [...] La sovranità della società non è tuttavia un'indeterminata distribuzione del potere a un ipotetico soggetto collettivo e tanto meno l'istituzione di un nuovo soggetto sovrano. Essa implica [...] la collocazione ordinata delle capacità individuali all'interno della società». Abbiamo qui a che fare con il grande tema dell'apparizione delle tecnologie di potere disciplinari e governamentali analizzate da Foucault, e della maniera specifica in cui esse si *innestano*, senza sostituirvisi, sul dispositivo giuridico della sovranità. Cfr. M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Edizione stabilita sotto la direzione di F. Ewald e A. Fontana da M. Senellart, tr. it. di P. Napoli, Feltrinelli, Milano 2010³; S. Chignola, *Governare la vita. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-1979)*, ombre corte, Verona 2006.

²⁹ Su questo punto si veda ancora Ricciardi, *ivi*, p. 47: «Rappresentare e comunicare sono le funzioni fondamentali della cooperazione societaria. Comunicare è cooperare, perché significa diffondere le conoscenze ottenute individualmente. Nella società del lavoro e dello scambio è necessaria l'universalità dei segni».

incontra Henri de Saint-Simon e ne diviene segretario, avviando un periodo di intensa collaborazione e scambio reciproco che durerà sette anni³⁰. In un primo momento, i due convergono attorno al progetto di fondazione di una scienza economica intesa come *scienza della produzione* – in una significativa continuità con gli sforzi perseguiti da quella *Société de 1789* di cui Sieyès e Condorcet furono tra i principali animatori teorici – che trova il suo perno nella *felicità* della nazione. In un articolo del 1819 dedicato alla libertà di stampa, firmato da un “vecchio allievo dell’École Polytechnique”, la posizione di Comte è netta: «In una parola, la politica non è affatto una scienza fatta, ma una *scienza da fare*»³¹. La censura e le limitazioni alla libertà di dibattito e alla pubblicistica politica impediscono strutturalmente che si formi una vera e propria comunità scientifica capace di costruire la scienza politica di cui la società francese ha disperatamente bisogno al fine di determinare i principi del suo governo.

Tuttavia, all’interno di alcuni appunti rimasti inediti fino alla sua morte, ma che sono di grandissimo interesse per la nostra ricerca, Comte sembra indicare con altrettanta nettezza la via da seguire per giungere a questo obiettivo. Si tratta dei *Fragments divers sur la politique considérée comme science* e, in particolare, delle *Considérations sur les tentatives qui ont été faites pour fonder la science sociale sur la physiologie et sur quelques autres sciences*, entrambi del 1819. Qui Comte afferma:

Ci siamo sforzati di stabilire [...] che le ricerche del genere di quelle a cui si è dato il nome di economia politica fossero le sole a poter elevare la politica al rango delle scienze positive, e abbiamo seguito i progressi principali che lo spirito umano ha compiuto in questa direzione, successivamente, tra le mani degli economisti francesi, di Smith e dei suoi successori.

Insomma, a quest’altezza della sua produzione Comte sembra convinto che «la linea seguita da Smith è [...] quella che si deve seguire per fare della buona politica»³². Solo l’economia politica costituisce una base solida per stabilire una forma di governo che metta davvero al centro l’*interesse comune*, la cui legge deve «servire da regola unica per tutti i rapporti

³⁰ La storia dei rapporti tra Comte e Saint-Simon (e il successivo movimento sansimonista) è quantomai complessa e ha dato origine a innumerevoli dibattiti di influenza e attribuzione – alcuni dei quali sono tutt’ora aperti; non ci è possibile qui riassumerla, anche se tenteremo, nel corso del lavoro, di restituirne alcune tappe essenziali da un punto di vista strettamente concettuale-problematico. Per una panoramica sul dibattito più recente, e meno netta rispetto ai lavori di Gouhier, si veda almeno M. Pickering, *Auguste Comte and the Saint-Simonians*, «French Historical Studies», Vol. 18, n. 1, 1993, pp. 211-236. Su alcune controversie sorte a partire dall’ultima edizione delle opere di Saint-Simon, cfr. M. Bourdeau, *Du nouveau sur les rapports de Comte et de Saint-Simon?*, «Revue européenne des sciences sociales» [online], 54-2, 2016, pp. 277-288.

³¹ EJ, p. 157, corsivo nostro.

³² Ivi, p. 473.

sociali»³³. È una posizione coerente non solo con l'impianto sansimoniano che Comte segue in questa fase – che, come avremo modo di vedere, è tutto centrato sui modi di concepire e di intervenire sulla transizione tra il regime teologico-militare delle società antiche e il regime positivo-industriale che ha cominciato ad affermarsi a partire dalla riforma luterana – ma anche con la valenza essenzialmente *morale* che possiede, soprattutto in Smith, la scienza economica³⁴. Non si tratta quindi di una tesi riduzionista: già nel 1817 Comte affermava che «[n]on vi è affatto società possibile senza idee morali comuni» e che «la politica è una conseguenza della morale», dato che a questa spetta «la conoscenza delle regole che devono presiedere ai rapporti tra l'individuo e la società perché l'uno e l'altra siano il più felici possibile»³⁵. Per organizzare il passaggio da *morale celeste* a *morale terrestre*, insomma, è prima necessario delimitare chiaramente qual è lo spazio di intervento specifico della (scienza) politica, rapportandola innanzitutto alla produzione.

Nel 1819, la sua posizione è ancora più marcata: la distinzione stessa tra morale e politica è destinata a venir meno nel momento in cui quest'ultima acquisterà un carattere positivo, poiché essa ha senso solo in una società di ineguali, divisa in due classi di “padroni” e “schiavi”. Qui la morale non può che giocare il ruolo di un principio modificatore, che rimane però «subalterno ed esteriore» ad una politica concepita come governo nell'interesse del più *forte*. A partire dal momento in cui la politica comincia a mettere al centro l'interesse comune e «tratta gli uomini sul piano dell'eguaglianza», invece, è necessario che la morale ne diventi una parte integrante e cessi di essere considerata una disciplina a parte³⁶.

Se la messa a fuoco del rapporto politica-morale è ancora instabile, tanto che verrà incessantemente rigiocata da Comte, a partire da questo momento il suo tentativo di circoscrivere la singolarità del fenomeno politico verrà condotto per mezzo di uno strumento specifico, dal quale non si separerà più, ovverosia la *storia delle scienze*. È sorprendente notare come, sebbene all'interno di appunti dal taglio estremamente sintetico, già in uno dei primissimi testi in cui Comte affronta questo tema essa venga concepita in diretta opposizione a quelli che diverranno due capisaldi dell'immagine del pensiero positivista, cioè i) l'idea di un progresso lineare e cumulativo delle scienze e ii) l'estensione dei modelli delle scienze naturali alla

³³ Ivi, p. 467.

³⁴ Si veda l'Introduzione di Michele Bee in A. Smith, *Economia dei sentimenti. Scritti sulla morale e sulla ricchezza*, a cura di M. Bee, Donzelli, Roma 2020², pp. vii-xliv, dove in questione è proprio l'irriducibilità del *self-love* smithiano al paradigma dell'*utility-maximizing behaviour* teorizzato dall'economia moderna. Sul carattere “paradigmatico” che acquisisce progressivamente la nozione di interesse, cfr. A. O. Hirschman, *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo*, tr. it. di S. Gorresio, Feltrinelli, Milano 2011.

³⁵ EJ 92, 91.

³⁶ Ivi, 470-471.

società. In primo luogo, infatti, l'esame storico delle scienze non può limitarsi a constatare i progressi che essa ha compiuto nelle società moderna, ma deve «osservare altresì i passi falsi che la scienza ha potuto fare, le false piste nelle quali si è potuto occuparla. La *storia di questi errori* getterà sul soggetto che ci occupa tanta luce quanto quella degli sviluppi stessi della scienza»³⁷. Sotto questo profilo, Comte ci sembra effettivamente aprire la strada a un certo *stile* nel praticare la storia delle scienze, in cui essa non si riduce a una compilazione più o meno erudita di fatti di cui si dovrebbe esporre la tranquilla successione, ma reca con sé, per dirla con Bachelard, la convinzione che «è in termini di ostacoli che bisogna porre il problema della *conoscenza scientifica*»³⁸. L'importanza dell'errore e della sua *rettificazione* retrospettiva giustifica così l'appartenenza di Comte al paradigma di quella *storia critica* a cui Canguilhem lo riconduce³⁹ – una storia *giudicata* a partire dall'attualità, ma non in funzione di essa.

Ora, il problema cruciale con cui questo abbozzo di storia ha a che fare risiede nel fatto che, nel caso della scienza politica, essa non può giudicare il sapere che prende ad oggetto a partire da una posizione consolidata, bensì dall'interno di un conflitto ideologico – intendendo questo termine tanto nel suo senso originale, quanto nel suo riferirsi al tentativo di rappresentare in anticipo che cosa sia o debba essere la politica – tra differenti paradigmi, in competizione tra loro per la conquista di uno spazio egemonico di istituzionalizzazione della scienza stessa. In questo senso, ripercorrendo i documenti e i dibattiti di questa fase possiamo vedere all'opera quella dimensione di *anticipazione* inerente all'ideologia scientifica, che costituisce uno dei punti focali del nostro lavoro. All'interno di questo campo conflittuale, dove le scienze vengono valorizzate politicamente e dove i più disparati progetti di riforma sociale ambiscono a darsi una consistenza scientifica, uno dei fenomeni più rilevanti si consuma proprio attorno al tentativo di fondazione dell'*Ideologia* come nuova scienza di riferimento della fase termidoriana. Se essa costituisce, più che un insieme coerente di dottrine, un *état d'esprit* da cui il pensiero di Comte è profondamente modellato⁴⁰, rappresenta in pari tempo un obiettivo critico, nella misura in cui, a suo avviso, la radice dell'errore commesso dalla maggior parte dei tentativi contemporanei di fondazione di una scienza politica *discende precisamente dal volerne derivare la natura a partire da un'altra scienza esistente*.

³⁷ Ivi, 473, corsivo nostro.

³⁸ G. Bachelard, *La formazione dello spirito scientifico. Contributo a una psicoanalisi della conoscenza oggettiva*, tr. it. a cura di E. Castelli Gattinara, Raffaello Cortina, Milano 1995, p. 11. Su questo punto non possiamo pertanto concordare con Gouhier (*La vie d'Auguste Comte*, cit., pp. 108-109) quando, soffermandosi sull'ambizione filosofico-pedagogica che anima la storia delle scienze comtiana, sostiene che «[c]olui che insegna la scienza la prende allo stato di oggetto fabbricato; trascura le difficoltà della fabbricazione, prende in considerazione solo il risultato, dimenticando i fallimenti che lo preparano».

³⁹ Cfr. *supra*, Introduzione, §0.

⁴⁰ Cfr. P. Ducassé, *Méthode et intuition chez Auguste Comte*, cit., p. 59.

Sullo sfondo di questa problematica, cercheremo ora di mostrare come il giovane Comte elabori progressivamente le sue posizioni attraverso un raffronto critico con alcuni pensatori centrali in questa sequenza storica.

3.1 *Il ruolo degli Idéologues*

Il movimento che si è retrospettivamente raggruppato, sulla scorta della reazione napoleonica⁴¹, sotto il nome di *Idéologues* presenta al suo interno una grande eterogeneità di posizioni e di interessi, tanto che si è discusso e si continua a discutere dell'opportunità di questa categorizzazione. Non intendiamo qui approfondire questo dibattito, bensì ricavare, a partire dalla centralità che alcuni dei temi sollevati da questi autori avranno nel dibattito dell'epoca, dei nuclei problematici comuni con i quali Comte si trova a confrontarsi. Se quest'ultimo menziona e discute essenzialmente le posizioni dei due membri più in vista di questo movimento, cioè Destutt de Tracy e Cabanis, è indispensabile comprendere la temperie in cui questi pensatori intervengono e lo spettro problematico che aprono, soprattutto nella misura in cui – organizzandosi come un vero e proprio *think tank* – costituiranno d'ora in poi un di modello d'azione inaggrabile per chi, come Comte, si pone il problema di come un teoria a pretesa scientifica possa effettivamente influenzare e piegare il corso degli eventi politici⁴².

Anche in questo caso abbiamo a che fare con dei pensatori che occupano uno spazio eminentemente di soglia, come traspare dai giudizi di Foucault, il quale, pur riferendosi all'Ideologia come a «l'ultima delle filosofie classiche»⁴³ – ossia come a un progetto filosofico che mira a inglobare l'intero spazio della rappresentazione senza ricorrere a un principio trascendentale sottratto al campo dell'esperienza –, ne ha al contempo sottolineato la rilevanza all'interno del processo di riconfigurazione della sovranità, mostrando come essa fosse una «teoria di poteri sottili, efficaci ed economici, in opposizione alle dispendiose prodigalità del

⁴¹ Il termine inizialmente impiegato per riferirsi a chi sottoscriveva il programma di una scienza delle idee era *Idéologiste*; l'epiteto di *idéologue* si diffonde in seguito alla delegittimazione del movimento da parte di Napoleone, il quale accusa questi pensatori, che pure avevano essenzialmente organizzato la sua presa di potere, di ricadere nella prospettiva metafisica e sovversiva dalla quale essi stessi intendevano distanziarsi. In questo senso peggiorativo, il termine viene ripreso e popolarizzato da Marx ed Engels per criticare, su un modello inizialmente ermeneutico-religioso, la funzione di mistificazione ad opera di quelle teorie che giustificano la realtà socio-politica esistente. Cfr. Macherey, *Le processus de péjoration de l'idéologie*, cit.

⁴² Cfr. M. Larizza, *Bandiera verde contro bandiera rossa. Auguste Comte e gli inizi della Société positiviste (1848-1852)*, il Mulino, Bologna 1999, p. 38.

⁴³ M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., p. 262.

potere sovrano»⁴⁴. Tuttavia, come suggerisce Laurent Clauzade⁴⁵, è insufficiente considerare l'Ideologia come un capitolo più o meno curioso della storia delle idee – consegnandola al suolo di un *episteme* ormai superata, o riducendola al significato deterioro che il termine ha acquistato nella critica marxiana. Riteniamo invece che essa rappresenti un capitolo fondamentale tanto nella trasformazione dei concetti politici moderni ad opera delle nascenti scienze sociali, quanto nella genesi della problematica specifica che anima il pensiero comtiano. In effetti, l'Ideologia si configura come un progetto indissolubilmente epistemologico e politico, dove la costruzione dell'*analisi* come metodo di unificazione del sapere e di riforma intellettuale si innesta direttamente sulla necessità pratica di riorganizzare l'insegnamento scientifico all'indomani della Rivoluzione⁴⁶. L'ambizione e le impasse che caratterizzano l'Ideologia ci sembrano pertanto prefigurare il circolo epistemico-epistemologico in cui sarà preso a sua volta il tentativo comtiano di articolare il rapporto tra filosofia delle scienze e sociologia: l'analisi, in quanto «metodo generale del pensiero» è infatti ciò su cui l'Ideologia «poggia, e che essa avrà altresì il compito, *in un movimento circolare*, di fondare»⁴⁷.

Sotto un certo profilo, risulta difficile districare l'Ideologia dall'*ensemble* complessivo di rapporti disciplinari e istituzionali dell'epoca. Presentandosi esplicitamente più come un cantiere metodologico generale e aperto che come un contenuto dottrinario definito, essa sembra influenzare i più disparati ambiti scientifici e culturali dell'epoca, elevandosi a filosofia totale della *République* termidoriana – al punto di suscitare l'impressione di una sostanziale continuità con la cultura dei *Philosophes* enciclopedisti⁴⁸. Tuttavia, nella sua ambizione di *pensare la politica* e di *politicizzare il pensiero* organizzando le forme della sua socializzazione⁴⁹, è indubbiamente nel campo politico che l'Ideologia ha prodotto i suoi effetti più vistosi: «la conoscenza della generazione delle nostre idee», scrive Destutt de Tracy nel suo *Mémoire sur la faculté de penser* del 1796, dove il termine ideologia viene introdotto per la prima volta, è il fondamento della grammatica, dell'istruzione, della morale e, soprattutto, «della più grande arte al successo della quale tutte le altre devono cooperare, quella di *regolare*

⁴⁴ Id., *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, tr. it di A Tarchetti, Einaudi, Torino 2014³, p. 112.

⁴⁵ Rimandiamo in particolare a L. Clauzade, *L'idéologie ou la révolution de l'analyse*, Gallimard, Paris 2018. L'ipotesi che sorregge l'organizzazione di questa antologia è che sia possibile «costruire una sorta di modello coerente che possa definire l'Ideologia a partire dagli scritti di Tracy e di Cabanis» (ivi, p. 14); ipotesi che si accorda dunque con l'attenzione che Comte rivolge a questi due autori in particolare.

⁴⁶ Si vedano i saggi raccolti in F. Azouvi (dir.), *L'institution de la raison. La révolution culturelle des Idéologues*, Vrin/Editions de l'EHESS, Paris 1992.

⁴⁷ Clauzade, *L'idéologie...*, cit., p. 16.

⁴⁸ È questa la tesi avanzata nello studio ormai classico di S. Moravia, *Il pensiero degli Idéologues. Scienza e filosofia in Francia (1780-1815)*, La Nuova Italia, Firenze 1974, il quale nondimeno sottolinea come questa continuità non implichi una coincidenza (cfr. ivi, p. 2).

⁴⁹ Cfr. Macherey, *Naissance de l'Idéologie (1796)*, cit., p. 75.

la società, in maniera che l'uomo vi trovi il maggior soccorso e il minor disturbo possibili da parte del suo prossimo»⁵⁰.

In questo senso ampio, ideologia e genesi della scienza sociale finiscono per coincidere nella loro ambizione sintetica, che fa della prima una vera e propria *scienza politica del sociale*⁵¹ – ovverosia una *science de gouvernement* che non si risolve nella costruzione di un ordinamento giuridico, ma che tenta di riassorbire l'atomizzazione dell'individuo moderno all'interno della dinamica di scambi e convenzioni, linguistiche prima di tutto, che costituiscono la cifra del suo benessere⁵².

Per limitarci a una visione in sorvolo, necessariamente schematica, ma che metta a fuoco, a partire dall'angolo visuale del giovane Comte, la mutua implicazione tra il tema epistemologico della sistematizzazione dei saperi scientifici e la costruzione di una *science de l'homme*, potremmo sottolineare i seguenti aspetti:

- 1) Il progetto di costruzione dell'Ideologia come metodo di *analisi* delle scienze è caratterizzato da una forte impronta anti-metafisica, che si sostanzia nella rielaborazione critica della prospettiva empirista di Locke e Condillac e nell'opposizione radicale ai tentativi di ricerca delle cause prime e di costruzione di sistemi *a priori*. Gli *Idéologues* sono generalmente mossi dall'intenzione di ritrovare nel campo dell'esperienza stessa i suoi fondamenti gnoseologici, il che li conduce a privilegiare un punto di vista imperniato sull'individuo e sulla ricostruzione dei suoi meccanismi coscienziali⁵³, che si tenga però a distanza da qualsiasi identificazione di una psicologia sostanziale che li sorregga. Allo stesso tempo, nella loro volontà di rottura con il passato, che accoglie pienamente la novità rivoluzionaria, essi mirano a costruire una sorta di trascendentale non-kantiano – un trascendentale *naturalizzato* che, come vedremo, riposa in ultima

⁵⁰ Cit. in *ibid.*

⁵¹ Cfr. M. Ricciardi, *L'ideologia come scienza politica del sociale*, «Scienza & Politica», vol. XXXVII, n. 52, 2015, pp. 165-195.

⁵² A questo proposito si vedano le considerazioni di J. Guilhaumou, *Le non-dit de l'idéologie: l'invention de la chose et du mot*, «Actuel Marx», vol. 1, n. 43, 2008, pp. 29-41, il quale sottolinea come l'affermarsi del progetto scientifico degli *Idéologues* sia indissociabile dalla fase della «République directoriale», nella quale «La politica pratica ha la meglio sulla teoria pratica del diritto naturale, in nome dell'instaurazione di un potere esecutivo stabile, e permette così la divisione tra un'ideologia politica priva di contenuto innovativo e l'ideologia come scienza sperimentale» (p. 34).

⁵³ Cfr. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., p. 262: «[...] una coscienza, isolata, vuota e astratta, doveva, muovendo dalla rappresentazione più tenue, svolgere a poco a poco il grande quadro di tutto ciò che è rappresentabile». Foucault sottolinea però la funzione di transizione dell'Ideologia, mostrando come l'analisi tocchi «la frontiera ove la sensazione [...] si rovescia nell'ordine delle condizioni fisiologiche che possono renderne conto» e disegni così lo spazio di quella che sarà una «scienza naturale dell'uomo» (ivi, p. 261).

istanza su un piano fisiologico⁵⁴ – a partire dal quale sarebbe possibile tanto guadagnare un punto di vista che renda conto delle differenze tra discipline, quanto delineare un metodo universale, una *ars inveniendi* capace di orientare in anticipo il loro sviluppo.

- 2) Sul piano politico, pur nella galassia di posizioni eterogenee rinvenibili all'interno del movimento, la condivisione di una critica *economica* all'approccio fisiocratico, centrata come abbiamo visto sul tema del lavoro come forza propulsiva della dinamica e dell'integrazione sociali, consente di tenere assieme il progetto di una democrazia repubblicana con la neutralizzazione degli effetti dirompenti della sovranità; una democrazia *purgée de tous ses inconvénients*, nelle parole di Cabanis, dove tutto si farà per il popolo e a nome del popolo e nulla *attraverso* di esso – punto sul quale questi pensatori sembrano invece prolungare esplicitamente l'anti-rousseauismo dei fisiocratici⁵⁵. A ciò si connette quindi una teoria politica imperniata sui due fuochi dell'*opinion publique* e dell'educazione come veri e propri nodi della riforma sociale. Se il tema dell'opinione come “regina del mondo” è quasi un luogo comune di questo periodo, il problema diviene quello di incardinarla dentro a principi *giusti*, che ne contengano le derive passionali e potenzialmente dispotiche – distinguendo, com'è evidente ad esempio nel *Cours d'organisation sociale* (1793) e nella *Théorie de l'opinion publique* (1796) di Rœderer, tra l'opinione della maggioranza proprietaria e il sentimento popolare. Si apre così la discussione rispetto a come l'opinione pubblica debba essere *prodotta, filtrata e normalizzata*, discussione che si svilupperà lungo almeno tre direttive: quella della libertà di stampa e di discussione, che verrà recepita soprattutto in ambito liberale; quella relativa alla produzione di *catechismi* ad uso popolare, atti a formare l'immagine del buon *citoyen*, come già avevano preconizzato gli stessi fisiocratici⁵⁶; quella relativa alla creazione di istituzioni atte a normare il sapere e la sua diffusione, questione su cui si concentrano massimamente gli *Idéologues* e che troverà la sua più chiara applicazione nella breve esperienza dell'*École normale de l'an*

⁵⁴ Secondo Tracy l'ideologia è in effetti parte di una più ampia *zoologia*, entro la quale si colloca la specificità dell'uomo. Per un'analisi delle affinità tra ideologia e filosofia trascendentale kantiana, che rimette in parte in discussione la scansione proposta da Foucault, si veda ancora Macherey, *Naissance de l'Idéologie (1796)*, cit., pp. 82-84 in particolare.

⁵⁵ Questo punto è sottolineato da R. Bach, «*La démocratie purgée de tous ses inconvénients*», «Actuel Marx», n. 32, 2002, pp. 73-82.

⁵⁶ È il caso dei catechismi abbozzati da Turgot e da Mercier de La Rivière, o del *Catéchisme de la Constitution* di Mirabeau, antesignani del *Catéchisme des Industriels* di Saint-Simon e poi del *Catéchisme positiviste* di Comte.

III, fondata da Garat e Lakanal con l'obiettivo di uniformare i metodi di trasmissione dei saperi scientifici⁵⁷.

Se questi dibattiti costituiscono un riferimento imprescindibile per comprendere la transizione rivoluzionaria e la formazione del positivismo, Comte sembra però avere le idee molto chiare sui limiti specificamente politici dell'epistemologia costruita dagli *Idéologues*. Ritornando ai frammenti del 1819, dopo aver difeso la prospettiva dell'economia politica, egli affronta in due paragrafi distinti i tentativi di fondazione della scienza sociale da parte di Cabanis e Destutt de Tracy.

Cominciamo dal secondo, a cui dedica meno spazio: Tracy avrebbe cercato di trovare nell'ideologia la base su cui rendere positiva la scienza sociale, ma Comte ritiene che questo modo di procedere sia «interamente falso»: l'ideologia in effetti si confonde con una *scienza del metodo*, per quanto fondata a posteriori sull'osservazione dei procedimenti che lo spirito umano segue nelle «direzioni positive» in cui si esercita. Ma è proprio per questa ragione che essa non può in alcun modo fondare la politica: come potrebbe una scienza generale essere a fondamento di una scienza particolare? Certamente «la politica deve fondarsi sull'ideologia», nella misura in cui «tutte le scienze rispondono davanti al metodo [*sont justiciables de la méthode*], così come il metodo risponde davanti a tutte le scienze»; ma se ciò non basta a circoscrivere ciò che è specificamente politico, né a eliminare il rischio di ricadere in una prospettiva metafisica – come per Comte è evidente nel *Traité de la volonté et de ses effets* di Tracy – il motivo è che «il metodo non può, per la natura delle cose, diventare la scienza madre di nessun ramo delle nostre conoscenze; esso è al di fuori del tronco scientifico». Insomma, «tutte le scienze devono servirsi del metodo, ma nessuna può fondarsi su di esso»⁵⁸. La proposta di Tracy, sembra suggerire Comte, rimane ancora prigioniera di uno schema cartesiano.

Il caso di Cabanis è diverso e in qualche modo complementare: nel suo testo sui *Rapports du physique et du moral de l'homme* (1802), egli ha infatti individuato le basi della scienza sociale nella *fisiologia*. Anche questa tesi, che per Comte è comunque quella che più si avvicina a porre il problema politico nei termini corretti, è giudicata «radicalmente viziosa» e gli appare «quasi tanto falsa quanto quella degli scienziati che hanno voluto fondare la fisiologia stessa sulla chimica, e prima ancora sui principi della meccanica razionale»⁵⁹. Per quale ragione

⁵⁷ Cfr. P. Macherey, *L'idéologie avant l'idéologie: l'École normale de l'an III*, in Azouvi, *L'institution de la raison*, cit., pp. 41-49, che parla di una vera e propria *épistémopolitique* o *noopolitique* alla base di questa «democratizzazione della ragione».

⁵⁸ EJ, pp. 479-480.

⁵⁹ Per questa citazione e le seguenti, cfr. *ivi*, pp. 474-475.

Cabanis, che pure aveva combattuto queste tendenze, ricade nello stesso errore quando si tratta di fondare la scienza sociale? Comte ne individua tre, che a nostro avviso toccano da vicino il problema dell'ideologia scientifica che abbiamo delineato. In primo luogo, dire che la scienza sociale debba fondarsi sulla fisiologia significa che essa non deve trovarsi in contraddizione con i suoi principi; ma ciò è vero di tutte le scienze, nella misura in cui è generalmente vero affermare che queste «non solo non devono essere in opposizione, ma [...] devono prestarsi soccorso reciproco». Ciò è vero in particolare, seconda ragione, per la fisiologia, che Comte sostiene debba «fornire più di ogni altra dei lumi alla scienza sociale, dal momento che l'una e l'altra si occupano dell'uomo». Tuttavia, come chiarisce subito in una nota fondamentale, sussistono delle differenze cruciali: la fisiologia si occupa dell'uomo come corpo organizzato, come animale e come membro di una specie distinta; la politica, come membro di una società segnata dall'adozione del *linguaggio*⁶⁰. È perciò fondamentale affinché la scienza politica divenga finalmente positiva, che essa si fondi «su delle osservazioni che le siano proprie e non su quelle appropriate alla fisiologia». La *divisione* che sussiste tra queste due discipline risponde a una differenza di oggetti e metodi specifici e, scrive Comte, vi sarebbe una totale *imphilosophie* nel volerla eliminare. Ma vi è un'ultima ragione dell'errore di Cabanis: come molti altri validi pensatori, egli «è stato condotto a quest'idea molto meno dalla convinzione nella giustizia di questa maniera di vedere che dal *desiderio di liberare la morale e la politica dalle teorie vaghe e ipotetiche* sulle quali avevano poggiato fino ad allora». La sua riflessione epistemologica, in altre parole, è inevitabilmente presa in uno spazio *polemico*, nel quale il punto di vista critico finisce per prevalere su quello propriamente “organizzatore”.

In queste poche pagine vediamo profilarsi, con una nettezza impressionante, alcuni dei temi che saranno alla base della trattazione proposta nel *Cours de philosophie positive*. La discussione delle posizioni di Tracy e Cabanis sembra in effetti perimetrare esattamente i due estremi dello spazio problematico in cui dovrà installarsi la sociologia: da un lato, una teoria delle scienze capace di esorcizzare lo spettro dell'unificazione scientifica – restituendo, di contro al presentismo degli *Idéologues*, lo spessore storico della loro differenziazione – e di scongiurare il rischio che il paradigma “zoologico” e di Tracy reintroduca una forma più o meno velata di psicologia trascendentale. Dall'altro, l'imprescindibilità di una riflessione sul *vivente*, per pensare il sociale oltre alla matrice artificiale e individualista dei concetti politici classici, che deve però resistere al rischio *imphilosophique* di confondere condizionamento e fondazione

⁶⁰ Laddove la fisiologia può arrivare a trattare dell'uomo come «essere suscettibile di relazioni estese e continue con i suoi simili per mezzo di segni [...] la politica parte, al contrario, da questo termine, senza mai risalire al di là»

– il che ci aiuta a inquadrare fin da subito sotto un'altra luce il dibattito attorno al presunto organicismo di Comte.

Sebbene egli rimanga convinto, in questa fase, che le osservazioni proprie alla scienza sociale e politica siano da rintracciare nel campo dell'economia, possiamo quindi affermare che, sin dal 1819, la preoccupazione di Comte è innanzitutto quella di *distinguere* i campi epistemici, al fine di articolare i loro rapporti reciproci. È per questo che Gouhier ha potuto scrivere che «a partire dal 1819, vi è un 'sistema di Auguste Comte'»⁶¹.

3.2 *Aritmetica del progresso: Condorcet*

Tra l'esame della fisiologia e quello dell'ideologia, un breve paragrafo incompiuto dei *Fragments* accenna al tentativo di Condorcet di fare della matematica, e specificamente del calcolo delle probabilità, la fondazione della scienza sociale. Sebbene la critica di Comte a Condorcet venga compiutamente sviluppata a partire dal *Prospectus* del 1822, e costituisca un nodo su cui Comte tornerà incessantemente nell'arco della sua carriera, già nel 1819 un altro frammento inedito, *Sur les travaux politiques de Condorcet*, sembra presentarne lucidamente i nuclei centrali, confermando una volta di più l'assoluta rilevanza di quest'ultimo nell'itinerario intellettuale comtiano.

Quella di Condorcet è una figura complessa e spesso sottovalutata: si tratta di un pensatore vicino all'ambiente degli *Idéologues*, profondamente legato a Sieyès, oltre che dall'attività politica e costituzionale, da una riflessione comune sull'*art social* e dalla fondazione del *Journal d'instruction sociale*, che avrebbe dovuto diffonderne i principi. Definito al contempo «l'ultimo degli Enciclopedisti»⁶² per la sua passione sistematica per ogni tipo di conoscenza, è annoverato tra i precursori dell'individualismo metodologico e della teoria dei giochi, che tenterà di mettere al servizio di una concezione rivoluzionaria di stampo liberale strenuamente opposta al giacobinismo, cosa che gli costerà l'arresto e infine la morte. Ma è altresì colui che per primo riesce a sintetizzare le ambizioni di quegli esponenti del mondo scientifico che, durante il ministero di Turgot, cominciarono a interessarsi di questioni sociali, in direzione di una vera e propria “scienza sociale”⁶³. Sebbene il suo pensiero sia stato considerevolmente deformato dall'immagine che ne ha diffuso la sociologia positivista, il suo contributo è

⁶¹ Gouhier, *La vie d'Auguste Comte*, cit., p. 111.

⁶² G.-G. Granger, *La mathématique sociale du marquis de Condorcet*, Odile Jacob, Paris 1989 (prima ed. PUF 1956), p. 16.

⁶³ Cfr. J. Heilbron, *Naissance de la sociologie*, cit., p. 229.

fondamentale per comprendere la genesi del pensiero di Comte, il quale, successivamente alla rottura con Saint-Simon, lo indicherà come suo principale precursore e addirittura come “padre spirituale”. Lungi dal rappresentare un’esagerazione dettata dal risentimento, si tratta di una rivendicazione fondata su due temi cruciali, chiaramente circoscritti dai testi di gioventù. Il primo, è l’utilizzo della *storia* come fondamento generale di ogni analisi politica; il secondo, è la «tendenza continua a trasportare lo spirito scientifico nel campo sociale, sulla base di una preparazione matematica»⁶⁴.

Prima di soffermarci rapidamente sul modo in cui il giovane Comte articola questi due elementi, una premessa è doverosa. È certamente possibile che Comte, sulla scorta di Saint-Simon, abbia distorto e in parte travisato il pensiero di Condorcet, attribuendo alla sua filosofia della storia, tratteggiata nell’*Esquisse d’un tableau historique des progrès de l’esprit humain* del 1795, una spinta determinista e organicista che in realtà non gli appartiene. In uno studio autorevole, Keith Michael Baker ha costruito la sua lettura della scienza sociale di Condorcet opponendola punto per punto allo “scientismo” comtiano e al suo presunto “dogmatismo” in materia di istruzione; ha altresì mostrato come lo scetticismo politico e il carattere apparentemente disarticolato della serie storica esposta nel *Tableau* fossero figli della sua concezione probabilistica delle verità scientifiche, in parte ispiratagli da Hume, e del suo credo liberale⁶⁵. Gilles-Gaston Granger ha da parte sua sottolineato come Condorcet abbia per molti versi anticipato il dibattito circa la possibilità di una «matematizzazione ragionevole delle scienze dell’uomo», facendosi sostenitore, pur dall’interno di un ideale scientifico essenzialmente matematico, di «un pluralismo epistemologico degno d’interesse»⁶⁶. Nondimeno, al netto del suo rifiuto e della sua sostanziale incomprensione della statistica, tema su cui occorrerà tornare, ci sembra che la critica di Comte riesca a identificare alcuni limiti del modello condorcettiano proprio nella misura in cui costruisce un’impalcatura epistemologica coerente e diversa, nella quale la riarticolazione del rapporto tra matematica e politica costituisce un asse portante. In un certo senso, come ha notato ancora una volta Macherey⁶⁷, è come se, nel criticare Condorcet, Comte intendesse rivendicare il carattere pienamente *sistematico* che era mancato al progetto di riforma sociale degli enciclopedisti e, in pari tempo,

⁶⁴ Cit. tratta dalla prefazione al terzo volume del *Système de politique positive* e riprodotta dai curatori in EJ, *Préface*, p. 28.

⁶⁵ Cfr. K. M. Baker, *Condorcet: From Natural Philosophy to Social Mathematics*, Chicago University Press, Chicago-London 1975.

⁶⁶ Granger, *op. cit.*, pp. viii, 25. Riprendendo a suo modo una problematica bachelardiana, Granger arriva a sostenere che il rapporto tra formalismo ed esperienza articolato da Condorcet aprirebbe a una «determinazione dialettica, cioè progressiva» della scienza sociale; cfr. *ivi*, p. 26.

⁶⁷ Macherey, *Le jeune Comte, critique de Condorcet*, in *Id.*, *Études...*, cit., pp. 233-248.

esorcizzare quella tentazione *scienista* nell'approccio ai fenomeni sociali alla quale la sua formazione di matematico tenderebbe a condurlo.

Messo a fuoco questo duplice obiettivo, i rilievi sono puntuali: Condorcet è l'autore che più ha saputo avvicinarsi a un concetto positivo di progresso che risulta fondamentale per la nuova scienza sociale, dal momento che «non può esservi nulla, in politica, di più elevato, di più forte, di più filosofico, della considerazione dell'insieme e del concatenamento dei progressi dello spirito umano». Qui Comte sta enunciando, in termini ancora nettamente fisicalisti, il principio a partire dal quale costruirà la sua teoria della storia:

Infatti quando si analizzano il più scrupolosamente possibile tutti i *movimenti della macchina sociale*, si scopre che *la legge dello sviluppo progressivo della civilizzazione ne è il regolatore generale e definitivo*. Tutte le cose politiche si mettono irresistibilmente, tramite delle leggi di cui ci si sforzerebbe vanamente di arrestare il corso, al livello dello *stato generale dei lumi* [...]⁶⁸.

A stupire Comte, è allora «la coesistenza nella testa di Condorcet di due idee che sembrano escludersi»⁶⁹. Comte ha già esposto la sua idea per cui la politica non potrebbe derivare da un'altra scienza, *a fortiori* dal calcolo delle probabilità. Ma questa ipertrofia dello strumento matematico, che rappresenta in un certo senso la *filosofia spontanea* di Condorcet, è a sua volta amplificata e confermata dall'assenza di un piano generale su cui sviluppare le sue analisi. In effetti, pur essendosi elevato, grazie all'esame di questa *force de la civilisation*, al di sopra di tutti i filosofi e i pubblicisti della sua epoca, nell'esecuzione della sua opera Condorcet non sarebbe riuscito a rimanere all'altezza della sua concezione. Ciò deriva per Comte da due ragioni ulteriori. In primo luogo, la scelta di un'errata *divisione* del suo lavoro: la presentazione del quadro storico del progresso umano è affetta da una radicale *mancaza d'omogeneità* nella misura in cui rifiuta di essere ricostruita a partire dal «sistema d'idee più importante», ossia quelle morali e politiche, e sceglie invece una congerie di eventi sconnessi e contingenti come origine delle varie epoche che presenta⁷⁰. D'altra parte, il nodo di questa operazione risiede nel concetto stesso di storia che viene messo in campo: «lungi dall'aver fatto la storia del cammino dello spirito umano, Condorcet [...] ne ha fatto quasi unicamente la critica». Egli è cioè rimasto ancorato alla prospettiva di una metafisica illuminista che, non potendo fare a meno dell'«idea assurda di assoluto» vuole «giudicare il passato comparandolo ai lumi del presente»⁷¹. Questa

⁶⁸ EJ, p. 484, corsivi nostri.

⁶⁹ Ivi, p. 483.

⁷⁰ Si tratta di un'anticipazione significativa del ruolo che assumerà la storia delle scienze all'interno del *Cours*, dove però questo schema sarà oggetto di una riflessione decisamente più complessa.

⁷¹ EJ, p. 486, 488

conclusione è inaccettabile per Comte, che sin dal 1817 ha stabilito l'assioma che dovrà guidare la sua concezione della storia: «Tutto è relativo, ecco la sola cosa assoluta»⁷². Condorcet giudica la storia della civiltà invece di osservarla, e la giudica a partire da un principio erroneo; ed è proprio nella misura in cui non riesce a guadagnare il *piano* – nel duplice senso della parola – metodologico dal quale diviene possibile «studiare e constatare la serie di fatti generali che soli possono servire da punto di partenza per la teoria positiva della politica»⁷³ che egli finisce per negarne la singolarità e farne un'applicazione della matematica sociale.

In questo senso, si può certamente dire che «la scienza sociale appare come la risposta comtiana a questa assenza di criterio» e che «prima di designare una conoscenza speciale di nuovo genere, essa nasca da una preoccupazione di metodo nella ricostituzione dello sviluppo dello spirito umano»⁷⁴. La sospettosità di Comte verso l'applicazione del calcolo ai fenomeni sociali non è, a nostro avviso, il frutto di una tendenza spiritualista o di un umanismo vago, che verrebbero eretti a difesa del santuario della *science de l'homme*; piuttosto, per dirla con Althusser, Comte sembra accorgersi di come una certa «impazienza generalizzata di gettarsi sulle matematiche» sia il sintomo del fatto che «la maturità teorica non è raggiunta»⁷⁵, e che un più ampio *détour* si rende dunque necessario.

Allo stesso tempo, ci sembra che la questione esatta del rapporto tra matematica e scienza sociale sia lungi dall'essere risolta, e che Condorcet rappresenti, di qui in poi, quel significante attorno al quale essa si condensa. In effetti, come si vedrà nell'esame del *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société* e, in maniera ancor più insistente, lungo tutto il *Cours*, il tentativo di Comte è quello di pensare un'altra matematica sociale – che possa conferire il suo senso pieno a quella categoria di *analisi* che, nel pensiero matematico, trova la sua espressione più chiara – in almeno tre modi: in primo luogo, rispondendo alla disomogeneità della serie storica condorcettiana attraverso la definizione di una vera e propria legge di *seriazione*, che trova indubbiamente uno dei suoi ancoraggi nei saggi giovanili che

⁷² Nella presentazione agli opuscoli di gioventù che allega in appendice al *Système*, Comte ritocca leggermente la frase (cfr. EJ, p. 198: «*tout est relatif; voilà le seul principe absolu*»), affermando però che essa costituisca una delle due sole «indicazioni decisive» che egli intende conservare del suo periodo sansimoniano (vedremo a breve quale sia l'altra). Ironicamente, la sentenza appare in uno scritto de *L'industrie* dedicato al *Premier aperçu d'un travail sur le gouvernement parlementaire, considéré comme régime transitoire*, dove Comte difende in maniera opportunistica una concezione della monarchia rappresentativa che si troverà a sconfessare di lì a poco. Cfr. EJ, p. 71.

⁷³ EJ, p. 483.

⁷⁴ Karsenti, *Politique de l'esprit*, cit., p. 12.

⁷⁵ L. Althusser, *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati*, cit., p. 35. Si veda quanto scrive Bachelard a proposito degli «ostacoli della conoscenza quantitativa» ne *La formazione dello spirito scientifico*, cit., dove il bisogno incondizionato di misura viene attribuito alla «pratica di certe scienze allo stato nascente» (p. 252).

Comte dedica in questi anni alla filosofia della matematica⁷⁶. In secondo luogo, approfondendo il significato esatto che ha la natura *sociale* della matematica – ossia il suo ruolo in un’ideale di storia che trova nella scienza il suo principio d’intellegibilità e, reciprocamente, in un’ideale di scienza che non rinuncia a vedere nella matematica la “culla della positività”. In ultimo, gettando le basi di una riflessione che interroghi non tanto il tema “tecnico” dell’applicazione di una scienza ad un’altra, bensì quello dei rapporti reciproci che possono instaurarsi tra *i metodi* a partire da un’epistemologia che, nella misura in cui riesce a cogliere la *pluralità delle filosofie* implicate dalle pratiche scientifiche, diviene allora capace di riflettere su come «la filosofia di una scienza possa illuminare quella di un’altra»⁷⁷.

3.3 Filosofia dell’organico: Saint-Simon e la “scuola retrograda”

In una ricostruzione delle principali fonti della problematica comtiana, l’accostamento di Saint-Simon e dei pensatori controrivoluzionari potrebbe a prima vista sorprendere. Il primo viene considerato un pensatore proto-socialista, la cui rilevanza per la formazione del sistema comtiano e del concetto di progresso che esso elabora è tale per cui – visti i ripetuti tentativi di schiacciare l’uno sull’altro i due autori – sembrerebbe richiedere una trattazione a parte; i secondi (Bonald e Maistre soprattutto, ma anche Chateaubriand e Lamennais) appartengono alla fazione degli *ultra*, legittimista e reazionaria, e la loro influenza sul pensiero di Comte sembrerebbe, almeno in questa fase, decisamente più trascurabile. La nostra scelta espositiva si fonda tuttavia su due ragioni ben precise: da un lato, il confronto con Saint-Simon costituirà lo sfondo, tanto per ragioni storiche quanto concettuali, di una larga parte dei testi che Comte pubblica tra il 1817 e il 1826 e che prenderemo in considerazione nei paragrafi successivi. Dall’altro, se l’originalità di Saint-Simon risiede meno nelle sue invenzioni teoriche quanto nella sua capacità di tracciare programmi avveniristici e sintesi generali dei dibattiti dell’epoca, è necessario misurare l’apporto che il pensiero controrivoluzionario ha giocato nella sua idea

⁷⁶ Sul concetto di “seriazione” si veda P. Macherey, *Comte. La philosophie et les sciences*, PUF, Paris 1989, pp. 12-19. Nelle note alla prima lezione del *Cours*, Michel Serres mostra come la «pratica del calcolo infinitesimale» sia essenziale per comprendere la maniera in cui l’idea comtiana di serie tiene assieme continuità e discontinuità e afferma che «[l]a legge dei tre stati è certamente una funzione, una traiettoria, un percorso... a variabile o a parametro continuo, ma che prende, qui e là, degli andamenti differenti, opposti, esclusivi»; cfr. C-I, 1, p. 21.

⁷⁷ Su questa suggestione si chiude infatti l’ultima versione degli *Essais sur la Philosophie des mathématiques*, EJ, p. 541. Secondo Ducassé – che è probabilmente l’interprete che più ha insistito sulla centralità *cartesiana* della questione del metodo, e della sua origine matematica, per l’intelligibilità complessiva dell’opera comtiana – «[l]’esperienza matematica fornisce allo spirito umano quest’idea di una conoscenza omogenea e stabile» e «[l]a percezione del rapporto fondamentale dell’astratto al concreto coincide con l’autentico spirito matematico»; cfr. *Méthode et intuition chez Auguste Comte*, cit., pp. 55, 57.

di scienza sociale, dal momento che è lecito assumere che sia proprio per il suo tramite che Comte si avvicina a questi autori e affina la sua critica alla razionalità illuministica⁷⁸.

Se il frammento sui lavori di Condorcet si chiudeva infatti sulla constatazione dei limiti *critici* della sua filosofia della storia, ciò che in un primo momento sembra segnare il sodalizio tra Comte e Saint-Simon, è il loro convergere sul tema di una filosofia che abbia invece al centro il carattere necessariamente *organico* della civiltà, ovvero sia il suo bisogno di fondarsi su principi condivisi che la fase rivoluzionaria ha rimesso in discussione e che si tratta ora di ricostruire.

L'enfasi posta sulla semantica dell'organico è indice di un più ampio spostamento paradigmatico, che investe la preistoria delle scienze sociali in questi anni e che abbiamo già visto operante in Cabanis: si tratta del passaggio da un'attenzione rivolta alle scienze matematiche e probabilistiche come possibile *organon* di fondazione della scienza sociale, all'affermarsi di quelle medico-fisiologiche – le sole capaci, secondo gli Idéologues, di rendere conto del ruolo delle *passioni* nella condotta umana. Questo fenomeno non riflette solo la composizione effettiva dei collaboratori de *La Décade philosophique*, principale organo di propaganda degli Idéologues all'interno del quale erano arruolati numerosi medici, o le loro mire politiche concrete, come quella di sottrarre il monopolio della gestione della sanità alla Chiesa, ma anche la portata materialistico-critica delle dottrine fisiologiche, che, riportando l'insieme dei fenomeni morali all'organizzazione fisica, si pongono in netta contrapposizione allo spiritualismo teologico⁷⁹.

Tuttavia, la rilevanza specificamente socio-politica del tema dell'organico emerge, in maniera che potrebbe apparire paradossale, proprio in un pensatore come Bonald, condizionando quello che sarà l'impiego "ideologico" della fisiologia in Saint-Simon. Il paradosso risiede nel fatto che Bonald è il rappresentante di un'ala cattolica che si situa in netta opposizione ai tentativi moderni di concepire la dimensione morale e sociale dell'uomo secondo il modello delle scienze fisiche – il che ridurrebbe la morale a un'appendice della fisiologia umana – e che difende, piuttosto, la filiazione teologica delle "scienze morali" e la

⁷⁸ In realtà, come nota Gouhier, «è difficile dire esattamente a quale epoca Comte abbia letto gli scrittori della scuola cattolica»; è però molto probabile che egli li abbia conosciuti attraverso i suoi lavori in comune con Saint-Simon (*La jeunesse...*, III, cit., p. 333). Bisogna altresì notare come Saint-Simon si confronti principalmente con Bonald rispetto al problema dell'unità sistematica della società, mentre Comte si rifaccia più apertamente a Maistre quanto al problema del potere spirituale. Inoltre, i pensatori controrivoluzionari sviluppano le loro riflessioni in maniera perlopiù autonoma: dal punto di vista storico, la loro comunanza sarà più politica che teorica. In ogni caso, il nostro obiettivo non è qui filologico, bensì quello di stabilire l'effettiva rilevanza di una certa temperie concettuale per la formazione della sociologia comtiana. È ben nota, anche se da ridimensionare alla luce di quanto detto finora, la tesi secondo cui il pensiero sociologico avrebbe la sua matrice nel pensiero controrivoluzionario: cfr. R. Nisbet, *La tradizione sociologica*, tr. it. di G. P. Calasso, La Nuova Italia, Firenze 1987.

⁷⁹ Su questi temi, cfr. Heilbron, *Naissance de la sociologie*, cit., pp. 241-255.

superiorità della letteratura sulla cultura scientifica. Tanto in Bonald quanto in Maistre emerge una critica radicale nei confronti del potere acquisito dagli scienziati e delle capacità della scienza di orientare la condotta umana⁸⁰. Ciononostante, in questi stessi autori la critica al formalismo scientifico e alle sue ricadute politiche, e la corrispondente difesa della gerarchia sociale e del potere tradizionale, si accompagnano all'affermarsi di una razionalità proto-sociologica, che mira a disattivare l'individualismo moderno per mezzo di una concezione funzionalistica della società, nonché a identificare un principio naturale dell'ordine su cui si regge la sua costituzione materiale⁸¹.

In Bonald, ciò avviene attraverso una riflessione sul “linguaggio primitivo” come principio di una *deduzione a priori* della forma sociale, che si deposita in una concezione “sillogistica” del potere. Contro alla pretesa rivoluzionaria di ricondurre all'individuo la costituzione pattizia del tutto sociale, Bonald insiste sul fatto che è *la société à faire l'homme* – una società che non è dunque un costrutto artificiale, frutto dell'accordo tra volontà libere ed eguali, ma la trasposizione analogica di una forza naturale che, trovando la sua scaturigine nella potenza creatrice di Dio stesso, rappresenta il principio *costitutivo* delle relazioni di subordinazione che la percorrono⁸². In questo modo, nella sua strenua difesa di un potere tradizionale e connaturato alla società, Bonald si apre inesorabilmente a un atteggiamento del tutto moderno. Non solo nella forma della sua esposizione – che si basa su un apparato dimostrativo di stampo logico-deduttivo e che arriva a delineare una forma di *algebra sociale*, sancendo per ciò stesso, come noterà Comte, la subordinazione di fatto della rivelazione teologica al ragionamento scientifico –, ma altresì per la sua capacità di anticipare alcuni temi che saranno cruciali per lo sviluppo delle scienze sociali lungo tutto il secolo successivo. La sua critica all'individualismo, condotta

⁸⁰ Cfr. S. Chignola, *Società e costituzione. Teologia e politica nel sistema di Bonald*, FrancoAngeli, Milano 1993, p. 27: «Si tratta di procedere ad una radicale separazione degli ambiti d'indagine, di assumere in tale separazione la differenza che costitutivamente si dispiega tra le diversificate componenti che concorrono a strutturare l'*ordre*. Se nell'ambito delle scienze della natura il dubbio rende possibile una ristrutturazione della conoscenza che non può intaccare l'insieme delle regole e dei rapporti che definiscono l'*ordre physique*, esso rappresenta, al contrario, “*pour les sciences morales ou sociales*”, una potente istanza destrutturante». Per una panoramica si veda anche Heilbron, *Naissance de la sociologie*, pp. 219-226, il quale nota come, a sua volta, Maistre faccia «risalire l'influenza funesta della scienza moderna a Bacon» (ivi, p. 223).

⁸¹ Il significato stesso del termine “costituzione”, in questi autori, rimanda perciò al suo aspetto materiale, storico-linguistico e concreto, che rimane irriducibile all'immagine di un'architettura formale originata dal libero accordo tra volontà – paragonato dai controrivoluzionari a una “Torre di Babele”. Questa distinzione tra costituzione formale (*Konstitution*) e materiale (*Verfassung*) ha assunto una rilevanza fondamentale per la storia concettuale, soprattutto a partire da O. Brunner, *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, tr. it. parziale a cura di P. Schiera, Vita e Pensiero, Milano 1970.

⁸² Sul legame tra la teoria del linguaggio e sulla differenza tra “nativo” e “naturale”, correlata al modo in cui Bonald si sottrae all'alternativa tra naturale e artificiale o tra innato e acquisito, cfr. Macherey, *Bonald et la philosophie*, in Id., *Études...*, cit., pp. 192 sgg. Sulla maniera in cui il carattere costitutivo del nesso potere-autorità supera l'opposizione tra “costituito” e “costituente”, cfr. B. Karsenti, *Autorité, société, pouvoir. La science sociale selon Bonald*, in L. Kaufmann, J. Guilhaumou (dir.), *L'invention de la société*, Éditions de l'EHESS, Paris 2003, pp. 263-288.

attraverso una riflessione sull'antiorità del linguaggio al pensiero e sull'impossibilità dell'osservazione interiore, spiana la strada tanto alla critica dello psicologismo insito nell'ideologia e nello spiritualismo dei "fatti interiori", quanto a un approccio proto-strutturalista allo studio delle società; mentre il suo disprezzo radicale per il tentativo rivoluzionario di sostituirsi alla normatività divina e di dare una costituzione alla società per mezzo di leggi formali, porta alla luce il significato propriamente sociologico della costituzione materiale, le cui norme sono ravvisabili nel rapporto fra i *costumi* e i *pregiudizi* che questi cristallizzano.

Proprio su questo punto, allora, sembrerebbe prodursi una convergenza inaspettata tra il pensiero di Bonald, con il suo concetto teologico-artificiale di natura e la sua focalizzazione sull'*homme extérieur*, e l'ispirazione medica della fisiologia sociale, contro il cui individualismo e organo-centrismo egli si scaglia⁸³. Si può infatti dire che, per i controrivoluzionari, la legge, una volta separata dal principio di autorità che sola la rende tale e racchiusa nel dispositivo formale della sovranità del popolo, diviene «una necrosi della lenta germinazione che costituisce la salute delle società»⁸⁴. Se quindi, ai loro occhi, la Rivoluzione non può che apparire come «catastrofe del senso»⁸⁵, è perché rappresenta il *sintomo* di una più profonda *malattia sociale*, da cui essa discende. La Rivoluzione segna non una cesura nell'ordine del tempo, bensì la conseguenza di un più lento processo di *dégénérescence*, cominciato con la stessa modernità e inconsapevolmente accelerato dall'opera di centralizzazione politica operata dall'assolutismo monarchico⁸⁶. La formazione di uno sguardo medico sui fenomeni sociali è dunque già pienamente operante a questa altezza.

Comprendiamo allora tutta la portata che questi pensatori rivestono per la genesi del pensiero di Saint-Simon e, successivamente, di Comte. Almeno in una prima fase della sua produzione, precedente all'insistenza sull'economia, l'obiettivo sansimoniano consiste precisamente nel tentativo di operare una sintesi delle tesi di Cabanis e di Bonald, al fine di prospettare la riorganizzazione della società postrivoluzionaria tramite una forma di fisiologia sociale che

⁸³ La celebre sentenza bonaldiana per cui l'uomo sarebbe *une intelligence servie par des organes* si pone in polemica proprio con la prospettiva fisio-centrica di Cabanis.

⁸⁴ Cfr. F. Brahami, *La raison du peuple*, cit., p. 209. Brahami sottolinea come, per Maistre, «la vita delle società è vegetale più che animale» in ragione dell'impercettibilità del movimento di "germinazione" del governo. Con Cabanis, Saint-Simon e Comte si afferma invece un modello decisamente animale, influenzato dagli approcci vitalisti della scuola di Montpellier e, in particolare, dalle ricerche di Barthez.

⁸⁵ S. Chignola, *Il concetto controrivoluzionario di potere e la logica della sovranità*, in Duso, *Il potere*, cit., p. 323.

⁸⁶ Cfr. *ivi*, p. 324, dove si nota come già per il controrivoluzionario svizzero Haller sia evidente la filiazione tra Hobbes e il pensiero giacobino. Questi temi saranno ampiamente ripresi dalla teoria storica comtiana.

tenga conto delle condizioni propriamente *religiose* dell'unità politica⁸⁷. In realtà, più che voler fondare una scienza specifica, l'ossessione di Saint-Simon è inizialmente quella di conquistare il punto di vista di una *scienza generale*, ossia una prospettiva sintetica capace di guidare il progresso delle nuove scienze – con in testa quelle fisiologiche, scienze dell'*organizzazione*, opposte alle scienze che studiano i “corpi bruti” – verso la costituzione di un nuovo *potere spirituale*⁸⁸. Saint-Simon riprende infatti la concezione razionalistica della religione di Charles-François Dupuis, autore dell'*Origine de tous les cultes ou Religion Universelle* (1795), secondo cui essa rappresenta, ad ogni epoca, la sistematizzazione di una certa visione del mondo da parte degli scienziati e la forza trainante del mutamento sociale. Rivoluzione scientifica e rivoluzione politica si rilanciano a vicenda. La scienza moderna ha, in questo senso, avviato una gigantesca opera di demolizione dell'ordine *teista* affermatosi in Grecia e proseguito nel cristianesimo: l'Enciclopedia ne è la traccia più evidente e la Rivoluzione ne è la conseguenza. Si tratta ora di superare l'epoca critica e di ricostruire un ordine sociale adeguato ai principi della nuova scienza, estendendoli alla morale e alla politica. La filosofia generale avrà il compito di coordinare i lavori delle scienze e di riformulare un *culto* adeguato ad esse, trasformando la corporazione degli scienziati in un vero e proprio clero – con alla sua testa un nuovo Papa *physiciste*. La scienza si configura come una nuova religione.

In un primo momento, Saint-Simon – paragonando il suo gesto a quello di Socrate e di Cartesio – individua il principio di questa sintesi nella generalizzazione di una legge sufficientemente ampia da rendere conto di tutti i fenomeni naturali, ossia la legge di gravitazione universale di Newton. Questa andrà estesa fino a ricomprendere, all'interno di una lotta dialettica tra i principi solidi e fluidi della materia⁸⁹, gli stessi fenomeni della vita e, all'interno di questi, i fenomeni dell'uomo, concepito, secondo una metafora classica, come «une montre enfermée dans une grande horloge dont elle reçoit le mouvement»⁹⁰. All'interno

⁸⁷ Cfr. Gouhier, *La jeunesse...*, II, cit., pp. 339-340, il quale mostra come Saint-Simon riprenda da Bonald l'idea per cui «[l]a società civile è la riunione della società religiosa e della società politica», cioè punto di vista sintetico sugli uomini concepiti come «*intelligents et physiques*».

⁸⁸ Benché la formulazione di questa problematica derivi a Comte da Saint-Simon, vedremo come la continuità tra i due su questo punto sia, anche in ragione di una diversa lettura dei controrivoluzionari, piuttosto terminologica che concettuale. A questo proposito, Gouhier, afferma che «il tema del potere spirituale esiste per il suo pensiero [di Comte] solo nel momento in cui ne scopre il senso, e lo scopre precisamente man mano che, nel suo percorso, lascia Saint-Simon dietro di sé»; nondimeno, è nella mediazione di Saint-Simon che Comte rompe con la sua concezione anti-clericale e liberale della Rivoluzione, arrivando a scoprire in essa «la promessa di una Religione» (Gouhier, *La jeunesse...*, III, cit., pp. 405, 407). Sulla genesi del problema del potere spirituale in Saint-Simon, legato alla funzione sintetico-religiosa della scienza, cfr. Id., *La jeunesse...*, II, cit., pp. 303-313.

⁸⁹ Sul senso di questo superamento della contraddizione tra teoria dei solidi e dei fluidi presentata ne *L'introduction aux travaux scientifiques du XIX^e siècle* (1807-1808), cfr. P. Musso, *Télécommunications et philosophie des réseaux. La postérité paradoxale de Saint-Simon*, PUF, Paris 1997, pp. 79-83, opera che inquadra con grande efficacia il rapporto tra epistemologia, politica e ideologia nell'opera sansimoniana.

⁹⁰ Cit. in Gouhier, *La jeunesse...*, II, cit., p. 297.

di questo disegno fiscalista, dove il concetto stesso di fisiologia circola ancora liberamente tra l'organizzazione delle macchine e degli organismi⁹¹, Saint-Simon concepisce il suo progetto di una nuova morale scientifica che, una volta sistematizzata e trasposta nell'ordine temporale-mondano dal nuovo clero degli scienziati, sarà alla base della riorganizzazione della società europea e di una nuova Enciclopedia *positiva*, capace finalmente di apportare quell'unità sistematica ai rapporti tra scienze ed arti che era mancata nel progetto illuminista.

In questo modo, Saint-Simon intende di fatto conciliare due esigenze opposte: da un lato, riconoscere, a dispetto dei controrivoluzionari, che la dinamica progressiva innescata dalla Rivoluzione è irreversibile e che il ritorno a un ordine feudale è perciò impossibile; dall'altro, contro l'individualismo e l'egalitarismo rivoluzionari, conservare il carattere organico, la *funzione* che esercitavano la nobiltà e il clero come espressione delle tendenze dominanti di un dato sistema sociale. Il suo anti-feudalismo non si oppone al mantenimento di una struttura gerarchica della società, nella quale il potere viene però ripensato in termini essenzialmente *capacitari*. Come ha mostrato Pierre Musso⁹², la nozione di capacità permette di tenere assieme – anche in ragione del carattere embrionale dei campi epistemici in cui si sviluppa, dunque della sua natura di *concetto volgare*, per dirla con Bachelard⁹³ – gli aspetti fisici, fisiologici e politici della teoria sansimoniana in una rete di rinvii metaforici. Essa rimanda innanzitutto alla capacità di contenere, condurre e canalizzare i liquidi, la cui *circolazione* è per Saint-Simon una delle caratteristiche fondamentali dei corpi organizzati. Trasposta nel corpo sociale, essa diviene il fulcro del ripensamento sansimoniano del concetto di potere, inteso ora come attitudine/competenza nella gestione e nell'amministrazione dei *flussi sociali*, riguardino essi il sapere (capacità spirituale-scientifica), le merci o il valore (capacità industriale-amministrativa). Il riferimento alla capacità mira inoltre a superare una concezione astratta

⁹¹ Si veda a questo proposito D. Guillo, *Les figures de l'organisation. Science de la vie et sciences sociales au XIX^e siècle*, PUF, Paris 2003, pp. 295-303 in particolare, dove si sottolinea come a quest'altezza non sia affatto paradossale, per un Saint-Simon, pensare la società come una "macchina organizzata" secondo principi fisiologici.

⁹² Cfr. Musso, *Télécommunications et philosophie des réseaux*, cit., pp. 94-99. L'analisi di Musso si basa in realtà su un testo che è di chiara paternità comtiana, ossia la *Sommaire appréciation du passé moderne*, che verrà poi rivendicato da Comte, tanto che Gouhier sottolinea come la stessa distinzione tra potere e capacità sia di impronta comtiana. Si può tuttavia riconoscere come il tema della capacità fosse però già operante nei testi "epistemologici" di Saint-Simon (che Comte non conosceva) e, a diverso titolo, nel sistema di Bonald e nel pensiero economico di Say, che Saint-Simon tenta di sintetizzare. Va inoltre notato come Comte abbandonerà in seguito il riferimento alla capacità, giudicandolo probabilmente ancora troppo immaturo. Su tutto ciò, si veda *infra*, cap. III, §4.4.

⁹³ Si veda Bachelard, *Il razionalismo applicato*, tr. it. a cura di M. Giannuzzi Bruno e L. Semerari, Dedalo, Bari 1975, p. 186, il quale analizza la maniera in cui il concetto di *capacità elettrica* che è in gioco nella "bottiglia di Leyda" è irriducibile a qualsiasi nozione intuitiva di capacità.

dell'uguaglianza⁹⁴, riconnettendosi alle ricerche di Bichat sulla tipizzazione dell'essere umano⁹⁵, le cui differenze risiedono nella sua stessa "organizzazione".

È proprio quest'ultima che diviene allora la parola d'ordine all'interno di questo movimento di estensione delle categorie fisiologiche al di là dei fenomeni vitali: soppiantando i riferimenti alla "sensibilità" che permeavano la scienza dell'uomo degli Idéologues, il riferimento all'organizzazione punta a far emergere la spontaneità dell'ordine sociale e a evidenziare l'esistenza di «meccanismi sociali relativamente indipendenti dai processi di decisione politica»⁹⁶. La fisiologia nascente, concepita da von Haller come *anatomia in movimento*⁹⁷, diventa lo strumento per rendere conto delle meccaniche che presiedono allo sviluppo dell'organismo sociale; e ciò finisce per rafforzare un ideale di scientificizzazione della politica in cui quest'ultima verrà trattata alla stregua delle questioni di *igiene*.

A partire dalla Restaurazione, il pensiero di Saint-Simon si concentra sui modi per intervenire nella transizione postrivoluzionaria, prestando un'attenzione maggiore al piano temporale della composizione delle forze sociali e delle riforme istituzionali. Dal punto di vista filosofico-storico, nella teoria sansimoniana, i temi teologici che permeano tanto l'approccio cristologico del pensiero controrivoluzionario, quanto la metafisica del patto sociale, in cui questo viene inteso come "caduta" da uno stato originario, si rovesciano nella proiezione di una *age d'or* situata nel futuro, di cui la riorganizzazione delle scienze, dell'industria e dell'assetto politico europeo saranno la chiave. Dal punto di vista tecnico, relativo all'arte di direzione degli affari pubblici con cui disporre il meccanismo sociale a operare la transizione da un sistema all'altro, l'accento cade, come abbiamo in parte già visto, sull'economia come scienza della produzione. L'approccio sansimoniano a tale questione è però fortemente orientato dalla sua elaborazione epistemologica precedente. L'obiettivo è costruire una vera e propria ingegneria sociale, sostenuta da una visione che Musso definisce *reologica*⁹⁸: ritornando sulla metafora idraulica del potere, che egli ritrova tanto in Montesquieu quanto nei fisiocrati, si tratta di stabilire le modalità in cui esso circola nella società e in cui può essere letteralmente "canalizzato" per passare dalla dominazione politica implicita nell'idea di sovranità al regime capacitario che l'economia, soprattutto nell'elaborazione proposta da Jean-Baptiste Say e

⁹⁴ Il lessico della capacità verrà in effetti recuperato in ambito liberale da Guizot per giustificare una razionalità di governo che disattivi le spinte egalarie dei nuovi movimenti sociali. Si veda a questo proposito S. Chignola, *La stella del governo: Guizot*, in Id., *Il tempo rovesciato. La Restaurazione e il governo della democrazia*, il Mulino, Bologna 2011, pp. 69-116.

⁹⁵ Questo punto è sottolineato da Baker, *Condorcet*, cit., pp. 373-374.

⁹⁶ Cfr. Heilbron, *Naissance de la sociologie*, cit., p. 255.

⁹⁷ Si veda a riguardo G. Canguilhem, *La constitution de la physiologie comme science*, in Id., *Études...*, cit., p. 227.

⁹⁸ Cfr. Musso, *Télécommunications...*, cit., pp. 82, 125.

sintetizzata da pensatori proto-industrialisti come Charles Comte et Charles Dunoyer⁹⁹, permette di pensare. Occorre cioè approntare delle forme di *disintermediazione* che consentano di riappropriarsi, di rimettere in circolo, delle forme di valore economico e di sapere che allo stato attuale rimangono sottratte al corpo sociale e giocata a sfavore dei governati.

Così, alla polemica, condotta nelle *Lettres d'un habitant de Genève*, contro alle Accademie come centri di monopolizzazione del sapere, la cui istituzionalizzazione va tutta a favore dei governanti, si aggiunge ora quella nei confronti del governo e dell'ostacolo che rappresenta la sua forma politica che, sottraendo valore economico in forma di tassazione e regolando dall'esterno i processi sociali, determina un'interruzione nel suo impianto circolatorio-comunicativo e il conseguente innesco di uno stato critico. È in quest'ottica che Saint-Simon riprende, nella *Querelle des abeilles et de frelons* (1819), l'argomento di Sieyès circa la necessità di distinguere *produttori* e *consumatori* nella società, mostrando come siano i primi a garantirne l'esistenza e l'autosufficienza. Sostituire l'amministrazione al governo, la capacità al potere, significa limitare al massimo l'azione di governo e il prelievo fiscale, massimizzare la circolazione di saperi e di merci – di qui l'importanza cruciale che avrà il sansimonismo nello sviluppo dei trasporti e delle telecomunicazioni in Francia – e porre in primo piano i bisogni concreti della classe dei produttori e dei loro veri dirigenti, gli industriali.

Il susseguirsi dei vari ed effimeri progetti editoriali a cui egli dà vita in questa fase – *L'Industrie, Le Politique* e poi *L'Organisateur*, nei quali il contributo di Comte sarà essenziale – sono tutti rivolti a intercettare le forze sociali del momento, a denunciare la loro passività e a modellare una teoria generale capace di rilanciarne l'azione per approdare finalmente al *regime industriale* che la modernità reclama. Fedele alla sua rilettura dei controrivoluzionari, Saint-Simon insiste sulla limitatezza di una costituzione politica fondata sul criterio formale della divisione dei poteri e su di una concezione astratta della libertà e dell'uguaglianza, che si scontrano con la realtà della differenziazione delle funzioni sociali. La sovranità stessa, cioè l'interesse generale, non corrisponde alla rappresentazione della volontà di una parte sociale, ma è «la sovranità della totalità sociale organicamente gerarchizzata secondo la legge immanente della divisione del lavoro e dei suoi effetti sociali»¹⁰⁰. All'interno di questa visione, il popolo non è più *sujet*, né in quanto suddito, né in quanto soggetto rappresentato. Esso diviene *sociétaire*, ossia collaboratore associato all'azione di direzione che esercitano i suoi capi

⁹⁹ Sui rapporti tra Say e Saint-Simon cfr. Gouhier, *La jeunesse...*, II, pp. 49-60. Sull'importanza di questo liberalismo industrialista, che si vuole alternativo allo statalismo di Guizot, cfr. R. Leroux, *Aux fondements de l'industrialisme. Comte, Dunoyer et la pensée libérale en France*, Hermann, Paris 2015.

¹⁰⁰ Brahami, *La raison du peuple*, cit., p. 248.

industriali – azione che si distingue a sua volta dal “comando” proprio alle società militari. La società si configura come un vasto atelier e il problema diviene ora quello di fare in modo che la sua regolazione esprima le forze sociali che dominano al suo interno, facendo del governo, come Comte non cessa di ripetere lungo tutti i suoi scritti di questo periodo, non il «direttore», bensì «l’agente, l’incaricato d’affari della società»¹⁰¹. Il ruolo della politica «deve limitarsi unicamente a mantenere ciò che è fondato»: se la sovranità non spetta alla volontà ma deriva da *principi* tratti scientificamente dalla natura delle cose, è alla *filosofia* come coordinazione di questi principi che spetta il ruolo di «questa politica superiore, questa politica generale che è al di sopra di tutte le costituzioni»¹⁰².

Il problema decisivo diviene allora quello di «cambiare in coalizione la lotta che esiste tra la teoria e la pratica», il che suppone ancora una volta di «sopprimere l’intervento del governo, di far sparire questo intermediario della combinazione» tra scienziati e produttori, di modo che «il loro commercio sia diretto»¹⁰³. Tuttavia, se la condizione minima perché si possa affermare che vi è società è l’esistenza di un certo numero di idee comuni, il momento dell’elaborazione teorica e quello della sua diffusione sembrano conservare una rilevanza particolare.

Nelle sue *Deux lettres à Saint-Simon* del 1818 – un testo inedito e firmato *par une personne qui se nommera plus tard*, che avrebbe dovuto costituire una risposta pianificata a un articolo di Saint-Simon, con l’obiettivo di rilanciare il dibattito attorno a *L’Industrie* – Comte sottolinea con forza questo punto, finendo per anticipare involontariamente alcuni temi attorno ai quali si consumerà la sua presa di distanza, concettuale prima che biografica, da Saint-Simon. Ciò che egli sostiene è che, in un certo senso, sia proprio l’urgenza di quel passaggio alla pratica ricercato da Saint-Simon che rischia di condurlo in una «direzione falsa e irriflessa»¹⁰⁴ e di costituire un ostacolo per la sua stessa teoria. Nelle condizioni attuali, le principali classi della società suscettibili di interessarsi ai lavori di Saint-Simon, in effetti, ne saranno probabilmente distolte¹⁰⁵. Ma la colpa di tutto ciò, come Comte chiarisce nella seconda lettera, risiede nella

¹⁰¹ *Programme d’un travail sur le Gouvernement parlementaire (1817)*, in EJ, p. 93.

¹⁰² Ivi, p. 83.

¹⁰³ *Programme d’un travail sur les rapports des sciences théoriques avec les sciences d’application (1817)*, ivi, p. 60.

¹⁰⁴ *Deux lettres à Saint-Simon au sujet de l’ouvrage intitulé: Vues sur la propriété et la législation, paru dans L’Industrie, t. IV, 1818*, in EJ, p. 439.

¹⁰⁵ Cfr. ivi, pp. 440-442: Comte ritiene che i giornalisti lo saranno per via della censura e della loro superficialità; i pubblicitari per timore di ledere la loro reputazione difendendo delle idee nuove; gli scienziati, «questa classe della società che, in generale *pensa* molto e *pensa* giusto, ma *sente* molto poco», intrisi del loro egoismo, «si affretteranno a rinnovare la loro professione di fede abituale, cioè che non si occupano affatto di affari politici»; se anche gli scienziati non condanneranno tali lavori, saranno disprezzati dall’ambiente universitario retrogrado – critica in cui possiamo leggere un’anticipazione significativa del sospetto che Comte nutre verso la classe speculativa e la sua tendenza all’idiotismo. Dal lato della classe attiva le cose non andranno meglio: gli industriali saranno troppo occupati dai loro affari personali, mentre proprietari terrieri, agricoltori saranno ostili alle proposte

concezione stessa del progetto di Saint-Simon: sebbene l'idea che lo anima finirà prima o poi per imporsi, nella misura in cui costituisce

il vero e unico mezzo di elevare senza scosse l'organizzazione sociale al livello dei lumi, [...] il vostro unico torto, ai miei occhi, è stato di aver seguito la vostra idea fondamentale nelle sue conseguenze politiche invece di seguirla nelle sue conseguenze scientifiche.

Dirigendo la sua proposta verso l'adozione pratica, nota Comte, Saint-Simon si è messo in competizione con tutte quelle forze sociali che puntano a esercitare un'influenza politica, esponendola perciò stesso a un giudizio intriso di passioni e di interessi che ne ostacoleranno la discussione razionale. Seguirla nelle sue conseguenze propriamente scientifiche, significherebbe invece «discutere la sua influenza sulla *teoria della scienza sociale*»¹⁰⁶.

Il punto ci appare cruciale: anche se la scienza in questione è ancora una volta l'economia politica e il principio che dovrebbe unificarla – cioè renderla non una compilazione empirica, ma un vero e proprio *ensemble* – coincide di fatto con una concezione della proprietà come istituzione fondamentale, il riferimento comtiano a una teoria della scienza sociale sembra indicare che il piano più adeguato su cui condurre la discussione è quello *epistemologico*. Solo un confronto con «gli uomini che coltivano le scienze morali e politiche», nella misura in cui queste non hanno ancora trovato una loro stabilizzazione metodologica e istituzionale, avrebbe permesso un confronto razionale. La passione filantropica di Saint-Simon, il suo desiderio di agire direttamente sulla situazione sociale, produce invece un effetto contrario a quello sperato. Affermare che «la preminenza [...] spetta alla direzione che ho nominato scientifica o teorica» significa riconoscere nella dimensione epistemologica una mediazione necessaria per l'agire politico, poiché «[i]n qualunque scienza, i principi riconosciuti come veri nella teoria finiscono sempre inevitabilmente per introdursi nella pratica»¹⁰⁷.

A partire da qui, vediamo disegnarsi il perimetro della problematica con cui Comte non smetterà di confrontarsi lungo tutta la sua carriera. Se spetta certamente a Saint-Simon la riappropriazione della distinzione controrivoluzionaria tra potere spirituale e temporale come tratto definitorio del rapporto tra scienza e politica nella società postrivoluzionaria, Comte sembra identificarne alcuni limiti da ben prima della rottura del 1824. Egli sarà sempre

sansimoniane. I legisti, quanto a loro, diverranno con tutta probabilità «i nemici naturali e dichiarati delle vostre idee e della vostra causa», e vi si opporranno con più foga di quella che gli industriali avranno nel sostenerle; la loro influenza sulla classe governativa, infine, sarà tale che anche da quest'ultima non ci si potrà aspettare una ricezione favorevole.

¹⁰⁶ Ivi, p. 446, corsivo nostro.

¹⁰⁷ Ivi, pp. 446, 448-449.

sospettoso nei confronti della deriva “tecnocratica” a cui si espone la concezione sansimoniana di politica, con il suo economicismo e la sua visione ingegneristica della riforma sociale. Lo sarà ancora di più verso la vaghezza della sua componente filantropica, che approda in effetti di lì a poco al *Catéchisme des Industriels* e infine al *Nouveau Christianisme*, e che acquisirà tutta la sua portata con il successivo movimento sansimonista. La preoccupazione sansimoniana di dar vita a una nuova religione sociale, facendo leva sugli elementi di continuità che essa presenta con la fratellanza cristiana, gli deriva appunto da una riflessione insufficiente sulla teoria della scienza e sui modi in cui essa può condizionare l’azione. Radicalizzando le posizioni degli Idéologues nel suo tentativo di eliminare il popolo dalla questione sociale, Saint-Simon torna a imbattersi nella stessa impasse da cui intendeva fuggire: pur disponendo della teoria che consentirebbe di articolare la transizione politica che la società europea impone, egli è costretto a denunciare la mancanza di *volontà*, da parte della classe industriale, nel prendere le redini del proprio destino politico, il che lo conduce al sovrainvestimento ideologico dei suoi concetti in un progetto religioso. In questo senso, è possibile affermare che non è malgrado, ma in ragione della sua stessa teoria che Saint-Simon non riesce a intervenire nella realtà politica del suo tempo¹⁰⁸ – prefigurando piuttosto la nascita di una cultura manageriale della politica che prenderà definitivamente il sopravvento con Napoleone III, a partire dal definitivo riassorbimento della sfera spirituale nel piano temporale propugnato dai sansimonisti¹⁰⁹.

La nostra ipotesi è che la traiettoria del pensiero di Comte, pur correndo parallela e a tratti sovrapposta al progetto sansimoniano, rimanga parzialmente irriducibile ai suoi esiti e disegni i contorni di un differente pensiero del *governo*. Si tratta ora di seguire più da vicino il progressivo autonomizzarsi dei suoi nuclei problematici.

4. *Desiderio politico e sovranità dell’opinione: Comte publiciste*

¹⁰⁸ Cfr. Brahami, *La raison du peuple*, cit., pp. 251-253: in effetti, dopo aver squalificato la volontà come concetto metafisico insufficiente a fondare il nuovo ordine politico, Saint-Simon finisce per imputare proprio alla mancanza di volontà degli industriali la stagnazione della situazione politica. È quindi la sua stessa fiducia nell’autoregolazione immanente del sistema industriale a suscitare un ricorso a un principio trascendente, che si sostanzia nell’invocazione di un “nuovo cristianesimo”.

¹⁰⁹ Pierre Musso parla a questo proposito di una vera e propria “religione industriale” che si prolungherà fino alla visione dello *Stato-impresa* del XX secolo e all’affermarsi del paradigma cibernetico. Per Musso ciò marca la vittoria definitiva di un modello tecnocratico fondato sulla comunicazione come conseguenza di quello che definisce, sulla scorta di Gramsci, l’*americanismo* di Saint-Simon: cfr. *Télécommunications...*, cit., pp. 136-145 e capp. 4-5; più di recente, si veda anche Id., *La religion industrielle. Monastère, manufacture, usine. Une généalogie de l’entreprise*, Fayard, Paris 2017, p. 499, dove si parla di «religione dell’immediazione» sansimoniana. La lettura di Musso tende tuttavia a leggere il pensiero di Comte come una sorta di variazione sul tema della problematica propria a Saint-Simon, laddove noi cercheremo di mostrarne gli elementi di irriducibilità.

L'incontro con Saint-Simon risveglia nel giovane Comte l'ambizione di guadagnare quel prestigio che gli consentirà di influenzare il corso degli eventi politici del suo tempo. Accantonate per il momento le velleità accademiche e gli obblighi pedagogici, stimolato dalla «primavera del giornalismo»¹¹⁰ che lo circonda, egli decide di intraprendere la carriera del *pubblicista*. D'ora in poi, tutto il suo sforzo si concentra sul determinare quali siano l'intensità, la direzione e il perno su cui esercitare la forza che sbloccherà la situazione sociale, a partire da una convinzione di fondo: questa azione ha in ogni caso da essere *indiretta*, deve porsi a distanza dal tumulto politico e resistere alla tentazione di «agitare sventatamente la politica»¹¹¹ invocando una trasformazione repentina.

Lo spirito umano non fa salti bruschi, e ciò è ancora più vero per il progresso nelle istituzioni che per il progresso nelle idee. Un qualsiasi perfezionamento nel regime sociale dev'essere preceduto da un perfezionamento corrispondente nell'opinione pubblica.¹¹²

In una prima fase, Comte lavora dunque su due fronti: dal lato *spirituale*, si tratta di allestire la nuova filosofia, che nel 1817 viene ancora concepita come vera e propria «scienza generatrice della politica»¹¹³, per raccogliere l'insieme delle idee generali su cui fondare un nuovo sistema di pensiero, base di un regime «veramente positivo, industriale e liberale»¹¹⁴. Per fare ciò è necessario coinvolgere gli scrittori di ogni genere, affinché rendano «tutte le idee positive», e, soprattutto, riunire le diverse classi di scienziati attorno al progetto di una nuova Enciclopedia che, superando il carattere anti-teologico che aveva connotato l'operazione di Diderot e d'Alembert, regoli i rapporti tra scienze teoriche e scienze di applicazione e organizzi una filosofia e una morale terrestre che rechino «il timbro del senso comune»¹¹⁵. Dal lato *temporale*, questa marchiatura del senso comune deve imporsi attraverso la diffusione di uno schietto utilitarismo, cioè rapportando integralmente il senso dell'associazione umana al suo *fine*, la felicità, e al mezzo di pervenirci, la produzione¹¹⁶. Sebbene, come abbiamo visto, l'economia

¹¹⁰ Gouhier, *La vie d'Auguste Comte*, cit., p. 101.

¹¹¹ *Programme d'un travail sur le gouvernement parlementaire*, cit., p. 80.

¹¹² *Premier aperçu...*, cit., p. 69.

¹¹³ *Programme d'un travail sur le gouvernement...*, cit., p. 77.

¹¹⁴ *Prospectus annonçant le troisième volume de L'Industrie* (1817), in EJ, p. 41.

¹¹⁵ Ivi, p. 40.

¹¹⁶ «Le persone che hanno letto con un po' di attenzione le prime pagine del volume precedente [de *L'Industrie*] sanno perché, nel nostro linguaggio, la *società*, la *società industriale*, l'*industria*, sono termini esattamente sinonimi. Convengono senza dubbio con noi che ogni uomo che produce utilmente per la società è, per ciò stesso, membro della società; che ogni uomo che non produce nulla è, per ciò stesso, fuori dalla società e nemico della società; che tutto ciò che disturba la produzione è un male; che tutto ciò che la favorisce è un bene»: cfr. *Entreprise des intérêts généraux de l'industrie, ou société de l'opinion industrielle* (1817), in EJ, p. 62.

politica resti ancora una scienza da riformare, da *refondre* «secondo delle prospettive più vaste, più ardite, più generali»¹¹⁷, affinché possa aspirare a farsi vera e propria scienza della produzione, in essa si possono rinvenire i principi di una nuova morale fondata sull'interesse comune e sulla prosperità sociale. Contro all'eccesso di astrazione e di artificialismo che hanno sinora dominato il movimento distruttivo della rivoluzione, l'invocazione del *positivo* va di pari passo con un'esortazione a *rientrare nella natura* «per non uscirne più»¹¹⁸.

L'adozione comtiana di un lessico del governo e della differenza tra governanti e governati, apparentemente alternativo a quello della rappresentanza e della sovranità del popolo, muove in realtà nella stessa direzione, ossia quella di una *società senza governo*¹¹⁹, o meglio in cui «essere governati nella miglior maniera possibile si riduce all'esserlo il meno possibile»¹²⁰. Come afferma in un altro frammento, *La direction de prospérité que la société doit prendre*, «il progresso dei lumi ha sempre più diminuito l'azione governativa»; si tratta ora di cambiarne la natura – che nella società attuale rimane ancora, per un retaggio del diritto divino, affidata all'arbitrio dei sovrani – affermando in tutta la sua portata un principio «posto dai governati e adottato dai governanti», e che conduce a vedere in questi ultimi nient'altro che degli «amministratori della società, che devono dirigerla conformemente agli interessi e ai desideri dei governati», in vista del *bonheur* delle nazioni. Ciò tuttavia pone il problema di determinare quale sia la *direzione* nella quale condurre la società, ovverosia di stabilire i mezzi tramite i quali realizzare la sua felicità. Una responsabilità che, se si desidera sottrarsi dall'arbitrarietà governativa, deve allora spettare ai pubblicisti¹²¹.

L'influenza di Saint-Simon si manifesta soprattutto su questo versante, concretizzandosi in un doppio obiettivo temporale. In primo luogo, vi è la necessità di organizzare un regime transitorio che consenta il passaggio alla fase organica della rivoluzione, assicurando una composizione del conflitto sociale tra le diverse forze che si disputano l'arena politica. Operare la transizione di modo da passare «insensibilmente» da un regime all'altro significa, a

¹¹⁷ *Programme d'un concours pour un plan général des finances*, in EJ, p. 51. All'economia politica viene rimproverato, con uno spirito alquanto lontano dall'immagine del positivismo come progetto empirista e improntato alla neutralità assiologica, il suo carattere non abbastanza normativo: essa si riduce a una «scienza di fatti, senza obiettivo», il cui descrittivismo deriva dal timore di «essere in opposizione con i principi generali che presiedono all'amministrazione pubblica» (*ibid.*).

¹¹⁸ *Programme d'un travail sur les rapports des sciences...*, cit., p. 61.

¹¹⁹ Cfr. A. Biral, *Hobbes: la società senza governo*, in Id., *Storia e critica della filosofia politica moderna*, Franco Angeli, Milano 1999, pp. 83-142.

¹²⁰ *Compte rendu de l'ouvrage: Histoire de la navigation intérieure, et particulièrement de celle de l'Angleterre et de la France*, par M. J. Cordier (1819), in EJ, p. 165.

¹²¹ Cfr. EJ, pp. 463-465. Il frammento in questione è stato classificato tra gli inediti, ma Pickering nota come esso sia stato riutilizzato da Saint-Simon nell'undicesima lettera de *L'Organisateur* e sia quindi ragionevole datarlo al 1819-1820 (cfr. *Comte*, vol. 1, cit., p. 179).

quest'altezza, assumere uno spirito relativista e rinunciare alle discussioni su quale sia la migliore forma di governo. Al contrario, occorre sostenere una «dottrina del partito medio», identificando un regime *misto*, che tenga assieme monarchia e «rappresentazione nazionale». Si tratta evidentemente di una forma di monarchia rappresentativa che, con tutti i suoi limiti, sembra essere l'unico modello a garantire il *tempo* necessario per riformare le opinioni su cui ricostruire il nuovo sistema¹²². Dal momento che il principio dell'interesse comune si è ormai affermato nell'opinione generale, il regime parlamentare è infatti il più adatto ad «attivare» e a «facilitare» l'avvio di quei *travaux d'ensemble* necessari sul piano spirituale¹²³. Il problema è allora quello di comprendere in che modo una posizione moderata e che cerchi una mediazione tra gli estremi regalisti e liberali possa dotarsi dell'energia, della forza politica senza la quale «la violenza dei partiti estremi trionfa [...] e [...] la stravaganza che vuole ha la meglio su di una saggezza che si accontenta di non volere»¹²⁴.

Se «il dovere del pubblicista» è, dopo aver prodotto una diagnosi sull'attualità politica e sulle forze in campo, quello di «trovare e di presentare alla nazione le misure che essa deve prendere»¹²⁵ per rispondere al suo interesse, Comte e Saint-Simon si concentrano, in secondo luogo, sulla messa all'ordine del giorno di una legge finanziaria, che consenta di ridiscutere la gestione del budget e della tassazione come elementi cruciali per portare l'attuale conformazione dell'industria francese a vantaggio dei governati. È infatti loro opinione che «nei popoli moderni, l'affare capitale della società, sono le tasse» e «il grande problema sociale consiste nella qualità, nella base imponibile e nell'impiego della tassazione o, in una parola, nella formazione del budget»¹²⁶. Su questo punto, agisce evidentemente la convinzione

¹²² La questione del tempo e della sua rilevanza politica appare chiaramente indissociabile dal più ampio processo di *temporalizzazione* che investe i concetti politici moderni, aprendoli su una progressione lineare ed indefinita, sulla quale si innestano a loro volta le diverse filosofie della storia che tentano di assicurarne la leggibilità per fondare l'agire politico. Su questo processo, si veda R. Koselleck, *Storia. La formazione del concetto moderno*, tr. it. a cura di R. Lista, CLUEB, Bologna 2009, e i commenti di A. Biral, *Koselleck e la concezione della storia*, in *Storia e critica della filosofia politica moderna*, cit., pp. 251-259. Avremo modo di soffermarci sulla maniera in cui Comte si inserisce in questo dibattito, tentando di operare una sorta di ri-naturalizzazione la storia. In questa fase, egli insiste soprattutto sulla «importanza del tempo rispetto ai progressi della civilizzazione», nella misura in cui, *oggi*, l'esperienza e la ragione insegnano che «il tempo ha un effetto che gli è proprio, che non può essere prodotto da nessun'altra causa, e che nondimeno è indispensabile al miglioramento delle idee e delle istituzioni», e che «se troppo spesso ci sono problemi, dei disordini e delle rivoluzioni, è sempre perché un'epoca ha voluto scavalcarne un'altra, e perché si è giudicato male il potere del tempo» (EJ, pp. 70, 75). Ciò non significa però che questo potere specifico del tempo rappresenti un destino indifferente all'agire umano: come scrive Canguilhem all'interno della sua tesi, «Comte non ha voluto in alcun modo lasciar intendere che il progresso sia fatale e che si dia in maniera indipendente da noi», ma piuttosto che «[c]iò che fa sì che gli uomini si smarriscono, è l'impazienza e il desiderio di raggiungere velocemente i loro fini; ma si tratta allora di passione e non di libertà» (*La théorie de l'ordre et du progrès...*, cit., ff. 131, 130).

¹²³ *Premier aperçu...*, cit., pp. 70, 73.

¹²⁴ Ivi, p. 79.

¹²⁵ *Lettre d'un ancien élève de l'École Polytechnique à MM. les auteurs du Politique* (1818), in EJ, pp. 109-110.

¹²⁶ *Du budget*, par M. B***, *ancien élève de l'École Polytechnique* (1819), in EJ, pp. 114-115.

sansimoniana secondo cui l'istituzione di un commercio diretto tra industriali e produttori, mettendo fuori circuito l'appropriazione statale della ricchezza, lo spreco e le spese militari, possa costituire il perno della trasformazione politica¹²⁷. I rapporti tra governanti e governati, nella modernità, assumono un carattere essenzialmente *pecuniario*, tanto che le classi popolari giudicano la bontà del governo rispetto alle spese che questo impone – punto su cui, con una significativa anticipazione, Comte afferma la superiorità del «buon senso del popolo» e mostra come «la pratica ha anticipato la teoria»¹²⁸.

Questa riflessione sulla riforma fiscale, condotta attraverso un raffronto continuo con la situazione inglese e le dottrine economiche che vi fanno capo, apre tuttavia, al di là dei suoi aspetti tecnici e in parte opportunistici, a una più ampia considerazione del ruolo del pubblicista e dei limiti materiali del suo lavoro teorico. Ed è a partire da qui che la riflessione comtiana sui concetti politici, parallelamente alla sua indagine epistemologica, comincia ad autonomizzarsi.

Il problema principale rappresentato dalla formazione del budget risiede, in effetti, nell'adozione di una postura attiva nei confronti del problema, che abbandoni un atteggiamento puramente critico e passivo – destinato a intervenire solo sui dettagli della questione senza modificarne lo spirito generale – di modo che «i discorsi spariscano per lasciare il campo libero alle ricerche e ai ragionamenti»¹²⁹, e che i più capaci possano intervenire in campo economico, modificando i principi dell'amministrazione in favore dei governati. Tuttavia, ciò presuppone l'esistenza di uno spazio pubblico di dibattito dove possa formarsi quell'*opinione pubblica* che ne indirizzerà l'azione. Se infatti «la scienza dell'economia politica è destinata a determinare, nell'organizzazione sociale, i più grandi e più felici cambiamenti», essa è al contempo in aperta opposizione all'attuale sistema di amministrazione, ragion per cui «la popolarità, utile alle altre scienze, le è rigorosamente indispensabile»¹³⁰. Ma è esattamente alla costituzione di questo spazio che il regime della Restaurazione oppone degli ostacoli pratici e ideologici, attraverso il susseguirsi di leggi che tendono a limitare la libertà di discussione, quando non a operare una vera e propria censura.

Proprio per questo motivo, Comte decide di dedicare due articoli all'esame della libertà di stampa e del suo significato politico. Si tratta di un passaggio significativo della produzione comtiana, nella misura in cui, come egli stesso riconoscerà, è qui che comincia a prendere forma

¹²⁷ Cfr. Musso, *Télécommunications...*, cit., pp. 121-130 in particolare. Si può quindi comprendere l'origine di una certa fascinazione che il pensiero marxista proverà per questo afflato materialista del pensiero sansimoniano, che riduce le discussioni sulla forma politica all'effettiva ripartizione delle risorse economiche tra le forze sociali, e per cui, dunque «la verità della politica è l'economia politica» (ivi, p. 132).

¹²⁸ *Du budget*, cit., p. 115.

¹²⁹ Ivi, p. 139.

¹³⁰ *Compte rendu de l'ouvrage...*, cit., p. 165.

una concezione dell'opinione pubblica come vera e propria *autorità consultativa* e si delinea la rilevanza che avrà, per tutta la sua carriera, il fatto di rivolgersi a un "pubblico". In effetti, Comte parte dalla constatazione per cui «la Camera dei comuni [...] non potrebbe mai anticipare, né di conseguenza dirigere l'opinione pubblica», dovendo piuttosto «seguire questa regina del mondo». La libertà di stampa deve perciò dare forma all'opposizione che regna tra l'interesse dei governati e le tentazioni di dominio e di arricchimento che ancora persistono nei governanti; ha lo scopo di «annientare tali interessi anti-sociali» e «chiarire le idee politiche»¹³¹, stabilendo un ordine su cui l'azione di governo deve, se non vuole diventare dispotica, necessariamente impernarsi, facendosi agente dell'opinione pubblica.

Ciò impone però una riflessione preliminare sulla natura della libertà di stampa che, prima di criticare l'azione dei governanti, sappia delinearne con nettezza i principi teorici e la funzione politica. Essa viene infatti concepita e difesa dalla maggior parte dei pubblicisti come un *diritto* di ordine civile, laddove, per Comte, costituisce prima di tutto una *istituzione politica*. Se la scoperta della stampa ha avuto un ruolo così cruciale nello sviluppo della civilizzazione, è perché ha reso possibile esercitare «un'azione politica diretta»: mediante la stampa, qualsiasi cittadino «mediocrementemente istruito» si è ritagliato uno spazio di informazione, di controllo e di intervento sugli affari politici tale per cui «la maggioranza dei cittadini può concorrere alla formazione della legge, non per via deliberativa, il che sarebbe assurdo, ma per via consultativa». Sotto questo profilo, la libertà di stampa non è solo la base del sistema rappresentativo, ma è «persino più importante della rappresentazione nazionale», nella quale bisogna vedere piuttosto un intermediario tra i governanti e un'opinione pubblica che è «l'autentica sovrana del mondo»¹³². Una simile prospettiva permette a Comte di intervenire nel merito dei progetti di legge che hanno per oggetto la libertà di stampa, mostrandone la radicale insufficienza. Insistendo sul fatto che essa sia meno un «diritto da stabilire», relativo a una dimensione in fin dei conti *privata*, ma in primo luogo «un'istituzione da organizzare», egli intende riformare la concezione alla base di quelle riforme che, mirando prima di tutto alla tranquillità dei governanti, continuano a rapportarsi al problema secondo un'ottica di repressione e contenimento. Questo atteggiamento non si riduce però a una postura critica e accusatoria: Comte vuole mostrare come i risultati di quest'azione di governo producano degli effetti opposti a quelli sperati, finendo per suscitare l'insurrezione più di quanto non riescano a prevenirla. Il timore delle rivoluzioni, che viene agitato per giustificare la censura, non è altro

¹³¹ *Lettre servant d'introduction à un article sur la liberté de presse* (1819), in EJ, pp. 142-143.

¹³² *De la liberté de la presse*, in EJ, pp. 149-151.

che «lo spauracchio degli uomini anziani», mentre un esame più approfondito mostra che è proprio soffocando la libertà della stampa che si rende possibile il disordine:

Il popolo non è né così irrequieto, né così inetto come voi ve lo rappresentate. Non è mai attraverso degli scritti che si riesce a condurlo all'insurrezione; ciò che lo determina a sollevarsi sono gli abusi e i mali generati da una condotta viziosa degli affari pubblici, e per questo c'è ancora bisogno che questi abusi, che questi mali siano portati all'estremo, che siano diventati del tutto intollerabili. C'è di più: l'esperienza di tutti i tempi ha provato che, persino in questi casi, le rivoluzioni hanno avuto luogo solo quando l'opinione pubblica non aveva alcun mezzo legale di far riconoscere le sue giuste rivendicazioni.

All'inverso, una completa libertà di esame e di discussione potrebbe trasformare ogni cittadino «in una sorta di magistrato che adempie alla più alta funzione pubblica»¹³³.

Se ci soffermiamo su queste prese di posizione, che potrebbero per certi versi apparire banali rispetto al contesto dell'epoca, non è solamente per l'importanza attribuita dallo stesso Comte a questo testo, ma altresì per sottolineare le tensioni che cominciano ad affiorare nella sua concezione dell'opinione pubblica. In effetti, se da un lato Comte sembra ancora aderire al campo liberale, vediamo in che modo cominci a rilevarne alcune insufficienze. La sua insistenza su una dimensione istituzionale della stampa più ampia della sua riduzione a esercizio di un diritto individuale gli deriva in parte dalle posizioni di Guizot, il quale si distanzia da Constant proprio su questo punto. Ma, allo stesso tempo, la sua concezione dei doveri del pubblicista non è sovrapponibile al desiderio di una forma di aristocrazia intellettuale a cui il lessico capacitario di Guizot sembra alludere: a differenza di Saint-Simon, per il quale «il proletario cosciente è soprattutto cosciente della sua subordinazione»¹³⁴, Comte non intende cedere sull'importanza della giustizia sociale e tenta di assumere pienamente le conseguenze del fatto che «il popolo diventa pubblico»¹³⁵.

Come nota Pickering, nel fare ciò, egli si apre a quella tensione, caratteristica tanto del pensiero rivoluzionario tanto di quello liberale, tra il «servire e il creare, ossia il manipolare, l'opinione pubblica»¹³⁶. Questa oscillazione tra sottomissione alla e formazione dell'opinione pubblica è il sintomo del tentativo comtiano di ripensare uno spazio pubblico dell'autorità che non sia demandato alla formazione di una classe separata di scienziati specialisti, ma che si configuri come un luogo di mediazione e potenziale conflitto. Il problema della stampa e del

¹³³ Ivi, pp. 152, 155, 154.

¹³⁴ Gouhier, *La jeunesse...*, III, cit., p. 229.

¹³⁵ Id., *La vie d'Auguste Comte*, cit., p. 101.

¹³⁶ Pickering, *Comte*, vol. 1, cit., p. 137 e in generale pp. 136-139 per il raffronto con le posizioni di Constant e Guizot.

dibattito pubblico è quello di una composizione e di una messa al lavoro della libertà moderna all'interno di una concezione comune, vale a dire il problema dell'apparizione di un nuovo *regime di riflessività sociale*¹³⁷, all'altezza di un'attualità segnata da una differenza specifica: già nelle considerazioni sul passaggio dal politeismo al teismo, in effetti, Comte notava come «oggi, i progressi dello spirito umano ci hanno messi in grado di vedere a che punto siamo, dove tendiamo [...]. Ecco *la grande superiorità dell'epoca attuale* sulla prima epoca di transizione. Essa consiste nel fatto che *ci è possibile sapere quello che facciamo* [...]. Avendo la coscienza del nostro stato, abbiamo quella di ciò che ci conviene fare».¹³⁸

Tutte queste considerazioni confluiscono e si prolungano all'interno di uno scritto che, sebbene rifiutato dal *Censeur européen* – rivista di stampo liberale, diretta da Charles Comte e Dunoyer, nella quale escono i primi testi pubblicamente firmati da Comte –, verrà incluso negli “opuscoli fondamentali” in appendice al *Système de politique positive* «per mostrare come tendevo, a ventun anni, alla divisione tra i due poteri»¹³⁹: si tratta della *Séparation générale entre les opinions et les désirs* del 1819. Qui Comte astrae dal dibattito politico e legislativo e tenta per la prima volta di sistematizzare le sue vedute sul rapporto tra governo e pubblicistica, configurando, nello spazio di quattro pagine, un impianto fondamentale per lo sviluppo ulteriore delle sue riflessioni.

Si tratta di un testo dal tono più apodittico che dimostrativo, che si apre sulla constatazione di una serie di *fatti* tra cui, in primo luogo, l'esistenza di una distinzione tra governanti e governati che, come si è visto, appare fondativa del rapporto politico e tende a mettere a neutralizzare in anticipo la logica sovrana dell'identificazione tra autore e attore. Al contrario, Comte sottolinea una ripartizione del campo politico segnata da uno squilibrio originario tra mezzi e fini: «i governanti vorrebbero fare accettare la massima che essi solo sono capaci di veder giusto in politica», principio a ben vedere «del tutto assurdo [...] poiché più si è immersi nella pratica, meno si vede giusto in teoria». Specularmente, per combattere tale «pretesa ridicola del sapere politico esclusivo dei governanti» si è formato nei governati «il pregiudizio, non meno ridicolo, [...] che ogni uomo è adatto a formarsi, con il solo istinto, un'opinione giusta sul sistema politico, e ciascuno ha preteso di dover erigersi a legislatore»¹⁴⁰. Comte

¹³⁷ Si tratta di un tema complesso, su cui ritorneremo nel corso del lavoro. Per una panoramica sintetica ma efficace dei rapporti tra l'opinione pubblica e l'emergenza della società borghese, si veda B. Binoche, *Opinion publique, Idéologie et idéologie*, «Scienza & Politica», vol. XXV, n. 47, 2012, pp. 33-42, il quale però tende a vedere nel discorso sull'opinione pubblica un'alternativa radicale a una concezione dell'ideologia modellata sull'elemento della religione, che accomunerebbe invece la critica marxista a quella illuminista.

¹³⁸ EJ 90, corsivo nostro.

¹³⁹ *Prefazione speciale*, in OFS, p. 5.

¹⁴⁰ *Distinzione generale tra le opinioni e i desideri*, in OFS, p. 9.

riprende un argomento già reso popolare da Condorcet e che possiamo ritrovare, negli stessi anni, formulato da Hegel: gli uomini non oserebbero emettere sentenze sulle scienze fisiche senza averle studiate, eppure ognuno si sente legittimato ad esprimere la propria opinione sulla scienza politica senza un'adeguata riflessione. Tale situazione di disparità, che dipende «dal fatto che la politica non è per niente ancora una scienza positiva»¹⁴¹, chiama dunque in causa la posizione del pubblicista, inteso come *osservatore* dei fenomeni sociali.

A questa altezza prende forma una critica che costituisce una delle chiavi di comprensione del progetto epistemologico e politico comtiano, e che risente fortemente dell'influenza di Bonald: se l'urgenza della pratica politica rappresenta un ostacolo per la formazione di una teoria sociale, reciprocamente «una condizione capitale per un pubblicista che voglia farsi idee politiche non anguste, è quella di astenersi rigorosamente da ogni impiego e funzione pubblica: come potrebbe essere contemporaneamente attore e spettatore?». La critica all'introspezione psicologica assume il ruolo di pietra angolare per la concezione comtiana della scienza, trovando la sua massima espressione nei confronti di quella scienza che ha per oggetto proprio l'azione degli uomini in società.

A partire da qui, si delinea pertanto una struttura ternaria del rapporto politico che coinvolge i governati, i governanti e la sfera di mediazione dell'opinione pubblica nella quale interviene il pubblicista; struttura che, per essere compresa, deve insistere sulla distinzione tra opinioni e desideri. Se è giusto, naturale e necessario che «ogni cittadino abbia desideri politici» nella misura in cui essi esprimono un *interesse* derivante dalla sua posizione sociale, «un'opinione politica esprime più che dei desideri», poiché «è, inoltre, l'espressione, il più spesso molto affermativa ed assoluta, che questi desideri non possono essere soddisfatti se non con questi e quei mezzi, ed in nessun modo con altri». È nello scollamento e nella confusione tra i fini dell'azione politica e i mezzi necessari per raggiungerli che si annidano i rischi opposti della situazione politica contemporanea: da una parte, quello che «la massa di una nazione» si ritenga autonoma nella formulazione e nell'esecuzione di una volontà politica, dall'altro quello che i governanti, nella misura in cui pretendono di rappresentare senza resto tale volontà, si intestino il monopolio dell'indirizzo di governo. Il pubblicista è chiamato prima di tutto a operare una distinzione, riportando in primo piano il fatto che «il pubblico deve solo indicare lo scopo, perché, se non sa sempre ciò che gli occorre, sa perfettamente ciò che vuole, e a nessuno deve venire in mente di volere per lui»; e che, al contempo, «dei mezzi per raggiungere l'obiettivo, spetterà esclusivamente ai competenti in politica occuparsene». Egli deve separare tre funzioni

¹⁴¹ Per questa citazione e le seguenti cfr. *ivi*, pp. 9-12.

che concernono i diversi livelli in cui si articola il rapporto politico: «L'opinione deve volere, i pubblicisti proporre i mezzi di esecuzione, ed i governanti eseguire», pena la ricaduta nell'arbitrio.

Il pubblicista, antesignano dello scienziato della politica, deve pertanto sapersi muovere in uno spazio in cui vanno articolate insieme la più grande dipendenza e la necessità di un'autonomia teorica. Deve operare a partire da un'esteriorità dall'immediatezza delle esigenze dell'azione per trovare un accordo tra i desideri politici, per quanto essi siano uniformi¹⁴², e le forme, spesso controintuitive, della loro realizzazione. Rendere la politica una scienza positiva significherà quindi costruire un rapporto di *fiducia* tra pubblico e pubblicisti che, superando i contorni vaghi che questa parola aveva in ambito teologico, diventi comparabile a quello che si ha nei confronti degli astronomi o dei medici, «con questa differenza, tuttavia, che spetterà esclusivamente a lui [il pubblico] indicare lo scopo e la direzione del lavoro».

La lettura di questi testi giovanili mostra, una volta di più, come sin dal 1819 il perimetro della problematica politica comtiana sia fissato con chiarezza; vi è anzi il rischio di una rigidità eccessiva nella sua formulazione, indice di alcune tensioni profonde nella sua struttura. La riflessione sui mezzi per effettuare il passaggio a una scienza positiva della politica, su cui ci concentreremo di qui in poi, retroagirà necessariamente sull'articolazione dei termini di questo rapporto ternario fondamentale, di cui Comte è qui convinto che le istanze saranno «perfettamente conciliate».

5. *La modernità come processo*

Durante questi anni, Comte redige e pubblica una serie di altri lavori – recensioni, frammenti di articoli, commenti o bozze di discorsi politici – nei quali si afferma la sua crescente autonomia intellettuale, riflessa tanto nella pretesa di firmare i suoi lavori come Auguste Comte (e non più come Isidore), quanto nella consapevolezza, che espliciterà più avanti in varie lettere, di non aver più nulla da imparare da Saint-Simon¹⁴³. Al centro delle sue preoccupazioni vi è il tentativo di costruire una scienza storica che, come abbiamo visto nel suo confronto con le posizioni di Condorcet, è indispensabile per orientare la nuova politica.

¹⁴² Comte è infatti convinto che vi sia «più uniformità di quanto lo si immagini abitualmente nelle volontà politiche di una nazione», nella misura in cui, «la massa vuole, in fondo, come tutti, la libertà, la pace e l'economia»: la confusione si presenta propriamente a livello dei mezzi per raggiungere tale scopo, il che porta alcuni a desiderare la permanenza di un regime feudale (cfr. *ivi*, p. 11). Su questa presunzione di uniformità, vediamo quindi come agisca ancora lo schema utilitarista-economicista sansimoniano.

¹⁴³ Cfr. Gouhier, *La jeunesse...*, III, cit., pp. 233-240.

In una recensione, redatta nel 1819 e rimasta inedita, all'*Abrégé des révolutions de l'ancien gouvernement français* di Thouret, Comte traccia i contorni di una critica della ragione storica, riflettendo su ciò che manca a questa disciplina per costituirsi come scienza. Fino a circa la metà del diciottesimo secolo, infatti, «la storia non è mai stata altro che una biografia dei governanti», ordinata secondo dinastie e regni e non sulla distribuzione di epoche seguite dal cammino della civiltà; e sebbene oggi vada diffondendosi la cognizione che «la storia non consiste nell'insipido quadro dei grandi fatti dell'astuzia e della forza», vi sono ancora pochi storici che ne abbiano compreso «l'autentico oggetto e l'autentico scopo». Se è al diciannovesimo secolo che spetta il compito di rifondare il sapere storico, ciò non può dipendere unicamente dalla scelta dei fatti storici rilevanti, bensì dalla «maniera di considerarne l'insieme. [...] la storia deve smettere di essere classificata come un ramo della letteratura; essa prende il carattere di una vera e propria scienza, tanto positiva quanto le altre»¹⁴⁴. È di nuovo a Condorcet che spetta il merito di aver aperto questo “continente” e di aver così reso possibile una storia *filosofica*. Tuttavia, come si è visto, la concezione illuministica che si afferma nel XVIII secolo è talmente impegnata a criticare il sistema di pensiero teologico che essa ha «dato al contempo vita a una nuova specie di pregiudizio, che potremmo chiamare filosofico, se un pregiudizio potesse esserlo»¹⁴⁵: un *pregiudizio critico*, sintomo di una storia “riflettente”, che giudica teleologicamente il passato a partire dalla proiezione delle categorie del presente, e che rappresenta sia un ostacolo fondamentale alla scrittura della storia, sia, conseguentemente, una causa di ritardo nel progresso dello spirito umano.

Se il tono aspramente critico di Comte nei confronti dell'opera che va recensendo, e che a suo avviso si colloca pienamente in questo paradigma, gli impedisce di pubblicare il suo articolo sul *Censeur*, non per questo lo distoglie dal pensare un nuovo tipo di storia, capace di illuminare l'avanzata alla cieca della politica¹⁴⁶. È quanto Comte persegue nella *Sommaire appréciation du passé moderne* del 1820, che egli aveva inizialmente lasciato attribuire a Saint-Simon. Si tratta di un testo che, nel tentativo di approfondire e raffinare lo schema storico sansimoniano, non solo introduce alcuni elementi essenziali e ricorrenti del metodo comtiano – come la caratterizzazione della differenza negli sviluppi storici rispettivi della Francia e dell'Inghilterra «secondo che prevalga il potere centrale o la forza locale»¹⁴⁷ – ma pone altresì all'ordine del

¹⁴⁴ Cfr. EJ, pp. 453-453.

¹⁴⁵ Ivi, p. 456.

¹⁴⁶ Come nota Gouhier, da questo momento in poi la storia finisce sostanzialmente per soppiantare la considerazione di cui godeva l'economia politica: cfr. *La jeunesse...*, III, cit., p. 273.

¹⁴⁷ *Prefazione speciale*, in OFS, p. 5.

giorno alcuni temi che saranno al centro di una rinascita della storiografia francese¹⁴⁸. Soprattutto, in esso si stabilisce che lo studio della dinamica storica debba essere diviso in *due* serie, opposte e compresenti, «quella delle osservazioni sulla decadenza dell'antico sistema e quella della elevazione del nuovo»¹⁴⁹. Ciò significa che la modernità è il frutto di una doppia dinamica, di un *urto* costante tra due sistemi, di cui il primo reca in sé il germe della propria decadenza nel momento stesso in cui giunge a maturazione. Si tratta del «sistema che il cammino della civiltà ci chiama a sostituire», e che è rappresentato da «l'unione del potere spirituale, o papale e teologico, e del potere temporale, o feudale e militare»¹⁵⁰ realizzatasi, sotto l'egida del cristianesimo, in Europa tra l'undicesimo e il quattordicesimo secolo. L'analisi storica mostra l'interrelazione costante tra questi due poteri e porta quindi ad ipotizzarne la scomparsa congiunta, ad opera di quegli «elementi del sistema che oggi deve sostituirlo»: la capacità industriale, sorta dall'affrancamento dei comuni, e la capacità scientifica, diffusasi a partire dall'introduzione delle scienze positive in Europa da parte degli Arabi¹⁵¹.

Più che su di una lettura in termini di cesura radicale nell'ordine del tempo, l'autocomprensione della modernità deve insomma riposare sull'analisi del *passato moderno* come processo di scissione tra due serie storiche, situandosi agli antipodi del pregiudizio critico, che vede nel Medioevo un periodo retrogrado dello sviluppo sociale¹⁵². Al contrario, è proprio in quest'epoca che va apprezzata la lenta preparazione degli eventi che segnano la caducità definitiva del plesso teologico-militare¹⁵³.

¹⁴⁸ Pickering (*Comte...*, vol. 1, cit., p. 177) sottolinea come la *Sommaire appréciation* sia «un testo cruciale nella moderna storia intellettuale poiché fu uno dei primi a offrire una prospettiva globale sulla Rivoluzione, a presentare un modello di interpretazione evolutivo invece che meccanico, e a enfatizzare il potere delle forze non politiche nel passato». Nel suo tentativo di sintetizzare e precisare le posizioni di Saint-Simon, che egli a sua volta elabora in un confronto con Thierry, Constant, Charles Comte e Dunoyer, Comte ha probabilmente finito per influenzare considerevolmente un nuovo modo di pensare e praticare la storia, di cui lo stesso Marx si approprierà.

¹⁴⁹ *Esame sintetico del passato moderno nel suo insieme*, in OFS, p. 19.

¹⁵⁰ Ivi, p. 13.

¹⁵¹ Già Oskar Negt aveva osservato come l'analisi comtiana assumesse su questo punto tratti propriamente *dialettici*; cfr. Negt, *Hegel e Comte*, cit., pp. 103-107. Pickering è più netta nel caratterizzare lo schema storico di Comte come dialettico, ed evidenzia inoltre il fatto che «nonostante sia stato spesso visto come il filosofo del consenso, Comte, come Marx, ha sottolineato il ruolo cruciale del conflitto nell'evoluzione storica, nonché il peso determinante della borghesia nella creazione del sistema moderno (*Comte...*, vol. 1, cit., p. 169).

¹⁵² Cfr. il summenzionato *Compte rendu* del 1819, dove Comte aveva già chiaro che «quest'epoca è quella che, fra tutte, è più importante approfondire», dal momento che «è in questi secoli di cosiddetta barbarie che sono accaduti gli eventi più essenziali della storia dei popoli moderni» (EJ, p. 455).

¹⁵³ Sul piano spirituale, Comte menziona la scoperta della stampa, che rende concepibile una sovranità dell'opinione pubblica, la diffusione delle teorie astronomiche di Copernico e Galileo, che minano le credenze teologiche antropocentriche, fino ad arrivare alla riforma di Lutero e all'affermazione della libertà di esame illimitata. Su quello temporale, la progressiva riduzione del potere nobiliare in Francia e di quello monarchico in Inghilterra, che condurrà al fermento rivoluzionario e all'adozione di una camera dei comuni come istituzione transitoria.

Da quest'ultimo punto di vista, le conseguenze politiche che Comte trae dalla sua analisi sono ancora fortemente impregnate dell'industrialismo sansimoniano: radicare il processo di lenta emersione della modernità nel Medioevo ha infatti anche l'obiettivo *ideologico* di rovesciare la teoria bonaldiana dell'*anoblissement*, e di giustificare storicamente l'affermarsi della classe industriale – e la corrispettiva sclerotizzazione della nobiltà –, sostituendo una lettura socio-economica a un modello dinastico¹⁵⁴. Ecco allora che essa scopre l'esistenza di una «legge superiore dei progressi dello spirito umano» che «trascina con sé e domina tutto» e che agisce come un *piano*, come una «tendenza naturale che ci trascina verso il miglioramento della nostra sorte»¹⁵⁵. Conoscerla significa conoscere la vera provvidenza storica e rendersi capaci di agire sui suoi effetti secondari, gli unici su cui l'intervento umano abbia presa. In essa si rivela progressivamente come l'indistruttibilità dell'«amore del dominio» umano sia sempre più compressa dallo sviluppo della civiltà, e trasformata in volontà di agire sulla natura, di farla e disfarla a nostro piacimento mediante il lavoro, il che lascia quantomeno presagire l'epoca in cui tale desiderio di dominio «cesserà di essere nocivo, o in cui diventerà utile»¹⁵⁶. L'evoluzione sorprendente della capacità industriale, resa possibile dalla libertà guadagnata dei comuni e dalla sua crescente dipendenza dalle scienze di osservazione, permette di prospettare uno stato in cui la popolazione «non è sottomessa, per il temporale, al dominio della forza fisica e, per lo spirituale, a quello delle credenze cieche»¹⁵⁷. Tale emancipazione non può che avvenire attraverso una combinazione di *abitudine al lavoro* e di *istruzione* per la quale, idealmente, la massa diviene capace di condursi da sé e necessita solamente di un'azione amministrativa sugli affari comuni: essa «non ha affatto bisogno di essere governata», e anzi «ogni azione di comando, esercitata su di essa quando è diventata inutile, tende a turbare la tranquillità piuttosto che servire a mantenerla». Recuperando un afflato dal sapore fisiocratico, questo scritto è mosso dalla convinzione che «in una società di lavoratori, tutto tende naturalmente all'ordine»¹⁵⁸. Il regime industriale, disconnettendosi dalla sua funzione militare, mette i lavoratori in una relazione di associazione con i propri collaboratori e di armoniosa subordinazione verso i dirigenti, dove l'unica disuguaglianza è appunto quella delle capacità di ognuno.

Ma è ragionando sul ruolo e sull'evoluzione sociali delle scienze che Comte approfondisce la singolarità della sua riflessione. L'analisi della progressione storica mostra infatti una

¹⁵⁴ Cfr. Pickering, *Comte...*, vol. 1, cit., p. 186. Sull'importanza del concetto di *anoblissement* per la comprensione bonaldiana della società, cfr. Chignola, *Società e costituzione*, cit., pp. 178-188.

¹⁵⁵ *Esame sintetico...*, in OFS, pp. 36, 39.

¹⁵⁶ *Ivi*, p. 41.

¹⁵⁷ *Ivi*, p. 51.

¹⁵⁸ *Ivi*, p. 56.

tendenza incontrovertibile all'affermazione e all'istituzionalizzazione delle scienze, sia come riferimenti imprescindibili dell'azione governativa, sia soprattutto come materie indispensabili di un'educazione sempre più diffusa. I «progressi immensi e sempre crescenti» che le differenti scienze hanno fatto nel diciottesimo secolo negli ambiti più disparati «hanno contribuito alla distruzione radicale ed irrevocabile del sistema teologico più che tutti gli scritti di Voltaire e dei suoi collaboratori»¹⁵⁹. E mentre a questa tendenza, il sistema in via di disgregazione reagisce coltivando ed esacerbando «il sentimento di rivalità nazionale» e «un patriottismo feroce ed assurdo», le scienze sviluppano una dimensione sempre più cosmopolita, dando vita a una «santa alleanza» che pone i loro sforzi su di un piano necessariamente *européo*¹⁶⁰. Tuttavia, così come al sistema feudale rimane unicamente l'esercizio, transitorio, del potere monarchico, il sistema teologico mantiene ancora un monopolio quanto all'educazione *morale* delle masse. Comte dà, quasi incidentalmente, una spiegazione a questo fenomeno, di cui probabilmente non sospetta ancora la portata: «le scienze sono successivamente divenute positive nell'*ordine naturale* che dovevano per questo seguire, cioè in quello del grado più o meno grande dei loro rapporti con l'uomo». Questa «rivoluzione», fondata sull'osservazione e l'esperienza, deve estendersi alla filosofia, alla morale e alla politica, nei confronti delle quali la presa delle dottrine teologiche e metafisiche è sempre più debole, «senza che tuttavia esse siano fondate su osservazioni. È la sola cosa che manca allo sviluppo spirituale del nuovo sistema sociale»¹⁶¹.

Man mano che si sviluppano, continua Comte, le scienze acquisiscono una rilevanza sempre maggiore in ambito educativo, soppiantando progressivamente le credenze legate al vecchio sistema. Vi è pertanto una tendenza sociale accertata, nel popolo, ad accordare la stessa fiducia agli scienziati che era una volta riservata alle rivelazioni del potere spirituale; con la precisazione che «in fatto di scienze, tutti quelli che non sono capaci di intendere le dimostrazioni sono popolo». E tuttavia, questa fiducia «è del tutto distinta, per sua natura» da quella di tipo religioso, nella misura si fonda su di un «assenso dato a proposizioni su cose suscettibili di verifica» e «contiene sempre implicitamente la riserva espressa del diritto di contraddizione». Se la scienza si fonda su di una *credenza provvisoria*, la fiducia del popolo in essa poggia su «un provvisorio che si prolunga indefinitamente», ma che per ciò stesso non potrebbe mai dare luogo ad alcuna forma di “despotismo”¹⁶². È lavorando sulla connessione – chiara, benché ancora instabile – tra la determinazione del progresso delle scienze e la

¹⁵⁹ Ivi, p. 29.

¹⁶⁰ Cfr. ivi, p. 50.

¹⁶¹ Ivi, p. 47, corsivi nostri.

¹⁶² Ivi, pp. 58-59.

ridefinizione di un'autorità morale che Comte arriva a progettare la sua prima bozza di un *Sistema di politica positiva*.

6. Sistematizzare la crisi: il Piano delle opere scientifiche

La vicenda editoriale attorno al pamphlet che prenderà infine il nome di *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société* – che conosce tre diverse edizioni, nel 1822, nel 1824 e nel 1854, e attorno al quale si consuma la rottura con Saint-Simon – è complessa e ampiamente documentata¹⁶³. Ci limitiamo pertanto a sottolineare due aspetti, che verranno chiariti nel corso dell'analisi di questo testo. In primo luogo, sebbene Comte abbia, sin dal 1819-1820, concepito il progetto di una sistematizzazione della politica positiva, quello che inizialmente pubblica come *Prospectus des travaux...* dovrebbe rappresentare la prima parte di un progetto complessivo di riforma sociale dell'industria positiva, riguardante appunto, in conformità alla direzione teorica rivendicata da Comte nelle sue lettere a Saint-Simon, le opinioni come materia preliminare di ogni trasformazione politico-istituzionale. Abbiamo quindi a che fare con un'opera che, per quanto originale sia il suo impianto, è sin dall'inizio vincolata a quell'operazione di fondazione di un vero e proprio *système industriel* che Saint-Simon sta portando avanti. In secondo luogo, per quanto Comte stesso vi si riferisca come al suo “opuscolo fondamentale”, sarebbe a nostro avviso erroneo sopravvalutarne l'autonomia, non solo redazionale, ma soprattutto teorica e tematica: il *Plan* rappresenta innanzitutto uno sforzo di sintesi, anche dal punto di vista autoriale, dei vari materiali che abbiamo preso in esame finora – materiali la cui importanza, nella misura in cui Comte ne prolunga le intuizioni e anche alcuni limiti, non può essere sottovalutata, se non si vuole restituire un'immagine estremamente riduttiva del pensiero comtiano.

Fatte queste premesse, occorre nondimeno comprendere il ruolo cruciale che questo testo riveste, sia a livello soggettivo, come spartiacque nella produzione comtiana, sia a livello oggettivo, come tassello fondamentale per lo sviluppo del suo sistema; comprendere, cioè, in che modo la sintesi prodotta dal *Plan* risulti superiore alla somma delle sue parti. Nella penna del pubblicista, infatti, vengono ora faticosamente a convergere tutte le diverse considerazioni

¹⁶³ Si vedano almeno: H. Gouhier, *L'opuscule fondamental*, «Les Études Philosophiques», n. 3, 1974, pp. 325-337; il quinto capitolo di Pickering, *Comte*, vol. 1, cit., pp. 192-244; l'introduzione alla recente riedizione del *Plan* curata da M. Bourdeau, *Présentation: l'opuscule fondamental*, in A. Comte, *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*, Édition établie et présentée par M. Bourdeau, Hermann, Paris 2020, pp. 7-29. Nel seguito, faremo riferimento, salvo indicazione contraria, all'ultima edizione, che rispecchia quella inserita da Comte nell'appendice al *Système de politique positive*. Cfr. *Piano delle opere scientifiche necessarie per riorganizzare la società*, in OFS, pp. 65-179.

a cui egli si era dedicato fino a quel momento: quelle metodologiche, riguardanti la matematica e il suo rapporto con le altre scienze; quelle rivolte alla fondazione della scienza sociale; e quelle più strettamente politico-congiunturali, legate al commento della e all'intervento nell'attualità. In questo senso, il *Plan* rappresenta il primo tentativo di saldatura *sistematica* fra i due ordini di lavori a cui Comte aveva scelto di dedicarsi, ossia la riflessione, di carattere essenzialmente pedagogico, sull'*esprit* delle differenti scienze, volta a rifondare l'insegnamento matematico, e quella socio-politica, riguardante la necessità di una politica positiva come punto di approdo della rivoluzione occidentale. Da questo incontro, nascerà un terzo ordine di lavori, di cui Comte non aveva finora saputo articolare lo spazio: un ordine prettamente *filosofico*, che attiene cioè alla determinazione dei rapporti generali che emergono nelle scienze, e che costituiranno la base per pensare la rigenerazione sociale. Laddove Saint-Simon è deciso a riscuotere il favore degli industriali, nei quali individua la forza sociale preponderante del nuovo sistema, Comte incontra a quest'altezza il problema di una nuova figura di scienziato, attorno alla quale si articolerà l'esigenza, tratteggiata nella *Sommaire appréciation*, di esplicitare il nesso tra lo sviluppo delle scienze e la capacità di esercitare un'autorità morale, necessaria per trainare e orientare la riforma del sistema sociale.

6.1 Governare la transizione

Che questo sistema debba essere riformato, lo si è visto ampiamente, è una convinzione trasversale. Terminare la Rivoluzione è il progetto che accomuna le forze politiche più disparate. Ora, però, Comte arriva a precisare la sua diagnosi sul presente e sulla crisi che lo segna, inquadrandola nei termini di un'anarchia, il cui carattere prima di tutto *spirituale* si trova alla radice del disordine politico. Il problema filosofico dell'attualità di cui parla Foucault, e da cui abbiamo preso le mosse, emerge qui in tutta la sua forza:

Un sistema sociale che si estingue, un nuovo sistema giunto alla sua completa maturità e che tende a costituirsi: questo è il carattere fondamentale assegnato all'*epoca attuale* dal cammino generale della civiltà.

Il presente è inquadrato all'interno di un duplice processo, diviso tra la disgregazione del sistema teologico-feudale e l'emersione di uno «stato sociale definitivo della specie umana», condotta da questo conflitto sull'orlo di una *grande crisi*¹⁶⁴. Un processo asimmetrico, nella

¹⁶⁴ *Piano...*, cit., p. 65, corsivo nostro.

misura in cui «la preponderanza che conserva ancora la tendenza critica è il più grande ostacolo ai progressi della civiltà ed anche alla distruzione dell'antico sistema». Obiettivo di Comte è di far sì che le diverse «nazioni civili», implicate nel movimento rivoluzionario, siano convinte della necessità di «lasciare la direzione critica per prendere quella organica», di modo che tale crisi possa essere ridotta «a un semplice movimento morale»¹⁶⁵. Comte non si limita qui a precisare, piegandolo in una direzione marcatamente biologicista su cui torneremo a breve, lo schema di alternanza storica che Saint-Simon aveva abbozzato; il *Plan* intende anche dare un nome agli errori in cui si sostanziano i tentativi falliti di riorganizzazione sociale – e che rendono manifesta la necessità stessa del lavoro che Comte sta compiendo.

Da una parte, vi è l'*errore dei re*, ovverosia la convinzione retrograda, naturalmente propria ai governanti¹⁶⁶, che sia possibile e auspicabile restaurare l'ordine teologico-feudale. Convinzione autocontraddittoria, dal momento che, come mostra l'analisi della civiltà, è proprio la decadenza irreversibile di tale ordine ad essere *causa* del processo rivoluzionario stesso; motivo per cui i tentativi di ristabilirlo tendono, per una sorta di astuzia della ragione¹⁶⁷, «a rendere più completa la disorganizzazione di questo sistema, sia ad accelerare la formazione di quello che deve sostituirlo». Dall'altra parte vi è l'*errore dei popoli* che, se sotto un certo profilo risulta più giustificabile, in quanto orientato alla ricerca di principi nuovi, costituisce nondimeno un «ostacolo essenziale» per la riorganizzazione sociale, sia per ragioni teoriche, sia poiché la sua repressione costituisce la sola ragione della sussistenza della politica monarchica. Laddove quest'ultima si fonda sul retaggio teologico del diritto divino, il pensiero rivoluzionario è imperniato sulla finzione formalistica e giuridica della *sovranità del popolo* e sul dogma individualistico della *libertà di coscienza*. Rielaborando a suo modo le teorie contro-rivoluzionarie, Comte sostiene che la destinazione critica di questi principi, nati per contrastare il dominio del pensiero teologico, li renda profondamente inadatti a ricostruire un ordine politico, dal momento che «macchine da guerra non possono, per una strana metamorfosi, diventare improvvisamente strumenti di fondazione»¹⁶⁸. La libertà illimitata di coscienza, che

¹⁶⁵ Ivi, p. 66.

¹⁶⁶ «Sarebbe poco filosofico», nota Comte, «considerare questa opinione come dettata principalmente dall'interesse particolare dei governanti. Per chimerica che sia, ha dovuto presentarsi naturalmente agli spiriti che cercano in buona fede un rimedio alla crisi attuale [...]» (ivi, p. 67). Da queste poche righe si può già intuire il modo in cui il trattamento comtiano dell'ideologia (con la 'i' minuscola) differisca da quello che si è soliti attribuire a un certo pensiero marxista. Non si tratta tanto di una *camera oscura*, di una rappresentazione invertita del rapporto tra idee politiche e interessi materiali, quanto più di un «ostacolo epistemologico» derivante dall'adozione più o meno inconsapevole di una teoria scientificamente superata. Il tema verrà ampiamente affrontato nel seguito; per il riferimento alla camera oscura, cfr. S. Kofman, *Camera oscura. De l'idéologie*, Galilée, Paris 1973.

¹⁶⁷ «Gli spiriti che credono di lottare di più contro il cammino della civiltà obbediscono, senza saperlo, alla sua irresistibile influenza e contribuiscono essi stessi a favorirla» (*Piano...*, cit., p. 69).

¹⁶⁸ Ivi, p. 74.

non ha alcuna valenza epistemica all'interno degli altri campi scientifici costituiti¹⁶⁹, finisce infatti per ostacolare la ricerca di nuovi principi politici, cosicché la *passione critica* moderna, fondata sulla «sovranità della ragione individuale», si rovescia a sua volta in un «dogma assoluto», ossia nel proclama per cui «la società deve sempre restare senza dottrine generali»¹⁷⁰.

Ora, dal momento che per Comte *non c'è società* senza «l'istituirsi uniforme di un sistema qualsiasi di idee generali», e che la maggior parte dei governati non ha gli strumenti per aderire a nuove idee politiche se non su base fiduciaria, il permanere in questa situazione di tensione dà luogo a una forma paradossale di «anarchia costituita»¹⁷¹: un'anarchia *spirituale* – frutto dell'affrontarsi tra quelle che, in definitiva, sono due forme di presunta infallibilità (papale o individuale) e di arbitrio (monarchico o del popolo) – che investe precisamente il problema del governo.

Nell'opinione dei re, il governo si costituisce in opposizione diretta e costante con la società, mentre, nell'opinione dei popoli, è la società che si stabilisce sistematicamente in uno stato permanente di ostilità contro il governo¹⁷².

Visto al contempo come una componente inessenziale e negativa dalla logica della sovranità e come una funzione indispensabile per reprimere gli eccessi del popolo dal pensiero retrogrado, il governo – inteso come istanza di direzione, «testa della società, la guida e l'agente dell'azione generale» – non può dunque che ridursi a un ruolo propriamente *poliziesco*, cioè al mero «mantenimento della tranquillità pubblica»¹⁷³, obiettivo in realtà secondario e reso progressivamente più semplice dallo sviluppo stesso della civiltà.

Si tratta di una situazione che, alla luce dell'osservazione storica, risulta insostenibile. Comte è infatti profondamente convinto dell'urgenza di una rifondazione teorica del problema politico, nella misura in cui

[l]'uomo che pretende, in qualsiasi campo, di non lasciar guidare il suo spirito da teorie, si limita, come si sa, a non ammettere i progressi teorici fatti dai suoi contemporanei, conservando teorie superate molto tempo dopo che sono state sostituite¹⁷⁴.

¹⁶⁹ Di qui la famosa sentenza secondo cui «[n]on c'è affatto libertà di coscienza in astronomia, in fisica, in chimica, in fisiologia, nel senso che ciascuno troverebbe assurdo non prestar fiducia ai principi stabiliti in queste scienze dagli uomini competenti» (ivi, p. 73).

¹⁷⁰ *Ibid.*

¹⁷¹ Ivi, pp. 72-74

¹⁷² Ivi, p. 75.

¹⁷³ Ivi, p. 71.

¹⁷⁴ Ivi, p. 89.

Il prolungarsi delle dottrine critiche in un'epoca che necessiterebbe di una prospettiva "organica" dà origine a un «deplorable circolo vizioso»¹⁷⁵, ossia all'impossibilità di spezzare il circolo di rivoluzione e contro-rivoluzione – punto su cui Comte ritrova, trasformata e approfondita, la sua critica alla *legittimità* del 1816¹⁷⁶. Non solo: la situazione paradossale della modernità risiede nel fatto che l'opinione retrograda e l'opinione critica, se da un lato si fortificano mutualmente, dall'altro, avendo esaurito la loro carica sociale, finiscono per sussistere in un rapporto di pura *elisione* reciproca, nel quale vengono impiegate difensivamente l'una contro l'altra. Nel frattempo, l'opinione dominante acquista progressivamente un carattere intermedio e contraddittorio, dando luogo a una «opinione bastarda», che aderisce alternativamente ai principi dell'una o dell'altra dottrina ed è priva di una reale efficacia, se non quella di fungere da politica provvisoria, prevenendo «i violenti disordini» che derivano dalla mancanza di direzione sociale¹⁷⁷.

Come ovviare a questa situazione di stagnazione teorica e pratica? Comte ritiene che sia a partire da un esame dell'errore dei popoli che si possono trovare delle indicazioni in questo senso. Il fatto che esso rappresenti un "ostacolo essenziale", "più grave", non indica infatti una più o meno segreta preferenza ideologica di Comte per le posizioni monarchiche, bensì è l'indice di un problema propriamente *epistemologico*, riguardante l'approccio metodologico al problema di una nuova politica. In effetti, «[p]oiché solo i popoli hanno prodotto una specie di dottrina nuova, è il loro modo di procedere che bisogna principalmente esaminare, per scoprirvi la causa degli errori di questa dottrina»¹⁷⁸. Già qui, comincia ad emergere l'estrema ambivalenza dell'analisi comtiana della modernità politica, la quale costituisce uno dei suoi punti di maggiore originalità rispetto allo schema sansimoniano, proprio nella misura in cui, in luogo di quel passaggio *diretto* da fase critica a fase organica ricercato da Saint-Simon, definisce più precisamente la natura di quella indispensabile transizione metafisica: se la natura transitoria dei concetti politici democratici non è altro che una *modificazione* del tema teologico, allo stesso tempo è in essi che si possono ritrovare i germi di un nuovo impianto categoriale¹⁷⁹.

¹⁷⁵ Ivi, p. 75.

¹⁷⁶ Cfr. *supra*, §2.

¹⁷⁷ Cfr. *Piano...*, pp. 78-79. Comte ha probabilmente in mente il partito dei cosiddetti "liberali dottrinari" di Guizot e Royer-Collard, i quali tentano al contempo di difendere il principio monarchico e rafforzare l'autonomia parlamentare.

¹⁷⁸ Ivi, p. 81.

¹⁷⁹ Motivo per cui ci sembra produttivo mutuare la categoria bachelardiana di *ostacolo epistemologico* per caratterizzare la peculiare difficoltà che l'operazione comtiana tenta di circoscrivere, a condizione di assumere la maniera in cui Canguilhem "dialetticizza" tale categoria includendola in quella di *ideologia scientifica*, in cui viene maggiormente valorizzata la funzione delle formazioni pre-scientifiche. Su questa *refonte* canguilhemiana della teoria dell'ostacolo epistemologico, che accorda uno statuto differente all'immaginario, insiste A. Benoit, *Trouble*

Ora, riprendendo le sue critiche a Condorcet del 1819¹⁸⁰, Comte insiste seccamente sulla necessità di concepire la bontà di un piano di rifondazione politica a partire dalla sua *divisione*: è per aver misconosciuto la differenza e la subordinazione tra lavori teorici o spirituali – relativi alla formazione delle idee generali e dei principi sistematici di coordinazione dei fatti presi in considerazione dalla scienza – e lavori pratici o temporali – relativi alla determinazione del modo di ripartizione del potere e delle istituzioni amministrative più atte ad esercitarlo – che la dottrina dei popoli ha fallito nella sua impresa di ricostruzione¹⁸¹. Il susseguirsi «in un intervallo di trent'anni, di dieci costituzioni, sempre proclamate, l'una dopo l'altra, eterne ed irrevocabili» è il sintomo più evidente di questa foga eminentemente pratica che segna il pensiero rivoluzionario, preso nello sforzo chimerico di poter riorganizzare «l'economia di un sistema sociale» nello spazio di pochi mesi¹⁸².

Se «l'anarchia spirituale ha preceduto e generato l'anarchia temporale»¹⁸³ la soluzione risiede allora nel riportare in primo piano le considerazioni d'insieme, il fine dell'organizzazione sociale, per determinare in seguito i mezzi più adatti a perseguirlo. È quindi necessario ritornare sulla distinzione tra potere spirituale e temporale, che storicamente si è depositata in Europa nell'istituzione di un potere pontificio e di una struttura feudale, e rapportarla a quello che Comte e Saint-Simon identificano come il nuovo fine dell'associazione umana: non più l'azione militare, di conquista o di difesa, ma l'azione industriale sulla natura – la produzione¹⁸⁴. Come si è visto, ciò significa identificare le forze sociali che possiedono la capacità di operare tale riorganizzazione. Mentre nel sistema teologico-feudale era stata la “lega dei preti e dei re” a mantenere l'egemonia, la fase critico-rivoluzionaria ha visto emergere l'alleanza dei “metafisici” (essenzialmente i *philosophes*) e dei “legisti”, cioè coloro che «hanno

dans la matière, cit., pp. 285-287 in particolare. Si vedano più sotto le considerazioni di Comte quanto al rapporto tra idee teologico-metafisiche e leggi positive.

¹⁸⁰ Cfr. *supra*, §3.2.

¹⁸¹ Comte assume quindi pienamente la distinzione moderna tra teoria e pratica che si installa a partire dalla cesura hobbesiana, tanto da farne l'indicatore dello sviluppo di una società: «Man mano che si sviluppa l'intelligenza collettiva ed individuale della specie umana, questa divisione diventa più accentuata e si generalizza sempre di più e diventa la causa di nuovi progressi. Si può veramente misurare, dal punto di vista filosofico, il grado di civiltà di un popolo dal grado al quale si è spinta la divisione della teoria e della pratica, unito con il grado di armonia che c'è tra loro. Ed invero il grande mezzo della civiltà è la separazione delle occupazioni e l'unione degli sforzi» (*Piano...*, cit., p. 89, corsivo nostro). È evidente che Comte stia qui generalizzando la teoria smithiana della divisione del lavoro; oltre a non indicarne la provenienza, egli non sembra però giustificarne fino in fondo l'utilizzo, né tantomeno, in questa fase, intravederne la problematicità.

¹⁸² Ivi, p. 82.

¹⁸³ Ivi, p. 92.

¹⁸⁴ Il non aver posto tale questione preliminare ha perciò fatto sì che le trasformazioni che hanno interessato la società europea abbiano riguardato unicamente la *forma* dell'organizzazione sociale: è il caso della teoria della *divisione dei poteri*, che Comte accusa causticamente di essere “superficiale”, nella misura in cui concerne solo la ripartizione interna della sfera temporale: cfr. *ivi*, pp. 86-87. Questa analisi prefigura la teoria dell'usurpazione temporale che verrà sviluppata nel *Corso di filosofia positiva*: si veda *supra*, Introduzione, §4 e *infra*, cap. III, §3.3.

fatto uno studio approfondito del diritto positivo» e che «posseggono esclusivamente la capacità regolamentare»¹⁸⁵, la cui importanza era stata sottolineata da Montesquieu¹⁸⁶. Una volta stabilita la priorità dei lavori teorici per la costruzione del nuovo sistema, nonché il fine dell'associazione umana, è perciò semplice determinare quali *classi* debbano essere convocate: si tratta degli scienziati e dei «capi delle opere industriali». Solo i primi posseggono infatti, oltre alla combinazione di *capacità* e di *autorità morale*, la dimensione *europea* necessaria per far fronte a una crisi che è irriducibile alle spaccature nazionalistiche che connotano lo «stato di opposizione ostile reciproco, mascherato con il nome di equilibrio europeo»¹⁸⁷.

6.2 Azione teorica

Il compito più urgente in vista della riorganizzazione sociale consiste, pertanto, nella formazione di una vera e propria teoria politica «che ha come fine la concezione del nuovo sistema sociale», ovverosia nella capacità degli scienziati di «*elevare la politica al rango delle scienze di osservazione*». Giungiamo così al cuore della problematica comtiana, a quel «punto di vista culminante e definitivo dal quale bisogna porsi»¹⁸⁸.

Già in un breve frammento preparatorio del 1821, Comte aveva contrapposto una politica fondata sull'osservazione, impegnata a tracciare i limiti dell'azione sociale, all'assolutismo della politica teologica e metafisica, che *immagina* il miglior ordine possibile¹⁸⁹; e si è visto come l'obiettivo di rendere positiva la politica fosse costante nella sua produzione. Ora, però, egli si sente in grado di completare questa prospettiva mediante una «importante generalizzazione»: si tratta della prima enunciazione della celebre *legge dei tre stati*, alla quale il pensiero di Comte viene spesso interamente ricondotto, secondo la quale

¹⁸⁵ *Piano...*, cit., p. 94.

¹⁸⁶ Sulla critica che quest'ultimo muove all'astrazione giuridica alla base della politica moderna rinviamo a P. Slongo, *Il movimento delle leggi. L'ordine dei costumi in Montesquieu*, FrancoAngeli, Milano 2015, capp. 2 e 3 in particolare.

¹⁸⁷ *Piano...*, cit., pp. 97, 99. Comte sembra intuire come una certa dinamica statale fondata sulla sovranità non possa che tradursi in quello che Schmitt definirà *Jus Publicum Europaeum*. La dimensione europea è fondamentale nell'operazione di Saint-Simon e Comte, benché le concezioni di quest'ultimo siano destinate a divergere sensibilmente da quelle del suo mentore, che prospetta un'unità europea anche sul piano temporale. Comte sembra influenzato dalle sue posizioni quando afferma che «i popoli dell'Europa occidentale, per la conformità e la connessione della loro civiltà [...] formano una grande nazione, i cui membri hanno reciproci diritti [...] della stessa natura di quelli delle diverse parti di uno Stato unico» (ivi, p. 101). Su questi temi, si veda di recente J. Grange, *L'Europe comme république des lettres et des sciences*, in *Comte et l'Europe*, Préface, choix de textes et notes par J. Grange, Éditions le Manuscrit, Paris 2020, pp. 11-34.

¹⁸⁸ *Piano...*, cit., p. 103.

¹⁸⁹ *Le rôle de l'observation et celui de l'imagination dans la politique*, in EJ, p. 573.

[p]er la natura dello spirito umano, ogni branca delle nostre conoscenze è necessariamente soggetta, nel suo sviluppo, a passare successivamente per tre stati teorici diversi: lo stato teologico o fittizio; lo stato metafisico o astratto; infine, lo stato scientifico o positivo¹⁹⁰.

Le ricostruzioni di questa posizione comtiana sono note, quando non conosciute. I discepoli di Comte hanno riportato la sua testimonianza, secondo la quale la formulazione di questa legge gli sarebbe sopraggiunta al termine di un lunghissimo sforzo meditativo; ma numerosi interpreti hanno rilevato come essa, oltre a essere già abbozzata in scritti precedenti, risenta fortemente dell'influenza di Saint-Simon – a sua volta istruito dal medico Jean Burdin, che aveva teorizzato il passaggio successivo delle scienze da uno stadio congetturale, per uno semi-congetturale fino a uno positivo-empirico – e di Turgot¹⁹¹. Sotto questo profilo, a Comte spetterebbe il merito di averne precisato i termini, nonché di averne fatto, come si vedrà, un principio generale di lettura del progresso della civiltà. Tuttavia, siamo d'accordo con J. Heilbron nel sottolineare come l'originalità, se non l'attualità, di Comte non siano riducibili a questo schema, la cui popolarità è frutto anche di una determinata tradizione storiografica e di un concreto problema relativo alla *Darstellung* del sistema comtiano¹⁹².

L'enunciazione della legge dei tre stati, infatti, ambisce inoltre a rendere ragione di quello specifico *ritardo* nella storia dei saperi, per via del quale solo nella contemporaneità diviene possibile stabilire una politica positiva. A questo scopo, essa si accompagna immediatamente a una precisazione relativa alla *classificazione delle scienze*, inquadrata come luogo della verifica di «questo compendio storico generale»: «le quattro scienze fondamentali, oggi positive» – astronomia, fisica, chimica, fisiologia – afferma Comte, «sono diventate positive, l'una dopo l'altra, nell'ordine in cui era naturale che questa rivoluzione si operasse», ovverosia seguendo il «grado di complicazione più o meno grande dei loro fenomeni o, in altri termini, del loro rapporto più o meno intimo con l'uomo»¹⁹³.

Se vi è quindi certamente una sorta di doppia nascita di questi due principi fondamentali del sistema comtiano, di cui a ragione Gouhier afferma la mutua implicazione¹⁹⁴, la loro relazione è anche il luogo di una tensione singolare tra le due prospettive che Comte sta, per la prima

¹⁹⁰ *Plan...*, cit., p. 103.

¹⁹¹ Connessione ampiamente sottolineata dalla letteratura secondaria, che ha alternativamente cercato di utilizzare questo punto per minimizzare o per esaltare l'originalità di Comte. Si tratta a nostro avviso di un dibattito che rischia di approdare a un vicolo cieco. Per una messa a punto, da una prospettiva strettamente storiografica, rimandiamo ancora una volta a Pickering, *Comte*, vol. 1, cit., pp. 199-203.

¹⁹² Cfr. Heilbron, *Auguste Comte and Modern Epistemology*, cit.

¹⁹³ *Piano...*, pp. 104, 106-107. Si è visto che Comte si era già espresso in questi termini nella *Sommaire appréciation*: cfr. *supra*, §5.1.

¹⁹⁴ Cfr. Gouhier, *La jeunesse...*, III, p. 296.

volta, tentando di saldare sistematicamente. Come scrive Heilbron, «la teoria di Comte fu il prodotto di due tipi di ragionamento, la cui presenza simultanea nella sua opera poteva indurre in errore»¹⁹⁵. Da un lato, la legge dei tre stati viene presentata come il prodotto, la *scoperta*¹⁹⁶ di una scienza particolare, la scienza sociale, la cui singolarità, conformemente alle ricerche comtiane sulla filosofia della matematica e sul pluralismo dei metodi, si definisce in rapporto al suo oggetto specifico: la storia. Contemporaneamente, dal momento in cui la politica positiva è precisamente ciò che dev'essere fondato dall'esposizione comtiana, essa diviene la chiave di volta per pensare il processo storico di costituzione delle scienze, nella misura in cui rende conto del loro procedere uniforme, benché internamente differenziato, verso uno stato positivo reputato definitivo. Limitarsi a quest'ultima lettura ha contribuito alla diffusione di un'immagine storicista del pensiero comtiano, che ha potentemente sottovalutato la forma peculiare di legame tra filosofia e storia delle scienze che il suo sistema instaura; distorsione che è nondimeno sintomatica di un'effettiva problematicità.

Come apparirà ancora più chiaramente nel *Corso di filosofia positiva*, la legge dei tre stati sembra possedere «doppio statuto»¹⁹⁷, che rimanda a quello che abbiamo proposto di definire il circolo epistemico-epistemologico alla radice dell'operazione comtiana. Se la storia, come base di una politica rinnovata, necessita di una rifondazione scientifica, tale rifondazione presume a sua volta un apprezzamento essenzialmente storico del divenire delle scienze. Nella legge dei tre stati, Comte tenta di individuare una «legge dello spirito» che consenta di accedere a quella conoscenza riflessiva dei fenomeni umani ricercata dagli Idéologues; ma essa non può farlo se non osservando «lo spirito al lavoro»¹⁹⁸, cioè ripercorrendo le tappe del suo divenire storico concreto, di cui le scienze sono il risultato più evidente, e riconnettendole allo sviluppo complessivo della *civilisation*. Come riassume efficacemente Canguilhem, all'interno del corso alla Sorbona del '58-'59 che egli dedica alla filosofia di Comte, essa funziona come «una norma per la storia che poggia sulla storia»¹⁹⁹. Questa tensione è rivelatrice di un momento *indissolubilmente epistemologico e politico*, nel quale l'esigenza di riorganizzare la società impone un ripensamento delle scienze e, reciprocamente, l'analisi epistemologica retroagisce

¹⁹⁵ Heilbron, *Naissance de la sociologie*, cit., p. 311.

¹⁹⁶ Cfr. *Piano...*, cit., p. 133: «Questa superiorità [della politica positiva] risulta dal fatto che essa *scopre* ciò che le altre *inventano*».

¹⁹⁷ Cfr. M. Bourdeau, *Les trois états. Science, théologie et métaphysique chez Auguste Comte*, Éditions du Cerf, Paris 2006, pp. 18-19.

¹⁹⁸ Gouhier, *La vie d'Auguste Comte*, cit., p. 121.

¹⁹⁹ G. Canguilhem, *La philosophie d'Auguste Comte (1958-1959)*, Paris, Centre d'Archives en Philosophie, Histoire et Édition des Sciences, GC. 13.4.1, Ms., f. 31.

sulla concezione dell'organizzazione sociale. Un processo, di cui Comte non trae qui tutte le conseguenze, destinato a riorientare completamente il suo pensiero.

La scoperta di questa legge permette finalmente a Comte di precisare, ancorché in maniera estremamente schematica, le tappe che deve seguire l'evoluzione del pensiero politico, nonché di caratterizzare la natura della transizione moderna. Se la dottrina dei re corrisponde allo stato teologico, nel quale le relazioni sociali sono «basate sull'idea soprannaturale del diritto divino», quella dei popoli «esprime lo stato metafisico della politica», nella misura in cui fonda quest'ultima su di un procedimento di *astrazione*, tipico delle teorie contrattualistiche, che colloca l'origine della società in uno stato anteriore alla civilizzazione, e ragiona mediante la supposizione di *diritti* uguali per tutti gli uomini, posti a garanzia del patto sociale. Comte si riferisce esplicitamente al pensiero di Rousseau e alla sua influenza sulle «considerazioni volgari sull'organizzazione sociale». Nello stato positivo, allora, l'osservazione scientifica dovrà fare in modo di rapportare costantemente «la specie umana» alla «conseguenza necessaria della sua organizzazione», determinata «dal rango che l'uomo occupa nel sistema naturale»²⁰⁰. Essa dovrà poi considerare complessivamente la tendenza dell'ordine sociale osservato a *regolare* l'azione dell'uomo sulla natura, nella quale, come risulta dall'analisi del passaggio da azione militare a industria, si è individuato il tratto distintivo dello sviluppo sociale.

Comte specifica che la politica *non avrebbe potuto diventare positiva* prima che si realizzassero queste due condizioni: da una parte, il processo di *positivizzazione* di tutte le altre scienze da Comte menzionate – il cui sviluppo non è simultaneo, bensì temporalmente stratificato e relativo alla complessità del loro oggetto specifico – e in particolare della *fisiologia* come scienza dell'organizzazione su cui la scienza politica deve poggiare. Dall'altra, l'affermarsi di un'azione generalizzata sulla natura tesa alla trasformazione, mediante l'industria, dello spirito militare in senso utilitaristico. Se la teoria deve precedere la pratica, come qui Comte sembra affermare nettamente, è vero al contempo che «destinata a dirigerla, non poteva precederla fino al punto di perderla di vista»; essa non avrebbe inoltre disposto di una «base sperimentale sufficiente» senza la *durata* necessaria per raccogliere le osservazioni storiche in base alle quali determinare il senso di marcia del sistema sociale, la sua costituzione – che è anche una locomozione. Terminare la rivoluzione “pratica” richiede di compierne una teorica:

²⁰⁰ *Piano...*, cit., p. 105.

non c'è stata, dunque, mai una rivoluzione contemporaneamente più inevitabile, più matura e più urgente di quella che ora deve elevare la politica al rango delle scienze di osservazione per opera degli uomini di scienza europei uniti insieme²⁰¹.

Solo questo gesto consentirà, di nuovo, di regolare la grande crisi che le società post-rivoluzionarie stanno, letteralmente, *vivendo*. L'operazione comtiana vuole pertanto articolarsi in tre passaggi: dapprima considerando un piano dei lavori strettamente teorico, concernente il disegno generale di un quadro storico capace di orientare scientificamente l'osservazione dei fenomeni sociali. In secondo luogo, prospettando una riforma dell'educazione ripensata a partire dalla centralità assunta dalla storia delle scienze in particolare. Da ultimo, concentrandosi sulla dimensione pratica per sistematizzare l'azione dell'uomo sulla natura.

In realtà, solo il primo ordine di lavori troverà la sua esposizione nel *Piano*, tanto che Saint-Simon presenterà l'edizione del 1824 sottolineandole esplicitamente i limiti "teoricisti", finendo così per sancire la rottura definitiva con Comte²⁰². La *prima serie di opere* ha infatti l'obiettivo di invertire la tendenza teologica a porre l'uomo al centro del sistema naturale e a illuderlo di possedere «una potenza d'azione indefinita sui fenomeni»; al contrario, la politica fondata sull'osservazione ha il compito di *decentrare* l'uomo, contrastando la «supremazia esercitata dall'immaginazione». Essa deve riportare le sue possibilità d'azione entro i limiti prescritti dal *reale*, inteso come resistenza specifica che il fenomeno oppone alla sua manipolazione, in direzione di una relativizzazione delle pretese assolute su cui si fonda la politica teologico-metafisica.

Così come, in medicina, l'uomo ha progressivamente rinunciato a «correggere a proprio piacimento i disturbi del suo organismo», ugualmente l'ordine sociale non può essere plasmato indefinitamente mediante l'applicazione di un sistema di istituzioni ritenuto astrattamente "migliore": «l'ordine politico non è non può essere che l'espressione dell'ordine civile», cioè deve ammettere come sue forze direttive quelle socialmente preponderanti; e l'ordine civile va

²⁰¹ Ivi, pp. 107-108.

²⁰² La pubblicazione "ufficiale" del *Piano*, al quale Comte insiste con forza che venga attribuito il titolo di *Système de politique positive*, nel 1824, all'interno del terzo *cahier* del *Catéchisme des industriels* è preceduta infatti da una presentazione non prevista di Saint-Simon in cui quest'ultimo sottolinea, pur riconoscendo l'altissimo valore delle considerazioni del suo (ormai ex) discepolo, il fatto che esso «faccia giocare il ruolo preponderante a delle generalità che consideriamo secondarie» e non tratti della «parte sentimentale e religiosa» del sistema. Per Saint-Simon, Comte si è collocato «dal punto di vista di Aristotele, ovverosia, dal punto di vista utilizzato [*exploité*] oggi giorno dall'Accademia delle scienze fisiche e matematiche: di conseguenza, ha considerato la capacità *aristotelica* come la prima di tutte, come quella che deve avere la priorità sullo spiritualismo, sulla capacità industriale e sulla capacità filosofica». Cfr. H. Saint-Simon, *Catéchisme des industriels*, in Id., *Œuvres complètes*, t. IV (Riproduzione anastatica dell'ed. Dentu, Paris 1869), Anthropos, Paris 1966, pp. 4-5.

a sua volta ricondotto all'«espressione dello stato della civiltà»²⁰³. Quest'ultimo, benché sia parzialmente modificato dalla retroazione dell'organizzazione sociale, segue in effetti «un progresso determinato e invariabile»²⁰⁴, al quale Comte risale generalizzando la legge dei tre stati che emerge dall'osservazione storica delle scienze. Il *fine pratico* della scienza sociale è pertanto quello di stabilire le modalità in è possibile agire efficacemente per modificare la *rapidità* di questo processo²⁰⁵, intervenendo sulle teorie che danno forma all'autorappresentazione dell'azione umano, e che spesso finiscono per ostacolare la piena espressione delle forze sociali.

Ad ogni stadio, infatti, l'osservazione scientifica – ed è questa una tesi capitale per comprendere la peculiare rielaborazione a cui Comte sottopone la tradizione empirista – non registra puri fatti empirici, ma è *sempre mediata dalla teoria*. Ciò vale tanto più in ambito politico, dove «i perfezionamenti che deve subire lo stato sociale», non possono che avvenire «con l'aiuto di costruzioni fatte dai filosofi e dagli uomini di stato o nonostante queste costruzioni»²⁰⁶. La teoria diviene così un campo di battaglia per l'azione politica, nella misura in cui «i perfezionamenti resi necessari dal progresso della civiltà hanno da combattere certe ambizioni e certi interessi» che segnano la resistenza specifica delle forze sociali al cambiamento. Da ciò deriva che il progresso della civiltà non segue una direzione lineare e univoca, ma consta invece «di una serie di oscillazioni progressive», paragonabili al «meccanismo della locomozione», che vanno riportate, attraverso istituzioni adeguate, al «movimento medio» che ne costituisce la *norma*²⁰⁷.

Come per le altre scienze, Comte ritiene che anche in politica è la capacità di *previsione* a costituire l'indice della maturità teorica raggiunta; e benché non si possa, in questo campo, ambire allo stesso grado di precisione che si ha in ambito astronomico, la determinazione di una *tendenza* della società è resa possibile dalla comparazione dei tre termini della serie storica che la legge dei tre stati mette in evidenza. L'osservazione storica del passato permette di riorientare lo sguardo sulla politica, istruendo uno spazio concettuale dove «[l]ordine

²⁰³ *Piano...*, cit., pp. 111-112, 116-117.

²⁰⁴ *Ivi*, p. 121.

²⁰⁵ Su questo problema dello scarto tra la *velocità storica* del processo rivoluzionario e il ritardo specifico della scienza sociale che deve presiedere alla chiusura del processo rivoluzionario, si vedano le considerazioni di Karsenti, *Politique de l'esprit*, cit., pp. 23-33. Al netto dei residui provvidenzialistici della filosofia storica comtiana, intervenire sulla rapidità del processo cambia radicalmente la maniera di abitarlo: «C'è una grandissima differenza tra l'obbedire al progresso della civiltà senza rendersene conto e l'obbedirvi con cognizione di causa» (cfr. *Plan...*, cit., pp. 126-127).

²⁰⁶ *Ivi*, pp. 123-124.

²⁰⁷ *Ivi*, pp. 128-129. Il riferimento di Comte è alle ricerche dei fisiologi Richerand e Barthez, e in particolare alla *Nouvelle mécanique des mouvements de l'homme et des animaux* di quest'ultimo, dove la locomozione animale è fondata su di un'alternanza tra equilibrio e disequilibrio a partire da un impulso iniziale.

cronologico delle epoche non è affatto l'ordine filosofico. Invece di dire: il passato, il presente e l'avvenire, bisogna dire: il passato, l'avvenire ed il presente»; l'azione sul presente, «che è solo un punto», un intervallo evanescente, è subordinata alla comprensione dall'andamento generale del processo²⁰⁸. Ed è in questo senso che va intesa l'affermazione, che appare particolarmente paradossale una volta riferita all'ambito sociale, secondo cui «la vera politica, la politica positiva, non deve più pretendere di *governare i suoi fenomeni* più di quanto le altre scienze governino i loro»²⁰⁹: tesi che ha prima di tutto un carattere polemico nei confronti delle costruzioni teologico-metafisiche, dove si è visto come l'assunzione di un punto di vista assoluto nella teoria conduca inevitabilmente all'arbitrio nella pratica. Conoscere la tendenza che anima il movimento della specie umana significa infatti preservarla dall'abbandono alla «discrezione del legislatore», sia questo «unico o molteplice, ereditario o elettivo», che è presupposta tanto dal diritto divino quanto dalle teorie contrattualistiche:

Si sostituisca pure *la società nella sua interezza* al legislatore, posto che sia possibile: accadrebbe ancora lo stesso. Solo, poiché l'arbitrio allora è esercitato da tutta la società su se stessa, gli inconvenienti sarebbero più grandi che mai²¹⁰.

Al contrario, riprendendo un'ispirazione sansimoniana che avrà grande influenza sul pensiero marxista, nella *politica scientifica* prospettata da Comte, nella misura in cui la conoscenza della *legge* sarà infine spogliata della natura arbitraria che la sovranità le conferisce, «il governo delle cose sostituisce quello degli uomini»²¹¹.

6.3 I luoghi di una rottura: la scienza sociale tra fisica e fisiologia

Ci si potrebbe però chiedere, a questo punto, quanto rimanga dell'effettiva problematica sansimoniana che fa da sfondo a questo testo. Probabilmente, molto di più di quanto Comte sarà disposto ad ammettere. Ma la domanda rimane aperta, da un punto di vista eminentemente concettuale: l'operazione comtiana è effettivamente una variazione sul tema del progetto perseguito da Saint-Simon? Al netto di alcune menzioni sfuggenti degli industriali e dei riferimenti all'utilità dello stato sociale nel suo rapportarsi alla produzione, Comte sembra focalizzarsi piuttosto sulla capacità degli scienziati di divenire una forza di mutamento sociale

²⁰⁸ Cfr. *ivi*, p. 132.

²⁰⁹ *Ivi*, p. 126, corsivo nostro.

²¹⁰ *Ivi*, p. 135, corsivo nostro.

²¹¹ *Ivi*, p. 136.

in virtù della potenza esplicativa stessa delle loro teorie. Sebbene non si debba «esagerare l'influenza dell'intelligenza sulla condotta degli uomini», Comte è persuaso che «la forza della dimostrazione» possieda infatti una sua specifica efficacia “politica”, nella misura in cui, come prova «la storia dello spirito umano» essa è stata capace di determinare *da sola* dei mutamenti capitali, ai quali un'ampissima parte della società si opponeva – come nel caso della dimostrazione del movimento della terra²¹². L'assenza di dimostrazioni in politica contribuisce pertanto al mantenimento di una politica *aberrante*. Tuttavia, Comte è allo stesso tempo cosciente del fatto che la forza specifica dei concetti sociali rimane insufficiente e che, per l'avvento del nuovo sistema sociale, «occorre ancora che *la massa sociale si appassioni a costituirlo*». La verità del processo storico indagato dalla nuova scienza politica può essere compresa nelle sue sottigliezze da un numero troppo esiguo di scienziati, producendo una forma di convinzione logica la cui robustezza speculativa è inversamente proporzionale all'*attività* prodotta dalla «persuasione viva e trascinante prodotta dalle idee che muovono le passioni». Dando avvio a una riflessione che verrà costantemente rilanciata nell'arco della sua carriera, Comte si interroga pertanto sulle condizioni di efficacia relativa alla propagazione delle acquisizioni scientifiche in materia sociale; ed è qui che egli fa spazio al ruolo dell'immaginazione e delle belle arti nella diffusione popolare di un «quadro mosso [*animé*] dei miglioramenti che deve apportare nella condizione umana il nuovo sistema», concependo così un progetto di riunione delle forze sociali preponderanti della nuova fase storica: scienziati, industriali e artisti²¹³.

D'altra parte, Comte ritiene di dover chiudere la prima serie di lavori inaugurati dal *Plan* ritornando in maniera più approfondita sull'analisi dei tentativi di fondazione della politica

²¹² Ivi, p.128.

²¹³ Ivi, pp. 138-139. Questo punto imporrebbe una discussione approfondita dei rapporti tra Comte e il romanticismo che esula dagli scopi di questo lavoro. Ritorneremo tuttavia sul ruolo dell'arte in Comte, nella misura in cui essa interseca la problematica dell'ideologia, in senso ampio, in almeno due modi: da un lato, ponendosi, rispetto alla concettualità politica, in un rapporto di *idealizzazione* e di *diffusione*, che sarà sempre più importante nella sua opera; dall'altro, acquistando progressivamente un valore che sconfinava da un campo strettamente “estetico” e si riconnette al problema della ritualità sociale, a quello dei rapporti tra affetto e logica e alla questione del linguaggio. Ci limitiamo a rimarcare come questa fase storica sia contrassegnata da una serie di profondi interscambi tra ambiti scientifici, filosofico-politici e letterari (a riguardo cfr. W. Lepenies, *Le tre culture. Sociologia tra letteratura e scienza*, tr. it. di G. Panziera, il Mulino, Bologna 2000³), di cui due degli esempi più istruttivi sono le opere di Balzac – animata da un impulso enciclopedico e classificatorio che ha molto da spartire con il progetto comtiano – e quella di Hugo, cantore del progresso come movimento regolarizzato della storia. Su Comte e Balzac, si veda F. Keck, *Fiction, folie, fétichisme. Claude Lévi-Strauss entre Comte et La Comédie humaine*, «L'Homme», n. 175-176, 2005, pp. 203-218; sul retaggio positivista di Hugo, cfr. L. Scuccimarra, *Tempo di progresso, tempo di crisi: modelli di filosofia della storia nel pensiero francese dell'Ottocento*, «Sociologia», XLV, 1, 2011, pp. 27-43; sulla rilevanza di Dante soprattutto nell'ultima fase del pensiero comtiano, e in generale sulla maniera in cui la considerazione estetico-poetica viene a presiedere alla stessa struttura logica dell'ultima opera di Comte, la *Synthèse subjective*, si veda C. Lévi-Strauss, *Auguste Comte e l'Italia*, in Id., *Siamo tutti cannibali*, a cura di M. Niola, tr. it. di R. Ferrara, il Mulino, Bologna 2015, pp. 93-103.

positiva che aveva abbozzato sin dal 1819²¹⁴; un approfondimento non privo di ambiguità e tensioni, che avranno un impatto profondo sugli sviluppi del suo sistema e che segnalano il carattere di soglia di quest'opera.

Va innanzitutto notato come scompaiano tanto il riferimento a Tracy quanto soprattutto all'economia politica. Comte sembra concentrarsi unicamente sulla costruzione di una logica di intelligibilità della storia, ed è in questa direzione che viene ora convocato Montesquieu, come colui al quale «si deve far risalire il primo sforzo diretto di trattare la politica come una scienza di fatti e non di dogmi». Uno sforzo che, tuttavia, è in definitiva rimasto prigioniero della concezione metafisica di Montesquieu, che gli ha impedito di identificare lo sviluppo della società come «elemento regolatore» e «fatto generale che domina tutti i fenomeni politici»²¹⁵.

È dunque nuovamente a Condorcet che Comte si rivolge come a colui che ha, per primo, fornito una concezione generale sulla base della quale elevare la politica a scienza d'osservazione. Le critiche mosse al suo tentativo ricapitolano ed espandono quelle del 1819: Condorcet avrebbe individuato la direzione corretta per rendere la politica positiva prendendo in considerazione il carattere progressivo della civiltà, ma sarebbe rimasto prigioniero dei pregiudizi critici della sua epoca, presentando il progresso come una somma di modificazioni parziali di carattere retrogrado. La sua concezione della storia avrebbe perciò dato luogo a un «miracolo perpetuo», in cui «il cammino progressivo della civiltà diventa un effetto senza causa»²¹⁶. È proprio criticando il piano storico di Condorcet, Comte arriva a una prima generalizzazione della legge dei tre stati, che ne fa una legge di sviluppo della civiltà attraverso «tre grandi epoche»: teologica-militare, metafisica-legista e scientifica-industriale, ognuna con i suoi fini (conquista, difesa, produzione) e le sue istituzioni principali (schiavitù, servitù, industria moderna). Liberandosi da una prospettiva critica, che porterebbe a «vedere nel passato un tessuto di mostruosità»²¹⁷, lo spirito della politica positiva invece deve costantemente rapportare le istituzioni e le passioni sociali predominanti al grado di sviluppo e di perfezione raggiunto dalla civiltà.

Su questo punto, Comte, sottolineando una certa somiglianza tra il suo procedimento e «il famoso dogma teologico e metafisico dell'ottimismo», apre un inciso di grande rilevanza per comprendere il rapporto tra discontinuità e continuità dello sviluppo sociale, nonché la peculiare dialettica che si instaura tra idee filosofiche generali e invenzioni scientifiche. Tra

²¹⁴ Cfr. *supra*, §§ 3, 3.1, 3.2.

²¹⁵ *Piano...*, cit., p. 141.

²¹⁶ *Ivi*, p. 153.

²¹⁷ *Ivi*, p. 154.

l'idea di provvidenza e il concetto "positivo" di progresso, infatti, vi è al contempo un'*analogia* effettiva e «la differenza dell'*incommensurabilità* tra un fatto generale osservato ed una idea ipotetica e puramente di invenzione». Laddove la prima tende a soffocare la prassi umana, il secondo viene spogliato dei suoi aspetti mistici ed assoluti e ricondotto alle effettive possibilità d'azione dell'uomo in società, per dirigerla verso un perfezionamento più efficace della civiltà. Questa considerazione permette a Comte di chiarire la natura di tale rapporto:

È utile osservare su questa analogia che non è la sola volta che la filosofia positiva si appropria, *con una trasformazione conveniente*, di una idea generale precedentemente inventata dalla filosofia teologica e metafisica. Le autentiche idee generali non perdono mai il loro valore come mezzo di ragionamento, per erroneo che ne sia il contorno. Il progresso ordinario dello spirito umano è di farle proprie, nei suoi diversi stati, trasformandone il carattere.

È il caso, ad esempio, della dottrina mistica pitagorica dei numeri, ritradotta in geometria alla possibilità di ricondurre determinati fenomeni a leggi matematiche; o di quella delle cause finali, «convertita dai fisiologi nel principio delle condizioni di esistenza. Le due idee positive differiscono [...] moltissimo dalle due idee teologiche e metafisiche. Ma queste non sono meno *il germe evidente delle prime*»²¹⁸.

Questo passaggio capitale ci permette di terminare la nostra lettura del *Plan* soffermandoci sulla complessità della rete di relazioni che Comte instaura tra epistemologia, storia delle scienze e politica positiva, e in particolare mettendo a tema la presenza ingombrante, lungo tutta l'esposizione, di una scienza specifica: la fisiologia.

In maniera decisamente più marcata rispetto ai frammenti del 1819, la duplice critica comtiana alla concezione storica di Condorcet e al suo tentativo di estendere l'analisi matematica ai fenomeni sociali si fonda ora esplicitamente su un'indicazione tratta dallo studio dei fenomeni vitali. Rispetto al primo punto, Comte contesta a Condorcet la mancanza di un principio di coordinazione tra i fatti generali che la sua teoria osserva, rivendicando la necessità di riprendere dai «naturalisti» il procedimento di una corretta *classificazione*, stabilitosi positivamente in botanica e in zoologia. Il principio di classificazione, nella misura in cui poggia su rapporti *reali*, dai quali deriva un ordine appropriato di generalità delle varie suddivisioni tassonomiche, è talmente importante che «la classificazione» diviene

²¹⁸ Ivi, pp. 154-155, corsivi nostri. Levy-Bruhl parlerà di *trasposizioni* per caratterizzare il peculiare tipo di superamento delle nozioni scientifiche da parte di quelle positive: cfr. L. Levy-Bruhl, *La philosophie d'Auguste Comte*, Alcan, Paris 1921⁶, p. 408. La capacità di inquadrare l'evoluzione della conoscenza come un processo collettivo è valorizzata da Elias, *Che cos'è la sociologia?*, cit., pp. 40-41.

«l'espressione filosofica della scienza», motivo per cui «la scienza politica deve trarre profitto da questa idea filosofica scoperta da altre scienze» e utilizzarla per orientare la sua parte storica²¹⁹. Quanto all'applicazione della matematica in politica, Comte ne accusa il carattere chimerico riprendendo da Bichat la convinzione circa «l'impossibilità radicale di fare un'applicazione reale e importante dell'analisi matematica ai fenomeni dei corpi organici» – di cui i fenomeni morali e politici sono «un caso particolare» – in ragione della loro «estrema variabilità», che li differenzia dalla semplicità e fissità che connotano i “corpi bruti”²²⁰. L'avversione di Comte al probabilismo e alla quantificazione indiscriminata, intesi come tentativi di prevaricazione inter-epistemica, sembrano insomma derivargli dalla generalizzazione di un'altra “filosofia spontanea”, che la nascente biologia ha dovuto impiegare per preservare la specificità del proprio oggetto²²¹. Ma essa si lega a una riflessione complessiva sull'*esprit* della matematica che Comte conduce da tempo, e che lo porta a vedere in essa «una scienza puramente strumentale o di metodo»: se essa è capace di intervenire *après-coup* per coordinare sistematicamente le «leggi precise svelate dall'osservazione» nei diversi campi epistemici, il suo ruolo diviene illusorio al di qua di tale soglia. È in parte contro se stesso, e contro il suo cartesianismo giovanile, che Comte afferma che il progetto di rendere positiva la scienza sociale mediante l'applicazione della matematica «ha preso origine dal pregiudizio metafisico che, fuori dalla matematica, non può esistere autentica certezza»²²².

Comte ritorna, allora, sul tentativo «infinitamente meno erroneo» di Cabanis di derivare la positività della scienza sociale dalla fisiologia, per delinearne più precisamente i limiti. Rispetto al 1819, Comte sembra sottolineare con più forza il fatto che una visione storica della specie umana vada considerata «in ultima analisi, come una conseguenza necessaria del suo organismo, modificato, nei suoi effetti, dallo stato del mondo esteriore» e che, di conseguenza, sotto questo profilo, «la *fisica sociale*, cioè lo studio dello sviluppo collettivo della specie umana, è *realmente una branca della fisiologia*»²²³. Di nuovo, però, da questa «incontestabile filiazione» non bisogna dedurre un'assenza di distinzione tra i due campi. Se la fisiologia può,

²¹⁹ Ivi, p. 146.

²²⁰ Ivi, p. 159.

²²¹ Il sospetto, quando non l'ostilità, nei confronti di un certo impiego del calcolo delle probabilità in campo vitale e sociale accomunava infatti pensatori come Tracy, Say, Cabanis e Bichat (cfr. Heilbron, *Naissance de la sociologie*, cit., pp. 229-266), e si prolungherà nelle ricerche di Claude Bernard; tale atteggiamento può essere fatto risalire almeno a D'Alembert, che costituisce un riferimento giovanile per Comte (si veda su questo punto E. Coumet, *Auguste Comte. Le calcul des chances, aberration radicale de l'esprit mathématique*, «Mathématiques et sciences humaines» (online), n. 162, 2003, pp. 9-17). Per una panoramica sull'introduzione del e sulle resistenze al probabilismo, attenta alle contaminazioni epistemiche e alle ricadute ideologiche del tema, cfr. I. Hacking, *The Taming of Chance*, Cambridge University Press, 1990, pp. 142-149 in particolare.

²²² *Piano...*, cit., pp. 160, 163, tr. modificata.

²²³ Ivi, pp. 164-165, corsivi nostri.

avvicinandosi ad esempio allo studio delle società animali, circoscrivere lo spazio di una «storia dell'azione collettiva esercitata dalla comunità» senza bisogno di distinguere tra fenomeni individuali e della specie²²⁴, la fisica sociale prende in considerazione il carattere progressivo che emerge dall'influenza delle generazioni l'una sull'altra, e che imprime al progresso della civiltà «una rapidità molto maggiore»²²⁵. Il rapporto tra sviluppo della specie e dell'individuo non sussiste allora che come *analogia*, nella misura in cui il primo dev'essere conforme al secondo, che gli fornisce «ancora certi mezzi di verifica e di ragionamento»²²⁶. Per Comte, dunque, se il tentativo di annettere la fisica sociale al campo della fisiologia era in qualche modo inevitabile, poiché «l'epoca delle conquiste non può essere quella dei limiti precisi», è necessario oggi operare una «severa analisi» e insistere sulla divisione fra i due ambiti²²⁷.

È tuttavia difficile, in questa prima ripresa sistematica delle analisi del 1819, non provare un certo spaesamento rispetto alla fortissima instabilità semantica ed epistemologica in cui è preso il tentativo comtiano. Pur mantenendo la singolarità della scienza politica, Comte sembra insistere con più forza sulla necessità di considerarla, in accordo con Saint-Simon, «come una fisica particolare» e come parte distinta di «un'unica scienza» fisiologica. Allo stesso tempo, egli insiste sul suo carattere essenzialmente storico ed etnologico, reso possibile dalla

²²⁴ Comte fa l'esempio di quelle specie animali dotate di socialità, come i castori, dove è possibile prescindere da una considerazione distinta dei fenomeni individuali e collettivi. Ciò sembra dipendere in ultima istanza da una differenza di grado, e non di natura, con l'uomo, cioè dalla "perfezione" relativa dei rispettivi organismi: Comte immagina infatti un esperimento mentale dove, all'aumentare dell'intelligenza dei castori, corrisponderebbe uno sviluppo più libero della loro civiltà e, di conseguenza, la necessità di isolare lo studio storico dei fenomeni della specie. In questo senso, il suo ragionamento riposa evidentemente su una concezione gerarchica delle specie che gli deriva dall'anatomia comparata dell'epoca (cfr. Guillo, *Figures de l'organisation*, cit., pp. 321-338). Da notare, inoltre, come in questa fase Comte faccia ancora riferimento a un lessico che qualificherà come "metafisico", quando ad esempio si riferisce alla natura dell'organismo come «causa ultima» dei fenomeni umani (cfr. *Piano...*, cit., p. 166). Comte non misura ancora del tutto la complessità dei rapporti tra sapere biologico e sociologico-storico, sui quali tornerà in dettaglio nel *Corso di filosofia positiva*. Pur in questa ambiguità, la distinzione tra società animali e umane è un'acquisizione centrale per il suo pensiero, ricca di ricadute politiche.

²²⁵ Ivi, p. 168.

²²⁶ Ivi, p. 170. Comte terrà sempre in altissima considerazione la metafora di Pascal, ripresa da Condorcet, della società concepita come un grande individuo, di cui la scienza sociale dovrebbe saper ricostruire le fasi di maturazione. Alcuni interpreti hanno visto in questa insistenza l'anticipazione di una teoria della ricapitolazione della filogenesi nell'ontogenesi (cfr. ad esempio Negt, *Hegel e Comte*, cit., pp. 26-27), la quale sarebbe tuttavia inconcepibile al di fuori di un quadro darwiniano. Come ha mostrato Canguilhem, questa posizione comtiana è invece debitrice di una prospettiva embriologica di stampo marcatamente preformista (cfr. *Storia ed embriologia: il progresso come sviluppo secondo Auguste Comte*, cit., pp. 58-59), su cui riposa la sua stessa distinzione tra la fisiologia come disciplina relativa allo studio dell'individuo e la fisica sociale come attinente alla specie. La sintesi darwiniana, riportando la storia e la contingenza al cuore del vivente stesso e insistendo sul concetto di *popolazione*, rimetterà in discussione proprio questa separazione; cercheremo tuttavia di mostrare come Comte, pur a partire dalle categorie limitate di cui dispone, riesca ad articolare dei problemi filosofici, come ad esempio quello dei rischi inerenti allo sfruttamento ideologico del pensiero biologico, che conservano una rilevanza al di là della loro appartenenza a una storia "prescritta", nei termini di Bachelard, del sapere biologico.

²²⁷ *Piano...*, cit., p. 171, corsivo nostro.

combinazione tra l'osservazione diacronica dello sviluppo umano e quella sincronica dei differenti «gradi di civiltà» che «coesistono sui diversi punti del globo»²²⁸.

Il progetto di una politica positiva riprende però dalla fisiologia due ulteriori aspetti cruciali. In primis, identifica una base *sperimentale* nell'analisi dei casi patologici, concepiti come alterazioni che confermano per via negativa «l'ordine abituale dei fenomeni». In quest'ottica, le epoche di *crisi* dello sviluppo sociale svelano quindi le leggi sottese al movimento societario e «forniscono alla fisica sociale autentiche esperienze»²²⁹. Vi è poi un'indicazione di metodo fondamentale. Già concludendo il *Prospectus* – la prima versione dell'opuscolo, pubblicata in sole cento copie nel 1822 –, Comte sottolineava infatti la necessità di partire dall'elaborazione delle leggi generali del sociale per poi passare allo studio delle «idiosincrasie», dal momento che «i fisiologi non hanno atteso, per formarsi un'idea dell'insieme dell'organismo, che fossero conosciute tutte le funzioni speciali. Deve avvenire lo stesso nella fisica sociale»²³⁰. Nel 1824, egli prolunga queste riflessioni, arrivando a sostenere l'esistenza di una «importante differenza» metodologica nella considerazione rispettiva della fisica dei corpi *bruti* e di quelli *organici*. Se in entrambi i casi lo spirito umano procede *dal noto all'ignoto*, nel primo procede dai fatti più particolari risalendo via via alla scoperta di leggi generali, mentre nel secondo – dal momento che «l'uomo è il tipo più completo dell'insieme dei fenomeni» e che «le sue scoperte positive cominciano necessariamente dai fatti più generali» – esso «comincia col discendere dal generale al particolare, perché *conosce più direttamente l'insieme che le parti*»²³¹. Arrischiandoci ad utilizzare un termine di molto posteriore, potremmo dire che Comte stia qui affermando un principio di “olismo” epistemologico: esso viene tratto da quel riferimento alla totalità che anima il nascente sapere biologico e che istituisce una polarità radicale, attorno alla coppia inorganico-organico, all'interno dell'unità differenziata di quella che viene qui definita, per la prima volta, la *filosofia positiva*. Se lo studio dei fenomeni sociali aveva dovuto inizialmente generalizzare i procedimenti seguiti nella “fisica dei corpi bruti” – e, aggiungiamo noi, concepire, in chiave anti-teologica, la scientificità della politica su queste basi, come nel caso di Bacon, Descartes e Hobbes –, si tratta ora di contrastare il «prolungamento di un tale errore» e far intervenire il procedimento organico «nella formazione della scienza politica»²³².

Significativamente, Comte conclude la sua esposizione richiamando le conseguenze che questo principio ha sulla concezione della *storia*, la quale non ha fino ad oggi potuto essere

²²⁸ *Piano...*, cit., p. 172

²²⁹ *Ivi*, p. 173.

²³⁰ *Ivi*, p. 174.

²³¹ *Ivi*, pp. 174-175, corsivo nostro.

²³² *Ivi*, pp. 177, 174.

fondata su un autentico spirito scientifico proprio per mancanza di idee generali: «[t]utte le opere storiche scritte finora, anche le più notevoli, non hanno avuto essenzialmente, e necessariamente non potevano averlo, che il carattere di *annali*». Solo questa rivoluzione epistemologica consentirà, invece, di porre a tema il modo in cui «per la loro stessa natura, tutte le classi dei fenomeni sociali si sviluppano simultaneamente e sotto l'influenza le une delle altre»²³³.

Questa tensione epistemologica irrisolta, di cui abbiamo provato a restituire alcune delle sfaccettature, costituisce indubbiamente uno dei punti di partenza dell'operazione che Comte condurrà nel *Corso di filosofia positiva*, come si vedrà a breve. Ci sembra particolarmente rilevante notare come essa si trovi all'origine di uno dei più persistenti e ricorrenti malintesi nella storia delle interpretazioni del pensiero comtiano, ossia quello che lo riduce a pensatore "storicista". Il lessico della *crisi*, l'insistenza sulla necessità di una rigenerazione spirituale, il riferimento a un "determinismo"²³⁴ esplicitamente modellato su una certa idea di provvidenza, sarebbero indici che mostrano chiaramente l'aderenza di Comte a quella tendenza, tutta moderna, a costruire delle filosofie della storia su un modello escatologico, mediante la secolarizzazione delle concezioni teologiche e il tentativo di rendere immanente la trascendenza²³⁵. Sebbene non abbiamo la pretesa di chiudere questo dibattito, su cui in ogni caso dovremo tornare più nel dettaglio, vorremmo fin da subito mettere in luce quella che a nostro avviso è la sua radicale insufficienza. Ciò è possibile proprio insistendo sui suoi aspetti prettamente epistemologici.

Come si è visto, Comte si dimostra infatti particolarmente conscio delle poste in gioco teologico-metafisiche dalle quali la sua impresa deve smarcarsi, tanto da impostare una prima riflessione su quel rapporto tra positività scientifica e ispirazione religiosa che costituirà uno dei perni della sua riflessione ulteriore. Né si può trascurare il fatto che, lo si accennava

²³³ Ivi, pp. 177-178.

²³⁴ Sull'emergenza e sulla stratificazione semantica del termine e del concetto di *determinismo*, cfr. Hacking, *The Taming of Chance*, cit., pp. 150-159 in particolare.

²³⁵ È questo un giudizio che ritroviamo, a diverso titolo, soprattutto nelle letture di area tedesca: cfr. K. Löwith, *Significato e fine della storia*, tr. it. di F. Tedeschi Negri, Edizioni di Comunità, Milano 1979, pp. 89-111; K. Popper, *Miseria dello storicismo*, tr. it. di C. Montaleone, prefazione di S. Veca, Feltrinelli, Milano 2013; C. Schmitt, *Le categorie del 'politico'*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il mulino, Bologna 1972, pp. 68-69, 169, 176 in particolare, dove Schmitt difende e reinterpreta a suo modo il significato della legge dei tre stati; R. Koselleck, *Crisi. Per un lessico della modernità*, tr. it. di G. Imbriano, ombre corte, Verona 2012, pp. 59-61. In area francese, lo stesso Foucault sembra avallare una lettura storicista di Comte, che, nelle laconiche indicazioni de *Le parole e le cose*, viene accomunato a Marx in un paradigma dove la storia diviene «la madre di tutte le scienze dell'uomo» (cfr. M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., p. 392). Appare invece più sfumata la posizione di Althusser, sulla quale si tornerà. Contro questo tipo di lettura si scaglia H. Kelsen, *Religione secolare. Una polemica contro l'errata interpretazione della filosofia sociale, della scienza e della politica moderne come "nuove religioni"*, tr. it. di P. Di Lucia e L. Passerini Glazel, Milano, Raffaello Cortina, 2014, il cui nono capitolo è dedicato alla filosofia comtiana.

all'inizio di questo capitolo, Comte intende precisamente distanziarsi da una concezione della modernità come *Neue-zeit*, come tempo nuovo e incommensurabile all'antico²³⁶. La sua ridefinizione dei rapporti tra progresso e perfezionamento ne è l'indice più evidente²³⁷.

Soprattutto, come ha dimostrato Georges Canguilhem all'interno di un esercizio esemplare di *lettura* filosofica, ci sembra che il piano fondamentale che occorre interrogare per rendere ragione dell'operazione comtiana e della sua specificità sia quello dei rapporti fra storia e sapere medico-biologico²³⁸. Sebbene i riferimenti al critico e all'organico, al sistema, al positivo e al fisiologico siano certamente parte integrante del lessico di Saint-Simon, essi rimangono su un piano *metaforico*, mentre Comte vi attribuisce una «differenza semantica, dove si situa [...] l'originalità della sua invenzione personale»²³⁹. I riferimenti alla crisi come *malattia sociale*, il lessico teratologico dell'aberrazione, della mostruosità e della patologia sono gli indicatori più eclatanti della maniera in cui egli si appropria della rilettura di Ippocrate condotta in senso alla scuola vitalista di Montpellier, dove in gioco vi è precisamente la definizione di una *force vitale* capace di instaurare «una certa autonomia regolatrice dei sistemi organizzati»²⁴⁰. Ciò non significa, per converso, che la problematica della filosofia della storia comtiana vada spostata sul piano del suo presunto “organicismo” – altra categoria la cui comparsa è posteriore e il cui potere esplicativo è discutibile – o su quello di una filosofia della natura²⁴¹; piuttosto, ed è per questo che la lettura canguilhemiana è fondativa per la nostra ricerca, essa va interrogata

²³⁶ Su tale aspetto rinviamo alla ricognizione puntuale di L. Scuccimarra, *Tempo di progresso, tempo di crisi*, cit.; cfr. in particolare p. 32, dove si nota come la filosofia sociale di Comte appaia «difficilmente riconducibile alla tradizionale coppia oppositiva naturalismo/storicismo».

²³⁷ Questo punto è stato ampiamente ed efficacemente indagato da P. Macherey, *Comte dans la querelle des anciens et des modernes. La critique de la perfectibilité*, in B. Binoche (sous la direction de), *L'homme perfectible*, Champ Vallon, Seyssel 2004, pp. 274-292.

²³⁸ Cfr. G. Canguilhem, *Histoire de l'homme et nature des choses selon Auguste Comte dans le Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société 1822*, «Les études philosophiques», No. 3, 1974, pp. 293-297. Ora in Id., *Œuvres complètes. Tome V*, cit., pp. 649-656.

²³⁹ Ivi, p. 651.

²⁴⁰ Ivi, p. 655.

²⁴¹ Sebbene, come nota Macherey, indagare la maniera in cui Comte abbia saputo resistere ai «miraggi suscitati dalle filosofie della natura» sia una questione complessa, alla luce della quale andrebbe riletto il suo organicismo (cfr. Macherey, *Comte dans la querelle des anciens et des modernes*, cit., p. 285). Pur non leggendo il tedesco, Comte si è in effetti interessato, più di quanto non sia stato disposto ad ammettere, soprattutto al pensiero di Herder, per il tramite non sempre affidabile del suo amico Gustave d'Eichtal. Sull'entità e le condizioni di questo confronto, si veda l'importante articolo di M. Pickering, *New Evidence of the Link between Comte and German Philosophy*, «Journal of the History of Ideas», Vol. 50, No. 3, 1989, pp. 443-463. In generale, va tenuto a mente che, per Comte, il concetto di “natura” rappresenta tendenzialmente un'astrazione metafisica che si sostituisce progressivamente a Dio, laddove quello di “spirito” attiene prevalentemente alle modalità conoscitive dell'uomo. Per un'analisi equilibrata dell'organicismo comtiano – su cui si tornerà diffusamente in seguito – in quanto espressione di un'esigenza olistica e vettore di un'analogia *parziale* tra vitale e sociale, cfr. L. Fedi, *L'organicisme de Comte*, in M. Bourdeau, J.-F. Braunstein, A. Petit (sous la direction de), *Auguste Comte aujourd'hui*, Éditions Kimé, Paris 2003, pp. 111-132.

all'altezza delle tensioni epistemologico-politiche che ineriscono al plesso dei rapporti tra sociale e vitale, e che trovano in Comte uno dei suoi primi e più lucidi esegeti.

Nello specifico, intendiamo concentrarci sulle conseguenze che tale concezione medico-terapeutica della politica, nelle sue ambiguità epistemologiche, ha rispetto al problema del governo. In effetti, se la ridefinizione dei rapporti tra piano teorico e pratico appare in questo testo più netta, e l'invocazione di una regolazione a livello dell'opinione più necessaria, il *Plan* risente di una messa a tema ancora instabile tra la distanza richiesta dall'azione teorico-scientifica e le esigenze pratiche della società industriale. Da questo punto di vista, la questione dell'industrialismo sansimoniano viene elusa più che problematizzata, e demandata a un adeguamento tra costituzione industriale ed educazione positiva di cui non si scorgono ancora i contorni.

Insomma, se la presa di distanza da Saint-Simon è definitivamente sancita da questo testo, la rottura teorica con il suo impianto categoriale è ancora in corso. Essa non è un evento discreto, ma un processo tendenziale e, per certi versi, interminabile nell'opera di Comte²⁴². Ed è proprio a partire dall'importanza cruciale che acquisirà, di qui a poco, la questione dell'educazione, come nodo del rapporto fiduciario tra autorità scientifica, governo politico e riforma morale delle masse, che essa andrà consumandosi.

7. *La crisi nel sistema*

Il periodo successivo alla pubblicazione del *Piano* e alla rottura con Saint-Simon è segnato da un doppio ordine di eventi che investono tanto il piano biografico quanto quello teorico. Rispetto al primo, la fine della collaborazione con Saint-Simon e la sua morte nel 1825 corrono parallele alla decisione di Comte di legarsi a Caroline Massin, esponendolo a una situazione di grande instabilità finanziaria. Quanto al secondo, si è visto come l'opuscolo del 1824 lasciasse aperte alcune questioni dirimenti, attorno alle quali si apre, di qui in poi, una *seconda fase* del pensiero comtiano. Esse dipendono dal costante assottigliarsi di quella distinzione tra lavori scientifici e politici dalla quale Comte era partito. Da una parte, vi è il problema *filosofico* del rapporto esatto che sussiste tra la tendenza all'unità metodologica delle scienze, attestata dalla legge dei tre stati, e il riconoscimento del loro irriducibile pluralismo. Dall'altra, vi è il

²⁴² Se non possiamo quindi concordare con la tesi provocatoria di Gouhier, secondo cui Comte non sarebbe in un certo senso *mai* stato sansimoniano, non riteniamo nemmeno produttivo insistere, come fa Pickering, sull'*influenza* di Saint-Simon dal punto di vista di una "storia delle idee". Riteniamo anzi che l'impurità di questo processo possa essere messa a fuoco proprio interrogando, in prospettiva epistemologica e storico-concettuale, il plesso categoriale inerente al nodo governo-industrialismo.

progressivo riconoscimento dell'insufficienza dell'economia come disciplina atta a dirigere una nuova concezione politica, di cui la società europea ha quanto mai bisogno. Al centro di queste problematiche, vi è una domanda: pur ammessa la natura *necessaria* del progresso delle scienze, e della politica con esse, verso uno stato positivo, come spiegare il ritardo, le resistenze a questo movimento? Quale atto teorico può al contempo rendere ragione di questa stagnazione e produrre i mezzi per superarla? In altre parole, come si governa un processo che si suppone "spontaneo"? Non è esagerato affermare che attorno a questa domanda – per quanto mai davvero formulata in questi termini da Comte stesso – si giochi quella che egli stesso definisce la *piccola rivoluzione intellettuale* a cui va incontro in questa fase²⁴³.

Già nel 1824, rispondendo ad alcune obiezioni mossegli da Valat, Comte riconosce infatti che il suo lavoro necessita di una rettifica su un punto essenziale: in che modo e, soprattutto, *quali* scienziati potranno incarnare il nuovo potere spirituale di cui la fase organica della rivoluzione ha bisogno? Come egli stesso ammette, vi è su questo punto un'ambiguità, poiché «non pretendo che gli scienziati *attuali* debbano dedicarsi alla politica, il che, d'altronde, è impraticabile [...]. Bisogna trasporre alle cose ciò che ho detto, nel testo, delle persone». La rifondazione della politica non dipende da una sostituzione di individui qualificati ai posti di potere, bensì da una questione di *metodo*, alla luce della quale l'intera concezione politica risulterà trasformata. Ciò implica che la dimensione teorica della politica debba essere «coltivata da una classe speciale di scienziati», una classe di *specialisti del metodo* che, educati a riconoscere l'intima dipendenza dei fenomeni sociali da tutti gli altri fenomeni naturali, possano dedicarsi alla scienza politica apprezzandone le connessioni metodologiche alle altre scienze positive²⁴⁴. Un'ambiguità che è resa tanto più forte dall'acuirsi di quella tensione tra livello epistemologico ed epistemico che abbiamo visto profilarsi nel *Piano*: se, in effetti, la possibilità di una scienza politica è sospesa a una considerazione globale dell'evoluzione storica delle scienze e dei loro rapporti, allo stesso tempo, come Comte scrive rispondendo a una sollecitazione di d'Eichtal, sembra che solo una volta che la fisica sociale sarà formata «potrà esistere un'autentica filosofia delle scienze». Nelle parole di Canguilhem, una volta acquisita «la coscienza esplicita del proprio progetto», Comte «si rende già conto che portando a compimento, tramite l'istituzione della fisica sociale, il sistema delle conoscenze scientifiche, causerà un effetto di retroazione o di ricorrenza della fine sul cominciamento, del tutto sulle

²⁴³ Cfr. *Comte à H. de Blainville (27 février 1826)*, in CG-I, p. 187 e le considerazioni di Heilbron, *Naissance de la sociologie*, cit., pp. 315-318.

²⁴⁴ *Comte à Valat (8 septembre 1824)*, in CG-I, pp. 127-128.

parti, dell'unità sugli elementi»²⁴⁵. È sotto questa luce che va letta l'affermazione per cui spetterà in ultima istanza alla politica il compito di *fondare la scienza*²⁴⁶.

Proprio per chiarire questi punti, Comte riafferma incessantemente l'intenzione di redigere la seconda parte della sua esposizione sistematica, che, vincolata alle esigenze estrinseche di Saint-Simon, non ha potuto vedere la luce. Le necessità economiche e la volontà di garantire un minimo di diffusione alle sue teorie lo portano però a pubblicare una serie di articoli per un giornale, *Le Producteur*, animato proprio dai discepoli di Saint-Simon.

Nati da quella contingenza degli eventi a cui Comte non sembra far spazio nella propria teoria, questi articoli rappresentano un passaggio capitale nella produzione comtiana, che trova a questa altezza la sua piena autonomizzazione. Essi sono animati da quell'ambizione sistematica che sottende il suo tentativo di definitiva emancipazione intellettuale, e che lo condurrà fino alla crisi di follia del 1826. «Comte persegue 'lo stato sistematico' come altri l'estasi»²⁴⁷, e trova nella figura di Blainville, a cui si rivolge come a un «direttore di coscienza, nella misura in cui questa espressione può essere impiegata allorché si tratta della coscienza scientifica»²⁴⁸, il giudice della bontà dei suoi sforzi filosofici e il solo che può intervenire nella tensione epistemologico-politica che li percorre. Era stato proprio quest'ultimo, infatti, a sollevare un dubbio quanto all'appellativo di "sistema" che Comte aveva scelto di attribuire alla seconda versione del *Piano delle opere scientifiche*, asserendo che «se tale qualificazione esprimeva una *intenzione* reale e profonda, non esprimeva *ancora un fatto*»²⁴⁹.

Comte decide allora di inviargli le due serie di articoli che scrive per *Le Producteur*, che costituiscono in realtà un unico grande testo, ossia le *Considerazioni filosofiche sulle scienze e gli uomini di scienza* (1825) e le *Considerazioni sul potere spirituale* (1826), specificando come essi rappresentino un esame della «natura dell'organizzazione spirituale moderna» e un primo abbozzo di quella «*combinazione* diretta e intima dei miei due punti di vista astratto e concreto» che dovrebbe condurre alla riorganizzazione politica della società francese ed europea. Questi scritti disegnano perciò un percorso che, dalla diagnosi filosofico-politica, conduce all'esame concreto del bisogno sociale di organizzazione spirituale, e la cui conclusione virtuale dovrebbe ritornare alla fisica sociale in quanto dottrina che, producendo una morale *scientifica*, costituisce già di per sé un «cominciamento diretto di ricostruzione». «È soprattutto questo *ritorno*», scrive Comte, ossia questo movimento propriamente *enciclopedico*, a cui egli approda

²⁴⁵ Canguilhem, *La philosophie d'Auguste Comte*, cit., f. 5.

²⁴⁶ Cfr. Comte à G. d'Eichtal (5 août 1824), in CG-I, pp. 109-110.

²⁴⁷ Gouhier, *La vie d'Auguste Comte*, cit., p. 145.

²⁴⁸ Id., *Blainville et Auguste Comte*, «*Revue d'histoire des sciences*», 32, n. 1, 1979, p. 61.

²⁴⁹ Comte à H. de Blainville (27 février 1826), cit., p. 187.

«naturalmente, benché senza averlo previsto quando ho cominciato il lavoro», ad apparirgli come il «sintomo formale» di uno «stato veramente *sistematico*» finalmente raggiunto.

Ma vi è di più. Nel presentare la seconda serie di considerazioni sul potere spirituale, Comte afferma che

troverete in questi articoli delle autentiche idee di *governo*, di cui lamentate così giustamente l'estrema rarità: vedrete, come verifica, che sono giunto a separarmi nettamente e profondamente, sui punti capitali, dalla politica degli industrialisti e degli economisti (che sono in fondo gli stessi) [...]²⁵⁰.

Sembra insomma che Comte sia finalmente in grado di giustificare la singolarità della sua proposta, identificando i luoghi precisi della sua rottura con l'impianto teorico sansimoniano e, più in generale, con la prospettiva liberal-economicista all'interno della quale si era finora almeno parzialmente situato²⁵¹. Cionondimeno, questa presa di coscienza sarà in pari tempo all'origine di uno sconvolgimento radicale dell'ordine dei lavori che egli ha così accuratamente prospettato, la cui ragione profonda è da rintracciare, ancora una volta, nell'insensibile eppure radicale riconfigurazione dei rapporti tra indagine filosofica delle scienze e problema politico.

7.1 Scienze e scienziati

Le *Considerazioni filosofiche sulle scienze e gli uomini di scienza* sono innanzitutto un'occasione, per Comte, di rimettere al centro della sua teoria la grande scoperta della legge dei tre stati come principio di intelligibilità della storia, che nel *Piano* veniva esposta in maniera ancora troppo schematica e indiretta. Esse si vogliono al contempo come abbozzo di una filosofia storica delle scienze e di una *sociologia* delle scienze *avant la lettre*, che ne studia i condizionamenti e le ricadute socio-politiche riconducendole altresì alla pratica degli scienziati, concepiti come vera e propria classe sociale che riveste un ruolo cruciale nella transizione moderna²⁵². Nella visione di Comte, sviluppo delle scienze e sviluppo sociale, sebbene distinti,

²⁵⁰ Cfr. *ivi*, pp. 188-189.

²⁵¹ In realtà, come nota Pickering, già in questa fase Comte sembra avvicinarsi, tanto per ragioni di opportunismo politico legate alla possibilità di ricevere un supporto finanziario, quanto in reazione al suo isolamento da Saint-Simon e all'insufficienza delle dottrine liberali, ad alcune posizioni del campo controrivoluzionario, soprattutto per quanto concerne la necessità di istituire un contrappeso spirituale allo strapotere che la concezione commerciale e pecuniaria della società andava acquisendo; cfr. Pickering, *Comte...*, vol. 1, cit., pp. 244-268.

²⁵² Il significato da attribuire a questa "sociologia delle scienze" comteiana è, come avremo modo di vedere, sensibilmente diverso da quello che ha acquisito nella sociologia attuale, la quale tuttavia, nel rompere con i presupposti filosofici del pensiero di Comte per costituire la sua singolarità disciplinare, ha perlopiù occultato l'estrema ricchezza e attualità dei temi che esso aveva sollevato, e ha così contribuito a costruire quell'immagine del pensiero positivista su cui ci siamo soffermati in sede introduttiva. Per una valorizzazione della specificità di

sono costantemente interconnessi, dal momento che «la cultura della nostra intelligenza è possibile solo nella società e per la società» e che «la natura e l'estensione delle relazioni sociali determinano, in ogni epoca, il carattere e la rapidità dei nostri progressi spirituali e viceversa»²⁵³. L'insistenza sul tenore storico-sociale di questo processo ha il duplice fine di inquadrare una figura nuova di scienziato, capace di effettuare la rivoluzione morale che l'epoca richiede, e di dettagliare le condizioni della sua formazione, evidenziando la centralità di una prospettiva filosofico-politica. Si tratta cioè di riflettere su come “educare gli educatori”, dato che «per intraprendere l'educazione delle masse, occorre senza dubbio che prima sia effettuata quella degli spiriti riflessivi»²⁵⁴. Contemporaneamente, la scelta di Comte di valorizzare la dimensione propriamente teorica della scienza ha come obiettivo polemico l'utilitarismo industrialista di Saint-Simon – la cui tendenza è quella di giudicare la scienza a partire dai suoi risvolti pratico-economici, trasformando gli scienziati in «puri ingegneri»²⁵⁵.

Di contro a uno stereotipo diffuso, che fa di Comte un pensatore empirista e con una visione strumentale della scienza, il punto di questo scritto è precisamente di dimostrare che «l'empirismo assoluto è impossibile» e di comprendere la necessità della teoria essenzialmente come un *bisogno sociale*, secondo una doppia direttrice epistemologica e ideologico-politica: da un lato, nessun insieme di fatti potrebbero essere osservati e connessi senza una teoria qualunque che ne ipotizzi il legame; dall'altro, bisogna riconoscere che «nessuna società reale e compatta può formarsi e mantenersi senza l'influenza di un qualunque sistema di idee, capace di superare l'opposizione delle tendenze individuali [...] e di farle concorrere ad un ordine costante»²⁵⁶.

Per operare questa dimostrazione, Comte sceglie di far esordire la sua esposizione con la presentazione della legge dei tre stati – seguendo i consigli dell'amico d'Eichtal, che lo aveva esortato a metterla in primo piano e gli aveva indicato lo scritto kantiano sulla storia universale come modello²⁵⁷. Non solo essa trova quindi in questo scritto una delle sue formulazioni più celebri²⁵⁸, nonché la specificazione del suo duplice carattere *fisico* – relativo cioè alla

quello che Comte chiama “punto di vista sociologico” rispetto al plesso scienze-società, si veda M. Bourdeau, *L'idée de point de vue sociologique. La philosophie des sciences comme sociologie des sciences chez Auguste Comte*, «Cahiers internationaux de sociologie», 2, n. 117, 2004, pp. 225-238.

²⁵³ *Considerazioni filosofiche sulle scienze e gli uomini di scienza*, in OFS, p. 189.

²⁵⁴ *Comte à G. d'Eichtal (24 novembre 1825)*, in CG-I, p. 173.

²⁵⁵ Ivi, p. 174.

²⁵⁶ *Considerazioni filosofiche...*, cit., pp. 186, 189.

²⁵⁷ Cfr. Pickering, *Comte...*, vol. 1, pp. 333-334.

²⁵⁸ Cfr. *Considerazioni filosofiche...*, cit., pp. 181-182: «Studiando nel suo insieme il fenomeno dello sviluppo dello spirito umano, sia col metodo razionale, sia col metodo empirico, si scopre, in mezzo a tutte le irregolarità apparenti, una legge fondamentale alla quale il suo corso è necessariamente ed invariabilmente soggetto. Questa legge consiste nel fatto che il sistema intellettuale dell'uomo, considerato in tutte le sue parti, ha dovuto prendere

«necessità» e alle «leggi naturali dell'organismo umano»²⁵⁹ – e *morale*. Essa viene inoltre precisata tanto rispetto alla scansione delle sue fasi sociali e individuali, quanto rispetto al problema della classificazione scientifica.

Rispetto al primo punto, Comte introduce per la prima volta una tripartizione interna allo stato teologico, distinguendo tra fase *feticistica*, *politeistica* e *teistica*. Il tema del feticismo – categoria fondamentale sulla quale, come si vedrà, Comte non cessa di ritornare, e che rappresenta altresì uno dei punti d'ingresso privilegiati per comprendere la questione dell'ideologia scientifica – assolve qui una doppia funzione: da un lato, quella di mostrare il carattere primigenio e necessario di un antropomorfismo – ma sarebbe meglio dire un *biomorfismo*²⁶⁰ – che costituisce una «prima ipotesi» quanto al funzionamento dei fenomeni naturali. Questi vengono infatti concepiti sulla base di una proiezione dell'azione umana sui corpi esterni, mediante la quale l'uomo «comincia dunque, necessariamente, col vedere tutti i corpi che attirano la sua attenzione come tanti essere viventi, di una vita analoga alla sua, ma, in generale, superiore». Dall'altro lato, rifacendosi alle analisi di Hume e soprattutto di Smith, il riferimento al feticismo compreso come impulso propriamente conoscitivo mostra che l'uomo «non è mai stato completamente teologo», e che fin dall'inizio ha potuto isolare alcuni fenomeni sufficientemente regolari per apparire sottomessi a leggi naturali²⁶¹. A mano a mano che questi divengono preponderanti, e si riduce il numero di agenti soprannaturali ai quali viene attribuita la responsabilità dei fenomeni naturali e sociali, la conoscenza umana passa, attraverso gradi di

successivamente tre caratteri distinti: il carattere teologico, il carattere metafisico e, infine, il carattere positivo o fisico. Così, l'uomo ha cominciato a concepire i fenomeni di ogni genere come dovuti all'influenza diretta e costante di agenti soprannaturali; li ha, poi, considerati come prodotti da diverse forze astratte inerenti ai corpi, ma distinte ed eterogenee; infine, si è limitato a considerarli come soggetti ad un certo numero di leggi naturali invariabili, che non sono altro se non l'espressione generale delle relazioni osservate nel loro sviluppo». Conformemente all'analogia tra specie e individuo teorizzata nel *Piano* (cfr. *supra*, §6.3), Comte invita a verificare l'esattezza della sua formulazione riportandosi all'«educazione dell'individuo», nella quale, con il rischio di scivolare in quell'auto-osservazione che Comte reputava impossibile, «ognuno [...] constaterà facilmente su se stesso che è stato, naturalmente, teologo nella sua infanzia, metafisico nella sua giovinezza e fisico nella sua virilità». Non bisogna però dimenticare che è innanzitutto dalla «storia delle scienze» che tale schema viene desunto.

²⁵⁹ Ivi, p. 182.

²⁶⁰ Riprendiamo questo termine dal fondamentale saggio di Canguilhem, *Storia delle religioni e storia delle scienze nella teoria del feticismo di A. Comte*, cit., p. 190, il quale insiste sulla connotazione specificamente vitale del feticismo comtiano, che lo distingue tanto da un semplice antropomorfismo quanto da una forma di «animismo» che, oltre ad essere un termine posteriore, appartarrebbe piuttosto alla fase politeista.

²⁶¹ È sempre Canguilhem a sottolineare come questo passaggio sia capitale, poiché permette a Comte di provare che «[l]a natura umana, di cui la storia umana non è che lo sviluppo, non sta in un solo germe, ma in due» e che, conseguentemente, *la scienza non nasce dalla religione* (cfr. ivi, pp. 198-199). Ritorniamo in dettaglio più avanti su tali considerazioni, cruciali, a cui abbiamo accennato in sede introduttiva e che trovano in questa fase della produzione comtiana il loro primo abbozzo.

astrazione progressiva, attraverso il politeismo e il teismo, fino a giungere alla concezione di “entità” metafisiche²⁶².

Questo schema si riverbera nella concezione comtiana del progresso delle diverse scienze che abbiamo visto essere il correlato della legge dei tre stati. Se, a partire dall’attualità della scienza in cui Comte si colloca, è possibile affermare che «l’osservazione dei fatti è la sola base solida delle conoscenze umane»²⁶³, occorre nondimeno comprendere come l’uomo abbia inizialmente sviluppato la capacità di immaginazione, necessaria a farlo uscire da uno stato di «torpore indefinito»²⁶⁴ e ad ipotizzare delle prime, provvisorie connessioni tra i fenomeni. Tuttavia, la storia delle scienze dimostra che «il nostro spirito non è destinato a comporre indefinitamente teogonie né a contentarsi di logomachie»²⁶⁵: lo spirito positivo, dichiarando insolubili e dissipando progressivamente le ricerche attorno alle cause prime e finali dei fenomeni, si afferma come il più capace di *spiegare* il loro funzionamento, nonché come il più adatto al bisogno sociale che l’uomo ha di prevederne gli esiti per regolare la propria azione sul mondo. Rispetto al metodo teologico-metafisico, esso è però il più *lento*, poiché è doppiamente sospeso, sul piano conoscitivo, alla temporalità specifica che emerge dall’accumulazione di esperienze e dalla loro eventuale rettificazione, e, sul piano sociale, dall’esistenza di un’organizzazione «abbastanza avanzata da permettere la costituzione regolare di una classe di uomini, che, dispensati dalle preoccupazioni della produzione materiale e della guerra, possono dedicarsi ininterrottamente alla contemplazione della natura»²⁶⁶.

Assodata la centralità che tale metodo ha acquisito negli ultimi secoli e il fatto che, sostiene Comte, «lo spirito umano, una volta che ha realmente abbandonato una teoria, non vi ritorna mai», è necessario interrogarsi sulle ragioni per cui l’approccio teologico-metafisico mantiene ancora una validità. L’esigenza di terminare la rivoluzione assume innanzitutto questo significato epistemologico, per cui lo spirito positivo dev’essere finalmente esteso allo studio dell’uomo e della società.

Se si è già ampiamente insistito su questo punto, Comte precisa in questa sede le sue considerazioni quanto alla *classificazione* scientifica e all’ordine in cui le diverse scienze hanno

²⁶² Cfr. *ivi*, pp. 183-184.

²⁶³ *Ivi*, p. 185. Il seguito di questo passaggio rappresenta forse la più significativa anticipazione di quel che si è retrospettivamente qualificato come “positivismo” in ambito epistemologico: «Si può anche dire strettamente, prendendo questo principio nel suo più grande rigore, che ogni proposizione che non è riducibile alla semplice enunciazione di un fatto, o particolare o generale, non può avere nessun senso reale ed intellegibile». Esso va però letto tenendo a mente la critica comtiana dell’empirismo, per cui «non possono più esserci osservazioni condotte innanzi senza una teoria, quale che sia, che una teoria positiva senza osservazioni connesse tra loro» (p. 186).

²⁶⁴ *Ibid.*

²⁶⁵ *Ivi*, p. 192.

²⁶⁶ *Ivi*, p. 189.

raggiunto lo stato positivo. Laddove, negli scritti precedenti, tale ordine poggiava essenzialmente sul grado crescente di complicazione e di prossimità all'uomo dei fenomeni, qui si aggiungono due ulteriori criteri, ossia il loro grado di *indipendenza* decrescente e di *specificità* crescente. A un'estremità dello spettro, i fenomeni astronomici sono, oltre che i più semplici e i più distanti dall'uomo, quelli che più influiscono su tutti gli altri senza esserne influenzati a loro volta, e che presentano le leggi più universali, come la gravitazione. Proseguendo attraverso la fisica, la chimica e la fisiologia, si comprende allora come i fenomeni sociali, nella misura in cui l'uomo vi è direttamente implicato, dovranno presentare le leggi più specifiche; ed è questa la ragione dello sviluppo *differenziale* delle scienze, che raggiungono una determinata soglia di positività in epoche diverse proprio in ragione di tale grado di indipendenza, di modo che «ci sono dovuti essere dei periodi più o meno lunghi durante i quali lo spirito umano usava contemporaneamente i tre metodi»²⁶⁷. In maniera apparentemente controintuitiva, tuttavia, proprio in ragione della loro dipendenza da tutta la serie dei fenomeni, il massimo grado di specificità dei fenomeni sociali deve comportare il *minimo grado di specialismo* della scienza corrispondente. In altre parole, collocandosi agli antipodi dell'isolamento a cui conduce la cultura matematica²⁶⁸, la *refonte* del sapere politico dovrà essere l'opera di quei «poliscienziati che sono i filosofi e non delle specialità di tipo corrente»²⁶⁹.

Ritorniamo così all'ambiguità fondamentale da cui eravamo partiti: la conquista definitiva della *filosofia positiva* reclama la costituzione di una fisica sociale²⁷⁰ che, scalzando le ultime vestigia del pensiero teologico e metafisico, porterà a compimento l'«educazione intellettuale» del genere umano²⁷¹. La creazione di una politica scientifica sembra dunque mantenere la priorità sul piano della sistematizzazione filosofica. Ma la tensione tra i due gesti è sempre più evidente, come emerge da una nota delle *Considerazioni* dove, sintomaticamente, Comte afferma che «sarebbe facile avvertire [...] in che cosa consiste la fisica sociale, se si considerasse come irrevocabilmente stabilita la legge fondamentale sopra esposta. Ed invero, ciò presupposto, *la scienza sarebbe realmente già cominciata*»²⁷². La scoperta della legge dei tre stati, cioè, «sarebbe un primo passo diretto, in fisica sociale». Sebbene Comte stia

²⁶⁷ Ivi, p. 204.

²⁶⁸ I *geometri* sono infatti «naturalmente i più specialisti, poiché la loro scienza non si appoggia a nessun'altra, essendo, al contrario, la base di tutta la filosofia naturale» (ivi, p. 227).

²⁶⁹ Gouhier, *La jeunesse...*, III, p. 304.

²⁷⁰ Da notare come in questo scritto Comte proceda a una netta riduzione di quella polisemia che negli scritti precedenti connotava il progetto di fondazione di una scienza politica ed enfatizzi maggiormente il carattere unitario della sua epistemologia. Cfr. le osservazioni di Pickering a questo proposito (*Comte...*, vol. 1, cit., p. 338).

²⁷¹ *Considerazioni filosofiche...*, cit., p. 198.

²⁷² Ivi, p. 200.

probabilmente esagerando il carattere ipotetico della sua scoperta per attenersi al carattere divulgativo che intende imprimere a questi testi, questa oscillazione al contempo il sintomo della difficoltà che si prova nel capire *da che luogo provenga* il discorso comtiano. Ancora una volta, l'ipotesi della legge dei tre stati, anticipando sulla propria esistenza, sembra già retroagire sulla possibilità di un'esposizione enciclopedica delle scienze che spetta alla filosofia positiva. E, come accadeva nel *Piano*, questo movimento di anticipazione è dettato dall'identificazione preliminare di una congiuntura politica ben definita, sulla quale Comte ritorna, invertendo la struttura dell'esposizione dell'opuscolo fondamentale: quella di un'anarchia spirituale che deriva dal «dilemma temporale»²⁷³ della modernità, vale a dire dalla combinazione nefasta di una *urgenza* di riorganizzazione sociale e di un *ritardo* sul piano del sapere, da cui discendono «l'assenza completa della morale pubblica», lo «straripamento universale dell'egoismo» e «la corruzione eretta a sistema di governo»²⁷⁴. È per far fronte a questa circolarità che la fisica sociale richiede un rimaneggiamento globale delle concezioni scientifiche, che sarebbe rimasto però inconcepibile «se non dopo che la rivoluzione sulla quale si appoggia fosse stata effettivamente e completamente subita dallo spirito umano»²⁷⁵.

Se dunque la legge dei tre stati può costituire “un primo passo” e un “cominciamento diretto di ricostruzione” – e *solo* questo – è perché essa permette di delineare finalmente ciò che resta da fare. Deve cioè i) mostrare, attraverso la storia delle scienze, la tendenza all'*unità di metodo e di dottrina* che caratterizza lo spirito umano; ii) «considerare le scienze da un nuovo punto di vista», ovverosia insistere sul fatto che esse non rappresentano unicamente «la base razionale dell'azione dell'uomo sulla natura», ma che, più profondamente, rispondono a un bisogno fondamentale di sistematicità attestato dalla storia dell'intelligenza umana, che le destina perciò a servire da base spirituale dell'umanità; iii) infine, tracciare una «storia politica degli uomini di scienza», di cui Comte sottolinea il carattere inedito, al fine di determinare quale debba essere il loro ruolo sociale nell'attualità²⁷⁶.

Quest'ultimo punto dà luogo a una «esposizione sommaria», che verrà prolungata nella seconda serie di articoli e, in seguito, espansa nel *Corso di filosofia positiva*, sulla quale è utile soffermarsi. Essenzialmente, Comte segue l'evoluzione dei rapporti e degli antagonismi tra scienza e filosofia²⁷⁷ lungo le «tre grandi epoche» che la sua legge individua, analizzando

²⁷³ Cfr. Karsenti, *Politique de l'esprit*, cit., p. 25.

²⁷⁴ *Considerazioni filosofiche...*, cit., p. 210.

²⁷⁵ Ivi, p. 202.

²⁷⁶ Cfr. ivi, pp. 203-213.

²⁷⁷ Come notano Righi e Torricelli, questo è un punto di decisa rottura con la nozione sansimoniana di *scienza generale*, poiché viene introdotta «una separazione alla radice stessa del sapere» (*Savie allucinazioni: le teorie del feticismo di Auguste Comte*, cit., p. 81).

l'influenza di tali relazioni sul sistema sociale corrispondente. Nelle società primitive²⁷⁸, si può osservare una tendenziale subordinazione del potere temporale a quello spirituale, con la formazione di una «casta di uomini di scienza», nei quali si riuniscono «i nomi di prete, di filosofo e di scienziato», responsabile di quella completa *universalità* del sistema intellettuale – cioè della sua unità e connessione – che è anche la fonte della sua autorità assoluta. Se è quindi in quest'epoca di «trionfo del sistema teologico» che bisogna rintracciare una prima «divisione regolare e permanente» tra teoria e pratica, la natura assoluta di tale regime gli imprime un carattere “stazionario”, che diviene «un ostacolo permanente e quasi invincibile a progressi più estesi», nella misura in cui impedisce l'ulteriore sviluppo di quella «separazione dei lavori» su cui riposa il perfezionamento umano. Ogni avanzamento intellettuale, in questa situazione, rappresenta infatti un attentato all'ordine politico costituito²⁷⁹.

Occorreva pertanto che «la cultura dello spirito umano diventasse indipendente dalla direzione immediata della società». Questa prima separazione avviene in Grecia, dove le conoscenze scientifiche divengono «del tutto esterne all'ordine sociale», producendo un vero e proprio corpo scientifico dedito unicamente all'indagine teorica – come testimonia la distinzione tra *filosofo* e *prete*. Ha così inizio la fase metafisica, contrassegnata da un'ulteriore separazione fondamentale, da un «grande scisma originario»: quello tra filosofia e scienza, originata dallo scollamento tra studi morali-sociali e quelli puramente fisici, i soli che, in quest'epoca, cominciano ad acquisire una positività. Questa separazione entra quindi in una nuova collisione con il carattere teologico delle speculazioni sociali, inaugurando una «ostilità fondamentale tra il potere spirituale e la classe scientifica» – di cui Archimede è il simbolo più celebre – che sarà all'origine dell'instabilità e della decadenza dell'organizzazione teologica europea²⁸⁰.

Giungiamo così alle soglie di quello che Comte identifica come terzo momento dell'organizzazione del corpo scientifico, nel quale gli scienziati, «giunti infine a *costruire la*

²⁷⁸ Comte ha in mente in particolar modo la società egiziana e le società asiatiche, delle quali ha cura di accennare come lo sviluppo sia differenziato rispetto a circostanze di *clima* e *posizione* sulle quali non può soffermarsi in questa sede. La questione della “primitività” in Comte è ampia e strettamente legata alle vicissitudini della categoria di feticismo, su cui torneremo in seguito. Vale la pena sottolineare fin da subito, però, che, nonostante il suo utilizzo di uno schema evoluzionistico ed eurocentrico ampiamente diffuso nella proto-etnografia dell'epoca, «l'atteggiamento di Comte nei confronti del primitivo è molto più complessa di quanto abbiano affermato gli studiosi»; cfr. M. Pickering, *Auguste Comte and the Return to Primitivism*, «Revue Internationale de Philosophie», vol. 52, n. 203 (1), p. 54.

²⁷⁹ Ivi, pp. 214-217.

²⁸⁰ Ivi, pp. 218-222. Rispetto al suo scritto del 1820, Comte mette a frutto le nuove conoscenze di storia e mitologia che ha acquisito per produrre una retrodatazione del regime teologico e metafisico. La dimensione stratificata e dialettica della sua filosofia della storia, tuttavia, fa sì che il riconoscimento di una progressiva decadenza intellettuale del sistema teologico in generale non sia in contraddizione con quello della massima affermazione del sistema *teista* nel Medioevo. Cfr. *infra*, cap. III, §3.2.

propria filosofia» potranno finalmente re-incorporarsi alla società «per esserne i direttori spirituali in un modo del tutto diverso da quello teocratico»²⁸¹. Questa fase, che pertiene all'avvenire delle scienze di cui Comte traccia i contorni, dovrà dipendere non dal tentativo di riprodurre quell'universalità propria delle società teologica, bensì da una radicalizzazione della divisione del lavoro intellettuale, che istituisca, come abbiamo visto, «lo studio sociale e la filosofia» come nuova disciplina scientifica, intimamente legata allo studio di tutte le altre²⁸². In un certo senso, essa non deve far altro che prolungare le tendenze già in atto: da un lato perfezionando le distinzioni tra teoria e pratica, mediante l'istituzione di una classe di *ingegneri* che serva da corporazione intermediaria tra scienziati e industriali, e, dall'altro, rimettendo sempre più agli scienziati «l'educazione sociale», tramite la creazione di «istituzioni speciali, indipendenti dalle università regolari», che Comte concepisce sul modello dell'*École polytechnique*, dedite alla diffusione capillare dello spirito positivo²⁸³.

7.2 Governo e opinione

Ciò che manca è appunto «la grande condizione filosofica» che permetterà di riarticolare definitivamente l'autorità spirituale. Determinare la natura esatta e la funzione concreta di questa direzione spirituale, sempre più spesso invocata da Comte, è lo scopo delle *Considerazioni sul potere spirituale*. Tale scritto è dedicato al punto di vista “concreto”, ossia a un'analisi congiunturale che punta a far emergere la necessità e le conseguenze propriamente politiche del problema del *governo* all'interno della società attuale. Non a caso, nell'esplicitare le sue posizioni, Comte approfondisce le sue critiche tanto alla concettualità democratica, quanto al pensiero economico che ne costituisce il rovescio. Sullo sfondo, vi è una critica

²⁸¹ Ivi, p. 226, corsivo nostro.

²⁸² Comte distingue, a questo proposito, tra un'universalità *attiva* che pretenderebbe di «voler perfezionare simultaneamente tutte le branche delle conoscenze umane» e che, *oggi*, «è, evidentemente, assurda e chimerica», e un'universalità *passiva* che «consiste, limitandosi alla cultura speciale di una sola scienza, nel possedere sufficienti nozioni esatte su tutte le altre sì da comprenderne lo spirito e da sentirne profondamente le relazioni con quella di cui ci si occupa esclusivamente»; cfr. ivi, p. 228, nota 1.

²⁸³ Comte intende così recuperare, in senso non-riduzionistico o “praticistico”, la funzione sociale degli ingegneri, subordinandola a una più ampia ridefinizione dei rapporti tra teoria e pratica. In questo senso, Comte è lungi dall'identificare scienza e tecnica, come vorrebbe la vulgata positivista; si può anzi sostenere che questo plesso sia all'origine di una certa sottovalutazione della portata innovativa delle scienze di applicazione. Per una panoramica a riguardo, cfr. L. Fedi, *Auguste Comte et la technique*, «Revue d'histoire des sciences», vol. 53, n. 2, 2000, pp. 265-294. Sulla maniera in cui tale concezione dei rapporti tra teoria e applicazione reagisce sui numerosi progetti di educazione popolare che si diffondono a partire dal 1830, si veda F. Vatin, *Auguste Comte, les sciences d'application et la formation du peuple*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», vol. 132, n. 4, 2007, pp. 421-435.

radicale a quella forma inedita di «autocrazia moderna»²⁸⁴ che trova nella sovranità dell'opinione individuale e nel dominio dell'interesse privato i suoi perni.

Nel sostenere come l'intero campo politico post-rivoluzionario sia accomunato dalla rimozione della questione del potere spirituale e dal pregiudizio quanto alla sua inutilità, Comte esplicita per la prima volta l'influenza della scuola retrograda sul suo pensiero, in particolare di Joseph de Maistre, il cui nome era già comparso negli articoli precedenti per giustificare, negativamente, il carattere anti-teologico delle scienze. Ma questo non significa che il pensiero di Comte prenda, di qui in poi, una china contro-rivoluzionaria: i pensatori cattolici gli servono piuttosto per affermare il carattere insieme necessario e insufficiente di una concezione dell'*ordine* sociale e il ruolo di Maistre, sotto questo profilo, è piuttosto quello di un «antidoto» o di un «reagente intellettuale» contro la pseudo-religiosità industrialista di Saint-Simon²⁸⁵, che gli consente di perfezionare le sue analisi della costituzione medievale e del ruolo storico determinante che vi ha avuto la separazione tra potere temporale e spirituale.

Da una parte, tale separazione ha permesso di coniugare i vantaggi rispettivi «della centralizzazione e della diffusione politica», riunendo una serie di popolazioni soggette a governi temporali distinti sotto un'unica guida spirituale; dall'altra, ha consentito di prospettare una soluzione al «grande problema politico» che affligge ogni società: quello di conciliare la subordinazione all'azione governativa, necessaria al mantenimento dell'ordine, con la possibilità di correggerne la condotta. La costituzione di un potere morale autonomo ha reso così possibile fuoriuscire dall'«alternativa tra la sottomissione più abietta e rivolta diretta»²⁸⁶ e, per quanto imperfetta fosse la sua organizzazione, ha potuto mantenere un ordine provvisorio nelle relazioni tra Stati, in Europa e non solo²⁸⁷.

Obiettivo di Comte è allora mostrare come la rimozione di questo problema, conseguente alla decadenza irrevocabile del sistema teologico, produca effetti drammatici all'interno delle società post-rivoluzionarie. Se, sul piano intellettuale, i sintomi più evidenti sono la «divagazione più completa delle intelligenze» – ossia l'incapacità di raggiungere, persino «tra due spiriti soltanto, un accordo reale e duraturo su un problema sociale, anche semplicissimo» – e l'assenza di morale pubblica – dove l'affermazione incontrollata dell'ambizione personale

²⁸⁴ *Considerazioni sul potere spirituale*, cit., p. 248.

²⁸⁵ Cfr. Macherey, *Le positivisme entre révolution et contre-révolution: Comte et Maistre*, in Id., *Études...*, cit., p. 255, il quale prolunga le riflessioni contenute in Gouhier, *La jeunesse...*, III, pp. 332-335, 403-407.

²⁸⁶ *Considerazioni sul potere spirituale*, cit., pp. 234-235.

²⁸⁷ Il riferimento è in particolare alla maniera in cui la coordinazione spirituale europea ha sia permesso l'organizzazione di imprese militari di ampia portata come le crociate, sia consentito un intervento di regolazione interstatale nella spartizione dei territori coloniali americani, come accade con la bolla di Alessandro VI. Cfr. *ivi*, pp. 241-243.

si accompagna alla degenerazione della solidarietà sociale in «vaga intenzione filantropica» –, il rovescio socio-politico è dato dal dilagare dell'egoismo e di un punto di vista puramente materiale sugli affari politici.

Non si tratta però, come potrebbe sembrare a prima vista, di una critica moralistica: egoismo e materialismo sono innanzitutto i sintomi *teorici* delle impasse con cui si scontra la riduzione della politica all'individualismo metodologico proprio della coppia diritto-economia. Mentre il primo, su cui Comte è meno esplicito, dà luogo alla convinzione che «la legislazione penale» costituisca «il solo mezzo efficace per assicurare la moralità nelle classi inferiori», la seconda è responsabile del diffondersi di un utilitarismo ristretto e calcolatore, la cui critica marca il distacco definitivo di Comte dalla fascinazione che aveva potuto provare in gioventù per la società inglese e statunitense²⁸⁸. Il predominio di queste teorie dà quindi luogo a una forma inedita di governo, che Comte definisce, «in mancanza di un'espressione più giusta, col nome di *ministerialismo* o di *dispotismo amministrativo*», caratterizzata da una spinta verso la centralizzazione del potere e da un uso sistematico della corruzione come mezzo d'azione²⁸⁹. In maniera non dissimile da quanto Nietzsche si proporrà di fare con la sua genealogia della morale, Comte mostra limpidamente come, nelle società moderne, il ricorso alla «triste alternativa della forza o della corruzione», come mezzi per mantenere l'ordine pubblico in una popolazione che si vuole priva di dottrine comuni, divenga un tratto strutturale: tramite l'istituto della *proprietà*, la ricchezza si trasforma progressivamente da misura della forza sociale a sua «causa principale e costante».

Ora, come si è visto, la convinzione di Comte è che, nella misura in cui la decadenza del sistema teologico è cominciata dal piano spirituale-intellettuale, allo stesso modo si debba ripartire da qui per accelerare l'organizzazione del sistema positivo. Porre fine a «questa specie di interregno morale»²⁹⁰ significa pertanto trovare i mezzi per produrre un disciplinamento delle intelligenze che è la prerogativa della ricostruzione politica. Per fare ciò, è necessario produrre una *teoria generale del governo* capace di contrastare tanto l'astrazione dell'individuo calcolatore quanto gli abusi a cui è soggetta la nozione di *divisione del lavoro*, la quale, affinché possa costituire pienamente «il mezzo generale del perfezionamento della specie umana»,

²⁸⁸ Ivi, pp. 246-247.

²⁸⁹ Ivi, p. 248. In questa critica alla funzione disciplinare del diritto, a cui si accompagna un'implicita presa di distanza dall'utilitarismo di Bentham – pensatore al quale Comte si riferiva positivamente allorché discuteva dei progetti di riforma finanziaria (cfr. EJ, pp. 84-88) – possiamo leggere un'ulteriore anticipazione della genealogia foucaultiana della biopolitica in quanto dipendente da una nuova configurazione della governamentalità liberale, che trova nell'utilità e nell'interesse i suoi cardini: cfr. M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, tr. it. a cura di M. Bertani e V. Zini, Feltrinelli, Milano 2012.

²⁹⁰ Ivi, p. 251.

dev'essere intesa al di là del «senso infinitamente stretto che le hanno dato gli economisti»²⁹¹. Su questo punto si consuma la presa definitiva di distanza dal pensiero economico liberale: secondo Comte, infatti, «il vizio fondamentale dell'economia politica, considerata come una teoria sociale» consiste precisamente nel credere che la tendenza a un ordine spontaneo renda inutile la sua regolazione tramite istituzioni positive. Al contrario, egli espone la sua convinzione per cui

[s]ebbene possa essere utile e, in certi casi, anche necessario considerare l'idea di società facendo astrazione da quella di governo, è universalmente riconosciuto che queste due idee sono, in realtà, inseparabili; cioè, che l'esistenza duratura di ogni associazione reale presuppone necessariamente un'influenza costante, ora direttiva ora repressiva, esercitata, entro certi limiti, dall'insieme sulle parti, per farle concorrere all'ordine generale da cui tendono sempre, per loro natura, più o meno ad allontanarsi, e da cui si allontanerebbero indefinitamente se fosse possibile che restassero assolutamente abbandonate ai loro propri impulsi²⁹².

Rispetto ai suoi scritti precedenti, Comte appare ora decisamente più conscio dei rischi che la divisione del lavoro reca con sé, nella misura in cui essa «presenta una tendenza «non meno naturale [...] al deterioramento e alla dissoluzione, che finirebbe per arrestare ogni progresso, se non fosse incessantemente combattuta da un'azione sempre crescente del governo e soprattutto del governo spirituale». Se la specializzazione permette l'estensione crescente della società, rendendo possibile prospettare il fatto che quest'ultima possa virtualmente «abbracciare, presto o tardi, la totalità del genere umano», essa rende al contempo sempre più difficoltosa la composizione delle differenze particolari e individuali che si creano al suo interno²⁹³. Comte arriva pertanto a riconoscere l'esistenza, in ogni formazione sociale, di una

²⁹¹ Ivi, p. 261.

²⁹² Ivi, pp. 254-255. Si tratta evidentemente di un punto cruciale per la presente ricerca, su cui sarà necessario ritornare più in dettaglio. Si può però notare fin da subito come questa insistenza sulla coappartenenza di società e governo conduca una critica su un doppio versante, o meglio a due variazioni sul tema del liberalismo dell'epoca. Da un lato, essa si oppone alla posizione di quei teorici che avevano insistito, all'indomani della Rivoluzione, sull'opportunità di tenere separati organizzazione sociale e funzione di governo, di cui occorreva evidentemente dichiarare l'inessenzialità per meglio difendere l'autonomia dell'ordine societario da ogni tendenza dispotica. È ad esempio la posizione di un Ideologo come Røederer, per il quale «il governo non è che una parte dell'organizzazione sociale e non è nemmeno una parte *assolutamente* necessaria» (cit. in Ricciardi, *La società come ordine*, cit., p. 51), e di cui si è vista l'influenza sul pensiero di Saint-Simon e Comte. Dall'altro, si tratta di contrastare la soluzione prospettata da Guizot, il quale, se al contrario afferma con forza l'inseparabilità di società e governo (cfr. Chignola, *La stella del governo: Guizot*, cit., p. 77) pensa questa polarità all'interno di una logica rappresentativa che, per quanto innovativa, rimane per Comte prigioniera di quel tentativo di neutralizzare la sfera spirituale assorbendola in un piano temporale che garantirebbe la stabilità democratica. Si vedano a questo proposito le recenti e puntuali considerazioni di F. Brahami, *De la nécessité du pouvoir spirituel chez les modernes. Comte, critique de l'âge critique*, «Archives de sciences sociales des religions», *Autour de Comte et Saint-Simon. Reconfigurations socio-religieuses post-révolutionnaires*, Dossier coordonné par D. Iogna-Prat et A. Rauwel, Avril-Juin 2020, pp. 128-129 in particolare.

²⁹³ Ivi, pp. 263, 261.

forma di *disagio* inevitabile: la civiltà è fonte di soddisfazione ma «è anche, sotto altri aspetti non meno necessari, *uno stato continuo di sacrificio*». Essa tende sempre più ad assegnare a ogni suo membro «la funzione particolare a cui è più idoneo», ma si scontra costantemente sia con le inclinazioni personali dell'individuo, sia con i diversi antagonismi che minano e rilanciano costantemente il raggiungimento di questo stato ideale²⁹⁴. Se di spontaneità sociale si può parlare, dunque, essa non esclude in alcun modo la necessità continua di una qualche forma di regolazione: l'armonizzazione totale degli interessi e l'antagonismo sociale non sono che le due facce inscindibili di quell'immaginaria autoregolazione temporale «generata dalla dottrina critica e particolarmente mantenuta in piedi dall'economia politica»²⁹⁵.

Quando, istruito su questo punto dalla funzione di *ostacolo* e di *stimolo* esercitata dai pensatori retrogradi²⁹⁶, Comte afferma, in termini che possono apparire quasi cruenti al lettore contemporaneo, che «il dogmatismo è lo stato normale dell'intelligenza umana», egli sta quindi cercando di comprendere la natura paradossale dell'illuminismo: poiché infatti è all'*azione*, e non alla contemplazione, che la maggior parte del genere umano è votata, nessuna società può reggersi in uno stato di perenne scetticismo quanto ai propri fondamenti, che imporrebbe agli uomini di «consumare la loro vita in una attività sterilmente raziocinante, dissertando continuamente sulla condotta che debbono tenere»²⁹⁷. Per questo motivo, il potere spirituale ha una funzione essenzialmente *ideologica*, ovverosia ha «per compito peculiare il governo dell'opinione; cioè la fondazione e la conservazione dei principi che debbono presiedere ai diversi rapporti sociali»²⁹⁸. È proprio la complessità crescente delle società moderne a reclamare, agli occhi di Comte, un'azione più capillare del potere spirituale e una corrispondente decrescita dell'azione temporale, nella misura in cui quest'ultima ha sempre a

²⁹⁴ Ivi, pp. 270-271, corsivo nostro.

²⁹⁵ Ivi, p. 274; cfr. anche pp. 276-277, dove Comte chiarisce come «gli interessi assolutamente abbandonati a se stessi, senza nessuna altra disciplina che non sia quella che risulta dal loro *antagonismo*, finiscono sempre col raggiungere il grado di *opposizione diretta*». Ciò vale in particolar modo nel caso di quella «ostilità tra i capi e gli operai» che, se da un lato sostituisce «molto vantaggiosamente per l'ordine sociale quella che esisteva tra i guerrieri e gli schiavi, non è meno reale. Vanamente si spererebbe di distruggerla con istituzioni temporali che, legando più intimamente gli interessi materiali di queste due classi, diminuisce l'azione arbitraria esercitata da ciascuna di esse sull'altra. *Mai uno stato saldo sarà solidamente fondato sul semplice antagonismo fisico, il solo che queste istituzioni possano regolare*» (corsivi nostri). Qui Comte sta evidentemente confutando l'utopismo industrialista sansimoniano e affermando l'inevitabilità del conflitto di classe.

²⁹⁶ Si veda la lunga nota (ivi, pp. 259-260, nota 2) che Comte dedica ai pensatori cattolici, dove si registra tanto la loro utilità nel porre il problema del potere spirituale «in una società qualunque», quanto la loro «incoerenza radicale» nel trasporre alle società moderne i tratti propri a quelle medievali. La scuola retrograda presenta quindi il carattere di un *ostacolo epistemologico* specularmente a quello critico rispetto alla fondazione di una scienza politica, agendo al contempo come argine rispetto alla «preponderanza totale delle dottrine critiche», che condurrebbero a una completa anarchia, e come stimolo affinché la civiltà moderna produca un sistema morale all'altezza delle sue specificità storiche e sociali. Come riassume efficacemente Brahami (*De la nécessité du pouvoir spirituel chez les modernes*, cit., p. 130), i retrogradi hanno avuto la funzione di risvegliare Comte dal suo «sonno critico».

²⁹⁷ Ivi, pp. 268-269.

²⁹⁸ Ivi, p. 255.

che vedere con una forma di coercizione “fisica”, cioè, si potrebbe dire, con un qualche monopolio della forza. Porre il problema sul piano che abbiamo definito “ideologico” non significa perciò ricorrere a una qualche forma di indottrinamento, bensì riconoscere che «non si regge con la forza ciò che non può essere retto abbastanza con l’opinione»²⁹⁹, e che la rimozione del problema spirituale riemerge come ipertrofia dell’aspetto temporale.

Si vede dunque come tutto il pensiero di Comte sia ossessionato dalla ricerca di un sistema che renda ragione della grande crisi moderna. Nella sua visione informata dalla fisiologia, l’esistenza stessa di un simile turbamento è l’indice di un’incombente rigenerazione della società, la cui estrema ambiguità risiede nell’impossibilità di ritornare a un precedente stato di “salute”, bensì nel fatto di dover instaurare, per la prima volta nella storia, uno stato pienamente *normale*, ossia i) calato in un pensiero della storicità che lo rende conscio della propria relatività e ii) giudicato come tale mediante gli strumenti più potenti che, nel suo sviluppo, lo spirito umano ha forgiato: le scienze.

La crisi nel sistema di Comte è allora innanzitutto una crisi *di* sistema, una «crisi di crescita»³⁰⁰, che si scatena proprio all’altezza dell’approfondimento del vincolo mutuale tra la politicità delle scienze e la scientificità della politica; all’altezza, cioè, di quel circolo dove occorre intervenire “politicamente” nella scienza per accedere a una politica davvero *scientifica*, dove in gioco vi è, vale a dire, non un accesso della scienza al potere ma un ripensamento radicale della natura stessa di questo potere³⁰¹.

Questa riflessione finisce per condurlo agli antipodi delle teorie giovanili e della problematica sansimoniana rispetto al problema del governo e a ripensare radicalmente il problema di una sovranità dell’opinione che, per essere concepibile, va evidentemente rimodulata in senso antitetico alla formalizzazione critico-metafisica che essa riceve nella costellazione concettuale democratica moderna³⁰². In pari tempo, l’analisi storica mostra come la possibilità e la necessità di un “governo dell’opinione”, in seno alla società post-rivoluzionaria, non possano in alcun modo ricalcare, come inevitabilmente rischia di apparire dall’interno di una società che abbia eliso il problema del potere spirituale, una forma di direzione di stampo teocratico. Ripensato alla luce del movimento progressivo delle scienze, esso implica una normatività di tipo nuovo: un potere che in realtà «non ha alcun potere» e che,

²⁹⁹ Ivi, p. 267.

³⁰⁰ Cfr. Gouhier, *La vie d’Auguste Comte*, cit., p. 146.

³⁰¹ Cfr. Karsenti, *Politique de l’esprit*, cit., p. 49.

³⁰² Sulla persistente attualità di questo problema, che approfondiremo nel seguito di questo lavoro, e sulla maniera in cui l’attraversamento comtiano può contribuire a rimettere in discussione la supposta neutralità di una concezione elettorale della democrazia che ancor’oggi viene data perlopiù per scontata, rimandiamo al saggio di B. Karsenti, *Elezioni e giudizio di tutti*, in Id., *Da una filosofia all’altra*, cit., pp. 115-135.

in questo senso, ha più a che vedere con un'autorità³⁰³; autorità che, a sua volta, non si regge sulla tradizione, sulla fede cieca o sull'accentramento dell'azione di governo, ma che scaturisce da quella stessa forza intellettuale che ha scardinato il sistema teologico³⁰⁴.

L'analisi politica "concreta" riporta perciò inevitabilmente Comte a quel problema dell'*educazione* da cui erano scaturiti i suoi lavori scientifici. Intesa «nella sua accezione più estesa», cioè come riguardante il sistema di idee e abitudini che ognuno deve contrarre per partecipare all'ordine sociale, al potere spirituale spetta infatti la sua «direzione suprema», ed è «in questa grande funzione sociale» che la sua azione «si delinea più nettamente»³⁰⁵. Tale problema costituisce dunque il nodo di tutta l'operazione comtiana, nella misura in cui, per essere affrontato pienamente, esso richiede non solo uno studio approfondito delle scienze e delle ricadute politiche che hanno avuto nel loro divenire storico, ma altresì una gigantesca opera di conversione degli scienziati che li metta in condizione di rappresentarsi correttamente la rilevanza storica della loro pratica. A dispetto dei suoi proclami, in effetti, Comte è consapevole del carattere pionieristico della sua impresa e del fatto che non è ancora possibile parlare di una «società scientifica»³⁰⁶ finché il punto di vista della fisica sociale non si sia pienamente affermato. Il regno della scienza non è ancora di questo mondo³⁰⁷, e il tentativo comtiano di anticipare sull'esistenza della fisica sociale, sulla cui natura sistematica egli nutre

³⁰³ Cfr. ancora Brahami, *De la nécessité du pouvoir spirituel chez les modernes*, cit., p. 136.

³⁰⁴ In questo senso andrebbe tematizzato il grado in cui il progetto epistemopolitico comtiano può essere assimilato alla categoria lacaniana di "discorso del Padrone", come suggerisce, con ottime ragioni, R. Capurro nella sua preziosa lettura psicoanalitica dell'itinerario positivista – dove però il senso stesso del *Corso di filosofia positiva* viene definito «sogno scienziata» (cfr. Capurro, *Le positivisme est un culte des morts*, cit., pp. 128-132). Se l'impostazione di Comte è certamente debitrice di un problema *cartesiano* nella sua ricerca di un'unificazione metodologica delle scienze, ci sembra che il tipo di *soggetto della scienza* che essa mette in campo produca una serie di torsioni interne a questa postura, nella misura in cui, introducendo un punto di vista *biologico* sul soggetto e *storico* sul sapere, restituisce al primo quella materialità e al secondo quello spessore temporale che sono elisi dalla costruzione cartesiana. Da ciò deriva una concezione diversa del tipo di *maîtrise* che la scienza autorizza, dato che, come nota Jean Lacroix, scopo di Comte «non è essenzialmente, come presso Descartes o Saint-Simon, di renderci padroni e proprietari della natura» (cfr. J. Lacroix, *Famiglia, patria e lavoro in Comte*, in Restaino, *Comte*, cit., p. 135). Si tratta di un ulteriore sintomo della tensione tra approccio cartesiano e non-cartesiano che abita l'epistemologia comtiana.

³⁰⁵ *Considerazioni sul potere spirituale*, cit., p. 256.

³⁰⁶ Cfr. *Comte à G. d'Eichtal (6 juin 1824)*, in CG-I, p. 97: «L'autentica società scientifica non è ancora del tutto matura [...]. Per meglio dire, questa società comincia ad esistere ma, parlandovi francamente, si compone in realtà di voi e di me, i soli ad aver finora rispettato tutte le condizioni fondamentali indispensabili per un'associazione di tale natura».

³⁰⁷ Cfr. *Comte à Valat (25 décembre 1824)*, in CG-I, p. 149, dove Comte, parlando della natura puramente *teorica* della scienza politica che intende fondare e della sua funzione di riunione degli spiriti, instaura un'analogia con il cristianesimo: «non dico affatto: *il mio regno non è di questo mondo*, ma l'equivalente adattato alla nostra epoca. La dottrina cristiana, concepita per lungo tempo come del tutto esteriore all'ordine sociale, aveva in se stessa la potenza nascosta di agire su di esso ad un alto grado [...]. Lo stesso vale, in questo senso, per la dottrina propria alla nostra rigenerazione attuale, con la differenza che lo stato intellettuale del nostro secolo permette di concepire chiaramente in anticipo l'azione politica futura di ciò che all'inizio sarà semplicemente morale, e che, d'altra parte, il periodo sarà infinitamente più corto».

sempre più dubbi, non è evidentemente ancora sufficiente ad assicurargli la presa ideologica che egli prospetta.

Tutte queste considerazioni, unite alla grande difficoltà economica in cui Comte versa, lo spingono dunque a programmare un vero e proprio *Corso di filosofia positiva*, il cui obiettivo principale dovrebbe essere proprio la conquista di questo spazio egemonico all'interno del mondo scientifico a lui contemporaneo. Il lavoro di sistematizzazione filosofica, preludio alla e risultato della fondazione di una politica positiva, riprende perciò la priorità rispetto all'urgenza di completare la seconda parte del suo *Sistema*. In pochissimo tempo, Comte ne elabora il piano, trova i sottoscrittori e dà inizio alla sua esposizione. Non sospettando ancora l'ampiezza che questo lavoro prenderà e la maniera in cui finirà per imporre un'immane *deviazione* al suo pensiero, Comte si troverà però costretto a interromperlo dalla crisi di follia in cui sprofonda nell'aprile del 1826 e che, se riposa indubbiamente su cause psicologiche e biografiche, diventa nondimeno il sintomo più eclatante della crisi teorica a cui egli va incontro.

II. Organizzare le scienze

Ma allora, per appartenere alla scienza del proprio tempo occorre occuparsi dei rapporti sociali della scienza. Non si fa scienza pura così facilmente come si dice in certe comunicazioni! La scienza pura è una scienza comunque socializzata. Appartiene alla psicologia di ciò che chiamo – forse non sono io ad aver dato questo nome – una città scientifica: la città scientifica delle nostre società attuali. [...] Se si è razionalisti, occorrerà comunque non essere di quelli troppo solitari che vogliono costituire, lontano dalle scuole e in un modo un po' ingenuo, le basi della scienza.

G. Bachelard, *Sulla natura del razionalismo*

1. Sistema e follia

La “crisi cerebrale” maniaco-depressiva in cui Comte sprofonda nell’aprile del 1826 è stata oggetto di una miriade di interpretazioni di segno differente, a carattere di volta in volta biografico, psicologico, psichiatrico e psicoanalitico¹, spesso tendenziose nei loro toni denigranti o apologetici. Per parte nostra, non abbiamo qui la pretesa di avventurarci in un’ulteriore esplorazione di questo episodio, se non nella misura in cui esso rappresenta, prima di tutto, il sintomo di un problema *teorico*. Attorno al tema della follia, in effetti, si giocano tanto alcuni degli ostacoli con cui si scontra il progetto di fondazione della scienza sociale, quanto le ricadute pratiche che Comte assegnerà, soprattutto nella seconda parte della sua carriera, alla politica positiva². Esso rimanda al problema più ampio di una coincidenza

¹ Almeno a partire dalla *Notice sur l’œuvre et sur la vie d’Auguste Comte* (1860) del Dr. Robinet, positivista “ortodosso” che, a pochi anni dalla morte del maestro, tentò una prima ricostruzione biografica dell’episodio, che, anche nel caso di stretti collaboratori come Littré e Mill, era stato utilizzato per screditare l’intera opera comtiana – come è continuato e continua ad accadere in molti casi. Il primo studio “classico” sul tema è di G. Dumas, *Psychologie de deux Messies positivistes, Saint-Simon et Auguste Comte*, Alcan, Paris 1905. Sul tema cfr. anche Gouhier, *La vie d’Auguste Comte*, cit., pp. 142-159; S. Kofman, *Aberrations. Le devenir-femme d’Auguste Comte*, Flammarion, Paris 1978, che insiste sulle affinità tra la costruzione del discorso comtiano e il delirio paranoico del Presidente Schreber analizzato da Freud; Pickering, *Comte*, vol. 1, cit., pp. 362-403.

² Per questa ragione ci avvarremo soprattutto delle letture proposte da R. Capurro, *Le positivisme est un culte des morts*, cit., e G. Le Blanc, *L’esprit des sciences humaines*, Vrin, Paris 2005, che ci sembrano costituire i tentativi

impossibile e necessaria tra il piano individuale e quello della specie o, per meglio dire, tra il singolare e il collettivo, nonché a quello dell'auto-osservazione dello spirito, la cui aspirazione a una visione sinottica dello sviluppo umano, capace di fondarne la regolarità, sembra possibile solo per mezzo di una fuoriuscita da quello stato pienamente *normale* che intende conquistare³. Retrospectivamente, Comte leggerà la sua crisi, in maniera eminentemente “antifilosofica”, come specchio e condensazione della stessa crisi moderna; la sua follia «esprime tutta la storia dell'umanità, che riassume e di cui rivela l'ordine specifico»⁴. Limitatamente agli scopi di questo capitolo, ci interessa ora capire in che modo essa provenga da e reagisca sul progetto comtiano di un corso di filosofia positiva.

Se già nel 1824 Comte affermava solennemente a Valat che avrebbe lavorato «per tutta la vita e con tutte le mie forze all'elaborazione della filosofia positiva»⁵, all'inizio del 1826 le pressioni economiche lo convincono ancor di più dell'importanza e dell'utilità di un ciclo di conferenze che abbia per oggetto «l'esposizione delle diverse branche delle teorie positive, ivi compresa la politica positiva o fisica sociale»⁶. Come si è accennato nel capitolo precedente⁷, Comte coltivava in realtà un progetto simile, benché più circoscritto, fin dal 1819, quando annunciava di volersi dedicare a un'analisi di filosofia della matematica, convinto che solo uno studio comparativo dei diversi metodi che animano le scienze avrebbe tanto reso possibili nuove scoperte e contaminazioni di questo campo – all'interno del quale egli già constatava il rischio che gli scienziati si isolassero in una pratica astratta e ripetitiva, riducendosi a *macchine calcolatrici*⁸ – quanto una riforma complessiva del suo insegnamento alla luce della sua considerazione storica.

Quest'ultima considerazione poggiava, in quell'occasione, su di una premessa anti-cartesiana, relativa all'impossibilità dello spirito umano di farsi «soggetto di osservazione»: esso non potrebbe infatti cogliere i suoi stessi procedimenti tramite la contemplazione degli

più seri, anche in ragione di un utilizzo non meramente clinico di alcune categorie psicoanalitiche, di legare il problema della follia in Comte alla sua volontà sistematica e al pensiero del governo che ne scaturisce.

³ Cfr. F. Keck, *Fiction, folie, fétichisme. Claude Lévi Strauss entre Comte et la Comédie Humaine*, «L'Homme», 3-4, n. 175-176, 2005, pp. 203-218, il quale, insistendo sulle connessioni tra discorso scientifico e letterario nel romanticismo francese evocate da Lévi-Strauss, rileva come la follia comtiana indichi «al di là del suo carattere aneddotico, un problema del discorso antropologico con il soggetto del sapere – soggetto che può conoscere il suo oggetto solo *totalizzandolo e abolendosi nello stesso movimento*» (p. 213, corsivo nostro).

⁴ Le Blanc, *op. cit.*, p. 195. La carica antifilosofica di questo gesto è ravvisabile nella volontà comtiana di attestare la validità della legge dei tre stati «nella prova singolare di un'esperienza incarnata» (*ibid.*). Su alcuni dei problemi sollevati da questa relazione tra dimensione anonima del discorso scientifico e la forma di legame sociale che emerge nel *delirio*, cfr. V. Descombes, *A propos des crises cérébrales d'Auguste Comte*, «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», vol. 169, n. 1, 1979, pp. 67-81.

⁵ *Comte à Valat (8 septembre 1824)*, CG-I, p. 120.

⁶ *Comte à Valat (18 janvier 1826)*, *ivi*, p. 182.

⁷ Cfr. cap. I, §3.2.

⁸ *Comte à Valat (24 septembre 1819)*, CG-I, p. 61.

altri o di se stesso, poiché ciò implicherebbe una scissione *cerebrale*, in cui lo spirito dovrebbe al contempo agire e guardarsi agire. Per questo motivo, agli occhi del giovane Comte, le considerazioni “a priori” dello spirito umano – riunite sotto ai nomi di *logica*, *metafisica*, *ideologia* – non sono altro che «pure illusioni»: in maniera significativa, rispetto alla direzione che prenderanno le sue ricerche successive, qui Comte afferma con forza che lo studio dello spirito umano non può basarsi sulla sua *natura*, come se essa fosse data al di qua del suo esercizio, bensì solo sui suoi risultati, ossia su quel corpo di osservazioni fattuali in cui consistono le scienze. Tutte le scienze, nella loro riconosciuta pluralità, sono pertanto, a loro modo, scienze dello spirito; e in ognuna di queste si esprimono diversi metodi, che vanno a comporne le rispettive *filosofie*. Sebbene inizialmente limitato alla matematica, in quanto scienza più avanzata e che egli meglio possiede, lo scopo di Comte è virtualmente quello di osservare, raccogliere e comparare queste «diverse filosofie» all’interno di una *filosofia generale* altrettanto rigorosa e perfezionabile e, preliminarmente, di fare in modo che all’interno di ogni campo epistemico si formi una classe di scienziati dedita allo studio delle rispettive generalità⁹. La filosofia delle scienze comtiana è pertanto compresa fin da subito nel doppio senso del suo genitivo, come una sintesi filosofica del procedere scientifico resa possibile unicamente dal fatto che le scienze stesse, per dirla con Dominique Lecourt, *secernono* una filosofia¹⁰.

Il progetto di una filosofia della matematica non vedrà mai la luce, benché ce ne restino alcuni importanti abbozzi, nei quali è possibile apprezzare la convergenza crescente tra l’ambizione pedagogica di Comte e la considerazione filosofica della storia delle scienze. Leggendo la prima *charpente* dell’opera, vediamo chiaramente profilarsi alcuni dei temi cruciali attorno ai quali ruoterà il *Corso di filosofia positiva*, ben al di là della parte che in esso sarà riservata alla matematica. Compaiono già, infatti, l’idea di una *marche naturelle* dello spirito; il riconoscimento di un bisogno di una prospettiva filosofica sulla matematica reso necessario dallo “stato” e dalla “tendenza” della civiltà; una riflessione sull’utilità del suo studio, sulla maniera in cui esso può rendere *giusto* lo spirito e sulle capacità di *creazione* che quest’ultimo manifesta in ambito matematico; la distinzione tra spirito di minuzia e spirito d’insieme nell’approccio alle scienze, consolidata da una coscienza acuta dello sviluppo specialistico delle conoscenze umane¹¹, di cui già Comte preconizza l’analisi in termini di

⁹ Cfr. *ivi*, p. 59.

¹⁰ Cfr. D. Lecourt, *L’epistemologia storica di Gaston Bachelard*, in G. Canguilhem, D. Lecourt, *L’epistemologia di Gaston Bachelard*, nuova edizione a cura di F. Bonicalzi, Jaca Book, Milano 1997, p. 108.

¹¹ Cfr. *Essais sur quelques points de la philosophie des mathématiques*, EJ, p. 493.

divisione del lavoro¹²; l'idea che lo studio della matematica debba assegnarle un *rango* all'interno di una «scala enciclopedica»¹³ e, correlativamente, una riflessione sulla necessità di riformare la storia delle scienze al fine di privilegiare la considerazione dei metodi su quella delle dottrine – nella misura in cui è dal perfezionamento dei primi che dipendono i progressi più significativi dello spirito umano e che «è impossibile predirne sul campo tutte le conseguenze»¹⁴.

Rimane il fatto che, attraverso questa prima elaborazione – ancora pesantemente condizionata dai tentativi di Condillac e degli *Idéologues* di delineare una *ars inveniendi*, una sorta di sovra-metodo che permetta di orientare tutti gli altri –, comincia a prendere forma il duplice problema della conoscenza che lo spirito è capace di avere di se stesso e della maniera in cui tale conoscenza rende possibile *agire* su di esso. La precipitazione con cui Comte intende coronare il suo sistema, l'elaborazione del nesso tra la filosofia positiva, in quanto condizione per una politica scientifica, e la reazione che quest'ultima deve esercitare su tale opera di sintesi epistemologica, rispondono in definitiva a questo problema di un'auto-afezione spirituale, che nel 1826 esplose in maniera del tutto significativa.

In questo senso si può dire che la follia di Comte risponda a un problema teorico: nella stessa lettera a Blainville che abbiamo preso in esame nel capitolo precedente, allorché Comte è alla ricerca di un “*criterium* decisivo” capace di orientare la sua costruzione sistematica, egli allude esplicitamente alla «*crisi nervosa*» che il lavoro di redazione delle *Considerazioni* del '26 gli ha suscitato, sottolineando come lo stato, a ben vedere ossimorico, di «eccitazione normale» a cui il suo cervello si è trovato esposto al massimo grado, gli abbia permesso di «vedere sotto una luce molto più completa e molto più netta di quanto mi sia mai accaduto, la mia vita nel suo insieme [*l'ensemble de ma vie*]» e, in particolare, la combinazione tra vita intellettuale e vita sociale¹⁵. Sarebbe anzi stata proprio questa crisi ad aver permesso a Comte di assegnare tutta la sua importanza al progetto di un corso di filosofia positiva, a cui darà inizio di lì a poco. Dopo la sua interruzione improvvisa, dovuta all'aggravarsi delle sue condizioni, Comte scrive due lettere enigmatiche ad Alphonse d'Eichtal e a Blainville: nella prima, si firma come D.M., *Doctor Medicus*; nella seconda, esplicita quest'allusione, assumendo su di sé il significante di Sganarello, soprannome che gli era stato attribuito in gioventù, in riferimento al fatto di essersi trovato «OBBLIGATO ad essere e perfino a sembrare un AUTENTICO medico per forza [*médecin*

¹² *Essais sur la philosophie des mathématiques*, cit., p. 541.

¹³ *Essais sur quelques points...*, cit., p. 492.

¹⁴ *Essais sur la philosophie...*, cit., p. 520.

¹⁵ Cfr. *Comte à Blainville (27 février 1826)*, cit., p. 186.

malgré lui]]¹⁶. La follia comtiana non fa che accentuare la sua ricerca di un metodo capace di farvi fronte. Come nota Raquel Capurro, se essa risponde indubbiamente al vissuto singolare di Comte e al suo tentativo di «trattare l'intrattabile della sua situazione coniugale», coinvolge nondimeno una più ampia rimessa in gioco del suo «rapporto al sapere» e del suo «savoir-faire»¹⁷. In effetti, l'assunzione di un registro comico che rimanda a Molière interseca il tema dell'auto-osservazione fino a spingerla sul piano di una *automedicazione*: «Mi sono *trattato* da me, VISTO che ero assolutamente *isolato*; è a questa felice e inflessibile *necessità* che attribuisco la mia *guarigione*»¹⁸.

Non si tratta affatto di una riflessione che rimarrà confinata al delirio. Comte verrà infatti affidato, per il tramite di Blainville, alle cure di Esquirol, allievo di Pinel e protagonista della nascente psichiatria¹⁹. Dopo alcuni mesi di cure inefficaci, ne uscirà “non guarito” e, dopo diverse peripezie familiari, sprofonderà in uno stato di profonda depressione che culmina, nel 1827, in un tentativo di suicidio.

Ripresosi, fornirà un primo bilancio indiretto della sua esperienza, pubblicando nel 1828 una recensione all'opera del medico e fisiologo Broussais, *De l'irritation et de la folie*. Si tratta di un crocevia importante, sia per l'ulteriore sviluppo del sistema comtiano, sia rispetto alle polemiche che in quegli anni oppongono approcci materialisti e spiritualisti alla medicina²⁰. Comte interviene nel dibattito in maniera obliqua: pur prendendo risolutamente le parti dell'approccio materialista alla fisiologia, che intende ricomprendere al suo interno le patologie mentali, egli non manca di criticare vivamente l'empirismo degli psichiatri dell'epoca, a suo avviso più impegnati a irregimentare i folli che a studiarne conseguentemente i sintomi. Di fatto, Comte arriva a sostenere che le presunte cure che ha ricevuto abbiano aggravato, più che guarito, la sua condizione mentale, nella misura in cui esse non hanno tenuto conto della dimensione morale, affettivo-intellettuale della sua malattia. Nondimeno, l'opera di Broussais costituisce ai suoi occhi un avanzamento decisivo per la fisiologia dell'epoca, proprio perché consente di circoscrivere la possibilità di un trattamento pienamente scientifico – ossia *non psicologico* – dei fenomeni morali, proseguendo e radicalizzando gli sforzi compiuti in questa

¹⁶ *Comte à Blainville (25 avril 1826)*, CG-I, p. 194. La congerie di maiuscoli e corsivi contenuta in questi biglietti è uno degli indici dello stato mentale di Comte, già in parte manifestato dalla precedente lettera a Blainville.

¹⁷ Cfr. Capurro, op. cit., pp. 28-29.

¹⁸ *Comte à Blainville (25 avril 1826)*, cit., p. 194.

¹⁹ Sul tema si veda J.-F. Braunstein, *Auguste Comte et la psychiatrie*, «Les Cahiers du Centre Georges Canguilhem», 1, n. 2, 2008, pp. 259-282.

²⁰ Presentando questo opuscolo in appendice al *Système de politique positive*, Comte scriverà infatti che in esso «si coglie il passaggio dall'inizio della mia attività sociale alla mia attività intellettuale», vale a dire al *Corso di filosofia positiva*, «ben presto sospeso per una mia crisi cerebrale», e affermerà di aver impiegato «i lumi derivati da questo episodio» nella sua analisi; cfr. *Prefazione speciale* in OFS, p. 8.

direzione da Cabanis e da Gall²¹. La posizione comtiana sembra pertanto occupare uno spazio ambiguo all'interno di quel processo di "positivizzazione" della follia su cui ha tanto insistito Foucault²² nella misura in cui il suo assenso al concepirla in termini di malattia mentale mantiene tuttavia aperto uno scarto rispetto al sapere psichiatrico, scarto sul quale non cesserà di ritornare e che rimette in parte in discussione la stessa ricostruzione foucaultiana²³.

Anticipando dei temi su cui dovremo tornare più approfonditamente, potremmo dire che Comte intenda fornire un'analisi della follia dal punto di vista statico e dinamico: nel primo caso, leggendola come un fenomeno dipendente dalla costituzione fisiologica dell'individuo che, come scrive Jean Lacroix, è «naturalmente folle»²⁴ o esposto alla follia; nel secondo, presentandola come un fenomeno *sociale*, cioè relativo alle circostanze storiche e alle leggi di sviluppo degli organismi complessi. La malattia e la "guarigione" di Comte, come egli avrà modo di affermare pubblicamente nella *Prefazione personale* che precede l'ultimo volume del *Corso* e poi nel *Système*, dovrebbero in qualche modo costituire una verifica e un approfondimento di questa comprensione della follia in quanto stato *patologico*. È su questo punto che va misurata la novità radicale che l'opera di Broussais, che «caccia la metafisica dal suo ultimo asilo»²⁵, presenta ai suoi occhi: denunciando l'inanità del metodo psicologico e ipotizzando una determinazione organica omogenea dei fenomeni patologici, essa non solo contribuisce alla costruzione di una fisiologia positiva, depurata dalle sue scorie metafisiche²⁶, ma contiene altresì le direttrici teoriche di un «trattato generale della vita»²⁷. Broussais viene perciò visto da Comte come «il fondatore della patologia positiva», nella misura in cui introduce

²¹ L'utilizzo comtiano della frenologia è concepito in primo luogo in chiave anti-psicologica ed accoglie solo parzialmente di Gall e Spurzheim, come avremo modo di vedere. La questione del *cervello* è tuttavia centrale, agli occhi di Comte, per pensare l'articolazione tra vitale e sociale, tanto che si dimostrerà scettico verso l'eccessiva importanza accordata da Broussais all'apparato gastrico nelle diverse patologie.

²² Processo segnato da una progressiva «repressione della follia come parola proibita» di cui «la riforma di Pinel è molto più un compimento visibile che una modificazione»: cfr. M. Foucault, *La follia, l'opera assente*, in Id., *Scritti letterari*, a cura di C. Milanese, Feltrinelli, Milano 2010, p. 106. Bisogna tuttavia notare come Foucault abbia altresì insistito sulla maniera in cui la follia veniva, nella sua fase proto-positivista, collegata profondamente alla sua dimensione *storica*: cfr. M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, tr. it di F. Ferrucci, Bur, Milano 2006, pp. 316-319.

²³ Come aveva rilevato Canguilhem che, nell'incipit della sua postfazione a *Le parole e le cose*, affiancava la lettura foucaultiana di Cervantes a quella di Comte e notava come il suo caso fosse «da seguire più da vicino» (cfr. Canguilhem, *Morte dell'uomo o estinzione del cogito?*, cit., pp. 417, 433). Tutta la rilettura della storia delle scienze umane proposta da Le Blanc (op. cit.) si fonda in definitiva sull'approfondimento di questa indicazione canguilhemiana, concentrandosi sull'idea di "vita psichica" e sul problema della sua (a-)normalità come nuclei attorno ai quali ruota il progetto antropologico nel XIX secolo.

²⁴ J. Lacroix, *Famiglia, patria e lavoro in Comte*, cit., p. 125.

²⁵ *Esame del trattato di Broussais sull' "Irritazione"*, EJ, p. 296.

²⁶ Comte si riferisce ai residui vitalistici e ontologici che ancora permeavano le posizioni di Bichat e più in generale della scuola di Montpellier, come la nozione di "forza vitale" o il riferimento a "malattie essenziali". Sul tema, si veda Canguilhem, *L'École de Montpellier jugée par Auguste Comte*, in Id., *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, cit., pp. 75-80.

²⁷ *Esame del trattato di Broussais...*, cit., p. 298.

un principio che rapporta ogni malattia, comprese quelle mentali, a una variazione di uno stato *normale*²⁸.

Di questo celebre “principio di Broussais”, Comte farà come vedremo un uso sistematico. Esso gli consente di guardare in modo diverso alla propria esperienza della malattia mentale, criticando i limiti delle terapie dell’epoca e facendo in qualche modo di essa la condizione di una nuova salute²⁹. Ma soprattutto, esso rende a suo avviso possibile garantire e orientare il passaggio dal piano individuale a quello sociale che, sebbene distinto dal primo, non può contraddirne i principi: in questo modo, scrive Canguilhem, «è in effetti non sull’introspezione (nel senso del raddoppiamento) ma sulla retrospezione (nel senso di una riconquista memoriale del proprio divenire personale) che riposa la legge dei tre stati»³⁰. Precisando la comprensione comtiana della dimensione fisiologica della crisi, il principio di Broussais reagisce necessariamente sull’opera di *normalizzazione politica* che la fisica sociale intende operare: esso diviene «un principio nosologico investito di autorità universale, anche in campo politico»³¹. Come vedremo più approfonditamente, incontriamo a quest’altezza un’altra figura paradigmatica di quella circolarità epistemico-epistemologica che contrassegna l’operazione comtiana, e che attiene al rapporto di condizionamento biunivoco tra sapere biologico e sociale, il cui intreccio l’esposizione enciclopedica avrà il compito di chiarire³².

²⁸ Ivi, p. 295. Partendo dall’irritazione come fenomeno centrale della vita, il grande merito di Broussais è quello di presentare «tutte le malattie come consistenti essenzialmente nell’eccesso o nel difetto dell’eccitazione dei diversi tessuti, al di sopra o al di sotto del grado che costituisce lo stato normale». In questo modo, egli «getta una grande luce sulla natura delle malattie, mostrandole come prodotte da un semplice mutamento di intensità nell’azione degli stessi stimoli indispensabili al mantenimento della salute» (ivi, p. 297). Le conseguenze tanto terapeutiche quanto etico-politiche che discendono da questa elisione della distinzione ontologica tra salute e malattia sono al centro del fondamentale *Saggio su alcuni problemi riguardanti il normale e il patologico* di Canguilhem, il quale ha formalizzato tale “principio di Broussais” e ne ha fatto il filo conduttore di alcune importanti trasformazioni della fisiologia patologica a cavallo tra il diciannovesimo e il ventesimo secolo. Egli ha mostrato come nella formulazione di tale principio coesistano contraddittoriamente un registro quantitativo che mira a misurare le variazioni patologiche dei fenomeni vitali rispetto a uno stato il cui carattere “normale” rimanda, invece, a un’esigenza qualitativa (cfr. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, cit., pp. 15-39 in particolare).

²⁹ Come nota Le Blanc «Comte, ben prima di Nietzsche, intende fare della malattia un punto di vista nuovo sulla vita» (op. cit., p. 193); Canguilhem sottolinea come lo stesso Nietzsche avesse fatto proprio il principio di Broussais per il tramite di Claude Bernard (cfr. *Il normale e il patologico*, cit., p. 21). A ciò bisogna aggiungere il fatto che, come osserva ancora una volta Canguilhem, Comte «ha trovato in Barthez, in una forma ancora metafisica, l’idea di una certa autonomia regolatrice dei sistemi organizzati»: la sua diffidenza verso il sapere psichiatrico gli deriva in parte da questo paradossale recupero di una tradizione ippocratica che insiste sulla *vis medicatrix naturae* (cfr. Canguilhem, *Histoire de l’homme et nature des choses...*, cit., p. 296).

³⁰ Canguilhem, *La philosophie d’Auguste Comte*, cit., f. 20.

³¹ Id., *Il normale e il patologico*, cit., p. 25.

³² Su questo passaggio centrale, cfr. Karsenti, *Politique de l’esprit*, cit., p. 93: «La biologia prepara la sociologia, ma si completa positivamente nella sua ultima specialità, la fisiologia cerebrale, solamente fondandosi su ciò che essa prepara. I due saperi “languiscono” e la difficoltà è che una certa circolarità viene innescata: le loro lentezze rispettive si alimentano vicendevolmente, dato che l’uscita dal cerchio può derivare solo da un colpo di forza il quale, come sempre in Comte, è il fatto della teoria». È a nostro avviso essenziale assumere e approfondire tale circolarità per comprendere il gesto comtiano, senza rinviarlo alla mera constatazione culturale-paradigmatica per cui esso appartenerebbe «a un’età d’oro del pensiero dell’uomo nella quale il vitale è interamente trasparente al

Per lo stesso giornale in cui esce l'esame del trattato di Broussais, il *Nouveau Journal de Paris*, Comte aveva pubblicato nello stesso anno una serie di recensioni e di «curiosi articoli»³³, dedicati ad alcune considerazioni generali sull'economia politica, sulla politica industriale e sul modo di intervenire su progetti come la costruzione di nuove ferrovie e infrastrutture limitando la speculazione finanziaria. Sebbene si tratti apparentemente di scritti di circostanza, raramente presi in esame dagli interpreti, si può notare come in essi si faccia strada una riflessione parallela a quella che viene sviluppata sul piano medico-fisiologico. Se in quest'ultimo ambito la critica alla metafisica ha come obiettivo *l'uccisione dello psicologismo*³⁴ e del primato della coscienza individuale, sul piano politico essa si rivolge a quella tendenza economicistica che, credendo di fare dell'interesse privato l'unico «regolatore» sociale, espone in realtà la società a una perpetua imminenza della crisi e allo spirito di ostilità che ne risulta³⁵. La critica della psicologia, sotto questo profilo, rappresenta in pari tempo una critica dei presupposti epistemologici della politica liberale³⁶.

Comte si riconnette quindi alle analisi sviluppate nelle *Considerazioni sul potere spirituale* rispetto al rischio che le dottrine degli economisti portino, sulla base di una certa tendenza all'autoregolazione propria alle «cose sociali», a «rigettare come inutile l'intera organizzazione sociale»³⁷, e le applica al problema delle macchine, dell'antagonismo sociale, dell'educazione delle classi lavoratrici e, potremmo dire, della necessità di una pianificazione industriale che metta al centro la divisione tra teoria e pratica. Egli si pone pertanto ancor più radicalmente su quel piano *concreto* a cui rimandava il problema del governo spirituale, sottolineando una volta di più la tensione tra una concezione dell'intervento politico che mira a «facilitare e a regolarizzare il cammino naturale della società» e gli effetti potenzialmente disgregatori della divisione del lavoro e del progresso tecnologico, ragion per cui «[s]otto un certo profilo tutte le questioni sociali non sono altro che delle questioni di tempo», soprattutto «per le classi che sussistono unicamente del loro lavoro giornaliero»³⁸.

sociale e in cui parimenti il sociale può leggersi nel vitale [...]» (cfr. Le Blanc, *L'esprit de sciences humaines*, cit. p. 210).

³³ Gouhier, *La vie d'Auguste Comte*, cit., p. 159.

³⁴ Così Comte descrive il merito principale dell'opera di Broussais: cfr. *Comte à G. d'Eichtal (9 décembre 1828)*, CG-I, p. 205.

³⁵ Cfr. *Économie politique, revue industrielle (2 mai 1828)*, EJ, pp. 179-180.

³⁶ Sul tema cfr. L. Clauzade, *Auguste Comte et Stuart Mill. Les enjeux de la psychologie*, «Revue d'Histoire des Sciences Humaine», 1, n. 8, 2003, pp. 41-56.

³⁷ *Compte rendu de l'ouvrage: Courtes observations sur l'état actuel du commerce et des finances de l'Europe...*, EJ, p. 175.

³⁸ *Compte rendu de l'ouvrage: Du monopole qui s'établit dans les arts industriels et dans le commerce au moyen de grands appareils de fabrication...*, EJ, p. 173.

In un certo senso, si tratta di compiere il percorso inverso, risalendo da questa concretezza al piano astratto che permette di concepirla. Il programma del nuovo *Corso di filosofia positiva* ne annuncia l'inizio per il primo dicembre 1828³⁹ e anticipa i contenuti delle 72 lezioni che lo comporranno. Comte appare ora pienamente conscio della portata dell'impresa che si appresta a condurre e di ciò che manca al suo sistema. La costituzione definitiva della filosofia positiva, «stato definitivo dell'intelligenza umana» che dovrà guidare la società moderna, riposa infatti su due condizioni preliminari: essa deve non solo *completarsi*, includendo finalmente lo studio positivo dei fenomeni sociali, ma deve altresì *riassumersi* e *coordinarsi*, ossia «presentare tutte le scienze fondamentali», al netto delle loro differenze, «come sottomesse a un metodo unico». È a questo gesto epistemologico che di qui in poi dedicheremo la nostra attenzione, nella misura in cui assomma tutto l'interesse e la difficoltà dell'operazione comteiana. Non si tratta infatti né proporre un corso di scienze positive, il cui studio è «al contrario indispensabile per sentire completamente e per giudicare con cognizione di causa i commenti filosofici di cui esse saranno il soggetto», né della ricerca di una «unità chimerica» dei vari fenomeni. Piuttosto, Comte ritiene che tale operazione possieda «quattro proprietà principali»: i) orientare in maniera non-psicologica la ricerca delle verità scientifiche; ii) riorganizzare l'educazione; iii) sistematizzare i rapporti tra le scienze così da rendere possibile la combinazione di diverse scienze particolari; iv) infine, la conquista di quell'obiettivo a cui tutta l'impresa di Comte può essere ricondotta – sconfiggere l'anarchia intellettuale, la folle divagazione di cui l'individualismo è il sintomo epistemo-politico più evidente, e «determinare il ritorno delle società attuali a un stato normale».

2. Rileggere il Corso di filosofia positiva: epistemologia, storia e ideologia

Se si è potuto vedere in Comte tanto il primo epistemologo moderno⁴⁰ – o quantomeno l'iniziatore di uno *stile francese* di praticare l'epistemologia destinato ad avere grande risonanza⁴¹ – quanto l'iniziatore di una corrente di pensiero “scientista”, che troverà nel sintagma positivismo un precipitato polemico epocale, ciò è dovuto in primo luogo all'enorme rilevanza storica del *Corso di filosofia positiva*. È indubbiamente per il tramite di questo imponente lavoro di sistematizzazione delle scienze – spesso ridotto alla lettura delle sue lezioni

³⁹ Il corso avrà in realtà avvio nel gennaio del 1829. Cfr. *Annonce et programme du Cours de philosophie positive*, EJ, pp. 577-579, da cui sono tratte le citazioni successive.

⁴⁰ Cfr. Heilbron, *Auguste Comte and Modern Epistemology*, cit., p. 157; Bourdeau, *Les trois états*, cit., p. 21.

⁴¹ Cfr. Braunstein, *La philosophie des sciences d'Auguste Comte*, cit.; Bitbol, Gayon, *L'épistémologie française, 1830-1970*, cit.

introduttive e conclusive – che Comte si è assicurato un posto nell’immaginario filosofico e nella sua restituzione manualistica, tanto che, all’opposto di quanto avrebbe desiderato, questa immagine ha finito per oscurare il suo progetto di fondazione della sociologia e il suo essere un preludio a un più ampio *Sistema di politica positiva*. Nella sua successiva ostilità nei confronti di quest’opera – che egli, percependola come una deviazione non indispensabile nel suo itinerario teorico, inviterà a leggere in forma abbreviata – Comte ha avuto forse un presagio di questo suo destino.

L’opportunità e, vorremmo dire, la necessità stessa di rileggere quest’opera, oggi, scaturisce, oltre che dalle considerazioni che abbiamo presentato in sede introduttiva, dalla coscienza del carattere inaggirabile di questa “deviazione” per la sostanza del gesto comtiano. Non si tratta di opporre una volta di più il Comte scienziato al Comte religioso, impedendosi così di vedere quanto queste due qualifiche astratte debbano l’una all’altra, bensì di assumere radicalmente la mutua implicazione tra i due poli dell’impresa comtiana: comprendere, vale a dire, il suo progetto politico in quanto progetto epistemologico e il suo progetto epistemologico in quanto progetto politico.

Le due lezioni inaugurali del *Corso*, sotto questo profilo, rappresentano un vero e proprio manifesto della maturità teorica comtiana. Non è nostra intenzione, in questa sede, produrne un ennesimo commento, bensì mostrare come al loro interno Comte riprenda e rielabori sistematicamente i principali problemi su cui ci siamo soffermati finora, rileggendoli alla luce di questa correlazione tra filosofia positiva e fisica sociale. La fondazione di una storia come base per la scienza politica, che avrebbe dovuto costituire la seconda parte del suo *Système de politique* diviene possibile solo mediante un esame attento dello sviluppo delle scienze – è cioè una *storia epistemologica*. A sua volta, questo esame non può avvenire tramite un’analisi a priori dell’intelletto umano, ma deriva dall’osservazione di una dinamica storica e sociale – riposa quindi su di una *epistemologia storica*, poiché precetto fondamentale della filosofia positiva è che «qualsiasi concezione non può essere conosciuta a fondo se non attraverso la sua storia»⁴².

2.1 *Critica della ragion metodologica: circolarità e normatività dell’epistemologia comtiana*

⁴² C-I, 1, p. 21; tr. it. modificata p. 55.

La prima lezione è dedicata innanzitutto all'illustrazione dei due scopi che si prefigge il *Corso*: quello *speciale*, che consiste nella fondazione della fisica sociale, e quello *generale*, che mira a produrre una sintesi e una coordinazione delle scienze, presentandole come «i diversi rami di un unico tronco»⁴³. Ma tutto ciò presuppone una definizione sistematica della filosofia positiva, su cui vale la pena soffermarci per cogliere la specificità dell'operazione comtiana.

Tale definizione si innesta su una tensione tra antichità e modernità, dal momento che, come sottolinea lo stesso Comte, se la scelta del termine “filosofia” – che egli è *costretto* con rammarico ad adottare nonostante la molteplicità abusiva di modi in cui è stato utilizzato – rimanda, con un'ispirazione aristotelica, al «sistema generale delle concezioni umane», la qualifica di “positiva” rinvia alla considerazione moderna delle scienze come procedimenti di coordinamento dei fatti osservati⁴⁴. Da questo punto di vista, nota Canguilhem, Comte si distingue nettamente da Descartes o da Kant, che nelle loro filosofie cominciano da una messa in dubbio del sapere o da una sua fondazione in termini trascendentali; ma altresì da Aristotele, per il quale la scienza è «parte del sapere filosofico». Comte, infatti, «non identifica affatto filosofia e scienze. Fare una filosofia è, per lui, *ripensare le scienze in quanto filosofo e soddisfare scientificamente le ambizioni tradizionali della filosofia*». Ed è per questo che «è facendo della filosofia qualcosa d'altro dalla scienza che merita di essere considerato un filosofo, come gli altri, benché differente»⁴⁵.

Comte ha altresì cura di mostrare in che cosa, al netto delle analogie, la filosofia positiva si differenzi tanto dalla *natural philosophy* newtoniana quanto da una *philosophie des sciences*, espressione che cominciava a diffondersi in quel periodo e che trova nell'opera di Ampère uno dei suoi riferimenti più significativi: la filosofia positiva segnala al contempo un'intenzione più generale e più ristretta poiché intende, da una parte, abbracciare i fenomeni sociali (e, benché Comte non lo affermi qui, comprendere la retroazione necessaria che questa comprensione ha sul concetto stesso di scienza) e, dall'altra, limitarsi allo studio delle generalità scientifiche senza scendere nei particolari di ogni campo epistemico. Pur assumendo l'omogeneità tra piano scientifico e filosofico, dunque, la specificità epistemologica dell'impresa comtiana risiede nella differenziazione dei due campi, e rinuncia tanto a un'identificazione naturalistica della filosofia con il corpo stesso delle osservazioni scientifiche, quanto, come evidenzia Macherey,

⁴³ Ivi, p. 29; tr. it. p. 89.

⁴⁴ Cfr. *Avertissement de l'auteur*, C-I (non numerato); tr. it. p. 51.

⁴⁵ Canguilhem, *La philosophie d'Auguste Comte*, cit., ff. 2, 5, 7, corsivo nostro.

ad «allineare puramente la filosofia sulle scienze, in nome di una rappresentazione astratta “della” scienza come quella che potrebbe rivendicare uno scientismo volgare»⁴⁶.

Forzando un po' i termini della nostra lettura, potremmo sostenere che la filosofia comtiana assume la distinzione tra l'oggetto delle scienze e l'oggetto della filosofia delle scienze⁴⁷, producendo una riflessione di secondo livello sui metodi impiegati progressivamente dalle scienze per costituirsi come pienamente positive. L'accusa secondo cui la filosofia delle scienze proposta nel *Corso* mancherebbe di originalità è quindi completamente fuori fuoco: lungi dal dover supplire a una carenza di riflessività o dal dover produrre una fondazione della scienza, essa punta, in prima battuta, proprio a riconoscere e a isolare l'esistenza di una riflessione prodotta *spontaneamente* nelle scienze e nella pratica degli scienziati, che costituisce un primo livello di sistematizzazione epistemologica. La sostanza della sua azione può pertanto essere ritrovata nella costruzione di una vera e propria filosofia dello spirito, se con questa intendiamo non una filosofia coscientialistica né un esame della «ragione considerata in se stessa»⁴⁸, bensì una «*filosofia della storia dello spirito attraverso le scienze*»⁴⁹, che trova il suo fulcro nel *sapere in quanto forma di mediazione* tra quel vivente particolare che è l'uomo, come soggetto conoscente, e la realtà del mondo come suo “ambiente”; una filosofia che trova nella comprensione di questo rapporto la sua cifra.

È d'altronde lo stesso Comte a tracciare delle linee di demarcazione tra la sua operazione filosofica e una serie di altre tradizioni con cui rischia di essere confusa. Non si tratta in alcun modo di costruire una *Naturphilosophie*, poiché la nozione stessa di natura, come «sola grande entità generale» e «fonte unica di tutti i fenomeni»⁵⁰, non è altro, per Comte, che l'ultima emanazione di un pensiero metafisico che astrae progressivamente dalle categorie teologiche. Soprattutto, Comte intende distinguersi radicalmente dal tentativo, perseguito negli stessi anni da Victor Cousin, di far poggiare la sua costruzione sulla *psicologia*, alla quale rivolge le sue critiche più feroci: «ultimo travestimento della teologia», con la quale condivide la contemplazione di esseri fittizi, il metodo psicologico rinchiude lo spirito nel santuario

⁴⁶ P. Macherey, *Comte. La philosophie et les sciences*, cit., p. 9. Da questo punto di vista, come buona parte della letteratura più avvertita ha evidenziato, l'operazione comtiana ha poco a che spartire con il progetto neopositivistico di una “filosofia scientifica” definita secondo criteri logico-sintattici.

⁴⁷ Cfr. G. Canguilhem, *L'oggetto della storia delle scienze*, in Id., *Scritti filosofici*, a cura di A. Cavazzini, Mimesis, Milano-Udine, 2004, pp. 57-69.

⁴⁸ Macherey, *Comte*, cit., p. 59.

⁴⁹ H. Gouhier, *Introduzione alle Opere scelte di A. Comte*, in Restaino (a cura di), *Comte*, cit., p. 85.

⁵⁰ C-I, 1, p. 22; tr. it. modificata p. 58.

individuale di un'auto-contemplazione che è «pura illusione», poiché «l'*osservazione interiore* genera quasi tante opinioni divergenti quanti sono gli individui che credono di dedicarvisi»⁵¹.

Prolungando questo gesto, Comte vuole inoltre marcare la differenza tra filosofia positiva e Ideologia, benché il rapporto tra le due sia, come si è visto, più complesso. Certamente egli intende prendere le distanze da quegli elementi che possono segnare una continuità tra questa e la psicologia, ad esempio rispetto all'«arte logica»: se esiste un metodo positivo, che renda concepibile un'omogeneità delle scienze, esso non può essere determinato aprioristicamente, ma va esaminato «in azione», poiché «il metodo non è suscettibile di essere studiato separatamente dalle ricerche in cui è impiegato». La storia delle scienze riveste pertanto un ruolo imprescindibile per qualsiasi teoria della conoscenza colta sotto il suo aspetto dinamico. Allo stesso tempo, come si è visto, Comte tiene in grande considerazione il ruolo dell'anatomia e della fisiologia per lo studio statico⁵² delle funzioni intellettuali, facendone una base necessaria del suo programma epistemologico. Ed è ancora dagli *Idéologues* che egli riprende la convinzione che alla filosofia positiva spetti il compito di «presiedere al rinnovamento [refonte] generale del nostro sistema di educazione»⁵³.

È proprio sull'intreccio tra questi due punti che il progetto comtiano si fa ideologico in un senso ampio e differente, irriducibile tanto al suo significato originale quanto alla sua risemantizzazione in ambito marxista. Quello dell'educazione rappresenta, come si è visto, il nodo fondamentale per pensare una riforma complessiva tanto del ruolo degli scienziati quanto delle contraddizioni che attraversano la società industriale. Esso si lega a doppio filo alla questione della divisione del lavoro⁵⁴. Il potere spirituale non deve infatti giustificare una visione strettamente funzionalistica dei ruoli sociali che spesso viene attribuita a Comte: contrariamente a quanto sostiene ripetutamente Pickering, già nei suoi scritti sull'economia politica Comte denuncia i limiti di un'istruzione specialistica, dove la fissità delle funzioni sociali rischia costantemente di venir erosa dal progresso tecnologico, sottolineando

⁵¹ Ivi, pp. 33, 34; tr. it. modificata pp. 82-83, 85. Si è visto come questa critica sia in un certo senso all'origine stessa della riflessione epistemologica di Comte. Essa condivide con Bonald la critica a una concezione dell'interiorità dentro alla quale verrà però trasportato lo stesso pensiero religioso a cui quest'ultimo faceva appello. Per un'analisi approfondita della maniera in cui Comte riprende la distinzione bonaldiana tra *homme intérieur* e *homme extérieur*, legandola al problema di una teoria delle variabilità fisiologica e sociale che il principio di Broussais lo aiuta a inquadrare, cfr. il capitolo II di Le Blanc, *op. cit.*, pp. 101-134.

⁵² Comte afferma qui di riprendere da Blainville la distinzione fra analisi statica e dinamica che può essere applicata a «ogni essere attivo, e specialmente ogni essere vivente», concepito «come atto ad agire e come effettivamente agente»; cfr. C-I, 1, pp. 32-33; tr. it. p. 81.

⁵³ Ivi, p. 35; tr. it. mod. pp. 86-87.

⁵⁴ Per Canguilhem, la riforma dell'educazione rappresenta il medio necessario tra gli altri due scopi principali della filosofia positiva, la normalizzazione del lavoro intellettuale e il superamento dell'anarchia politica: la pedagogia è «la prima applicazione pratica del sapere, sapere che diviene fonte e promessa di un nuovo sapere» (*La philosophie d'Auguste Comte*, cit., f. 8).

l'opportunità di fornire un'educazione più sfaccettata e di istituire un programma di lavori pubblici che consenta il reimpiego della forza lavoro. Al contempo, dal momento che, come risulta dalle analisi precedenti, *chez les modernes* «la divisione del lavoro, sempre più perfezionata, è uno degli attributi caratteristici più importanti della filosofia positiva», in quanto è da essa che dipende lo sviluppo autonomo delle scienze, Comte individua il rimedio ai suoi effetti disgregativi in un ulteriore «perfezionamento della divisione del lavoro stessa»⁵⁵. La costituzione paradossale dello studio epistemologico delle generalità scientifiche come nuova specialità risponde perciò precisamente al bisogno di fornire un'educazione agli scienziati capace di preservarli dalla tendenza all'isolamento teorico. In questa prospettiva si può affermare che «è perché vi è divisione, separazione, che deve esserci *organizzazione* [...] senza riduzione né uniformazione» e che «nello stato sociale attuale, governare non si distingue dunque dal regolare la divisione del lavoro»⁵⁶.

La dimensione che definiamo ideologica di tale progetto risiede allora, oltre che nella presa in carico di un processo che attiene alla riproduzione e alla coesione sociali, nella decisione comtiana, che anticipa e orienta la costruzione definitiva di una scienza della società, di pensare questo governo come essenzialmente spirituale, cioè come funzione di riunione intellettuale e affettiva dell'opinione che tenta di restituire tutto il suo spessore "materiale" alla convinzione che «*le idee governano e sconvolgono il mondo*»⁵⁷. Sarebbe non solo troppo facile, alla luce di quanto detto finora, vedere in questa affermazione una professione del più lampante idealismo, ma altresì profondamente sbagliato: come avremo modo di vedere, Comte è lungi dal credere che il progresso sociale si regga unicamente sulla forza intellettuale e, come sottolinea Canguilhem, l'intelligenza in Comte non è un principio trascendente, bensì «una funzione della potenza d'astuzia [*puissance de ruse*] della vita»⁵⁸. Ed è inoltre proprio nella misura in cui egli ricostruisce storicamente il ruolo sociale delle idee che si pone il problema di come esse possano e debbano, a loro volta, essere governate⁵⁹.

È questa tensione politica che conferisce all'epistemologia comtiana tutta la sua carica *normativa*. Essa si sostanzia in quelle figure della circolarità che percorrono da una parte all'altra l'architettura del *Corso*, e che possiamo ridurre essenzialmente a tre:

⁵⁵ Ivi, p. 31; tr. it. pp. 77, 79.

⁵⁶ Karsenti, *Durkheim. Science et philosophie dans la division du travail*, cit., p. 827.

⁵⁷ C-I, 1, p. 38; tr. it. p. 94, corsivo nostro.

⁵⁸ Canguilhem, *La philosophie d'Auguste Comte*, cit., f. 29.

⁵⁹ Cfr. Bourdeau, *Les trois états*, cit., p. 134.

- 1) In primo luogo troviamo quel circolo epistemico-epistemologico, su cui ci siamo già soffermati a più riprese, che si instaura tra fondazione della fisica sociale e classificazione delle scienze, e che viene qui assunto come tale da Comte. I due scopi del corso, speciale e generale, «benché distinti, sono necessariamente inseparabili», poiché se da un lato «sarebbe impossibile concepire [...] un corso di filosofia positiva senza la fondazione della fisica sociale», che ne rappresenta il coronamento e la specificità, questa sarebbe a sua volta inconcepibile senza che l'*esprit* non sia preventivamente «preparato da una conoscenza approfondita dei metodi positivi già sanzionati [*jugées*] [...] e munito inoltre della conoscenza delle principali leggi dei fenomeni precedenti, che influiscono tutte [...] sui fatti sociali»⁶⁰. Occorrerà dunque porre attenzione a come questi due gesti si trovino intrecciati nell'esposizione comtiana.
- 2) Vi è poi un secondo circolo, che potremmo definire intra-epistemico, che riguarda l'articolazione e il condizionamento reciproci tra piano biologico e sociale. Come si è accennato, la costituzione pienamente positiva del sapere fisiologico necessita dell'intervento di una dimensione storica e, reciprocamente, quest'ultima trova nell'organizzazione del vivente il suo *a priori*. L'estrema ambiguità di questo passaggio, che porterebbe, e di fatto ha portato, a legittimare delle letture potentemente organicistiche di Comte e ad ascriverlo retrospettivamente a una corrente sociobiologica, risiede nel fatto che il piano biologico è a sua volta guadagnabile solo dall'interno dello sviluppo storico delle scienze: di modo che il piano "statico" sembra in realtà essere retroattivamente posto dall'analisi dinamica⁶¹. Cionondimeno, la fisiologia sembra

⁶⁰ C-I, 1, p. 30; tr. it. modificata p. 76. Si è scelto di rendere con "sanzionati", con evidente anacronismo, il *jugées* impiegato da Comte in quanto ci sembra precludere esattamente alla distinzione bachelardiana tra *histoire perimée* e *histoire sanctionnée*, o ancora a quella *histoire critique* a cui allude Canguilhem, i quali risentono entrambi di un certo influsso di Comte nel pensare il ruolo della normalità e della normatività all'interno della storia delle scienze. Cfr. G. Bachelard, *L'attività razionalistica della fisica contemporanea*, cit., pp. 50-51, dove si legge: «Il punto di vista moderno crea allora una nuova prospettiva nella storia delle scienze, prospettiva che pone il problema dell'efficacia *attuale* di questa storia delle scienze nella cultura scientifica. Si tratta infatti di mostrare l'operare di una storia *giudicata*, di una storia che ha il dovere di distinguere l'errore e la verità, l'inerte e l'attivo, il nocivo e il fecondo. [...] Si deve capire allora l'importanza di una dialettica storica *propria del pensiero scientifico*. Insomma, bisogna continuamente formulare e riformulare la dialettica della storia prescritta e della storia sanzionata dalla scienza oggi attiva».

La posizione di Bachelard nei confronti della storia delle scienze non è esente da ambiguità e problemi, su cui torneremo nel corso del lavoro. Ci limitiamo per ora a segnalare come essa ha la tendenza a i) separare nettamente tale dialettica scientifica dallo sviluppo storico-sociale in cui si inserisce e ii) a produrre una rottura netta tra atti e ostacoli epistemologico che riconduce questi ultimi a una dimensione storica e psicologizzante. Il confronto con le posizioni di Comte, prima, e di Canguilhem poi, rispetto alla questione dell'ideologia scientifica, ci consente di problematizzare alcuni di questi aspetti. Per un'analisi magistrale delle difficoltà connesse al ruolo della storia delle scienze in Bachelard, si veda il saggio di J. Gayon, *Bachelard et l'histoire des sciences*, in J.-J. Wunenberg (dir.), *Bachelard et l'épistémologie française*, Puf, Paris 2003, pp. 51-113.

⁶¹ Questo nodo cruciale è ben messo in evidenza in Cavazzini, *Razionalità e Storia nell'opera di Auguste Comte*, cit., p. 81: «C'è dunque una dialettica complessa tra biologizzazione e storicizzazione dell'effettuazione della

mantenere una considerazione privilegiata come via d'accesso alla conoscenza dello spirito umano, poiché viene infatti citata accanto alla storia delle scienze in quanto metodo da contrapporre all'introspezione psicologica. Come ha giustamente rilevato Laurent Clauzade, è però essenziale comprendere come questo utilizzo polemico della fisiologia, benché sovradeterminato dalla volontà comtiana di mettere in luce e denunciare il nesso tra psicologia e individualismo democratico, non risponda a un uso politico-ideologico abusivo della scienza, bensì proprio al tentativo cosciente di spostare la critica politica sul piano epistemologico⁶².

- 3) Da ultimo, vi è una circolarità epistemologico-ideologica, che attiene specificamente alla funzione normativa che la fisica sociale esercita sull'assetto complessivo delle scienze delineato da Comte. Il cortocircuito logico-cronologico che sta alla base della fondazione della scienza sociale come sapere che, contemporaneamente, *rende possibile e risulta da* la classificazione scientifica, unito all'aspirazione politica che percorre tale gesto, si rifrange inevitabilmente in una funzione di intervento e di orientamento delle scienze dove l'epistemologia comtiana trova il suo carattere massimamente arrischiato. Come si vedrà, il riconoscimento di una normatività interna alle pratiche scientifiche, che l'epistemologia ha il compito di circoscrivere e di difendere dalla sua appropriazione in termini teologico-metafisici, va infatti di pari passo con una tendenza a determinare, in senso etimologico, i diversi campi epistemici e che rischia così di fissare in anticipo le loro frontiere epistemologiche rispettive. Si tratta di quel campo conflittuale a cui abbiamo accennato in sede introduttiva, dove la *politica epistemologica* comtiana rischia di rovesciarsi in una forma di *polizia epistemologica*.

Come leggere questa tensione, o meglio: come ri-leggerla assumendo la radicalità politica dell'epistemologia comtiana senza proiettare su di essa una preoccupazione ideologica che la orienta, come dall'esterno, verso posizioni conservatrici e reazionarie – come ad esempio è stato ripetutamente sostenuto dalla maggior parte delle critiche provenienti dalla scuola di Francoforte – e, d'altra parte, senza diluirla in una prospettiva puramente funzionalistica⁶³? Ci

sintesi: la prima apre la via alla pensabilità della seconda. Non c'è biologizzazione nel senso di un riduzionismo: non si tratta di ricondurre i concetti ad un sistema di leggi fisiologiche, ma di comprendere le scienze come l'operazione di un vivente. Poiché è solo questa operazione a poter "fondare" le scienze, e poiché è un *fatto* che questa operazione sia essenzialmente scandita da uno sviluppo storico, sarà la storia delle scienze, e non presunti principi atemporali, a poter rendere ragione del sapere».

⁶² Cfr. Clauzade, *Auguste Comte et Stuart Mill*, cit.

⁶³ È questo il rischio connesso al tentativo di completa "immanentizzazione" dell'ideologia a cui si espone anche Mannheim, il cui «tentativo di salvare la scienza sociale grazie all'ideologia riscopre la prospettiva funzionalista, che in fondo le era propria fin dalla sua origine, riconoscendo a ogni espressione ideologica la capacità di agire in

sembra che sia questa la posta in gioco suscitata dal concetto canguilhemiano di ideologia scientifica, la cui specificità risiede proprio nel tentativo di mantenersi equidistante tanto dalla reintroduzione althusseriana di una verticale di controllo politica dove si giocherebbe, in ultima istanza, la “giustizia” di una posizione scientifica, quanto dalla pretesa foucaultiana di abbandonare il problema della normatività scientifica per concentrarsi sui differenti ordini del discorso che la renderebbero di volta in volta possibile⁶⁴.

Riteniamo inoltre che tale problematica riveli una più ampia difficoltà, con cui Comte si scontra nel tentativo di pensare l'autonomia e la dignità sistematica della sua epistemologia, che abbiamo caratterizzato come conflitto tra orientamento *cartesiano* e *non-cartesiano* della sua operazione. Se in effetti al pensiero di Descartes, assieme a quelli di Bacon e di Galileo, viene riconosciuta una funzione di soglia nell'affermazione progressiva dello spirito positivo⁶⁵, è altresì evidente l'appartenenza di questi pensatori a una fase metafisica nella quale la scienza

vista dell'integrazione sistemica»; cfr. Ricciardi, *L'ideologia come scienza politica del sociale*, cit., p. 186, ma anche Id., *La società come ordine*, cit., pp. 208-209, dove la «riduzione costante al piano di un'obbligata immanenza» perseguita dalle scienze sociali viene collegato all'esigenza di approntare «un meccanismo di produzione di relazioni politiche che mira a mettersi al riparo da qualsiasi imprevista richiesta o traumatica rottura».

In un passaggio estremamente significativo, Norbert Elias sottolinea come Comte sia stato capace di porre, ancora prima di avere i mezzi di risolverlo, un problema che supera «sia i confini posti dalla sociologia della conoscenza di tipo tradizionale, sia quelli posti dalla filosofia della conoscenza. La sociologia della conoscenza di tipo classico si limita a tentare di mostrare il nesso che intercorre fra le idee prescientifiche, le ideologie e le strutture sociali. Quando si pone in questione la trasformazione complessiva della società, nel corso della quale i tentativi prescientifici di acquisire la conoscenza diventano scientifici, si infrange quella tipica circolarità in cui si incorre fino a quando, scoprendo un nesso fra le idee e la peculiare situazione sociale dei loro rappresentanti, si giudicano immediatamente queste idee relative e prive di valore, in quanto mere 'ideologie'. La legge comtiana dei tre stadi mostra fra l'altro la possibilità di inquadrare lo sviluppo delle idee e delle forme di pensiero nel contesto di più ampi sviluppi sociali, *senza liquidarle semplicemente come false ideologie prescientifiche*» (Elias, *Che cos'è la sociologia?*, cit., p. 43, corsivo nostro).

⁶⁴ Sul «minuzioso lavoro di demarcazione rispetto a Marx, Althusser e Foucault» condotto dalla riflessione di Canguilhem sull'ideologia scientifica, cfr. É. Balibar, «*Être dans le vrai?*»: *science et vérité dans la philosophie de Georges Canguilhem*, ora in Id., *Passions du concept. Épistémologie, théologie et politique. Écrits II*, La Découverte, Paris 2020, pp. 39-57, qui p. 49.

⁶⁵ Benché in realtà Comte stesso riconosca il carattere in qualche modo idealtipico e convenzionale di questa soglia: «*È impossibile identificare l'origine precisa di questa rivoluzione: poiché di questa, come di tutti gli altri grandi avvenimenti umani, è possibile dire con esattezza che essa si è andata compiendo ininterrottamente, sempre più profondamente*, particolarmente dopo i lavori di Aristotele e della scuola di Alessandria, e a partire dall'introduzione in Europa occidentale delle scienze naturali ad opera degli Arabi. Tuttavia, *poiché conviene fissare un'epoca per impedire la divagazione delle idee*, indicherò quella del grande movimento impresso allo spirito umano, due secoli fa, dall'azione combinata dei precetti di Bacon, delle concezioni di Descartes e delle scoperte di Galileo, come il momento in cui lo spirito della filosofia positiva ha cominciato ad affermarsi nel mondo, in evidente opposizione con lo spirito teologico e metafisico» (C-I, 1, p. 27; tr. it. mod. p. 70, corsivi nostri).

Un'eco di queste considerazioni comtiane può essere ritrovata, più recentemente, nelle considerazioni critiche mosse nei confronti della costruzione della “Rivoluzione scientifica” di Alexandre Koyré: prima da Canguilhem, il quale lo accusa rispettosamente di abusare della «libertà di ricorrenza» e osserva che «[l]e rivoluzioni copernicana e galileiana non sono state fatte senza conservare un'eredità» (cfr. *Il ruolo dell'epistemologia nella storiografia scientifica contemporanea*, cit., p. 17); più di recente, da Ernest Coumet in un importante saggio in cui vengono presi in esame i contatti tra la storia della scienza di Koyré e l'opera di Raymond Aron: cfr. E. Coumet, *Alexandre Koyré: la Révolution scientifique introuvable?*, «History and Technology», vol. 4, 1987, pp. 497-529.

non arriva a cogliere la natura specifica dei fenomeni sociali e morali, dove pertanto concezioni teologiche e positive convivono in maniera instabile. Un ulteriore indice dell'estrema ambiguità del gesto di Comte risiede proprio nella maniera in cui egli tenta in pari tempo di coronare e di rompere con il paradigma cartesiano. Si tratterebbe, in altre parole, di riflettere su quale sia la *politica del metodo*⁶⁶ che sottende lo sforzo comtiano, nella misura in cui essa rimette in gioco il soggetto stesso della scienza alla luce della sua dimensione indissolubilmente vitale e sociale.

Su questo punto, sono preziosissime le indicazioni fornite da Canguilhem nel suo corso alla Sorbona del '58-'59, dove mostra come Comte si ponga in un certo senso come il *vero Descartes*, proprio nella misura in cui intende rettificarlo su alcuni nodi essenziali. In primo luogo, risulta evidente da quanto detto finora che, se un discorso sul metodo è concepibile, esso non può in alcun modo essere un discorso *preliminare*, ma può risultare solo dall'esame storico e da una sintesi retrospettiva delle diverse scienze. Esso non può inoltre poggiare su di una universalizzazione del dubbio, poiché, come si è visto, lo scetticismo non può in alcun modo rappresentare uno stato permanente del pensiero⁶⁷. A conferma di ciò, la stessa concezione del "buon senso" assume un segno diametralmente opposto nei due pensatori: se per entrambi esso ha una funzione polemica, per Descartes esso è un *giudice muto*, mentre per Comte è un *testimone che parla*⁶⁸. Per il primo è spontaneamente critico, per il secondo essenzialmente dogmatico. È altresì chiaro che Comte rifiuta alla radice la possibilità che il metodo poggi su un'introspezione individuale e che, «fondando la filosofia sulla scienza, Comte la fondi su di una Cogitatio, ma non abbia bisogno di un Cogito. La Scienza [sic] è *noi*, è *si*, non è *Io*»⁶⁹. Da ultimo, esso non può reggersi, lo si vedrà, sulla certezza paradigmatica della matematica, a partire dalla quale Comte aveva inizialmente concepito la sua filosofia della scienza, ma deve comprendere e sintetizzare la pluralità dei metodi impiegati nei differenti campi epistemici.

Ciononostante, è indubbiamente sul piano del metodo che Comte ritiene di poter guadagnare quell'unità che sarebbe impossibile realizzare sul piano delle dottrine; ed è nella lenta e minuziosa esplicitazione di questa preoccupazione metodologica che consiste lo sforzo perseguito dal *Corso*. Da essa derivano le distinzioni, le rideterminazioni e le irreggimentazioni

⁶⁶ Cfr. G. Steinmetz (ed.), *The Politics of Method in Human Sciences: Positivism and Its Epistemological Others*, Duke University Press, Durham/London, 2005.

⁶⁷ Cfr. *supra*, cap. I, §7.2. Lo scetticismo non è infatti altro che «uno stato di crisi, risultato inevitabile dell'interregno intellettuale che sopravviene necessariamente tutte le volte che lo spirito umano è chiamato a mutare dottrine e, nello stesso tempo, *mezzo indispensabile usato sia dall'individuo che dalla specie per permettere la transizione da un dogmatismo all'altro, cosa che costituisce la sola utilità fondamentale del dubbio*» (*Considerazioni sul potere spirituale*, OFS, pp. 268-269, corsivo nostro).

⁶⁸ Canguilhem, *La philosophie d'Auguste Comte*, cit., f. 11.

⁶⁹ Ivi, f. 15. È evidente il riferimento canguilhemiano a quel «*cogitamus* razionale» come «obbligo a pensare d'accordo» e «coscienza comune di un sapere apodittico» di cui parla Bachelard, *Il razionalismo applicato*, cit., p. 75.

delle differenti pratiche scientifiche, che Comte indaga conscio degli ostacoli epistemologici e dei conflitti istituzionali che presiedono al loro sviluppo, che appare sotto questa luce come un vero *travail*. Da essa deriva anche quella tendenza a ricercare un'ideale della scienza *sintetico*, che trova nella biologia le condizioni per l'edificazione di un trascendentale differente, centrato sul rapporto polare tra vivente e *milieu*, e nella scienza sociale la possibilità di un'unificazione tendenziale e riflessiva dei saperi, colti nella loro storicità.

Nel conflitto tra queste matrici, che tenteremo di ritrovare all'opera in alcuni snodi decisivi del *Corso*, possiamo riconoscere – è la nostra tesi – l'estremo interesse che una ri-lettura di Comte presenta per un'interrogazione delle tendenze divergenti della modernità e la fecondità della sua idea di filosofia, che al netto delle distorsioni, ha continuato a rappresentare, spesso inconsapevolmente, un luogo di confronto imprescindibile per la comprensione dei rapporti tra scienze e società.

Prima di fare ciò, è però necessario soffermarsi più approfonditamente sulla seconda lezione, dove Comte prende per la prima volta in esame in maniera sistematica il problema della classificazione scientifica che, sebbene solo accennato nelle opere precedenti, costituisce in realtà l'ossatura su cui si regge la sua operazione e, ancor più che la legge dei tre stati, l'aspetto più originale della sua riflessione.

2.2 La classificazione delle scienze tra natura e artificio

La classificazione enciclopedica è il complemento necessario della legge dei tre stati, senza la quale sarebbe impossibile «comprendere realmente [...] la storia dello spirito umano»⁷⁰. Come suggerisce Michel Serres, essa è prima di tutto «l'enciclopedia di una storia» e «lo spazio globale dei trasferimenti metaforici»⁷¹ che permettono di *leggere* lo sviluppo dello spirito.

Se dunque la classificazione risponde a quella ricerca di unità che costituisce l'esigenza filosofica fondamentale che percorre il *Corso*, questa non può risultare da una semplice deduzione⁷², bensì dall'integrazione progressiva della pluralità epistemica e fenomenica che la storia delle scienze rivela. L'epistemologica comtiana intende pertanto elaborare storicamente la possibile *omogeneità* della materia da classificare senza postularla, come in Descartes, o farla derivare da un'analisi delle «facoltà dello spirito»⁷³, come in Bacon e in D'Alembert; deve

⁷⁰ C-I, 2, p. 59; tr. it. mod. p. 135.

⁷¹ M. Serres, *Introduction*, cit., p. 2.

⁷² Cfr. Canguilhem, *La philosophie d'Auguste Comte*, cit., f. 59.

⁷³ C-I, 2, p. 43; tr. it. mod. p. 102.

inoltre poter proporre un criterio razionale di classificazione senza ricadere in un approccio puramente empirico. Secondo Comte, ciò è possibile seguendo da vicino «il coordinamento, in qualche modo spontaneo, che si trova implicitamente ammesso da quegli scienziati dediti allo studio delle varie branche della filosofia naturale» e «l'ordine effettivo di sviluppo» di quest'ultima⁷⁴, ovverosia la storia delle scienze. In questo senso la legge dei tre stati rappresenta anche una *legge dei tre metodi*, ricavata per generalizzazione dalla pratica stessa degli scienziati⁷⁵, il cui obiettivo non è la costruzione di un criterio logico di demarcazione tra scienza e metafisica, bensì la spiegazione del progresso differenziato delle scienze e, di conseguenza, della coesistenza e della stratificazione dei diversi metodi: quello «teologico, o fittivo», quello «metafisico, o astratto» e infine quello «scientifico, o positivo», connotato dall'«uso coordinato del ragionamento e dell'osservazione» e da un fenomenalismo che, rinunciando a conoscere il *modo di produzione dei fenomeni*, mira puramente a stabilire leggi a partire da fatti generali⁷⁶.

Allo stesso tempo, è chiaro da quanto si è detto finora che la posta in gioco di quest'operazione consiste nello stabilire le modalità stesse di articolazione di questa storia, dalla quale dipenderanno tanto la possibilità di «marcare esattamente la perfezione relativa delle diverse scienze», quanto quella di «determinare direttamente l'autentico piano generale di un'educazione scientifica interamente razionale»⁷⁷. Come si è visto, è da questo tentativo di sincronizzazione tra divisione del lavoro scientifico e riforma educativa che dovrà risultare quell'unificazione spirituale che permetterà di fuoriuscire dall'anarchia moderna. Ora, Comte ritiene che un passo capitale in questa direzione sia stato compiuto dalla «teoria generale delle classificazioni, stabilita recentemente dai *lavori filosofici dei botanici e degli zoologi*», la quale, nella misura in cui è fondata sull'osservazione e determinata dalle «affinità reali» e dal «concatenamento naturale» degli oggetti da classificare, può costituire una «guida sicura» per la stessa definizione di una scala enciclopedica delle scienze⁷⁸. Si vede quindi come, su questo punto, vi sia un'ulteriore rifrazione interna all'apparato epistemologico comtiano, nella cui economia complessiva la scienza del vivente viene a occupare un luogo centrale: è la stessa positività del sapere biologico a retroagire sull'idea di sistema, rendendo possibile pensare una *storia naturale* delle scienze che sconta, come si vedrà, un certo realismo di fondo derivante

⁷⁴ Ivi, pp. 58-59; tr. it. p. 134.

⁷⁵ Cfr. Canguilhem, *La philosophie d'Auguste Comte*, cit., f. 75.

⁷⁶ C-I, 1, p. 22; tr. it. p. 58.

⁷⁷ C-I, 2, pp. 59-60; tr. it. mod. pp. 136, 138.

⁷⁸ Ivi, p. 44, corsivo nostro; tr. it. mod. pp. 103-104.

proprio dall'approccio tassonomico con cui le scienze vengono organizzate, che ne fonda la coordinazione sulla base del grado di dipendenza reciproca dei fenomeni studiati⁷⁹.

Ciò consente a Comte di insistere sul fatto che la classificazione debba in primo luogo distinguere, al livello più generale, le scienze *teoriche* da quelle *pratiche*, e che il *Corso* si occuperà unicamente delle prime in quanto forniscono «le concezioni fondamentali riguardo dei vari ordini di fenomeni»⁸⁰. Esse si trovano alla base della capacità umana di agire sulla natura, secondo il celeberrimo motto per cui *scienza da cui previsione; previsione da cui azione*. Ma, come si è avuto modo di vedere, questa matrice utilitarista coesiste con la più radicale funzione che hanno le scienze nel rispondere a un bisogno fondamentale di ordine che, in ogni fase del suo sviluppo, presiede all'intelligenza umana: come ha osservato Canguilhem, la stessa religione viene da Comte compresa non come un problema di salvezza individuale, bensì come *problema collettivo di conoscenza*⁸¹, nella misura in cui essa ha da regolare socialmente le conseguenze di quello *stupore* suscitato dall'incontro con le irregolarità del mondo esterno. Per questo la preoccupazione di Comte è rivolta in prima istanza a stabilire l'ordine delle concezioni teoriche fondamentali alle quali andranno, in un secondo momento, riconnesse tanto quelle «dottrine intermedie tra la teoria pura e la pratica diretta»⁸² che rimandano alla classe degli *ingegneri*, quanto le differenti scienze di applicazione.

Nella definizione di questo ordine enciclopedico, emerge allora come l'esposizione del progresso delle scienze non possa in alcun modo ridursi a un relativismo di tipo storicistico. Laddove la legge dei tre stati rivelava «diacronicamente il movimento naturale che segue lo spirito umano nella sua storia», il principio di classificazione «fonda sincronicamente la struttura sistematica del sapere»⁸³, introducendo una considerazione sinottica del suo sviluppo. In effetti, per quanto la classificazione persegua un ideale tassonomico modellato sui rapporti *naturali* tra le scienze, essa «necessariamente racchiuderà sempre qualcosa di artificiale, se non di arbitrario, così da presentare una vera e propria imperfezione»⁸⁴. In effetti, nella prima

⁷⁹ Si veda Heilbron, *Naissance de la sociologie*, cit., pp. 324-327, il quale mostra come l'adozione di questo spirito naturalistico risponda sia alla volontà di precisare gli abbozzi di classificazione proposti ad esempio da Barthez e da Cabanis, quanto al tentativo di rispondere al «processo di disciplinarizzazione» scientifica, che in quegli anni era giunto ad affermarsi gettando in discredito le classificazioni transdisciplinari, elaborando «un'epistemologia generale [...] senza ricadere nella trappola del riduzionismo».

⁸⁰ Ivi, p. 45; tr. it. p. 105. Si vede quindi come Comte riprenda e rielabori i suoi progetti giovanili di costruzione di una nuova enciclopedia (cfr. cap. I, §§3.3, 3.4) concentrandosi sulla dimensione teorica delle scienze.

⁸¹ Canguilhem, *La philosophie d'Auguste Comte*, cit., f. 26.

⁸² Ivi, p. 47; tr. it. p. 110.

⁸³ Macherey, *Comte*, cit., p. 74.

⁸⁴ C-I, 2, p. 50; tr. it. mod. p. 116.

lezione Comte afferma che «l'oggetto di tutte le nostre ricerche è uno: lo suddividiamo solo allo scopo in vista di dividerne le difficoltà, per meglio risolverle»⁸⁵.

È a quest'altezza che Comte introduce una distinzione cruciale tra due modi di condurre tale esposizione, cioè secondo un modo *storico* oppure *dogmatico*. Mentre il primo segue l'ordine effettivo di formazione delle conoscenze all'interno di ciascun campo epistemico, e si addice particolarmente alle scienze più recenti, il secondo si pone dal punto di vista di una *refonte* complessiva della scienza studiata, ripensata alla luce di una sua ricostruzione logica. Nella prospettiva pedagogica di Comte, lo spirito umano tende «a sostituire sempre più l'ordine dogmatico a quello storico», nella misura in cui il progresso delle scienze rende accessibile un'evoluzione scientifica lenta e stratificata, costellata da invenzioni geniali, a un intelletto «spesso mediocre». Tuttavia, ciò non significa in alcun modo che Comte stia rinnegando il punto di vista storico sulla scienza, anzi, egli riafferma che «non si conosce completamente una scienza finché non se ne sa la storia»⁸⁶; l'ordine dogmatico ha innanzitutto la funzione di ricostruire logicamente un ordine di dipendenza delle conoscenze che è in realtà costituito da una fittissima rete di condizionamenti reciproci, motivo per cui esso deve fare un buon uso dell'anacronismo e presentare – ad esempio nel caso dei rapporti tra l'astronomia e alcune branche della fisica – «come anteriore tal scienza che avrà tuttavia bisogno [...] di prendere in prestito delle nozioni a un'altra scienza classificata in un rango posteriore»⁸⁷. L'esposizione dogmatica restituisce, in altre parole, una storia *normalizzata* del pensiero scientifico, concepita a partire dalla sua attualità e rivolta al suo insegnamento⁸⁸. Inoltre, l'ordine storico di presentazione di una scienza non corrisponde ancora al punto di vista pienamente storico che compete alla sociologia: esso rimane a sua volta «puramente ipotetico» e «astratto» nella misura in cui «considererebbe lo sviluppo di questa scienza come isolato». Per studiare quella che Comte chiama la storia *effettiva* o *reale* di una scienza, bisogna invece rapportarla al movimento

⁸⁵ C-I, 1, p. 36; tr. it. p. 90. Non si tratta di reintrodurre un riferimento “sostanziale” nelle scienze, bensì di sottolineare come «contrariamente alle nostre ripartizioni classiche, alcune questioni importanti esigerebbero una certa combinazione di più punti di vista speciali»; Comte cita l'esempio della geometria analitica cartesiana e di quelle concezioni che si trovano alla frontiera tra chimica e fisiologia, come la «dottrina delle proporzioni definite» (*ibid.*). La tendenza empirista dell'epistemologia comtiana è quindi controbilanciata dal riconoscimento di una problematica che, con Bachelard, potremmo definire quella di un «razionalismo integrale o integrante» (*Il razionalismo applicato*, cit., p. 169).

⁸⁶ *Ivi*, p. 21; tr. it. p. 53

⁸⁷ Cfr. *Ibid.*; Comte porta l'esempio delle reazioni che gli sviluppi dell'ottica hanno avuto nella produzione di strumenti essenziali per l'elaborazione delle leggi astronomiche.

⁸⁸ Si potrebbe qui vedere un'anticipazione di quella forma di *storia ricorrente* nella quale, come dirà Bachelard, «[l']epistemologia c'insegna una storia scientifica come *avrebbe dovuto essere*» (*Il razionalismo applicato*, cit., p. 124). Per un'analisi dei rapporti tra tempo storico e tempo logico nell'epistemologia bachelardiana, attenta al problema di una possibile riduzione in termini espressivi del primo rispetto al secondo, cfr. Cesaroni, *La vita dei concetti*, cit., pp. 60-72.

complessivo della società in cui appare – il che suppone la fondazione della scienza sociale, di cui «la storia delle scienze costituisce la parte più importante»⁸⁹.

Si tratta di un nodo nella cui si comprensione si gioca, in larga misura, il destino del rapporto tra la filosofia comtiana e le sue successive appropriazioni o confutazioni in senso alla tradizione epistemologica francese. Nella sua lettura analitica delle due lezioni introduttive del *Corso*, Macherey non esita nel sostenere che Comte abbia intrapreso «le vie di un'epistemologia storica» e che, nel subordinare l'ordine storico all'ordine dogmatico, abbia costruito «il concetto di una storia filosofica delle scienze» – cioè una storia razionale «dei problemi e dei concetti» piuttosto che una storia empirica «delle soluzioni e delle 'teorie'» – che «ispira in gran parte l'epistemologia storica di G. Bachelard e G. Canguilhem»⁹⁰. J.-F. Braunstein ha a sua volta prolungato queste riflessioni, affermando che nell'analisi a posteriori dei metodi scientifici condotta da Comte sia possibile rinvenire la prefigurazione di un «razionalismo regionale» di stampo bachelardiano e rivendicando il carattere nettamente «non-cartesiano» della sua impresa⁹¹. L. Clauzade ha, all'interno di un saggio dal grande rigore storico⁹², ripreso e problematizzato le coordinate di questo dibattito, evidenziando da parte sua i) che la storia delle scienze non abbia in Comte uno statuto autonomo o prettamente filosofico-epistemologico, ma costituisca una parte della scienza sociale; ii) che il punto di vista globale e continuista che caratterizza tale scienza renda problematico identificare una forma di razionalismo regionale all'interno di questa prospettiva; iii) che il fine politico a cui si riconnette la fondazione della sociologia – «luogo in cui si rifugia lo spettro di una scienza generale» che è «al contempo invocato e rifiutato dalla filosofia positiva» – abbia un carattere ideologico che mal si accorda con le pretese critiche di Bachelard e Canguilhem; il che porta a concludere che «la posterità di Comte risiede più nella sua pratica effettiva della storia delle scienze che nella sua teorizzazione in quanto disciplina»⁹³.

Per parte nostra, siamo convinti che – senza cedere a tentazioni anacronistiche, ma senza nemmeno limitarci a una postura puramente filologica sul tema – interrogare il gesto comtiano a partire da quelle circolarità su cui abbiamo insistito permetta di restituire una prospettiva più complessa sul carattere assolutamente equivoco della storia della ricezione e degli effetti della filosofia positiva comtiana.

⁸⁹ C-I, 2, p. 53; tr. it. p. 121.

⁹⁰ Cfr. Macherey, *Comte*, cit., pp. 93-95.

⁹¹ Braunstein, *La philosophie des sciences d'Auguste Comte*, cit., pp. 801 e 813 in particolare.

⁹² L. Clauzade, *Histoire des sciences et philosophie des sciences dans la philosophie d'Auguste Comte*, in Bitbol, Gayon (dir.), *L'épistémologie française*, cit., pp. 184-196.

⁹³ Ivi, p. 185.

Innanzitutto, va notato come la fortissima ambiguità dell'operazione di Comte derivi proprio dalla difficoltà – che gli varrà tante critiche nella storia del pensiero sociologico, a partire da Durkheim⁹⁴ – che egli incontra nel demarcare nettamente la scienza sociale dal piano propriamente filosofico; ambiguità da cui deriva tutta la carica normativa della storia delle scienze. È proprio nella difficoltà di sciogliere questo nodo, distinguendo nettamente tra la filosofia e la storia delle scienze, che consiste tutto l'interesse di una rilettura del *Corso di filosofia positiva*, dove è possibile osservare all'opera la continua stratificazione di registri dell'epistemologia comtiana e la sua volontà di *intervenire* nei dibattiti dell'epoca per far emergere il valore sociale di problemi che potrebbero sembrare puramente interni alla storia delle scienze. Le oscillazioni e le interferenze fra questi approcci prefigurano, in questo senso, le diverse tendenze che prenderà l'epistemologia in Francia e non solo. Proprio per questo motivo si vede anche, in secondo luogo, come all'epistemologia di Comte sia difficilmente assegnabile, a dispetto dei giudizi talvolta molto netti dei suoi interpreti, un carattere univocamente unitario o regionale, continuista o discontinuista⁹⁵: piuttosto, essa sembra disegnare, in ragione del suo valore di soglia nella definizione di questa stessa disciplina, lo spazio complessivo entro cui queste distinzioni prendono senso, anche in ragione del conflitto tra matrici epistemologiche che abbiamo evidenziato. Così, la sua valorizzazione di differenti “regioni” della scienza e il suo rifiuto di un'unità chimerica dei fenomeni sono costantemente bilanciati dalla ricerca di una *unificazione* tendenziale, pensata a livello metodologico e sociale; e il suo continuismo rivendicato, espresso attraverso metafore matematiche ed embriologiche e appelli continui alla spontaneità e al *bon sens*, apre allo stesso tempo a un pensiero della rottura epistemologica, sia nel riconoscimento di differenti domini epistemici, sia nell'analisi dei rapporti tra la lenta e travagliata costruzione dei concetti scientifici e la spontaneità del senso comune. Infine, la preoccupazione più direttamente ideologico-spirituale della filosofia comtiana, che lo porta in più occasioni a piegare le scienze in direzione di una preoccupazione estrinseca, è l'indice di una problematica persistente nell'epistemologia successiva che, al di là del tema dei diversi usi politici del sapere, concerne tanto il rischio di uno schiacciamento tra

⁹⁴ Per il quale Comte satura filosoficamente lo spazio propriamente scientifico che egli stesso aveva aperto; nondimeno, il problema di un'ambizione sintetica della sociologia, del suo raddoppiamento e della sua rivalità con la filosofia non cesserà di riemergere in seno a questa disciplina, in particolare nella sua fase durkheimiana; cfr. Karsenti, *Durkheim. Science et philosophie dans la division du travail*, cit.

⁹⁵ Lo stesso Macherey esprime giudizi ambigui, rilevando, nello spazio di due pagine, la presenza di una matrice riconducibile alla *coupure épistémologique* e il fatto che «il positivismo è un continuismo» (Comte. *La philosophie et les sciences*, pp. 26-27). La stessa oscillazione si può riscontrare in Braunstein, *La philosophie des sciences d'Auguste Comte*, cit. D'altro canto, Serres, pur nel carattere spesso apodittico dei suoi commenti, sottolinea come «Cournot riprenda dal *Corso* la nozione di *coupure*» (Serres, *Introduction*, cit., p. 12).

piano epistemologico ed epistemico⁹⁶, quanto l'interrogazione dei rapporti tra le scienze e la portata culturale, psicologica e pedagogica dello *spirito scientifico*⁹⁷.

La nostra rilettura del *Corso* dovrà pertanto tenere costantemente presente questa stratificazione dell'epistemologia comtiana, che, in via provvisoria, potremmo dire si organizza su almeno quattro livelli, la cui distinzione non è sempre evidente:

- 1) A un primo livello, tenta di estrarre uno schematismo inerente alle diverse pratiche scientifiche, mostrando come esse articolino di volta in volta delle osservazioni specifiche al campo considerato con delle ipotesi esplicative. In una certa misura, qui Comte non fa altro che esplicitare e generalizzare la riflessione che gli scienziati stessi hanno prodotto riguardo alla loro prassi, ragion per cui è possibile dire che «il metodo positivo è la codificazione delle idee che i biologi vitalisti (cioè non metafisici), gli astronomi e i fisici hanno estratto dalla scienza di Newton. Il metodo positivo è Newton prolungato ed elaborato da un secolo di scienziati»⁹⁸
- 2) A un secondo livello si esercita la messa in forma “dogmatica” dei metodi e delle suddivisioni interne dei differenti campi epistemici, la quale è orientata dal principio di classificazione che Comte tenta *ricorsivamente* di applicare all'interno di ogni scienza considerata⁹⁹. Qui Comte opera una prima normazione epistemologica, analizzando i diversi ostacoli che hanno impedito o rallentato la costituzione delle scienze, e prendendo posizione rispetto alle *filosofie spontanee degli scienziati*. È questo processo a rendere possibile la scelta stessa dei criteri che sorreggono la classificazione enciclopedica.

⁹⁶ Vi è cioè il rischio che il metodo storico elaborato dalla fisica sociale si trasformi in un «metametodo» per le altre scienze (cfr. Clauzade, *Histoire des sciences et philosophie des sciences...*, cit., pp. 193-195). Sotto questo profilo il gesto comtiano presenta alcuni punti di contatto con l'articolazione del rapporto tra scienza e filosofia elaborato da Hegel (cfr. Cesaroni, *Il concetto politico fra storia concettuale e storia delle scienze*, cit., pp. 526-528 in particolare). Si tratta di un punto su cui torneremo ampiamente nel seguito.

⁹⁷ Da questo punto di vista si può comprendere tanto l'assunzione foucaultiana di un'attitudine “positivista” nella sua tematizzazione archeologica del rapporto tra saperi e poteri, quanto la complessità dei rapporti tra la filosofia delle scienze francese e una certa persistenza dello psicologismo; su questo tema rimandiamo alla notevole ricostruzione proposta da L. Fedi, *La psychologie de l'esprit scientifique chez Bachelard et ses prédécesseurs*, «Revue d'histoire des sciences», vol. 70, n. 1, 2007, pp. 175-216.

⁹⁸ Canguilhem, *La philosophie d'Auguste Comte*, cit., f. 76.

⁹⁹ In chiusura alla seconda lezione, Comte afferma infatti che, nella costruzione «del grande quadro sinottico posto all'inizio di quest'opera [...] mi sono sforzato di seguire il più rigorosamente possibile, per la distribuzione interna di ciascuna scienza fondamentale, lo stesso principio di classificazione che ci ha fornito la serie generale delle scienze» (C-I, 2, p. 64...). Serres ritrova il carattere propriamente *speculativo* del sistema comtiano in questa «auto-applicazione» della filosofia positiva su se stessa, dove «la legge storica della prima lezione si riflette in ogni cellula-specchio dell'enciclopedia» (cfr. *Introduction*, cit., pp. 5-7).

- 3) Il terzo livello è rappresentato dalla storia *reale* delle scienze, ovverosia dalla retroazione del punto di vista sociologico sulla comprensione del loro sviluppo storico, compreso non più come fenomeno “isolato”, bensì come processo che potremmo definire *surdeterminato*, in quanto intrecciato in maniera complessa sia con le relazioni reciproche tra scienze, sia con una pluralità di serie storiche eterogenee. A quest’altezza incontriamo pertanto un secondo livello di normazione, orientato dalla preminenza di un punto di vista storico-sociale, che Comte delinea in un passo memorabile:

[...] considerando, nel suo insieme, lo sviluppo effettivo dello spirito umano, vediamo che le diverse scienze si sono di fatto perfezionate nello stesso tempo e reciprocamente. Vediamo anche che i progressi delle scienze e quelli delle arti sono dipesi gli uni dagli altri, attraverso innumerevoli e reciproche influenze, e infine che tutti sono stati strettamente legati allo sviluppo generale della società umana. Questo vasto concatenamento è così reale che spesso, per capire la generazione effettiva di una teoria scientifica, il pensiero [*esprit*] è portato a considerare il perfezionamento di qualche arte che non ha con essa alcun legame razionale, o anche qualche particolare progresso nell’organizzazione sociale, senza il quale tale scoperta non avrebbe potuto avere luogo¹⁰⁰.

- 4) A un quarto livello si situa infine il momento propriamente ideologico dell’epistemologia comtiana, costituito dal riorientamento complessivo dell’eterogeneità dei campi epistemici in direzione di una *sintesi* sociologica rivolta, in quanto tale, a una dimensione *morale* che rappresenta la preconditione per la rigenerazione politica. È questo il luogo di maggiore rischio dell’impresa comtiana, dove essa si trova ad anticipare sul corso delle scienze e a riconfigurare il loro senso politico concependole come parte di un’*unica* scienza dell’uomo – o, per meglio dire, dell’*umanità*.

¹⁰⁰ C-I, 2, p. 52; tr. it. mod. pp. 120-121. Fu lo stesso Althusser, nella sua presentazione all’articolo con cui l’allora suo discepolo Macherey proponeva uno dei primi tentativi di lettura sistematica dell’epistemologia di Canguilhem, a scrivere che «G. Canguilhem non sconfesserebbe questo ammirabile testo di A. Comte»; cfr. L. Althusser, *Présentation de l’article de Pierre Macherey: «La philosophie de la science de Georges Canguilhem. Épistémologie et histoire des sciences»*, in *Penser Althusser*, dossier collectif, Les Temps des Cerises, Paris 2006, pp. 21-30, qui p. 28. Su questo aspetto di surdeterminazione dell’analisi comtiana, che coesiste paradossalmente con un pensiero che lo stesso Althusser definirebbe ideologico, nella misura in cui «fa muovere il pensiero nell’Identico, poiché ritrova sempre l’Origine nella Fine, le premesse nella conclusione dello sviluppo», insiste Cavazzini, *Razionalità e storia...*, cit., p. 90.

Questa deviazione ci consente ora di comprendere con più chiarezza la pluralità di problematiche che animano il progetto comtiano di una classificazione enciclopedica delle scienze che, seppur conscio della sua necessaria artificialità, assume e prolunga le intuizioni apparse nel *Plan* e approfondite nelle *Considerazioni sulle scienze e gli uomini di scienza*. Premessa del ragionamento di Comte è che, anche volendo limitare al massimo il censimento delle scienze fondamentali, non sia possibile distinguerne meno di sei; il che potrebbe dar luogo a 720 classificazioni possibili. La sfida che si propone il *Corso*, pertanto, risiede tutta nella «scelta di un solo ordine veramente razionale» con cui disporle¹⁰¹. Tale ordine dovrà quindi coincidere il più possibile con il processo storico della loro apparizione, con la loro «effettiva dipendenza» e con il loro grado di generalità e complessità, che come si è visto è definibile solo a partire dal carattere essenzialmente relativo e prospettico che assume il rapporto dell'uomo al mondo¹⁰².

Il progetto di definizione di una serie enciclopedica delle scienze risponde perciò a due esigenze contrarie, sulle quali ha lungamente insistito Canguilhem nei suoi scritti inediti: da una parte, se esso dà sì luogo a una *gerarchia*, questa definisce delle differenze di posto e di dipendenza *ma non di dignità*¹⁰³; si vedrà inoltre come la serie delle scienze sia pensata a partire dalla sua massima distanza da una prospettiva antropocentrica. Dall'altra, essa è percorsa da una potente esigenza *assiologica*, che Canguilhem rinviene non solo nel suo essere orientata teleologicamente «*in anticipo e dall'alto* dal suo termine apparente» – cioè l'uomo –, ma che è evidente sin dalla scelta comtiana di rompere con le classificazioni tripartite di Bacon e D'Alembert e di adottare una divisione *polare*, che ragiona in termini di «accoppiamento e opposizione»¹⁰⁴.

In effetti, la prima indicazione fornita da Comte quanto alla suddivisione dei fenomeni naturali riguarda proprio la necessità di distinguere, sulla scorta di Saint-Simon, «due grandi classi principali, la prima comprendente tutti i fenomeni concernenti i *corpi bruti*, la seconda tutti quelli dei *corpi organizzati*». Il riferimento alla vita, e alla vita della società in particolare, introduce una differenza specifica che richiede una comprensione in termini epistemologici: non si tratta infatti né di attardarsi sulla «questione insolubile» riguardante la *natura* di questi

¹⁰¹ C-I, 2, p. 54; tr. it. p. 124.

¹⁰² Cfr. Macherey, *Comte*, cit. pp. 95-97. È lo stesso Macherey a identificare, nella conclusione del suo studio (ivi, p. 121), il relativismo comtiano a una forma di *prospettivismo*.

¹⁰³ Cfr. Canguilhem, *La théorie de l'ordre et du progrès chez A. Comte*, cit., f. 126.

¹⁰⁴ Cfr. Id., *La philosophie d'Auguste Comte*, cit., ff. 70, 60-61. Canguilhem si sofferma in alcuni passaggi sui fondamenti *affettivi, ontologici e finalistici* della classificazione, riprendendo i termini impiegati da Jean Delvolvé per sottolineare la persistenza di una dimensione metafisica dell'operazione comtiana; a differenza di quest'ultimo, tuttavia, essa non viene considerata come una tendenza spiritualistica che contraddirebbe il «pregiudizio positivo» comtiano, bensì come una tensione che attraversa dall'interno la sua prospettiva epistemologica.

corpi, sulla quale la filosofia positiva rivendica la sua professione d'ignoranza, né di negare la possibilità che i fenomeni fisiologici siano «sempre dei semplici fenomeni meccanici, elettrici e chimici», bensì di comprendere la maniera in cui essi sono modificati «dalla struttura e dalle composizioni particolari ai corpi organici» e di stabilire la «necessità logica» di studiarli solo dopo aver approfondito i precedenti¹⁰⁵. La serie delle scienze viene così introdotta dall'interno di una prospettiva fisicalista, entro la quale si distinguerà ulteriormente, nell'ambito inorganico, tra la fisica celeste (astronomia) e quella terrestre (a sua volta divisa in fisica propriamente detta e chimica); in quello organico, varrà invece la distinzione fra fisiologia e fisica sociale.

In questo procedimento, constatiamo di nuovo l'ambiguità del gesto comtiano, che tenta in pari tempo di differenziare e tenere assieme i diversi ordini di fenomeni e, parallelamente, di ipotizzare l'esistenza di un «metodo essenzialmente identico» che accomuni le diverse scienze, ma che rimane attingibile solo tramite un'integrazione progressiva delle loro particolarità. Ancora una volta, questa costruzione risponde a un'esigenza politica: se infatti «poche sono oggi le persone di buon senso che non siano convinte della necessità di studiare i fenomeni sociali sulla base del metodo positivo», questa convinzione rimarrà politicamente sterile fintanto che non si sarà compreso in cosa esso consista, il che è possibile solo studiando le vittorie spirituali che esso ha riportato nei diversi campi epistemici positivi.

Con una specie di colpo di scena teorico, Comte chiude allora la seconda lezione colmando una «lacuna immensa e capitale» nella sua esposizione, relativa al ruolo della *matematica* nella classificazione, disciplina dalla quale discendeva tutto lo sforzo epistemologico e che egli ha finora volontariamente ommesso. Essa occupa infatti uno spazio ancipite, nella misura in cui è al contempo *parte costituente e base fondamentale* della filosofia naturale; l'esitazione di Comte discende, in parte, proprio dalla sua volontà di mostrare come essa non possa costituire la chiave di volta del sistema, motivo per cui egli insiste sul fatto che essa costituisca in primo luogo lo «strumento logico» più potente per determinare le leggi naturali dei fenomeni¹⁰⁶. Per quanto la matematica sia indubbiamente «la scienza più generale», essa non rappresenta il paradigma delle «scienze in generale»¹⁰⁷: essa costituisce il punto di partenza obbligato del ragionamento scientifico, ma non può fungere da modello per le altre scienze in ragione della *semplicità* dei suoi oggetti – semplicità che non va in nessun caso confusa con una facilità inerente al suo studio, ma che rimanda alla sua opposizione alla variabilità estrema che connota, dall'altro capo dello spettro, i fenomeni vitali e sociali. Ciò non significa però che la matematica rimanga una

¹⁰⁵ C-I, 2, p. 55; tr. it. pp. 126-127.

¹⁰⁶ Ivi, p. 63; tr. it. p. 144.

¹⁰⁷ Cfr. Macherey, *Comte*, cit., p. 115.

scienza analitica, svincolata dal processo di conoscenza. Al contrario, in essa si afferma quella polarità primordiale tra dimensione *astratta* e *concreta* che mette in tensione dall'interno il sistema comtiano e che rende ragione tanto della necessità di affrontarla come prima tappa della classificazione, quanto delle sue articolazioni interne.

La matematica viene cioè a posizionarsi «alla fine et *après-coup*»¹⁰⁸ in testa alla classificazione; ed è in questo movimento controintuitivo che bisogna cogliere tutta l'ambivalenza dell'epistemologia comtiana rispetto al gesto cartesiano che essa intende al contempo coronare e mettere a distanza, in una dialettica che vedremo modificarsi man mano che Comte procede nella sua esposizione. Strumento universale, la matematica forma nondimeno un corpo di conoscenze singolari: si applica a una regione determinata della classificazione, ma lo studio del suo *esprit* permette di cogliere nella maniera più chiara il processo di *astrazione* alla base dell'invenzione concettuale delle diverse scienze, specialmente per quanto riguarda quelle che Comte ritiene essere le più consolidate, cioè l'astronomia e la fisica. È a partire da essa che si dovrà ora entrare nel vivo dell'epistemologia comtiana.

Una premessa: l'esposizione della serie enciclopedica assume di volta in volta, nelle differenti fasi del pensiero di Comte, una forma che privilegia l'aspetto oppositivo tra organico e inorganico, il raggruppamento per coppie delle scienze o la loro unificazione retrospettiva sul piano sociologico. A quest'altezza della produzione di Comte, si potrebbe dire che la divisione netta che attraversa il *Cours*, anche solo in termini di spazio che egli vi dedica, è quella che separa l'analisi filosofica delle scienze "naturali" dall'opera di fondazione della fisica sociale. Nei prossimi paragrafi tenteremo quindi di seguire, ponendo attenzione ai nodi che la nostra "lettura sintomale" ha finora individuato, il percorso che Comte percorre, da un polo all'altro del metodo positivo, dalla matematica alla biologia, e che gli permette di giungere alle soglie di un ripensamento epistemologico della politica.

È evidente che l'attraversamento di una simile «epopea metodologica»¹⁰⁹ potrebbe richiedere un'opera a parte e che, d'altro canto, esso sia stato già proposto o abbozzato da numerosi interpreti. Il nostro obiettivo non sarà pertanto né di produrre un ulteriore compendio delle tesi comtiane, benché questo sia un rischio in parte inevitabile, né di ripetere la tendenza, particolarmente in voga nella letteratura su Comte fin dalla fine del XIX secolo, a denunciare i suoi *errori* di interpretazione e previsione o i limiti del suo impianto metodologico¹¹⁰; bensì di

¹⁰⁸ Canguilhem, *La philosophie d'Auguste Comte*, cit., f. 60.

¹⁰⁹ Così Ducassé, *Méthode et intuition chez Auguste Comte*, cit., p. 8.

¹¹⁰ Sui limiti di questo approccio, cfr. Heilbron, *Naissance de la sociologie*, cit., pp. 327-328, il quale, pur riconoscendo che le analisi di Comte furono «tutto fuorché imparziali», lamenta la tendenza di molti interpreti – e in primo luogo dello stesso Michel Serres – ad anteporre una critica spesso anacronistica degli *errori* comtiani (in

interrogare tale percorso a partire da una prospettiva determinata, ponendo attenzione tanto alla specificità epistemologiche dell'analisi delle scienze comtiane, quanto alle tensioni interne che innesca la sua sovradeterminazione politica e, di conseguenza, all'ambivalenza dei suoi elementi normativi. La retroazione operata in prima istanza dall'epistemologia francese del secolo successivo – che, nel suo tentativo di distanziarsi dallo spettro del “positivismo”, non ha cessato di riattivare alcune intuizioni comtiane – ci offre delle griglie di lettura che ci orienteranno in questa direzione.

3. *La culla della positività: matematica e astrazione*

Come ha scritto Jean Dhombres, «Comte è il primo intellettuale a concepire la filosofia della matematica in quanto tale: non ha bisogno di pavoneggiarsi come matematico e nemmeno si arroga più il diritto di criticare la matematica da una prospettiva esterna»¹¹¹. Più radicalmente, ciò significa che Comte rifiuta di porre il problema di una *fondazione* filosofica del sapere matematico; si tratta piuttosto di rintracciare all'interno dello sviluppo storico di quest'ultimo una riflessività che vi opera “allo stato pratico”, che la filosofia positiva si prefigge di isolare, generalizzare e difendere da quelle appropriazioni di stampo metafisico-ontologico a cui ogni scienza è più o meno soggetta. All'inizio del Novecento, Léon Brunschvicg dedica una particolare attenzione all'opera comtiana, rilevando come, per quanto Comte potesse essere considerato per certi versi il successore di Kant, la sua operazione epistemologica non fosse comparabile a una forma di “legalismo” trascendentale¹¹², e ciò proprio nella misura in cui «il compito che Kant si era posto, Auguste Comte l'aveva trovato già del tutto realizzato all'interno della scienza»: in particolar modo, nella maniera in cui l'opera di Lagrange rende possibile una

merito alla ricostruzione o alla previsione dei futuri sviluppi scientifici) a una considerazione di «ciò che realmente propone nel suo *Corso*», e riconosce come «Bachelard, Brunschvicg e Canguilhem siano pressoché i soli ad aver chiarito, attraverso alcuni dei loro testi, i rapporti tra le analisi di Comte e gli sviluppi nelle scienze del loro tempo». P. Ducassé aveva già a suo tempo invitato a «rivedere completamente il processo sempre evocato ai celebri ‘errori’ di Auguste Comte», ritrovando in essi l'indice del carattere sperimentale del suo metodo in storia delle scienze, e ricordando che «nella scienza essere profeta consiste non nel prefigurare l'avvenire, ma nel provocarlo. Ciò che anticipa efficacemente sull'opera di conoscenza è ciò che invita a una smentita fruttuosa» (Cfr. *Méthode et intuition chez Auguste Comte*, cit., pp. 105-106 e *Essais sur les origines intuitives du positivisme*, cit., pp. 49-50).

¹¹¹ J. Dhombres, *L'analogie dans les mathématiques analytiques selon Auguste Comte*, «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», vol. 132, n. 4, 2007, pp. 451-470, qui p. 452.

¹¹² Sul legalismo comtiano hanno insistito, tra gli altri, É. Meyerson (cfr. Ducassé, *Méthode et intuition...*, cit., p. 102) e, da una prospettiva estremamente vicina ai problemi di cui ci occupiamo, benché radicalmente critica, R. Dionigi, *Gaston Bachelard. La “filosofia” come ostacolo epistemologico*, a cura di A. Gualandi, Quodlibet, Macerata 2001 [1973], p. 119 in particolare, dove l'autore, radicalizzando la lettura althusseriana, denuncia il «ruolo giuridico» di ogni “filosofia della scienza”.

concezione *analitica* della meccanica fondata non su categorie a priori, bensì sulla sua stessa storia¹¹³.

Per questo motivo, per quanto vi siano delle precise motivazioni sociologiche che la inclinano in questa direzione, ci sembra estremamente riduttivo schiacciare la filosofia matematica di Comte su di una visione ingegneristica, *polytechnicienne*, unicamente orientata all'applicazione: ad essere centrale è sempre il momento della teoria *in quanto tale*, ed è nella matematica che lo spirito scientifico realizza uno dei suoi momenti di massima creatività e indipendenza da qualunque logica utilitaristica. La difficoltà insita nella comprensione del rapporto di Comte alla matematica risiede piuttosto nella sua volontà di porre *dall'interno* della sua considerazione teorica il problema cruciale del rapporto tra astratto e concreto; due termini alla cui estrema importanza per la filosofia comtiana corrisponde una fortissima instabilità semantica¹¹⁴. Nel caso della matematica, il cui statuto all'interno della classificazione si è visto essere particolarmente delicato per Comte, questa tensione si esplicita nella sua natura ancipite di *strumento logico e scienza naturale*.

L'esposizione dogmatica della matematica si situa pertanto su un duplice piano. Da un lato, la matematica è «la *scienza per eccellenza*», «la più antica e la più perfetta di tutte», quella dal cui studio è necessario cominciare per «farsi un'idea giusta e approfondita di cos'è una *scienza*», in ragione del suo grado di astrazione, generalità e semplicità¹¹⁵. Dall'altro, «l'idea generale che dobbiamo formarci è ancora lungi dall'essere nettamente determinata»: essa soffre, fin dal suo «nome molteplice» (*les mathématiques*), di una carenza di unità filosofica e di articolazione interna che richiedono l'intervento della filosofia positiva per perfezionarne il carattere generale¹¹⁶. Per questa ragione Comte intende al contempo *differenziarla* al suo interno e *armonizzare* questa divisione, al fine di risolvere «la difficoltà immensa e capitale che proviamo nello stabilire la relazione del concreto all'astratto»¹¹⁷. Ciò significa che, una volta stabilito che l'oggetto proprio della matematica consiste nella *misura indiretta delle*

¹¹³ Cfr. L. Brunschvicg, *Les étapes de la philosophie mathématique*, Alcan, Paris 1912, pp. 283-286.

¹¹⁴ Al tema dei rapporti tra astratto e concreto nel pensiero comtiano Canguilhem dedica una sezione particolarmente densa e penetrante del suo corso inedito alla Sorbona: qui egli nota come la relazione dei due termini segua da vicino, senza ricoprirla del tutto, l'evoluzione di quella fra teoria e pratica. In generale, bisogna notare come *concreto* sia generalmente in Comte uno dei nomi del *reale*, al punto da rinviare, soprattutto nella seconda carriera di Comte, a un piano ontologico. Di converso, Canguilhem sottolinea come l'astratto in Comte non rimandi a una «ontologia formale»: l'astratto «non è il qualunque», ma connota piuttosto l'essenza *nomologica* delle scienze. In questo senso, per Comte non vi è l'astratto ma «vi sono degli astratti». Cfr. *La philosophie d'Auguste Comte*, cit., f. 64.

¹¹⁵ C-I, 3, pp. 71, 65.

¹¹⁶ Ivi, p. 65.

¹¹⁷ C-I, 4, p. 84.

*grandezze*¹¹⁸, occorre suddividere tale scienza nella sua parte “astratta” e “concreta”. La prima è «completamente indipendente dalla natura degli oggetti esaminati» e presenta dunque un carattere «puramente logico, razionale», cioè generale; mentre quello della seconda è «essenzialmente sperimentale, fisico, fenomenico»¹¹⁹, cioè speciale. Se la matematica astratta è identificata con il *calcolo* e con l'*analisi*, essa trova necessariamente il suo campo di applicazione nella matematica concreta, che si compone invece della *geometria* e della *meccanica*.

Questa presentazione sembrerebbe tutto sommato confermare l'impressione che Comte stia subordinando le potenzialità dell'analisi matematica ai suoi utilizzi pratici o, quantomeno, a un'ispirazione fisicalista in cui essa viene «privata di ogni efficacia produttiva»¹²⁰. La questione è tuttavia più complessa e chiama in causa l'ordine sistematico che la classificazione comtiana intende stabilire. In effetti, «[b]enché le concezioni principali dell'analisi matematica, esaminate storicamente, si siano formate sotto l'influenza delle considerazioni di geometria o di meccanica, [...] l'analisi è nondimeno, dal punto di vista logico, essenzialmente indipendente [da esse], mentre queste sono, al contrario, necessariamente fondate sulla prima»¹²¹. La scelta comtiana di rimarcare la dipendenza matematica astratta nei confronti del concreto è motivata dall'esigenza di contrastare una visione della matematica come scienza autonoma e autosufficiente o come puro artificio linguistico; ma il movimento enciclopedico va in direzione di una sorta di *posizione dei presupposti* mediante la quale la teoria rende conto retroattivamente, a partire dalla sua autonomizzazione relativa, della sua “origine” pratica. Come sottolinea con grande finezza Canguilhem, infatti, lo spirito positivo si *emana* dalle nozioni pratiche, ma non ne deriva¹²². Di modo che «[n]onostante le principali concezioni dell'analisi conservino ancora oggi alcune tracce molto sensibili della loro origine geometrica o meccanica, nondimeno si sono oggi essenzialmente liberate di questo carattere primitivo»¹²³.

Il tema di una capacità propriamente creatrice della matematica era già emerso nei saggi giovanili sulla filosofia matematica, laddove Comte, ancora impregnato della lezione degli *Idéologues*, insisteva sulla nozione di spazio come *creazione* dello spirito umano, derivata da un processo di progressiva astrazione dal dato esperienziale, più che come forma eterna e

¹¹⁸ Questa esigenza di misura sembra in effetti dipendere da un presupposto *realista* che verrà progressivamente smantellato dalla fisica moderna e dalla matematica che vi si connette: cfr. Bachelard, *L'attività razionalistica della fisica contemporanea*, cit., p. 108

¹¹⁹ C-I, 3, p. 73.

¹²⁰ Così Dionigi, *Gaston Bachelard*, cit., p. 116.

¹²¹ C-I, 3, p. 76.

¹²² Canguilhem, *La philosophie d'Auguste Comte*, cit., f. 52.

¹²³ C-I, 4, p. 82.

omogenea dell'intelletto, sottolineando altresì la plasticità che tale nozione assume in campo epistemici differenti come l'astronomia o la geometria¹²⁴; a tal punto che, rispetto all'insistenza sui "fatti" a cui si è soliti ricondurre il positivismo del *Corso*, in questi scritti si può rilevare piuttosto una certa tendenza soggettivistica a valorizzare le concezioni matematiche in quanto artifici logici, destinati a facilitare la presa sul reale, in un'ottica che effettivamente avvicina le posizioni comtiane a quelle di un convenzionalismo o di un *comodismo* fine ottocentesco come quello di Poincaré¹²⁵.

Se anche nel *Corso* lo spazio viene valorizzato come «immagine fondamentale», «astrazione generale» ed *ipotesi* in cui si sostanzia «forse la più antica concezione filosofica creata dallo spirito umano»¹²⁶, è invece più dura la requisitoria tanto, *contra* Condillac, nei confronti di un ideale puramente linguistico della matematica, che ne ridurrebbe lo sviluppo alla manipolazione dei suoi segni, quanto verso l'abuso degli artifici logici atti a facilitare la formazione delle teorie¹²⁷. Il problema sollevato dalla matematica, e specialmente dalla sua capacità di articolarsi al discorso di una fisica matematica, è precisamente quello – che per molti versi l'epistemologia comtiana tenta di eludere, rinviandolo o agli sviluppi interni della scienza o a un'armonia quasi-

¹²⁴ Cfr. *Essais sur la philosophie des mathématiques*, cit., pp. 521-522, corsivi nostri: «L'idea dello spazio [...] è una creazione eminentemente filosofica del nostro spirito, che ha soprattutto per oggetto di permetterci di considerare l'estensione in maniera puramente astratta [...]. Osservo addirittura che non è affatto necessario che l'idea che ci formiamo dello spazio sia invariabile e assoluta [...]. Per esempio, l'astronomo, che contempla nella sua immaginazione l'insieme del sistema planetario, e il geometra che combina delle intersezioni di superfici e linee per risolvere un problema di geometria descrittiva, non hanno di certo la stessa idea dello spazio e non hanno bisogno di averla».

¹²⁵ Cfr. *ivi*, p. 523, corsivi nostri: «Si vede così la singolare comodità di quest'idea [di spazio]; infatti, purché non perdiamo mai di vista che non è altro che una creazione della nostra intelligenza, potremo d'altronde dotare lo spazio di tutte le proprietà che vorremo, di tutte quelle che potrà essere utile attribuirgli per *facilitare le nostre ricerche e i nostri ragionamenti*». Per una caratterizzazione del convenzionalismo francese e dei suoi rapporti ambivalenti con Comte, nonché per un chiarimento terminologico rispetto alle differenze tra "comodo" e "convenzionale", cfr. A. Brenner, *Les origines françaises de la philosophie des sciences*, cit., pp. 38-51 in particolare. Sulla critica a questo «obbligo di familiarità» che percorrerebbe (e inficerebbe) tutta l'epistemologia del positivismo insiste Dionigi, *Gaston Bachelard*, cit., pp. 114-117, il quale rimarca una continuità tra Comte e Duhem sul tema del rapporto tra scienza e senso comune. Abbiamo già in parte sottolineato come, nella nostra prospettiva, ciò non restituisca che una metà del gesto comtiano.

¹²⁶ C-I, 10, p. 156. Comte mantiene quindi un lessico della *creazione* che altrove egli tenderà sempre a sminuire in quanto residuo teologico-metafisico: di qui la sua preferenza per un vocabolario preformista e continuista modellato sul sapere biologico. Serres nota giustamente come questa trattazione dello spazio risulti «più metafisica di quanto pensi l'autore» (cfr. *ibid.*, nota 3).

¹²⁷ Si veda C-I, 3, pp. 76-77: «L'alta perfezione relativa dell'analisi matematica [...] non risiede, come hanno creduto i metafisici, e soprattutto Condillac, nella natura dei segni [...]. [...] In realtà, tutte le grandi concezioni analitiche sono state formate senza che i segni algebrici fornissero alcun soccorso essenziale, se no per sfruttarli dopo che lo spirito li aveva ottenuti. [...] non vi è la minima speranza, con l'aiuto di qualsiasi artificio del linguaggio scientifico [...] di perfezionare allo stesso grado [della matematica] delle teorie che, riguardando delle nozioni più complesse, sono necessariamente condannate, per loro natura, a un' inferiorità logica più o meno grande a seconda della classe corrispondente dei fenomeni»; e la critica alla nozione di *inerzia* in C-I, 15, p. 230, dove Comte sottolinea come essa sia «un semplice artificio logico immaginato dallo spirito umano per facilitare la formazione della meccanica razionale, o piuttosto per renderla possibile» e non vada quindi confusa con «quella che viene chiamata affatto impropriamente *la legge d'inerzia*», che è invece «un risultato generale dell'osservazione»

leibniziana tra ipotesi e ordine reale – del «contatto dello spirito e delle cose»¹²⁸. È nelle ragioni *relative* della scienza che tale nodo va affrontato. Allo stesso modo, Comte riprende le considerazioni quanto ai limiti del discorso matematico abbozzata nel 1819¹²⁹: così come la filosofia non fonda la matematica, la matematica non potrebbe di per sé fondare nessuna delle altre scienze, né dar luogo a una *mathesis universalis*. Ciononostante, è nel gesto matematico che lo spirito scientifico si forma inauguralmente, ed è presso la matematica che le altre scienze apprendono in prima istanza il significato stesso del processo di astrazione, ossia l'individuazione dei tratti salienti e comuni alla molteplicità e all'eterogeneità dei fenomeni.

La tensione con l'ideale scientifico cartesiano, mediato dalle posizioni di Leibniz, è qui massimamente evidente. Da una parte, «la concezione fondamentale di Descartes sulla relazione del concreto all'astratto in matematica ha provato che tutte le idee di qualità fossero riducibili a delle idee di quantità», e da questa riduzione risulta «l'estensione naturalmente indefinita e persino la rigorosa universalità logica della scienza matematica»¹³⁰. Lo stesso «lavoro filosofico» della geometria analitica, a cui il nome di Descartes è indissolubilmente legato, non consisterebbe che in una «generalizzazione di un procedimento elementare», «naturale», che «si forma per così dire spontaneamente presso tutte le intelligenze, anche le più volgari»¹³¹. Dall'altra, questa prospettiva si scontra con la pluralità degli altri campi epistemici e con la complessità crescente dei loro oggetti specifici, motivo che spinge Comte a contrastare la vocazione dello spirito analitico ad assumere un carattere aprioristico, insistendo sulla sua dipendenza dall'osservazione dei fenomeni naturali. Come ha notato Delvolvé, inoltre, il gesto comtiano nasconde, nelle pieghe della sua fedeltà cartesiana, un'impostazione radicalmente differente: in effetti, laddove la riduzione matematica cartesiana si fonda interamente sulla «concezione iniziale dell'estensione, colta tramite un'autentica intuizione razionale come essenza del corpo», Comte «afferma solamente la possibilità di artifici suscettibili d'introdurre la misura matematica in delle forme qualunque di fenomeno» e non si preoccupa affatto di

¹²⁸ G. Bachelard, *Étude sur l'évolution d'un problème physique: la propagation thermique dans les solides*, Vrin, Paris 1973 [1928], p. 67. In effetti Comte non procede mai a una “deduzione trascendentale” dei concetti per rendere ragione del rapporto tra spirito e mondo, il che ha portato alcuni interpreti a sostenere che Comte lasci il problema del legame tra i fenomeni «senza risposta» (cfr. Negt, *Hegel e Comte*, cit., p. 40). Si potrebbe rispondere sottolineando che egli concepisce «la conoscenza come una funzione biologica di relazione tra organismo e ambiente» e che, in questo senso, egli si avvicina a Leibniz, «nella misura in cui la regolazione ultima del sapere risiede nel sentimento delle 'buone disposizioni' dell'ordine reale da studiare» (Canguilhem, *La philosophie d'Auguste Comte*, cit., ff. 13-14). Si tratta di un punto su cui torneremo trattando del significato *sintetico* del metodo soggettivo comtiano.

¹²⁹ Cfr. *supra*, cap. I, §3.2.

¹³⁰ C-I, 3, pp. 77, 70.

¹³¹ C-I, 12, p. 185.

ricercare i principi primi di tale possibilità¹³². Questa tendenza empirista della filosofia positiva, oltre a risultare da un allineamento alla fisica classica dell'epoca, risponde anche a una considerazione congiunturale, nella misura in cui, secondo Comte,

tentare di far rientrare la scienza, fin dalla sua origine, nell'ambito del calcolo, sarebbe come voler imporre, a delle teorie che portano su dei fenomeni effettivi, il carattere di semplici procedimenti logici, e privarle così di tutto ciò che costituisce la loro correlazione necessaria con il mondo reale.¹³³

La distinzione tra *fatti naturali* e *concezioni artificiali* è cioè messa a repentaglio da quella confusione tra astratto e concreto prodotta dai residui metafisico-ontologici che ancora infestano la matematica moderna: gli immensi progressi scientifici ottenuti grazie all'impiego dell'analisi matematica hanno obliterato la sua derivazione dalle osservazioni effettive del mondo esterno, producendo una paradossale *retrogradazione* della «concezione filosofica della scienza, che oggi è comunemente esposta in una maniera molto meno netta di come Newton l'aveva presentata»¹³⁴.

Tuttavia, come ha sottolineato Bachelard all'interno di una lettura che mira in parte a difendere l'operazione comtiana dalle facili accuse a cui è stata sottoposta, il problema cruciale di Comte è prima di tutto quello di fare in modo che spiegazione e misura, teoria ed esperienza rimangano omogenee, dipendano l'una dall'altra: «Il positivismo sarebbe, in questa prospettiva, non una semplice descrizione di fatti, ma una spiegazione dei fatti attraverso fatti di un altro ordine, attraverso degli autentici schemi che arrivano a ricongiungersi i fatti matematici»¹³⁵.

Se la matematica non può assolvere la funzione di un paradigma universale all'interno della classificazione, essa rimane quindi un modello per la formazione dello spirito positivo e, si potrebbe dire, dell'*atto noetico* che lo definisce. In essa si manifesta innanzitutto quella sproporzione essenziale tra mezzi e fini, vera e propria «legge irrecusabile della natura umana», per la quale la capacità immaginativa dello spirito è in grado di sopravanzare e rilanciare costantemente lo stato di «imperfessione relativa» della scienza¹³⁶. Inoltre, l'analisi matematica permette di stabilire delle «analogie reali», dei *rapprochements positifs* tra fenomeni,

¹³² Cfr. Delvolvé, *Réflexions sur la pensée comtienne*, cit., pp. 76-77 e p. 80, dove si afferma che, di conseguenza, «[t]ra la matematica astratta e la matematica concreta esiste una cesura [*coupure*] in realtà più profonda che tra quest'ultima e la fisica».

¹³³ C-I, 10, pp. 170-171.

¹³⁴ C-I, 15, p. 227.

¹³⁵ Cfr. Bachelard, *Étude sur l'évolution...*, cit., pp. 68-70. Sulla funzione dirimente di questo schematismo, che instaurerebbe una vera e propria *dialettica* dell'astratto e del concreto in Comte, si fonda la lettura offerta da Ducassé.

¹³⁶ Cfr. C-I, 5, p. 99, dove Comte si interroga sulla natura delle difficoltà algebriche che presenta la risoluzione delle equazioni superiori al quarto grado.

permettendo di cogliere quanto essi «presentano di astratto e, pertanto, di comune»¹³⁷. Il ruolo cruciale della matematica sta proprio nella sua capacità di gettare luce sulla natura stessa di questo gesto di astrazione, compreso come modalità di individuazione del semplice e del generale alla base delle varie classi di fenomeni, nei confronti delle quali ciascuna scienza, senza poter contare su una proceduralità data una volta per tutte, dovrà invece «rinnovare l'atto di astrazione»¹³⁸. L'approfondimento continuo delle conoscenze astratte costituisce addirittura l'unica risorsa «per l'estensione successiva dei nostri mezzi intellettuali»¹³⁹. In questo senso, essa istruisce le scienze rispetto al margine di libertà e creatività che il metodo positivo è in grado di sfruttare in ognuna delle sue specifiche declinazioni: poiché è dalla matematica «che ci deriva il *metodo*», era inevitabile che le scienze in via di formazione tentassero «di introdurvi lo spirito matematico a un grado più alto di quello che i fenomeni corrispondenti comportassero»; ma l'analisi storica mostra che la maturità di ogni scienza risiede nella capacità di «far subire al metodo positivo generale delle modificazioni determinate dai fenomeni che le sono propri, da cui risulta il suo genio speciale»¹⁴⁰.

Il carattere idiosincratico di questa presentazione comtiana della matematica, segnato da questa fortissima ambivalenza nei confronti della figura di Descartes e del significato stesso della fondazione di quella moderna scienza del movimento che è la meccanica razionale – presa tra la sua novità epocale e la sua capacità di riconnettersi con l'orizzonte degli antichi¹⁴¹ – è ulteriormente rinforzato dalla dimensione immediatamente pedagogica che orienta la classificazione, vero e proprio gesto politico di messa in ordine nella scienza. Parte dell'originalità dell'epistemologia comtiana consiste proprio in questa sua tendenza a rintracciare le tracce del pensiero teologico e metafisico in seno al discorso scientifico che essa

¹³⁷ Cfr. C-I, 31, p. 504, laddove Comte discute la terminologia matematica di Fourier, che sintomaticamente decide di trattare all'interno della fisica, e C-I, 6, p. 113, dove il tema dell'analogia viene introdotto grazie a una discussione della «immensa portata della concezione fondamentale dell'analisi trascendente, così come Leibniz l'ha formata, e che costituisce senza alcun dubbio il più alto pensiero al quale lo spirito umano si sia mai elevato fino a oggi».

¹³⁸ Cfr. Dhombres, *op. cit.*, p. 461, che seguiamo nella sua lettura informata e penetrante di questa funzione analogica resa possibile dall'astrazione matematica.

¹³⁹ C-I, 7, p. 140.

¹⁴⁰ C-I, 3, p. 82.

¹⁴¹ Ad esempio, da un lato Comte riconosce, parlando della «storia ragionata della formazione successiva dell'analisi trascendente», come essa non possa essere ridotta alla sua pur attestata *filiazione* dalla geometria greca, ragion per cui Leibniz e Newton ne sono i veri e propri *creatori* (cfr. C-I, 6, PP. 108-109). Ugualmente, il carattere *generale* della geometria moderna, conquistato dalla «rivoluzione filosofica operata da Descartes», benché reso possibile da «una lunga serie di lavori speciali» è irriducibile alla geometria *speciale* degli antichi, la quale «porta essenzialmente il carattere dell'infanzia della scienza» (cfr. C-I, 10, p. 170). Dall'altro, egli vede, tanto nella *refonte* della meccanica razionale di d'Alembert e Lagrange, quanto nelle scoperte di Keplero e Laplace in meccanica celeste, una sorta di ricongiungimento del moderno con l'antico, di modo che «le teorie più feconde in scoperte sono spesso state, all'origine, nient'altro che un mezzo per rendere più semplice la soluzione delle questioni già trattate» (cfr. C-I, 18, p. 290).

stessa riconosce come il più storicamente compiuto. Per questa ragione, essa si scaglia contro una concezione della matematica pura che, in questa fase storica, gli appare come la stampella ideologica di un certo “imperialismo matematico” che misconosce la pluralità delle scienze.

È a quest’altezza che comincia a prendere forma il tema dei *divieti epistemologici* che la filosofia comtiana intenderebbe porre agli sviluppi attuali della scienza. È evidente che, da quanto detto finora, la ricostruzione dogmatica della matematica ne offre un’idea molto determinata, che spesso è stata ricondotta all’adozione comtiana dell’École Polytechnique come milieu scientifico, pedagogico e politico di riferimento. Non è pura curiosità sociologica rilevare che l’ostilità di Comte nei confronti di Cauchy, attorno alla cui opera si consumerà un importante rinnovamento dell’analisi matematica, deriva anche dal suo essere un «cattolico fervente e un ultra-conservatore», dal ruolo che egli giocò in occasione dell’espulsione di Monge e Carnot dall’Accademia nel 1816 e dal giudizio severo sulle sue qualità didattiche deplorevoli¹⁴². Non si tratta, lo si è visto, di un pregiudizio ingegneristico, bensì di attaccare i residui teologici della matematica. In questo modo, tuttavia, la foga critica con cui Comte si impegna a dissipare la «nube ontologica» che avvolge «le fantastiche discussioni dei metafisici sui fondamenti della geometria»¹⁴³, la sua convinzione in una perfezione definitiva dell’algebra, nonché la sua fedeltà alla «rivoluzione eminentemente filosofica» di Lagrange, che avrebbe conferito «un carattere di unità ormai irrevocabile» alle leggi dell’equilibrio e del movimento¹⁴⁴, gli impediscono di cogliere le profonde innovazioni a cui andava incontro la matematica dell’epoca¹⁴⁵.

È perciò tanto più sorprendente vedere un autore profondamente critico del ritardo che la filosofia tende ad avere sullo sviluppo vivente delle scienze, come Bachelard – certo all’interno di un’opera “giovanile” come la sua tesi complementare sulla propagazione termica nei solidi¹⁴⁶ – prendere le difese di Comte:

¹⁴² Si veda Heilbron, *Naissance de la sociologie*, cit., pp. 330-331.

¹⁴³ C-I, 10, pp. 157-158. Come sottolinea Gouhier, in una preziosa discussione della stratificazione semantica a cui vanno incontro i termini *scienza*, *filosofia* e *metafisica* nel passaggio dall’*Encyclopédie* al pre-positivismo dell’École polytechnique, l’epiteto “metafisico” rinvia, in senso di volta in volta elogiativo o polemico, a una presentazione scientifica che intende risalire ai principi; cfr. Gouhier, *La jeunesse...*, I, cit., pp. 130-143.

¹⁴⁴ Cfr. C-I, 16, p. 250.

¹⁴⁵ Come nota Serres, per quanto Comte sia stato capace di porre con grande lungimiranza il problema della classificazione come «orizzonte possibile di tale disciplina precisa e di ogni scienza in generale, altrettanto la storia gli ha dato torto sui principi nei quali fonda la sua speranza in matematica». Lagrange e Monge, infatti, «formano il bilancio di una scienza anteriore», motivo per cui si può dire che, nella misura in cui la comprendono filosoficamente, «le prime quattordici lezioni del *Corso* segnano la fine della scienza classica» (cfr. C-I, 14, p. 225, nota 18).

¹⁴⁶ Le virgolette sono d’obbligo dato che Bachelard, in ragione del suo peculiare percorso formativo, pubblica i suoi primi lavori a 43 anni.

Si sono invocate contro il positivismo tutte le limitazioni infelici che ha preteso imporre alle ricerche di precisione. Ma il fatto che l'avvenire abbia spesso dato torto alle previsioni di Comte non è una prova assolutamente convincente del fatto che le sue interdizioni mancassero di opportunità. Ancor più che un fine pratico, A. Comte persegue un fine tecnico e sociale; l'utilità di una scoperta deve cioè riferirsi a un interesse autenticamente generale e sistematico. [...] *Si misconosce il senso del positivismo se si dimentica il bisogno di organizzazione che lo anima.* Nella città scientifica, una stretta economia degli sforzi deve mettere la giusta esperienza al suo giusto posto razionale. Ma, ancora una volta, si tratta nel positivismo di una razionalità più o meno elaborata e non *a priori*. Vi è qui un relativismo del fatto all'idea, fortemente marcato dallo stato storico della scienza, che ci impedisce di giudicare A. Comte dal successo lontano delle sue profezie. [...] Così, si può giustificare, da vari punti di vista, la prudenza scientifica di Comte. L'intransigenza della sua reazione contro lo spirito metafisico era essa stessa necessaria in un periodo in cui la scienza pretendeva di assicurare le sue fondazioni. *Non si può rifiutare a Comte una visione chiara delle condizioni scientifiche della sua epoca e soprattutto la comprensione esatta dell'organizzazione e della disciplina che sono indispensabili per far lavorare a pieno rendimento la società scientifica*¹⁴⁷.

Se invochiamo questo lungo passo, non è certo per chiudere una questione che, al contrario, vedremo percorrere da una parte all'altra l'operazione epistemologica condotta nel *Corso* – e che potrebbe a sua volta aprire un ulteriore dibattito rispetto ai residui “ideologici” della stessa epistemologia bachelardiana¹⁴⁸. Ci sembra tuttavia che la lettura generosa di Bachelard colga dei punti essenziali per porre il tema della possibile attualità che il gesto comtiano conserverebbe – al di là del riconoscimento storicistico del vincolo che lo lega a una determinata configurazione scientifica dell'epoca¹⁴⁹ – in direzione di una riflessione sulla natura sociale della scienza, che riteniamo essere una fonte cruciale per comprendere la maniera in cui lo

¹⁴⁷ Bachelard, *Étude sur l'évolution...*, cit., pp. 68, 72, corsivi nostri.

¹⁴⁸ È soprattutto la critica di stampo marxista ad aver denunciato di volta in volta l'idealismo, lo scientismo o l'illusione pedagogica (espressione di Dionigi) delle analisi bachelardiane rispetto al tema della divisione del lavoro scientifico, oppure il problema, a nostro avviso più annoso, delle sue ricadute in una forma di *psicologismo*. Per una ricostruzione di alcuni degli aspetti più rilevanti della ricezione di Bachelard in questo senso, cfr. A. Gualandi, *Quale Bachelard? Una controversia ancora aperta*, in Dionigi, *op. cit.*, pp. 11-38; F. Bonicalzi, *Bachelard e il tempo della fisica*, in Bachelard, *L'attività razionalistica...*, cit., p. 17, nota 3 in particolare. Sui problemi sollevati dallo psicologismo di Bachelard si veda G. Canguilhem, *Dialettica e filosofia del non in Gaston Bachelard*, in Canguilhem, Lecourt, *L'epistemologia di Gaston Bachelard*, cit., pp. 87-88. Per parte nostra, crediamo che il confronto con Comte possa contribuire a rischiarare il senso profondamente *politico* del concetto bachelardiano di “cultura scientifica”, che non si riduce mai a una fissazione ideologica di uno stato determinato della scienza. Alcune preziose indicazioni in questa direzione possono essere trovate in D. Gil, *Bachelard et la culture scientifique*, Puf, Paris 1993; F. Bonicalzi, *La ragione pentita e il soggetto della città scientifica*, in Canguilhem, Lecourt, *op. cit.*, pp. 9-53; V. Bontems (dir.), *Bachelard et l'avenir de la culture. Du surrationalisme à la raison créative*, Presses des Mines, Paris, 2018.

¹⁴⁹ Cfr. Brunschvicg, *op. cit.*, p. 303, il quale ricorda «fino a che punto i sistemi filosofici sono legati al progresso della scienza stessa» e come «una volta separati da questa base tecnica ed eretti a discipline autonome, i sistemi non tardano a tradurre lo stato determinato della scienza che li aveva inizialmente giustificati, e che sarebbe ormai superato».

stesso Bachelard, in numerosissimi luoghi della sua opera, affronta questo tema senza mai adottare un approccio pragmatistico, bensì conferendogli tutta la sua caratura razionale.

In effetti, questo nodo sembra rappresentare la matrice tanto del tema della *cit  scientifique* quanto, paradossalmente, di quello relativo al *razionalismo applicato*. Paradossalmente perch , nell’opera omonima, Bachelard classifica il “positivismo” all’interno di quella *topologia filosofica* in cui vengono registrate e simmetricamente criticate le tendenze unilaterali di quelle filosofie della scienza che – incapaci di avere a che fare con la natura eminentemente *dialettica* del nuovo spirito scientifico – schiacciano il discorso scientifico dal lato dell’idealismo o del realismo¹⁵⁰. È nel prolungamento di questa lezione che Canguilhem ha potuto affermare perentoriamente che «la concezione della matematica di Auguste Comte   prescritta [*p rim e*, in senso bachelardiano]» in quanto «la matematica non   uno strumento per le altre scienze»¹⁵¹. Nella lettura di Canguilhem, la pluralit  irriducibile delle epistemologie che si afferma nel XX secolo non pu  essere superata mediante un ideale della matematica come «strumento di riduzione», bens  facendo leva sulla sua natura di «linguaggio universale», che funzionerebbe come mezzo di *traduzione e importazione* concettuale tra differenti campi epistemici costituiti. Eppure, notiamo come proprio nel criticare il carattere antiscientifico di una teoria «della» scienza al singolare, Canguilhem sembri ritrovare alcune problematiche eminentemente comtiane: il fatto che la scienza «si rinnovi dall’esterno», ossia «tramite applicazioni» su un «ambito gi  elaborato», e che una nuova concezione della matematica, intesa come *pensiero* e non come strumento, possa nondimeno fornire «il modello» di una possibile «epistemologia generale», i cui elementi fondativi vanno ricercati «nella filosofia della matematica».

¹⁵⁰ In questa topologia, il positivismo pende dal lato del realismo e sarebbe il corrispettivo di un formalismo. Althusser si   appropriato di questo schema bachelardiano, riadattandolo a quello che per lui   invece lo scontro eterno tra idealismo e materialismo in campo filosofico. In questa versione, il positivismo – di cui Althusser ha cura di distinguere una variante “volgare” che «non coincide esattamente con il positivismo di Comte» – sarebbe una forma di idealismo *empirista*, che cerca un compromesso tra primato dell’esperienza e formalismo soggettivista. In quanto tale, esso rappresenta l’«avversario numero uno» dell’epistemologia materialista che il *Cours de philosophie pour scientifiques* andava elaborando in quegli anni; cfr. Althusser, *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati*, cit., pp. 158-163. Ci sembra allora significativo notare come, nella ricostruzione di questo periodo proposta da uno dei suoi protagonisti, Alain Badiou, si affermi che «noi tutti eravamo giovani filosofi desiderosi di spezzare in due la storia della nostra disciplina, diventati poi via via progressivamente dei positivisti di tipo nuovo» (A. Badiou, *Prefazione alla nuova edizione*, in Id., *Il concetto di modello. Introduzione ad una epistemologia materialista della matematica*, tr. it. di F. Francescato, Asterios, Trieste 2011, p. 26). Ma gi  nella sua pionieristica edizione italiana di alcuni dei saggi pi  rilevanti pubblicati nei *Cahiers pour l’analyse* – rivista coordinata da un gruppo di giovani *normaliens* che tentarono una sintesi tra le posizioni di Althusser e Lacan – Rodolfo Balzarotti notava che «il sogno del vecchio positivismo, non tanto quello anglosassone permeato di empirismo, quanto piuttosto quello di un Comte» trovasse «una sorprendente ripresa» (cfr. R. Balzarotti, *Introduzione*, in Aa.Vv., *Cahiers pour l’Analyse. Scritti scelti di analisi e teoria della scienza*, a cura del Centro Ricerche 2, tr. it. di R. Balzarotti, Bollati Boringhieri, Torino 1972, p. 18).

¹⁵¹ Cfr. G. Canguilhem, *Du concept scientifique   la réflexion philosophique* [1967], in Id., *Œuvres complètes. Tome V. Histoire des sciences, épistémologie, commémorations (1966-1995)*, Textes présentés et annotés par C. Limoges, Vrin, Paris 2018, p. 96; le successive citazioni sono tratte dalle pp. 95-97.

Alla luce di questi dibattiti, piegare l'epistemologia comtiana in direzione di quella *fenomenotecnica* che è alla base del "razionalismo applicato" di Bachelard sarebbe certamente troppo. È d'altronde lo stesso Canguilhem a sottolineare, in un altro luogo, come la lettura bachelardiana del problema della propagazione termica approdi a «una concezione non positivista (nel senso di Mach, come nel senso di Comte) della teoria fisica», nella quale l'*idea* supera il *fatto* e scopre una ricchezza razionale al di là della sensazione¹⁵². Eppure, quando Bachelard afferma che è «attraverso le sue applicazioni che il razionalismo conquista i suoi valori obiettivi», che questo razionalismo non può essere «formale, astratto, universale», ma dev'essere «sufficientemente *aperto* per ricevere dall'esperienza nuove determinazioni»¹⁵³, è difficile non sentire l'eco dei problemi che Comte, nonostante tutti i suoi limiti, incontra nel proporre la sua classificazione e nel suo tentativo di pensare rigorosamente l'articolazione di razionalità e storia.

Non ci sembra pertanto irrilevante notare come, in conclusione alla sua esposizione della filosofia matematica, questo matematico di formazione si rammarichi

vivamente che i limiti nei quali ho dovuto contenermi, vista la destinazione di quest'opera, non mi abbiano affatto permesso di far passare, tanto quanto l'avrei desiderato, nello spirito del lettore il mio sentimento profondo della natura di questa immensa e ammirevole scienza che, base necessaria della filosofia positiva tutta intera, costituisce d'altronde evidentemente, in se stessa, la testimonianza più irrecusabile della portata del genio umano.

Il che lo conduce a specificare che il resto della sua esposizione sarà dedicato «all'esame della sua *applicazione* più o meno perfetta allo studio dei diversi ordini dei fenomeni naturali [...], applicazione che, per se stessa, è d'altronde evidentemente *adatta a gettare una nuova luce sui veri principi di questa filosofia, e senza la quale, in effetti, essi non potrebbero essere adeguatamente apprezzati*». La fuoriuscita dall'ambito logico ci conduce in prima istanza non tanto verso l'empirico in quanto tale, bensì verso la dimensione *scopica* dell'osservazione, ossia dei «fenomeni astronomici, allo studio approfondito dei quali la scienza matematica è eminentemente destinata»¹⁵⁴.

4. *Le fisiche di Comte*

¹⁵² Cfr. G. Canguilhem, *La storia delle scienze nell'opera epistemologica di G. Bachelard*, in Canguilhem, Lecourt, *op. cit.*, pp. 59-60.

¹⁵³ Bachelard, *Il razionalismo applicato*, cit., p. 9.

¹⁵⁴ C-I, 18, pp. 298-299, corsivi nostri.

«La scienza del mondo inorganico», scrive Pierre Ducassé, «rappresenta, doppiamente, una prova di realtà» per l'epistemologia comtiana, in quanto chiama contemporaneamente in causa il «potere verificato e precisato dello strumento matematico su una natura concreta empiricamente osservata» e la «potenza educativa dell'esempio matematico sul divenire della ragione». Riconnettendosi al razionalismo della fisica dei Greci e all'ideale cartesiano, «il positivismo domanda alle scienze della materia di garantire e di precisare le relazioni oggettive dello spirito e del reale» e di delineare così un «'ordine' universale»¹⁵⁵. L'ideale di una grande fisica, intimamente legata al pensiero matematico nelle modalità che abbiamo tratteggiato, percorre le lezioni dedicate all'astronomia, alla fisica propriamente detta e alla chimica che formano il corpo centrale del *Corso*, dove va elaborandosi uno schema dialettico che tenta di rendere ragione tanto della suddivisione dei fenomeni e della necessaria specializzazione dei saperi, quanto del movimento unitario che li anima.

4.1 *Politica dell'astronomia*

La trattazione comtiana dell'astronomia traccia un quadro magistrale della scienza dell'epoca, della formazione dei suoi concetti cardine, dei suoi errori e ritardi, del suo valore pedagogico, e mostra al contempo la natura dell'intervento sistematico che Comte sta compiendo. Se la matematica introduce alla scienza *in generale*, l'astronomia è infatti per Comte la scienza *tipo*: non solo per la maturità dei suoi procedimenti, ma anche per il valore spirituale fondamentale che essa riveste nella storia dell'umanità. Cercheremo ora di prendere sommariamente in esame le ragioni di questa sua rilevanza enciclopedica.

Innanzitutto, l'astronomia rappresenta «fino a ora l'unica branca della filosofia naturale nella quale lo spirito umano si sia infine rigorosamente affrancato da ogni influenza teologica e metafisica»¹⁵⁶. Ancor più della matematica, la sua destinazione fisica sembra infatti preservarla da quella divagazione dello spirito e da quell'astrazione ad oltranza in cui Comte vede il rischio di una totale autonomizzazione della pratica scientifica; il che spiega le oscillazioni con cui Comte presenta la serie enciclopedica. Essa circoscrive nettamente il suo campo, operando una completa riduzione geometrico-meccanica dei fenomeni considerati, tanto che «[d]alle matematiche concrete all'astronomia si passa», caso unico nella classificazione, «senza cogliere

¹⁵⁵ Ducassé, *Méthode et intuition...*, cit., p. 73.

¹⁵⁶ C-I, 19, p. 300.

alcuna novità fenomenica»¹⁵⁷. In questo gesto di applicazione, la scienza astronomica dona tutta la sua dignità alle «speculazioni matematiche» e, in pari tempo, si pone «in testa alle scienze naturali»¹⁵⁸. Tale «supremazia» le deriva dalla sua capacità ineguagliata di *prevedere* con certezza i fenomeni sulla base di leggi il più possibile generali; ed è proprio nel lungo processo di ottenimento di queste leggi che risiede il suo interesse agli occhi di Comte. Seguirne lo sviluppo travagliato consente di apprezzare quella progressiva sublimazione dell'empirismo che rappresenta un tassello centrale nella definizione del metodo positivo e dei rapporti che esso istituisce tra teoria ed esperienza.

Etimologicamente e geneticamente, l'astronomia nasce infatti da un puro *theorein*: è la vista ad essere l'unico senso rilevante per interfacciarsi con i corpi celesti, tanto che Comte arriva a sostenere che «non potrebbe esistere alcuna astronomia per delle specie cieche»¹⁵⁹. Se l'«arte d'osservare» si compone in realtà di tre procedimenti – l'osservazione propriamente detta, l'esperimento e la comparazione –, qui abbiamo a che fare, in ragione della *distanza* estrema che separa osservato e osservatore, unicamente con il primo, per di più ridotto al minimo delle sue possibilità¹⁶⁰. In questo senso, fondandosi perlopiù sulla misura di angoli e di tempi, l'osservazione astronomica necessita una compensazione radicale da parte del ragionamento: cosicché si può dire «senza esagerazione, che i fenomeni, per quanto reali essi siano, sono perlopiù essenzialmente *costruiti dalla nostra intelligenza*»¹⁶¹. Benché l'osservazione trovi nella vista la sua radice, non sarebbe in alcun modo possibile *vedere* la figura della terra o i fenomeni geometrici descritti dai pianeti senza «un'educazione speciale e graduale dell'occhio»¹⁶² – punto sul quale si vede come la rottura con il senso comune, che prova un'istintiva ripugnanza verso le difficoltà proprie a questo studio, sia fondativa dell'operatività del concetto scientifico.

È in ragione di questa trasformazione epistemologica del senso del teorico che Comte sembra in parte sminuire il ruolo giocato dagli strumenti di osservazione nello sviluppo della scienza

¹⁵⁷ Delvolvé, *Réflexions...*, cit., p. 86. In un certo senso si potrebbe affermare, come fa Macherey, che «non ci possono essere fenomeni astronomici in sé» ma solo «una maniera astronomica di considerare dei fenomeni», e che da questo punto di vista Comte rimane fedele all'idea antica di una *matematica celeste* (cfr. P. Macherey, *Y a-t-il une métaphysique du positivisme comtien?*, in Id., *Études...*, cit., pp. 260-261 in particolare).

¹⁵⁸ Ivi, p. 306.

¹⁵⁹ Ivi, p. 301.

¹⁶⁰ Cfr. ivi, p. 305: «[...] tra tutte le branche della filosofia naturale, l'astronomia è quella in cui l'osservazione diretta, per quanto indispensabile essa sia, è di per sé la meno significativa, e dove il ruolo del ragionamento è incomparabilmente il più importante, il che costituisce il fondamento della sua dignità intellettuale. Nulla di veramente interessante vi si decide mai tramite la semplice ispezione, contrariamente a ciò che accade in fisica, in chimica, in fisiologia, etc.».

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² C-I, 21, p. 344.

astronomica. Certamente le scoperte tecniche e i procedimenti messi a punto grazie allo sviluppo di altre scienze hanno un impatto sulle osservazioni astronomiche, che «il perfezionamento della visione artificiale»¹⁶³ permette di precisare; come ricorda Alexandre Koyré, «è evidente che nella storia umana la tecnica precede la scienza, e non viceversa»¹⁶⁴. Ma il punto cruciale è che solo l'apparato teorico permette di conferire un senso e di operare le innumerevoli rettificazioni che tali strumenti richiedono per poter “costruire” il fenomeno: l'osservazione tende cioè a farsi sempre più *indiretta*, mediata dal suo portato teorico. L'esposizione dogmatica si limita pertanto a delineare l'ordine delle idee fondamentali che hanno regolato i rapporti tra esigenze scientifiche e l'evoluzione degli strumenti di misura, insistendo sul fatto che la messa a punto di questi ultimi è spesso dipesa dalle nuove scoperte in campo teorico e dalla necessità di rispondere alle sue specificità – come nel caso delle ricerche di Huyghens sul moto oscillatorio. Si può insomma sostenere che già in Comte, a dispetto delle sue concezioni riduttive di misura, si faccia strada l'idea per cui «nelle parti veramente attive della scienza, [...] la teoria precede lo strumento», che diviene una «teoria realizzata»¹⁶⁵. Ci sembra vada compresa sotto questa luce l'affermazione comtiana per cui sono innanzitutto la geometria e la meccanica a costituire «il grande strumento» alla base delle scoperte fondamentali dell'astronomia¹⁶⁶.

Il punto cruciale che a Comte preme stabilire è dunque l'irriducibilità del metodo positivo a quella forma di empirismo a cui è stato costantemente ridotto:

Coloro che fanno consistere la scienza nella semplice accumulazione di fatti osservati non devono che considerare con un po' di attenzione l'astronomia, per sentire quanto il loro pensiero sia ristretto e superficiale. Qui i fatti sono talmente semplici, e d'altronde così poco interessanti, che diviene impossibile misconoscere come solo il loro legame, l'esatta conoscenza delle loro leggi, costituiscano la scienza. [...] Solo la combinazione continua e l'elaborazione matematica più o meno profonda di queste osservazioni caratterizzano la scienza, anche nel suo stato più imperfetto¹⁶⁷.

¹⁶³ Ivi, p. 337.

¹⁶⁴ Cfr. A. Koyré, *I filosofi e la macchina* [1961], in Id., *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione*, tr. it. a cura di P. Zambelli, Einaudi, Torino 2000³, p. 85. È significativo notare che, nonostante le analisi di Koyré dei procedimenti di messa a punto tecnologica come risultati della precisione teorica che esigono le ricerche di Galileo e Huyghens sembrino quasi ricalcare alcuni passaggi del *Corso*, egli riprenda le analisi di Jacquerod e Défossez rispetto alla «funzione svolta dalla scienza teorica nell'invenzione del cronometro» per il motivo che «è piuttosto raro incontrare un fisico e un tecnico [...] non infetti dal virus dell'epistemologia empirista e positivista, che ha fatto e fa ancora strage fra gli storici del pensiero scientifico» (cfr. Id., *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione*, ivi, p. 108, corsivo nostro).

¹⁶⁵ G. Bachelard, *La filosofia del non. Saggio di una filosofia del nuovo spirito scientifico* [1962], tr. it. a cura di G. Quarta, Armando Editore, Roma 1998, p. 50.

¹⁶⁶ C-I, 19, p. 309.

¹⁶⁷ Ivi, p. 307.

Al contrario, l'astronomia fornisce il «tipo generale» della scienza i) rispetto alla «spiegazione positiva di un fenomeno», dove la coordinazione teorica dei fatti e l'individuazione di leggi implicano una rinuncia alla ricerca di cause prime o finali e a qualsivoglia «conoscenza assoluta», e dove occorre quindi limitarsi a «complicare le nostre approssimazioni»¹⁶⁸; ii) rispetto al corretto utilizzo delle «ipotesi veramente scientifiche», su cui Comte, come vedremo nel paragrafo seguente, si concentrerà, in una delle più celebri lezioni del *Corso*, parlando della fisica¹⁶⁹.

Sul primo punto, Comte è cristallino: spiegare, cioè *comprendere*, dei fenomeni significa stabilire un *legame* tra di essi ed *assimilarli* a una serie di fatti generali, matematicamente articolabili, di cui la legge di gravitazione fornisce indubbiamente uno degli esempi più eclatanti¹⁷⁰. Ma, per quanto Comte sembri spesso voler ricondurre le scoperte scientifiche a una semplice estensione del buon senso, è evidente che la formazione di queste leggi, come mostra la storia delle scienze, è conquistata a prezzo di una serie di errori e di rettificazioni ineludibili, frutto del «lungo e penoso lavoro del genio», e non potrebbe in alcun modo essere replicata «mediante qualche descrizione vaga e facile, accessibile, senza alcuna preparazione laboriosa, agli intelletti più volgari»¹⁷¹.

Quanto al secondo, si è in parte accennato come Comte sembri anticipare e in parte sottrarsi ad alcuni dei dibattiti successivi sul tema. Innanzitutto, poiché dalla semplice osservazione non si potrebbe trarre alcun cominciamento della scienza, Comte sottolinea come «nella prima infanzia dell'astronomia matematica», l'attribuzione di un movimento uniforme e circolare ai movimenti dei pianeti sia risultato dall'indispensabilità di una «*ipotesi qualunque* per arrivare gradualmente, comparandola sempre più alle osservazioni, alla vera conoscenza dei movimenti

¹⁶⁸ C-I, 21, pp. 342-343.

¹⁶⁹ Cfr. C-I, 19, p. 308.

¹⁷⁰ Cfr. C-I, 24, p. 388.

¹⁷¹ Ivi, p. 380. Queste considerazioni sono l'occasione per un interessante excursus sui rapporti tra storia e pedagogia delle scienze, in cui Comte, insistendo contro ai «sofisti» e ai «trafficienti di scienza» sulla necessità del lavoro spirituale che la scienza implica, rimarca che «gli uomini hanno ancor più bisogno di metodo che di dottrina, di educazione che di istruzione» (ivi, pp. 380-381).

Bachelard sembra riprendere interamente la critica di Comte a quelle forme di volgarizzazione della scienza, a quella «sonnolenza del sapere» che, separando i risultati dai procedimenti di astrazione che li hanno generati, fanno necessariamente riemergere una dimensione immaginaria: «Una scienza che ammetta le immagini è più di ogni altra vittima delle metafore» (Cfr. Bachelard, *La formazione dello spirito scientifico*, cit., pp. 4, 42). D'altra parte, egli è radicalmente critico del «*mito comtiano* che pone una ripetizione dello sviluppo storico delle scienze nello sviluppo della cultura scientifica dell'individuo. Il parallelismo 'storia-cultura' [...] ci sembra una visione schematica e, in una cultura così completamente rinnovata com'è la cultura scientifica contemporanea, questa prospettiva è un inganno». All'*empirismo dello sviluppo storico culturale*, Bachelard intende opporre una *sistemica del rinnovamento culturale* che metta in rilievo l'accelerazione epistemologica occasionata da quei «felici capovolgimenti dell'ordine storico» e da quelle «ricorrenti comprensioni» che possono «rivoluzionare l'ordine delle gerarchie comtiane» (cfr. Id., *Il razionalismo applicato*, cit., p. 200).

celesti»¹⁷². Anche dopo aver rettificato o definitivamente abbandonato le sue ipotesi primitive, l'astronomia mantiene nondimeno «il loro valore positivo e permanente» ossia «la proprietà di *rappresentare comodamente* i fenomeni quando si tratta di un primo abbozzo».

Ulteriore conferma del fatto che per Comte la scienza non abbia che da familiarizzarci con il mondo? In realtà, l'impiego «senza scrupoli» delle ipotesi è reso possibile proprio dal fatto che lo spirito positivo non si fa «alcuna illusione sulla [loro] realtà»¹⁷³. In ogni ambito le scienze procedono dal più noto al meno noto; nella nostra lettura, la teoria comtiana delle ipotesi rappresenta in primo luogo una teoria degli ostacoli epistemologici: in essa si riconosce sistematicamente una capacità costruttiva ed esplorativa all'immaginario e, al contempo, si evidenzia il rischio connesso a quell'irrigidimento ontologico che le congetture impiegate nella spiegazione dei fenomeni finiscono per acquisire, laddove non vengano sorvegliate ed eventualmente superate dai progressi scientifici che rendono possibili¹⁷⁴. Si tratta di un punto particolarmente delicato, dal momento che le ispirazioni teologico-metafisiche hanno innanzitutto un radicamento *sociale*, oltre che nella «psicologia» dello scienziato, ragion per cui «persino nelle scienze, gli uomini si determinano a cambiare radicalmente le loro istituzioni primitive (soprattutto quando non sono state stabilite razionalmente) solo quando esse hanno infine completamente cessato di assolvere al compito al quale erano destinate»¹⁷⁵. È quindi sempre dal guadagno retrospettivo dell'esposizione dogmatica che Comte può giudicare i ritardi che rallentano la storia della scienza e distinguere tra ipotesi utili e nocive. Se, come scrive Bachelard, «il positivismo accetta deliberatamente ogni intermediario» e permette una riconciliazione con le risorse dell'intuizione proprio in quanto si rende capace di *eliminarle* quando hanno adempiuto al loro ruolo, è altresì vero che «affidarsi a un'immagine è altra cosa rispetto al servirsi di un'immagine»¹⁷⁶: è il caso di Keplero, il quale, nella sua esitazione a rinunciare al moto circolare, subisce «la funesta influenza dei pregiudizi metafisici»¹⁷⁷, che ritarderà di anni la scoperta delle leggi del movimento planetario.

Si vede allora in che senso l'epistemologia elaborata nel *Corso*, mentre apre a tutta una serie di problemi concernenti la spiegazione scientifica che esploderanno alla fine del secolo¹⁷⁸,

¹⁷² C-I, 23, p. 364, corsivo nostro.

¹⁷³ Ivi, p. 372, corsivo nostro.

¹⁷⁴ Su questo aspetto insiste Ducassé, *Méthode et intuition...*, cit., p. 111, dove si sottolinea che la trattazione comtiana punta a una «*messa in guardia* contro l'*assimilazione* di tali rappresentazioni ipotetiche e figurative all'operazione che facilitano. La *virtù* altamente esplicativa, inventiva, di quest'ultima proviene dal distacco [*recul*] intellettuale, facilitato dal punto di vista astratto dalle ipotesi soggettive e figurative».

¹⁷⁵ Ivi, p. 366.

¹⁷⁶ Bachelard, *Étude sur l'évolution...*, cit., pp. 60, 59.

¹⁷⁷ C-I, 23, p. 368.

¹⁷⁸ Su questo punto rinviamo ancora una volta a Brenner, *Les origines françaises...*, cit., cap. I in particolare.

tragga altresì un bilancio delle ambiguità della scienza newtoniana, la cui condensazione attorno al tema dell'*hypotheses non fingo* è lungi dall'averne un significato univoco¹⁷⁹: sintomaticamente, è lo stesso Comte a menzionare una «nuova ipotesi, immaginata da Newton» rispetto al problema dell'orbita delle comete¹⁸⁰.

Questa natura “culturale” dell'ostacolo epistemologico costituisce un nodo cruciale della filosofia comtiana che, una volta di più, non si limita a occuparsi di problemi di conoscenza *stricto sensu*, ma tende a connetterli al più vasto contesto storico e politico che informa la pratica scientifica – e che essa finisce per trasformare. Al punto che, nonostante questo aspetto appartenga propriamente alla trattazione dell'astronomia dal punto di vista sociologico, già a quest'altezza Comte non può esimersi dal mostrare come l'astronomia sia, a suo modo, una scienza *sociale*. Le continue “interferenze” della considerazione storica all'interno dell'ordine dogmatico sono il sintomo più evidente del fatto che la storia epistemologica che Comte sta delineando rappresenti una sorta di metonimia dello sviluppo sociale nel suo complesso. È infatti nell'osservazione dei fenomeni celesti che emerge tutta l'«incompatibilità radicale» tra lo spirito positivo e quello teologico-metafisico. Se il «carattere fondamentale» di quest'ultimo risiede nel «considerare tutti i fenomeni come governati da delle volontà», ossia come fondati su una necessità che riposa in ultima istanza sul capriccio divino, la determinazione di una regolarità inflessibile e prevedibile che emana dallo studio delle comete o delle eclissi fa sì che «lo stesso uomo del volgo [*le vulgaire*]» sia portato a *sentire*, se non a comprendere, l'esistenza di un ordine cosmico irriducibile all'arbitrio umano. Non è un caso che a partire dal 1830 – prima con l'effimera esperienza nell'*Association Polytechnique* e poi a titolo privato e gratuito – Comte decida di impartire un corso di astronomia popolare destinato a rendere accessibile le nozioni fondamentali della filosofia positiva¹⁸¹.

Sarebbe dunque impossibile, senza la certezza di una effettiva stabilità del sistema solare, fondare la scientificità di tutti gli altri fenomeni terrestri e, in particolare, della fisica sociale, poiché «l'esatta previsione degli eventi» è innanzitutto volta a «regolare la nostra condotta»¹⁸²; ma l'astronomia gioca altresì una «azione filosofica più generale e più profonda» sulle stesse

¹⁷⁹ Particolarmente istruttivo riguardo a questo «luogo comune» newtoniano è il saggio di A. Koyré, *Concetto ed esperienza nel pensiero scientifico di Newton*, in Id., *Studi newtoniani*, cit., pp. 27-57.

¹⁸⁰ C-, 23, p. 374.

¹⁸¹ Per una ricostruzione degli sforzi comtiani in questo senso e una contestualizzazione nel milieu sociale dell'epoca, cfr. Vatin, *Auguste Comte, les sciences d'application et la formation du peuple*, cit.; Pickering, *Comte...*, vol. 1, cit., p. 436, nota significativamente come, nonostante il clima rivoluzionario in cui tali corsi erano stati concepiti, e per cui vennero osteggiati dal governo, Comte «protestò rabbiosamente che non avrebbe mai compromesso la ‘dignità’ della scienza portando nei suoi discorsi qualcosa di ‘eterogeneo’ come la politica».

¹⁸² C-I, 25, p. 406.

«disposizioni fondamentali della nostra intelligenza»¹⁸³, distruggendo i dogmi teologici delle cause finali e, in primo luogo, l'ideale antropocentrico di un universo subordinato alla centralità della terra e dell'uomo. La sua natura intimamente "politica" è perciò connaturata alla sua capacità di effettuare una «rivoluzione intellettuale» irrevocabile, contro la volontà di molti dei suoi protagonisti e contro lo stesso orgoglio umano, senza altro mezzo se non il suo armamentario teorico, dimostrando una volta per tutte la potenza *al contempo critica e costruttiva* delle concezioni positive:

Un piccolissimo numero di filosofi isolati, senza altra superiorità sociale se non quella che gli deriva dal genio positivo e dalla scienza reale, è bastato per distruggere, in meno di due secoli [...] una dottrina antica quanto la nostra intelligenza, direttamente *stabilita sulle apparenze più forti e più volgari*, intimamente *legata all'intero sistema delle opinioni dirigenti* e, di conseguenza, *agli interessi generali dei più grandi poteri esistenti* [...]¹⁸⁴.

Su questo punto, va notato come coesistano nell'analisi comteiana due livelli differenti e talvolta contrastanti del concetto di "rivoluzione". Da un lato, il carattere relativo-relazionale della filosofia positiva mira a ritrovare, nelle differenti tappe in cui si articola la storia della scienza, una più o meno esatta armonia tra la precisione delle teorie e i bisogni a cui esse si rapportano, così da far emergere una stabilità fondamentale degli studi positivi «*malgrado le rivoluzioni scientifiche*»¹⁸⁵ – intese qui in un senso che si avvicina evidentemente a quello della rottura epistemologica. D'altra parte, Comte intende conferire alla rivoluzione intellettuale operata dalla scienza *quello stesso senso organico che essa riceve in astronomia*: la filosofia positiva, cioè, «non ha mai distrutto una qualunque dottrina senza sostituirla immediatamente una nuova concezione»¹⁸⁶. Essa deve togliere e conservare il problema posto dalla sintesi teologica. Così, come recita uno dei passi più celebri del *Corso*, essa rimpiazza «l'idea fantastica e irritante [*énervante*] di un universo disposto per l'uomo» con «la concezione reale e vivificante dell'uomo che scopre, tramite un esercizio positivo della propria intelligenza, le vere leggi generali del mondo, al fine di giungere a modificarlo a suo vantaggio»¹⁸⁷. Se è quindi mediante la storia delle scienze che Comte arriva ad anticipare quell'opera di decentramento

¹⁸³ C-I, 19, p. 310, corsivo nostro.

¹⁸⁴ C-I, 22, p. 360, corsivi nostri.

¹⁸⁵ C-I, 21, p. 343, corsivo nostro.

¹⁸⁶ C-I, 22, p. 360.

¹⁸⁷ Ivi, p. 361. Si tratta quindi di una "rivoluzione copernicana" intesa in senso inverso a quello datole da Kant, poiché «bisogna dire che il mondo è *milieu* dell'uomo [...] invece che l'uomo sia al centro [*au milieu*] del mondo» (Macherey, *Y a-t-il une métaphysique...*, cit., p. 267).

dell'uomo che verrà poi attribuita alle operazioni di Marx, Nietzsche e Freud, sembra tuttavia che in questa operazione di sostituzione si giochi una partita più ampia.

Fin dall'inizio della sua analisi, Comte ritorna insistentemente sui *limiti* dell'astronomia; limiti che non sono puramente “soggettivi”, cioè derivanti dal fenomenalismo comtiano – che riconosce apertamente l'esistenza di questioni inaccessibili al pensiero scientifico, in ragione sia della sua polemica anti-metafisica sulle cause prime, sia di un certo “finitismo” che sottolinea i mezzi limitati dell'intelletto umano –, bensì oggettivi, in quanto riguardano il ritaglio specifico della realtà che la pratica scientifica ha dovuto operare per coronare la sua costituzione positiva, e che Comte sembra voler individuare come suo dominio definitivo. Ecco perché egli valorizza, come risultato filosofico implicato dalla scoperta delle leggi del movimento della terra, una distinzione radicale tra *mondo* e *universo*, secondo la quale quest'ultimo sarebbe una «nozione» che, indicando la riunione in un unico sistema la totalità dei corpi celesti, è «essenzialmente fondata sull'opinione primitiva circa l'immobilità della terra»¹⁸⁸. L'introduzione di una distanza siderale incommensurabile porterebbe invece a riservare il nome di “sistema” al mondo costituito da quel piccolo gruppo di pianeti che ruotano attorno al sole, e che assume nell'esposizione fornita da Laplace il suo modello definitivo di stabilità¹⁸⁹: al punto che si può sostenere che tale concetto astronomico di mondo abbia un carattere architettonico per l'intera opera di classificazione delle scienze, che in esso trova la sua giurisdizione¹⁹⁰. Lo studio delle perturbazioni da parte della dinamica celeste permette infatti di evidenziare il nesso tra la «stabilità generale del nostro mondo» e la «stabilità speciale» degli elementi su cui si fonda l'esistenza della vita; al punto che quello dell'«indipendenza del nostro mondo» dall'azione dei fenomeni più generali dell'universo diviene un «dogma veramente fondamentale» della filosofia naturale¹⁹¹.

In questo modo, Comte sembra voler rifuggire proprio uno dei tratti portanti della scienza moderna, ossia quel processo di infinitizzazione “platonizzante” che la riduzione matematica dell'universo reca con sé¹⁹², e riproporre sintomaticamente un orientamento neo- o post-

¹⁸⁸ *Ibid.*

¹⁸⁹ Sulle affinità tra l'opera di Laplace la filosofia positiva rimandiamo a R. Hahn, *Pierre Simon Laplace, 1749-1827: A Determined Scientist*, Harvard University Press, Cambridge 2005.

¹⁹⁰ Questa tesi è sostenuta da Macherey, *Y a-t-il une métaphysique...*, cit., p. 259. Anche Serres sottolinea il fatto che, sebbene da un certo punto di vista *ogni scienza* funga da modello per la classificazione comtiana (si è insistito in precedenza sul ruolo della tassonomia biologica), l'astronomia sia «il modello dei modelli, essendo il mondo in armonia con il sapere» (cfr. C-I, 23, p. 372, nota 10).

¹⁹¹ Cfr. C-I, 26, pp. 422, 424.

¹⁹² Il riferimento classico su questo punto è A. Koyré, *Dal mondo chiuso all'universo infinito*, a cura di L. Cafiero, Feltrinelli, Milano 1970.

aristotelico: nel movimento stesso dell'astronomia, la distruzione del cosmo antico va di pari passo con la fondazione di una nuova cosmologia.

Confinando le possibilità *significantive* dell'esplorazione scientifica al sistema solare, la limitazione che Comte sembra imporre all'astronomia siderale – limitazione a cui riconosce nondimeno un valore contingente o provvisorio, cioè relativo alla configurazione *attuale* dei mezzi scientifici di misura – è normativamente riportata a quell'esigenza di *armonia* con il bisogno, al contempo scientifico e sociale, di una nuova stabilità, o di un antropocentrismo di tipo nuovo, conquistato come risultato e non offerto come presupposto al pensiero umano. In questa visione, peserebbe altresì la volontà ideologica di «fornire una rappresentazione evidente dell'influsso del determinismo universale sull'esistenza umana, e di preparare così la volontà umana all'unanimità nell'obbedienza alle 'leggi invariabili', unanimità che sarà il fondamento positivo della nuova autorità pratica»¹⁹³. Benché la portata "universale" di questo determinismo vada a nostro parere attenuandosi nella considerazione della complessità crescente dei vari campi epistemici con cui Comte si misura, si vede nondimeno come il metodo soggettivo aleggi sin dal principio del suo attraversamento epistemologico, così come il rischio, che forse è più una necessità, di ricadere in una nuova metafisica, situata al cuore stesso della fisica positivista.

4.2 *La fisica: teoria ed esperienza, unità e pluralità*

La rivoluzione astronomica moderna trascina con sé, nel suo movimento di geometrizzazione, la distinzione antica tra la perfezione celeste e la contingenza del mondo sublunare. Si è visto come Comte accolga e riformuli a suo modo questo processo. Se l'astronomia conserva ancora, all'interno della classificazione comtiana, un certo privilegio teorico e una perfezione in quanto matematica celeste, con la fisica terrestre entriamo definitivamente nel «regno dell'esperienza»¹⁹⁴. Ciò significa anche che, avendo a che fare con una scienza relativamente più giovane, è maggiore il peso che ancora vi esercitano i residui del pensiero teologico e metafisico; e che il baricentro dell'analisi di Comte si sposta, di conseguenza, sempre più da un bilancio della scienza passata a un confronto serrato con la scienza presente – di cui la filosofia positiva riconosce i passi falsi e le zone d'incertezza, fino a preconizzare gli sviluppi futuri.

La fisica diviene così, come Comte stesso sottolinea, un luogo privilegiato per osservare in atto l'operazione epistemologica condotta nel *Corso* e per apprezzare le sue diverse poste in

¹⁹³ Così Delvolvé, *Réflexions...*, cit., p. 87.

¹⁹⁴ Canguilhem, *La philosophie d'Auguste Comte*, cit., f. 81.

gioco. Situata al cuore della filosofia naturale, che essa domina nella sua intrezza – ad esclusione dell’astronomia, che è una «emanazione immediata della scienza matematica»¹⁹⁵ – la sua posizione intermedia tra l’astronomia e la fisiologia, cioè le due scienze che più contribuiscono a formare, rispettivamente, le concezioni di *mondo* e di *uomo*, la rende il terreno di scontro per eccellenza non solo di quella «lotta generale e decisiva dello spirito positivo contro lo spirito metafisico»¹⁹⁶, ma anche di una serie di molteplici antagonismi, relativi all’estrema varietà di fenomeni con cui essa si confronta.

Ciò è dovuto a una caratteristica peculiare della fisica comtiana, ossia il fatto che essa, in ragione della sua formazione recente, che solo con le scoperte di Galileo acquista un carattere pienamente positivo, presenta una fortissima differenziazione interna, presentandosi come una scienza intrinsecamente plurale: essa si divide in una serie di discipline che «costituiscono per loro natura altrettante scienze davvero distinte, benché legate tra loro sotto vari aspetti, piuttosto che le diverse branche di una scienza unica»¹⁹⁷. Da una parte, Comte intende rimediare a questa dispersione degli studi fisici, i cui frammenti positivi, «sparsi qui e là», mancano di coordinazione sistematica. Uno degli obiettivi che le lezioni dedicate alla fisica si pongono è proprio quello di raccogliervi le osservazioni proprie a ogni suo settore in un «corpo di dottrina omogeneo e continuo»¹⁹⁸. Sebbene il carattere convergente di tali sforzi isolati sia infatti una conferma della «irresistibile spontaneità» con cui si afferma lo spirito positivo, questa disorganicità «ha altresì prodotto molta lentezza ed imbarazzo»; la visione *d’insieme* elaborata dalla filosofia positiva è quindi necessaria per accelerare questo processo¹⁹⁹. Dall’altra, Comte pone invece l’accento sulla necessità di preservare e di *regolare* questa dispersione: certamente la fisica deve riposare sull’ideale di positività affermatosi nella coppia matematica-astronomia, tentando di ricondurre il più possibile i fatti che essa isola a delle leggi generali. Ma questo sforzo non deve mai diventare prevaricazione dell’effettiva eterogeneità dei fenomeni presi in considerazione dalle sue diverse branche: l’unificazione ad oltranza – ad esempio nel tentativo di ricondurre forzatamente i fenomeni luminosi al paradigma della meccanica²⁰⁰ – rappresenta

¹⁹⁵ C-I, 28, p. 452.

¹⁹⁶ Ivi, p. 453.

¹⁹⁷ C-I, 34, p. 559. Comte suddivide internamente, seguendo ricorsivamente il suo criterio di classificazione, la fisica in “barologia” («la scienza dei fenomeni della gravità»), termologia, acustica, ottica ed “elettrologia”. La prima si riconnette ai fenomeni astronomici, l’ultima a quelli chimici (cfr. C-I, 28, p. 465).

¹⁹⁸ C-I, 29, p. 468.

¹⁹⁹ Cfr. C-I, 33, pp. 529-530.

²⁰⁰ Cfr. C-I, 33, pp. 534-535, dove Comte insiste sulla distinzione tra buone e cattive analogie scientifiche a partire dal riconoscimento di una «eterogeneità radicale» tra fenomeni: «Che lo spirito umano sappia dunque, a questo riguardo, rinunciare infine all’irrazionale ricerca di una vana unità scientifica, e riconosca che le categorie radicalmente distinte di fenomeni eterogenei sono più numerose di quanto supponga una *sistematizzazione viziosa*. L’insieme della filosofia naturale sarebbe senza dubbio più perfetto se potesse essere altrimenti: ma *la*

una tendenza anti-scientifica tanto quanto l'empirismo selvaggio che Comte depreca. Vediamo qui emergere con più chiarezza il senso dell'unificazione metodologica che la filosofia positiva persegue.

La questione è ancora più sensibile per quanto attiene ai rapporti fra teoria ed esperienza e, nello specifico, allo spazio che la matematica ha in campo fisico. Chiaramente distinta dall'astronomia – in ragione della complessità maggiore e della manipolabilità dei suoi oggetti – e, più difficoltosamente²⁰¹, dalla chimica – per la generalità superiore delle sue leggi, che studiano le proprietà dei corpi considerati come masse e non ancora soggetti a quelle alterazioni di natura su cui si concentra la chimica –, nella fisica si assiste al «trionfo della sperimentazione»²⁰² come modo fondamentale di osservazione dei fenomeni²⁰³. Ciò significa che essa è in grado di *istituire* delle condizioni artificiali di osservazione, che lasciano allo scienziato una libertà di scelta molto più ampia di quanto sarà possibile nella chimica o nella fisiologia; e che laddove l'astronomia fondava la sua potenza critica nei confronti del pensiero teologico sulla previsione, la fisica corona «questa vittoria tramite l'efficacia dell'azione»²⁰⁴. Ma, oltre all'esperimento, è indubbiamente «l'applicazione più o meno completa dell'analisi matematica» a costituire il principale mezzo di perfezionamento della fisica. Senza di esso, lo studio di fenomeni quali la pesantezza, il calore o la luce non sarebbero che «serie di fatti pressoché incoerenti»²⁰⁵; è perciò tanto più urgente, per Comte, stabilire i limiti entro i quali l'impiego della matematica è utile all'avanzamento della fisica. Se questa deve «più di ogni altra scienza naturale» *imitare* il modello di spiegazione astronomico²⁰⁶, che abbiamo visto a

coordinazione ha merito e valore solo nella misura in cui riposa su delle assimilazioni reali e fondamentali; dedotta da analogie puramente ipotetiche, è in pari tempo priva di consistenza e di utilità» (corsivi nostri). Come nota Serres, non è detto che l'esempio scelto da Comte sia il più felice, poiché «impaziente di distruggere le ipotesi, disconnette l'ottica dalla meccanica (contro l'emissione corpuscolare) e dall'acustica (contro la teoria ondulatoria)» (*Ibid.*). Per una contestualizzazione storica di questo tema e sulle sue vicissitudini successive, si veda l'articolo di M. Blay, *Comte et Duhem ou la construction d'une optique positive*, «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», vol. 132, n. 4, 2007, pp. 493-504.

²⁰¹ Comte riconosce in effetti che «la distinzione tra la fisica e la chimica è particolarmente delicata da costruire con precisione e la sua difficoltà aumenta di giorno in giorno per via delle relazioni sempre più intime che l'insieme delle scoperte moderne sviluppa continuamente tra queste due scienze»; nondimeno, egli ritiene che «in un fatto giustamente qualificato come *chimico* vi è sempre qualcosa di più che in un fatto semplicemente *fisico*», ossia la reazione dell'alterazione molecolare sull'insieme delle proprietà dell'oggetto studiato, e che ciò faccia sì che «tale distinzione [sia] dunque naturalmente al riparo da ogni rivoluzione scientifica». Serres rileva come lo sviluppo dell'energia nucleare abbia «distrutto questo riparo» (cfr. C-I, 28, pp. 445-446 e nota 7).

²⁰² Ivi, p. 447, corsivo nostro.

²⁰³ Ogni scienza apporta infatti un suo specifico contributo allo sviluppo del metodo positivo, elaborando «localmente» delle «nozioni di logica universale»: la matematica istruisce le «condizioni elementari della positività», la fisica la sperimentazione, la chimica l'arte delle nomenclature e «la scienza dei corpi organizzati» la teoria delle classificazioni; non è chiaro se Comte ometta qui volontariamente la fisica sociale il metodo storico della fisica sociale o se ricomprenda quest'ultimo all'interno della classificazione biologica (cfr. *ivi*, p. 456).

²⁰⁴ Canguilhem, *La philosophie d'Auguste Comte*, cit., f. 81.

²⁰⁵ C-I, 28, p. 449.

²⁰⁶ Ivi, p. 451.

sua volta riposare su una determinata relazione con la matematica, è anche vero che proprio nella fisica «finisce il campo attuale di tale analisi in filosofia naturale»²⁰⁷.

L'argomento di Comte punta allora a stabilire che i) l'applicazione della matematica in fisica si fonda meno sull'estensione di una dottrina che su quella del *metodo*, cioè dello *spirito* matematico; ii) che questo spirito non va confuso con lo spirito *algebrico* dei geometri, i quali tendono a concentrarsi sul perfezionamento dello strumento matematico facendo astrazione dal suo utilizzo, mentre iii) è nella fisica che la matematica trova la sua più completa *realizzazione*; iv) dunque, per un effetto di retroazione, è solo nell'analisi dei rapporti tra matematica e fisica, di cui la terminologia di Fourier costituisce il paradigma positivo²⁰⁸, che si può cogliere «la vera filosofia matematica, che consiste soprattutto nella relazione convenientemente organizzata dell'astratto al concreto». Comte ne conclude che nella matematizzazione, sia essa diretta o indiretta, delle teorie fisiche, debba essere in primo luogo «il genio proprio della fisica» a «dirigere senza sosta l'uso razionale di questo potente strumento», così da evitare la prevaricazione inter-epistemica: «l'arte di combinare intimamente l'analisi e l'esperienza, senza rendere subalterna l'una all'altra, è ancora pressoché sconosciuta; costituisce naturalmente l'ultimo progresso fondamentale del metodo proprio allo studio della fisica»²⁰⁹.

Questa libertà, tanto nell'istituzione delle condizioni sperimentali quanto nell'impiego della matematica, che caratterizza la costituzione dell'autentico spirito della fisica, unita alla giovinezza relativa di tale scienza e alle divergenze di sviluppo a cui sono soggette le sue varie branche, comporta tuttavia dei rischi. Ciò fornisce a Comte l'occasione per affrontare sistematicamente la sua *teoria fondamentale delle ipotesi*, che costituisce uno dei luoghi più celebri del *Corso*²¹⁰. Già all'inizio della lezione egli sottolineava in effetti come una classificazione veramente positiva dovesse fondarsi sui fenomeni stessi e non su dei presunti “agenti” universali, come l'etere o l'attrazione universale postulata dal «*naturismo* tedesco»²¹¹. Ora Comte sostiene che l'induzione e la deduzione, principali mezzi per scoprire le leggi dei fenomeni, sarebbero di per sé insufficienti se non agissero con la mediazione di supposizioni

²⁰⁷ Ivi, p. 448.

²⁰⁸ Comte asserisce di poter giudicare «come se fossi a dieci secoli da oggi» l'importanza epocale dei lavori di Fourier – che è uno dei dedicatari del *Corso* assieme a Blainville –, figura «a lungo misconosciuta», facente parte dei «pochissimi geometri veramente creatori», e che «è scomparsa senza aver esercitato, nel mondo scientifico, quella serena preponderanza e continua del maestro sui discepoli, ultima funzione sociale naturalmente assegnata agli uomini di genio» (C-I, 31, p. 513). La sua opera rappresenta per Comte «uno dei primi modelli di spirito positivo» e costituisce «veramente la matematica del positivismo» (cfr. Bachelard, *Étude sur l'évolution...*, cit., pp. 54-55).

²⁰⁹ Ivi, p. 448-450.

²¹⁰ Per una panoramica sul tema e sull'influenza che ha avuto nell'epistemologia contemporanea, cfr. L. Laudan, *Towards a Reassessment of Comte's 'Méthode Positive'*, «Philosophy of Science», vol. 38, n. 1, 1971, pp. 35-53.

²¹¹ Ivi, p. 445.

congetturali provvisorie che hanno un ruolo necessario nello sviluppo della scienza. Si tratta pertanto di sfruttare i lumi derivanti dall'impiego di un metodo storico-comparativo nell'analisi delle scienze per determinare quale debba essere lo «spirito generale che deve presiedere alla costruzione razionale e all'uso scientifico delle *ipotesi*», tema che finora è stato abbandonato alle speculazioni metafisiche²¹². Comte propone, come unica regola necessaria, di limitarsi a impiegare delle ipotesi suscettibili di «verificazione positiva», restringendole a una funzione di anticipazione dell'esperienza o del ragionamento; il che può suonare banale a una cultura che ha assorbito nel suo senso comune due secoli di “positivismo”. Tuttavia, come si è in parte già visto nella discussione dell'astronomia, è lo spessore storico dell'analisi di Comte a fare di questa teoria qualcosa di ulteriore rispetto all'elaborazione di un protocollo logico di verificazione degli enunciati scientifici. In essa, al contrario, emergono tutti i limiti di una concezione che miri a unicamente a *epurare* il linguaggio scientifico – nel quale, come nota Bachelard, si troveranno sempre «delle tracce di ontologia, poiché l'ontologia è radicata nel linguaggio stesso»²¹³ – senza considerare il ruolo socio-culturale delle ipotesi nello sviluppo della scienza, il loro rapporto con la filosofia e con l'opinione, nonché il carattere irriducibile che esse presentano nell'orientare la pratica scientifica, attraverso l'inserzione di considerazioni che potremmo definire *estetiche* al cuore del discorso epistemologico²¹⁴.

In effetti, mentre nell'esposizione dell'astronomia era a rigore possibile astrarre dalla funzione transitoria delle ipotesi, per concentrarsi sulla completa positività delle leggi fenomeniche, a partire dalla fisica Comte ritorna a più riprese sulla «positività incompleta»²¹⁵ in cui si trova la filosofia naturale. Non solo le scienze procedono a velocità diverse, ma sono

²¹² Cfr. *ivi*, p. 456. Comte discute l'esempio di Condillac e Barthez: il primo sarebbe rimasto ancorato a una prospettiva metafisico-ideologica in cui l'arte delle ipotesi, rimanendo esterna all'effettivo sviluppo della scienza, si riduce a «qualche massima vaga e insufficiente»; il secondo avrebbe affrontato la questione «in una maniera infinitamente superiore» nei suoi *Nouveaux éléments de la science de l'homme*, ma avrebbe preteso di passare direttamente dalla logica alla fisiologia senza una formazione adeguata e indispensabile in matematica e in astronomia.

²¹³ Cfr. Bachelard, *Étude sur l'évolution...*, cit., p. 58. Comte fa l'esempio della nozione di “flusso” impiegata da Fourier denotare un *fatto termologico*: «Costretti a pensare con l'aiuto delle lingue fin qui sempre formate sotto l'influenza esclusiva o preponderante di una filosofia teologica o metafisica, non possiamo ancora evitare del tutto, nello stile scientifico, l'impiego esagerato di *metafore*» (Cfr. C-I, 31, p. 503, corsivo nostro). Benché si ponga il problema di una depurazione linguistica, abbiamo già insistito su come questo sia per Comte un problema secondario; egli nota al contrario, criticando i tentativi di Descartes, Leibniz e Condorcet di elaborare un «linguaggio speciale per la combinazione delle idee scientifiche», che «una sorta di lingua sacra per gli scienziati potrebbe d'altronde porre, in futuro, qualche ostacolo alla civilizzazione generale» (cfr. C-I, 34, p. 546).

²¹⁴ Cfr. Canguilhem, *La philosophie d'Auguste Comte*, cit., f. 83, il quale riconosce in questa liberà dell'intelligenza il «diritto a un certo gioco di carattere estetico» relativo a dei criteri di semplicità, continuità e generalità delle ipotesi. Per un'efficace panoramica sull'importanza crescente che acquisterà nella trattazione comtiana questo nodo, dove la dimensione estetica si connette a quella linguistica e scientifica, rimandiamo a R. Righi, *Una certa libertà speculativa. Discorso e sentimento in Auguste Comte*, in A. Comte, *Feticismo e sentimenti*, a cura di P. Iagulli e L. Scillitani, Rubbettino, Soveria Mannelli 2017, pp. 87-96.

²¹⁵ C-I, 28, p. 459.

internamente stratificate e asincrone: nello stesso genio di Descartes – di cui proprio a partire dalla fisica comincia a venir meno il patrocinio epistemologico – si può riconoscere quella «radicale inconseguenza filosofica» per cui spirito positivo, metafisico e teologico coesistono su piani epistemici differenti²¹⁶. Di modo che è impossibile immaginare una totale riduzione nell'utilizzo delle ipotesi. Il problema diviene piuttosto quello di fornire alle scienze stesse un livello di riflessività rispetto alla propria storia, che è «oggi ampiamente trascurata, di norma, dagli scienziati, se non tutt'al più come l'oggetto di una curiosità superficiale e sterile»²¹⁷, per consentire ad esse di farne un buon uso.

Pur dall'interno di un'esposizione dogmatica, la storia delle scienze acquista quindi a quest'altezza tutta la sua pregnanza nell'analisi comtiana. In primo luogo, essa consente di relativizzare lo sviluppo dell'intelletto umano, mostrando come anche delle scienze che si suppone abbiano raggiunto una completa positività abbiano incontrato gli stessi ostacoli nel proprio sviluppo, benché se ne siano ora emancipate. Essa permette inoltre di complicare lo schema comtiano della legge dei tre stati mediante l'introduzione di un'ulteriore tappa intermedia *tra la metafisica e la positività*. Se le ipotesi presentano un'ineliminabile componente immaginaria, questa non è unicamente confinabile al ragionamento di tipo teologico: sebbene la metafisica non sia in se stessa altro che «una grande transizione generale dalla teologia alla scienza reale», l'introduzione di “fluidi” ipotetici – materializzazioni di quelle “entità” postulate dal pensiero metafisico – pur rimanendo al livello chimerico di una ricerca quanto alla «natura intima delle cose» propria dell'«infanzia dello spirito umano», evidenzia la necessità di una *transizione nella transizione*. Si tratta di quello che Comte definisce un «positivismo bastardo», che consente «all'intelligenza umana il passaggio dalle abitudini metafisiche a [quelle] positive». Ora, ciò è particolarmente rilevante ai fini della nostra analisi, poiché Comte afferma esplicitamente che «i fisici, i chimici, i fisiologi e i *pubblicisti*»²¹⁸ si trovano tutti in questa fase transitoria – indicando, in un solo gesto, l'apertura conflittuale di questi campi epistemici e, in particolare, il ruolo della pubblicistica nella costituzione della scienza sociale. Infine, questa discussione permette di osservare in tutta la sua radicalità il ruolo fondativo che le analisi di Comte hanno avuto, in maniera quasi sempre implicita, sia nella definizione bachelardiana della funzione “dialettica” degli ostacoli epistemologici, sia nella formazione della categoria di ideologia scientifica impiegata da Canguilhem. Da un lato, Comte

²¹⁶ Cfr. C-I, 33, p. 530. Ci sembra questa un'ulteriore indicazione dell'irriducibilità dell'epistemologia comtiana a uno schema storicistico.

²¹⁷ Ivi, p. 462.

²¹⁸ Ivi, p. 461, corsivo nostro.

mostra la necessità del carattere anticipatorio delle ipotesi come dipendente dalla loro funzione polemica: tracciare la «storia razionale» del celebre caso dei vortici cartesiani, come spiegazioni immaginarie dei movimenti celesti, permette infatti di capire come tale ipotesi sia stata utile per la creazione di una «fisica audace» capace di contrastare il pensiero teologico sul suo stesso terreno. Tuttavia, una volta istituita positivamente la meccanica celeste mediante la gravitazione newtoniana,

l'influenza, primitivamente progressiva, del sistema dei vortici divenne incontestabilmente retrogrado, in virtù di quella triste fatalità, che spinge le dottrine, così come le istituzioni e i poteri, a prolungare la loro attività al di là della funzione più o meno temporanea che il cammino generale dello spirito umano gli aveva assegnato²¹⁹.

Abbiamo già incontrato un passo simile discutendo dell'astronomia. L'interesse di queste considerazioni comtiane ci sembra risiedere non solo nella connessione esplicita tra ipotesi scientifiche e istituzioni politiche, ma altresì nella definizione di uno specifico schema di sviluppo che verrà ripreso, negli anni '70, da Canguilhem per illustrare in maniera originale i rapporti di condizionamento e rottura tra scienze e ideologie scientifiche, dove «la qualifica di ideologia di un certo assemblaggio di osservazioni e deduzioni è posteriore alla sua squalificazione come scienza da parte di un discorso che delimita il suo campo di validità» e per cui, di conseguenza, è «nella sua scomparsa come scienza mal fondata» che «essa si manifesta come ideologia»²²⁰. Così, la ricostruzione di Comte del modo in cui alla convinzione inamovibile degli «ultimi cartesiani», secondo i quali era «impossibile filosofare senza il soccorso di un tal genere di ipotesi», si è riposto semplicemente «filosofando in un'altra maniera»²²¹, ci sembra risuonare con la massima canguilhemiana per cui «[q]uando una scienza viene ad occupare il posto che l'ideologia sembrava indicarle, non lo fa nel luogo in cui era attesa. [...] Ciò che la scienza trova non è ciò che l'ideologia le dava da cercare»²²².

La fondatezza di questa ricostruzione potrebbe tuttavia essere rimessa in discussione a partire dal fatto che i) Comte sembra maneggiare con meno nettezza, rispetto all'epistemologia contemporanea, la distinzione tra scienze e filosofia, dando un peso preponderante a quest'ultima nello sviluppo delle prime²²³, e che ii) egli farebbe un utilizzo a sua volta

²¹⁹ Ivi, p. 462.

²²⁰ Canguilhem, *Che cos'è un'ideologia scientifica?*, cit., p. 34.

²²¹ C-I, 28, p. 462.

²²² Canguilhem, *Che cos'è un'ideologia scientifica?*, cit., p. 32.

²²³ Sulla diversa valutazione del peso che le teorie filosofiche avrebbero nello sviluppo storico delle scienze si può in realtà misurare uno degli scarti che dividono, all'interno all'epistemologia francese, la linea Bachelard e

ideologico della storia delle scienze. Senza voler qui cedere ad alcun “mito del precursore”, notiamo tuttavia come proprio nel confronto con la fisica egli individui con lucidità alcuni dei tratti più salienti di questo problema.

Rispetto al primo punto, l’attenzione che Comte dedica alla divisione del lavoro intellettuale lo porta in realtà a delle osservazioni estremamente penetranti sui rapporti tra la filosofia delle scienze e quella che, con Althusser, abbiamo definito la filosofia spontanea degli scienziati. Da un lato egli si dimostra particolarmente sensibile, nella sua volontà spesso fin troppo radicale di distinguere i campi epistemici, tanto alle prevaricazioni e alle *usurpazioni* della scienza matematica nei confronti delle altre scienze, di cui si tratta invece di preservare l’autonomia operativa, quanto ai tentativi spesso infelici degli scienziati di costruire teorie filosofiche generali. Il caso di Ampère, il cui sforzo di uscire dal suo ambito di competenza – quella che Comte definisce elettrologia – ha prodotto una classificazione scientifica irrazionale²²⁴ e una «deplorable retrogradazione verso lo stato metafisico e persino teologico», è l’occasione di una critica severa e ironica a queste tendenze:

Gli scienziati dediti allo studio particolare delle varie sezioni della scienza naturale prescrivono abitualmente, a buon diritto, come massima fondamentale della filosofia moderna, la specializzazione delle intelligenze. Finiranno senza dubbio per applicare giudiziosamente a loro stessi questo principio inflessibile, *cessando ormai di considerare la cultura filosofica delle scienze come una sorta di abbandono dei lavori scientifici propriamente detti*, ad uso di uno scienziato qualsiasi. [...] *La divisione razionale del lavoro intellettuale è stata dunque finora assai imperfettamente compresa da coloro stessi che ordinariamente insistono così imperiosamente su tale regola indispensabile*²²⁵.

La filosofia stessa comporta infatti una preparazione specifica che rende di fatto incompatibili la figura del filosofo e dello scienziato, il cui ruolo può essere casomai quello di «esercitare un’utile azione critica, dal punto di vista corrispondente alla [sua] specialità» delle *generalità* che la filosofia tenta di coordinare. Reciprocamente, l’epistemologia comtiana non intende, almeno in linea di principio, saturare lo spazio delle scienze: la demarcazione tra teorie positive e metafisiche, in cui l’epistemologia neopositivista individuerà uno dei suoi compiti principali, è in realtà da Comte demandata alle scienze stesse. Concludendo le lezioni dedicate alla fisica, egli riconosce infatti che tale «operazione filosofica» di «epurazione», «che la

Canguilhem da quella di Meyerson e Koyré. Su alcuni aspetti di questa divisione cfr. Cesaroni, *La vita dei concetti*, cit., p. 50, nota 92; P. Redondi, *Epistemologia e storia della scienza. Le svolte teoriche da Duhem a Bachelard*, Feltrinelli, Milano 1978.

²²⁴ Cfr. C-I, 28, p. 464.

²²⁵ C-I, 34, p. 548.

scienza astronomica aveva a malapena richiesto, ma che diverrà ormai nel seguito di quest'opera sempre più indispensabile» non può essere *eseguita* ma solamente «indicata», e che spetta perciò ai «fisici razionali», imbevuti di spirito positivo, portare a termine «un progetto di cui mi sono dovuto limitare a segnalare qui l'importanza e la possibilità»²²⁶. Si tratta di un nodo cruciale, su cui dovremo tornare.

Quanto al secondo punto, l'importanza che Comte attribuisce al pensiero filosofico nello sviluppo delle scienze non deve oscurare la critica radicale che egli rivolge alle tendenze ideologiche insite nei tentativi filosofici di appropriazione dei dibattiti scientifici. Il carattere retrogrado delle ipotesi transitorie, che «non essendo più passibili di negazione che di affermazione [...] sfuggono necessariamente a ogni controllo positivo», diviene infatti evidente, nella retroazione della scienza costituita, a partire da un «sintomo notevole», ovverosia

la singolare facilità con cui queste diverse ipotesi si rovesciano mutualmente, per il grande scandalo degli spiriti superficiali, che qualificano allora la scienza come arbitraria poiché, ai loro occhi, essa consiste soprattutto in queste vane discussioni²²⁷.

È cioè una certa *circolarità*, l'ingresso in un circuito di rovesciamenti reciproci e indefinitamente riattivabili, a segnare per Comte l'esaurimento epistemico delle ipotesi. Si potrebbe dire che laddove la filosofia, una volta esaurito il suo ruolo anticipatorio e fattasi puro ostacolo epistemologico, è condannata a un'oscillazione perpetua che finisce per schiacciarla sulla *doxa*, la scienza opera invece un taglio²²⁸ – anche se Comte, nella sua oscillazione caratteristica, tenta di ricondurre questo taglio a «un semplice prolungamento speciale della ragione e dell'esperienza universali»²²⁹. Nondimeno, riteniamo significativo che Comte abbia potuto, *dal versante della filosofia*, portare alla luce una dinamica che risuona potentemente con alcuni degli schiacciamenti a cui “la” scienza è soggetta nelle società odierne. Il fatto che il “positivismo”, come nome generico di un'appropriazione filosofica della scienza, abbia potuto entrare a far parte di questa circolarità ideologica non deve far dimenticare che esso ha innanzitutto contribuito a individuarla come tale.

²²⁶ C-I, 34, pp. 559-560.

²²⁷ C-I, 28, p. 459.

²²⁸ Ci sembra che su questo punto si possa misurare il debito di Bachelard e Althusser nei confronti dell'epistemologia comtiana (assieme a quella di Kant). Per una discussione esemplare dei rapporti tra le oscillazioni della *theoria* e le ricadute sulla *doxa*, impregnata delle problematiche che andiamo discutendo, rimandiamo a J.-C. Milner, *Il paradigma: programma di ricerca e movimento d'opinione*, in Id., *Il periplo strutturale. Figure e paradigma*, tr. it. a cura di B. Chitussi, Mimesis, Milano-Udine 2009, pp. 167-221.

²²⁹ C-I, 32, p. 523.

Da questo punto di vista, si potrebbe dire che la destinazione in ultima istanza ideologica del positivismo, di cui seguiremo le metamorfosi soprattutto nella parte finale di questo lavoro, gli derivi proprio dal *non* volersi presentare come scienza²³⁰. Ed in questo senso la sua *necessaria* smentita è stata, necessariamente al di là delle intenzioni del soggetto-Comte, storicamente tanto più fruttuosa. Lo schema comtiano ha, in ogni caso, lasciato un'indicazione fondamentale quanto alla fertilità dell'«utilizzo del metodo storico comparativo» nella nascente epistemologia. Certo, Comte ne fa un uso normativo, per confermare la tesi secondo cui «lo spirito umano è assoggettato a delle leggi naturali, determinate e uniformi» e anticipare sulla lettura sociologica delle altre scienze; ma così facendo, egli afferma una volta per tutte che

la filosofia delle scienze non può essere adeguatamente studiata separatamente dalla loro storia, se non vuole condurre a delle prospettive vaghe e sterili; così come, in senso inverso, tale storia, isolata da questa filosofia, sarebbe inspiegabile e oziosa²³¹.

4.3 *Alle frontiere dell'inorganico: la chimica*

Se l'analisi comtiana della chimica, anche in ragione dello spazio ridotto che le viene dedicato nel *Corso*, non sembra aver lasciato tracce profonde nel dibattito scientifico ed epistemologico – a differenza di quanto avvenuto con la fisica e con la biologia –, in essa emergono con particolare chiarezza alcune poste in gioco della filosofia positiva. La sua peculiare posizione di cerniera all'interno della classificazione, che la situa sul crinale tra l'analisi del mondo inorganico e lo studio dei corpi organizzati, nonché il suo carattere recente e per molti versi ancora incerto, costringono infatti Comte a prendere nettamente posizione rispetto ad alcuni dibattiti dell'epoca e a esplicitare il senso *politico* che il gesto di classificazione delle scienze assume.

Da una parte, la chimica rappresenta il compimento della fisica e dei suoi mezzi di investigazione: l'osservazione innanzitutto, che trova qui uno sviluppo decisivo, coinvolgendo tutti i sensi nell'esplorazione del fenomeno, e l'esperimento, dove, sebbene si evidenzia la natura marcatamente *artificiale* dei fenomeni chimici, si incontrano altresì gli ostacoli posti dalla loro crescente complessità, che limita la libertà di scelta delle circostanze sperimentali celebrata

²³⁰ Come nota lo stesso Serres, altrove prepotentemente critico delle prevaricazioni ideologiche dell'epistemologia comtiana, se è la *previsione* a costituire il marchio fondamentale della scientificità, allora, in ragione dei suoi numerosi errori di previsione «in termini positivi, il positivismo non è una scienza. Ma per l'appunto, di tutte le filosofie e ideologie dell'epoca, il positivismo è stato una delle rare a non pretendere questo titolo» (cfr. C-I, 24, p. 392, nota 18).

²³¹ C-I, 28, p. 464.

nella fisica. Sotto questo profilo, Comte si colloca nella scia di quei tentativi di prolungare un ideale newtoniano nella chimica²³² – in particolare quello perseguito da Claude Louis Berthollet nella sua *Statique chimique* del 1803 – e difende la possibilità di individuare delle vere e proprie leggi chimiche che consentano un'adeguata previsione dei fenomeni.

Dall'altra, lo studio della chimica apre necessariamente ai fenomeni vitali, tanto che anche la *comparazione*, terzo mezzo di esplorazione razionale, benché «essenzialmente destinato agli studi fisiologici», comincia qui ad acquisire una sua validità, rivelando l'esistenza di «famiglie naturali» di fenomeni²³³. Pur mantenendosi sul carattere di generalità richiesto dalla fisica, è all'interno di questa scienza che cominciano a emergere tanto la ricerca di «relazioni funzionali»²³⁴, quanto la prefigurazione della specificità e della differenza che caratterizzeranno gli individui organici²³⁵. Questa tendenza della chimica a valicare l'inorganico le è in qualche modo consustanziale, dal momento che le profonde alterazioni a cui vanno incontro i corpi nelle trasformazioni chimiche sono tali per cui «in nessun altro caso della loro esistenza i corpi inerti sembrano così vicini allo stato vitale»²³⁶. La tendenza primitiva dello spirito teologico-metafisico a proiettare un'analogia con la vita sulla materia inerte è stata quindi particolarmente stimolata da questi fenomeni, ed è anzi stata indispensabile alla loro individuazione, che poteva avvenire solo sulla base di un *dépassement présomptueux* dell'esperienza²³⁷. In pari tempo, questa somiglianza con la vita è anche la ragione dell'estrema lentezza del passaggio della scienza chimica alla positività, poiché la espone continuamente a prevaricazioni scientifiche e alla reintroduzione di ipotesi ontologiche chimeriche – come nel caso della dottrina delle *affinità*, che presenta «una natura ancor più ontologica di quella dei fluidi e degli eteri immaginari»²³⁸.

Presa in questa tensione, l'esposizione comtiana della chimica è allora tutta rivolta a preservare l'«irriducibile individualità»²³⁹ di tale scienza. Occorre quindi combattere una lotta su due fronti, facendo leva sulla peculiare *spontaneità* della sua posizione enciclopedica²⁴⁰: contro un totale assorbimento della chimica nella fisica, Comte insiste sulla sua refrattarietà all'analisi matematica e sulla maggiore complessità e specificità dei suoi fenomeni; contro la

²³² Per uno studio dell'influenza indiretta di Newton nello sviluppo delle prime teoriche chimiche, all'interno del quale vengono mosse alcune interessanti critiche a un approccio eccessivamente normativo alla storia delle scienze, cfr. H. Metzger, *Newton, Stahl, Boerhaave et la doctrine chimique*, Alcan, Paris 1930.

²³³ C-I, 35, p. 574.

²³⁴ Ducassé, *Méthode et intuition...*, cit., p. 120.

²³⁵ Cfr. Canguilhem, *La philosophie d'Auguste Comte*, cit., f. 85.

²³⁶ C-I, 35, p. 566.

²³⁷ Cfr. Canguilhem, *Che cos'è un'ideologia scientifica?*, cit., p. 46.

²³⁸ Ivi, p. 580.

²³⁹ Ducassé, *Méthode et intuition...*, p. 119.

²⁴⁰ Cfr. C-I, 35, p. 577.

sua pretesa di rendere ragione dell'ordine vitale, egli appronta una critica radicale della cosiddetta *chimica organica*.

Più in generale, in realtà, si può notare come l'intera discussione della chimica presenti un carattere nettamente critico. Non solo per l'im maturità delle sue concezioni, che fa sì che «nella maggior parte delle sue ricerche, la chimica attuale merita appena il nome di scienza vera e propria»²⁴¹, ma soprattutto in ragione delle poste in gioco esemplarmente anti-riduzioniste²⁴² che qui più che altrove l'epistemologia comtiana rivendica. Il problema della sistematizzazione positiva della chimica si presenta effettivamente in termini pressoché inversi rispetto alla fisica propriamente detta: laddove in quest'ultima si trattava di scorporare e coordinare le sue differenti branche, riconoscendone l'evoluzione autonoma, ora il compito diviene quello di *difendere* e di *realizzare* in tutta la sua portata quella «grande omogeneità generale che caratterizza i fenomeni chimici, le cui vere differenze essenziali sono molto meno profonde e, di conseguenza, meno nette che in ogni altra scienza fondamentale»²⁴³. Comte ritiene che la chimica sia di formazione troppo recente perché la discussione delle sue divisioni interne non risulti artificiosa; il suo gesto epistemologico assume dunque un carattere nettamente “diplomatico”, una «metodologia giuridica dell'equilibrio o del compromesso» orientata all'individuazione di limiti e alla redistribuzione degli ambiti di pertinenza²⁴⁴, dove la celebrazione delle conquiste della chimica va di pari passo con l'evidenziazione dei rischi neo-metafisici a cui essa costantemente si espone. Non sempre le sue previsioni si riveleranno felici, come nel caso della sua diffidenza verso l'atomismo, che ricercerebbe delle componenti ultime della materia, e verso la chimica organica, che pure in quegli anni cominciava a produrre delle scoperte rilevanti per la patologia. Ciononostante, è ancora una volta Bachelard – all'interno di un'opera che, significativamente, definisce non tanto come una storia della chimica ma come un *essai de philosophie chimique* – a notare come il ruolo di Comte vada contestualizzato all'interno di quella «curiosa evoluzione scientifica» nella quale era necessario «far uscire la chimica da una chimica-fisica per reimmergerla un secolo più tardi in una chimica-fisica». Se per costituire la scienza occorre «distruggere le analogie prime», se l'analogia chimica «si presenta sempre [...] come un'*analogia rettificata*», bisogna riconoscere come «i caratteri salienti dell'oggetto *fisico* siano stati in realtà, all'origine della scienza chimica, i primi ostacoli alla definizione dell'individuo chimico»²⁴⁵.

²⁴¹ Ivi, p. 567.

²⁴² Cfr. Heilbron, *Naissance de la sociologie*, cit., p. 336-338.

²⁴³ C-I, 35, p. 587.

²⁴⁴ Cfr. F. Dagognet, *Introduction aux leçons 35 à 39*, C-I, p. 564.

²⁴⁵ Cfr. G. Bachelard, *Le pluralisme cohérent de la chimie moderne* [1932], Vrin, Paris 1973², pp. 48, 30.

Si comprende allora perché la funzione di una filosofia storica delle scienze assuma sempre più un carattere trainante e decisivo nell'esposizione comtiana: innanzitutto, è «anticipando [*en devançant*], a un grado moderato, le fasi naturali» di sviluppo delle scienze che essa può «contribuire, con notevole efficacia, ad *accelerare* e a *estendere* i loro progressi effettivi»²⁴⁶. È a quest'altezza che acquista tutto il suo senso la massima, introdotta fin dall'esame della matematica, secondo cui «per concepire nettamente l'autentica natura di una scienza, bisogna sempre supporla perfetta»²⁴⁷. Benché non vi sia certamente «scienza che non sia, in realtà, più o meno inferiore alla sua definizione», il compito di una «giudiziosa analisi filosofica», che combini ordine storico e dogmatico, è tanto di farne emergere quei tratti salienti che caratterizzano il suo contributo al metodo positivo, quanto di contribuire al suo ulteriore perfezionamento²⁴⁸. Nel caso della chimica, questo contributo si cristallizza in quella che Comte definisce «l'arte generale delle *nomenclature razionali*», ovvero sia quel sistema di denominazione e coordinazione degli oggetti destinato a «facilitare [...] la combinazione abituale delle idee», reso possibile dalla natura uniforme degli oggetti chimici²⁴⁹.

Il punto è essenziale per comprendere le poste in gioco della classificazione comtiana e la natura dell'ordine che essa individua. Ancora una volta, nonostante Comte insista, celebrando Lavoisier, sul fatto che la nomenclatura sia un «felice artificio» e sembri delineare una sorta di «comodismo chimico», il problema non è – almeno non unicamente – quello di costruire una «lingua ben fatta»²⁵⁰, bensì quello di identificare un principio razionale che permetta l'articolazione dell'immensa pluralità fenomenica con l'unità che deriva tanto dall'intervento

²⁴⁶ C-I, 35, p. 575.

²⁴⁷ C-I, 3, p. 75.

²⁴⁸ C-I, 35, pp. 573, 568. Su questo punto, emerge una parziale contraddizione tra ordine dogmatico e storico: da una parte Comte sostiene che, dal primo punto di vista, il grado di perfezione decrescente delle scienze lungo la classificazione vada di pari passo con l'importanza soggettiva che vi attribuiamo, di modo che «può sempre esistere una sufficiente armonia generale tra i bisogni ragionevoli e i mezzi effettivi»; dall'altro, egli si augura che l'evidenziazione di tale imperfezione spinga a coltivare ulteriormente le scienze, poiché «l'attività umana deve essere, senza dubbio, ben più soddisfatta nel concepire le scienze come *nascenti* e, dunque, suscettibili, *in maniera quasi indefinita*, di progressi ampi e vari (*così come tutte lo sono realmente più o meno*), *invece di supporle perfette* e, di conseguenza, *essenzialmente immobili*, se non nei loro sviluppi secondari». (Ivi, pp. 583-584, corsivo nostro). Questa tensione è tanto più forte allorché Comte invita, in conclusione alle lezioni dedicate alla chimica, a concepire il «perfezionamento essenziale» di quest'ultima come consistente non «in una vana sovrabbondanza di nuovi materiali» ma «nella sistematizzazione razionale delle conoscenze già acquisite» (C-I, 39, pp. 649-650).

²⁴⁹ Ivi, p. 584, corsivo nostro.

²⁵⁰ Su questo punto, si veda F. Dagognet, *Tavole e linguaggi della chimica* [1969], tr. it. di E. Cocanari, Edizioni Theoria, Roma-Napoli 1987, p. 170 in particolare, dove si registra come «il generoso e grande disegno di Condillac-Lavoisier» di «battezzare il mondo degli elementi, creando una lingua scientifica universale» venga sopraffatto dalla realtà della chimica contemporanea, in cui «[l]'universo del chimico va più veloce dei suoi segni e delle sue parole».

trasformatore dell'uomo – che *produce* veri e propri «effetti chimici»²⁵¹ – quanto dai suoi bisogni intellettuali.

Ecco allora che la problematica sollevata dalla classificazione chimica chiama in causa la stratificazione di livelli dell'epistemologia comtiana che abbiamo analizzato in precedenza²⁵², configurandosi immediatamente e inestricabilmente come una questione i) intra-epistemica, relativa cioè ai metodi della scienza chimica nella definizione del suo oggetto; ii) inter-epistemica, nella misura in cui chiama in causa la disciplina che meglio ha sviluppato le tecniche di classificazione, ossia la biologia e iii) politico-ideologica, in un senso che come si vedrà subito attiene sia all'origine che all'esito di tale questione.

Nel mostrare come il problema della *semplicità* dei corpi chimici, che si trova alla base di ogni tentativo classificatorio, si scontri inevitabilmente con la considerazione di una *pluralità* essenziale di elementi, Comte chiarisce come questo non sia unicamente un dibattito gnoseologico – relativo a quello che Bachelard ha definito il *problème philosophique du divers* alla base della dialettica tra unificazioni e diversificazioni che intessono il “pluralismo coerente” della chimica²⁵³. O, per meglio dire, viene immediatamente sottolineata la portata politica di tale dibattito: Comte si schiera risolutamente contro ai *naturisti* tedeschi come Oken che, invocando Aristotele, tentano di stabilire metafisicamente una riduzione della pluralità degli elementi chimici appellandosi al «supposto principio dell'economia e della semplicità necessaria della natura»²⁵⁴. Ora, sebbene Comte mostri di stimare profondamente la capacità superiore del «genio tedesco» di «generalizzare e sistematizzare» – al punto da ritenere che dalla sua combinazione con la «chiarezza e la positività» tipiche del razionalismo francese dipenda il «libero e pieno sviluppo del genio filosofico moderno» e, di conseguenza, la fine della crisi sociale che affligge l'Occidente²⁵⁵ –, egli riconosce in Aristotele un precursore dello spirito filosofico della chimica moderna proprio nella misura in cui egli seppe rompere con il postulato di un'unica sostanza elementare per dichiararne, sulla base di uno studio razionale, la

²⁵¹ Cfr. C-I, 35, p. 586. Slittamento semantico significativo, nella misura in cui, come ancora una volta nota Bachelard, all'interno di quel *quarto stato* che il nuovo spirito scientifico conquista, la scienza fisico-chimica diviene «sempre meno una scienza di fatti che una scienza di *effetti*» (*Le pluralisme cohérent...*, cit., p. 229).

²⁵² Cfr. *supra*, §2.2.

²⁵³ Cfr. Bachelard, *Le pluralisme cohérent...*, cit., pp. 11-27.

²⁵⁴ C-I, 36, p. 592. Comte critica severamente tali «speculazioni illusorie», in cui «il nostro intelletto erige, spontaneamente, a sua insaputa, i suoi desideri irriflessi in leggi necessarie del mondo esterno». La possibilità *soggettiva* di formulare ipotesi che consentano di «concepire la natura sotto il più semplice aspetto possibile» è pertanto sospesa alla necessità di «subordinare tutte le nostre concezioni alla realtà dei fenomeni». A partire da questo punto, si potrebbe istruire una comparazione con gli sviluppi che assumerà l'epistemologia kantiana e neo-kantiana, e in particolare con Duhem.

²⁵⁵ Ivi, p. 593, nota. Beninteso, tale combinazione non avrebbe nulla a che spartire con l'operazione tentata dall'eclettismo di Cousin; sul tema cfr. Macherey, *Les débuts philosophiques de Victor Cousin*, in *Études...*, cit., pp. 271-294.

pluralità. Come ogni scienza fa a suo modo, anche la chimica lavora sulle nozioni teologico-metafisiche riconfigurandone, anche laddove persista una stessa parola, la struttura concettuale: così essa rimpiazza «le idee teologiche di distruzione e di creazione con le nozioni positive di decomposizione e ricomposizione»²⁵⁶, riconoscendo la natura operatoria, relativa e dunque provvisoria di tali concetti, senza stabilire elementi ultimi; ugualmente, se essa mantiene un riferimento alla *sostanza*, ne riporta il significato «quasi arbitrario» a quello di una *combinazione* di elementi chimici²⁵⁷.

Se la semplicità chimica è dunque una «qualità puramente negativa», soggetta a una continua proliferazione interna, l'esistenza di questa «grande molteplicità di elementi» pone tanto più urgentemente il problema della loro classificazione. Lo sviluppo di una «teoria generale delle classificazioni» in seno allo studio dei corpi viventi opera in quegli anni una complicazione decisiva di questa tematica, contribuendo a diffondere il «sentimento» dell'influenza capitale che l'organizzazione degli elementi semplici riveste per quelli composti. Questo duplice processo mette al centro, secondo Comte, la categoria di *gerarchia* che è implicata dall'idea di serie che sorregge la classificazione; conferendo per sua stessa ammissione un'estrema pregnanza politica a questo passaggio epistemologico. Egli afferma infatti di impiegare «di proposito» tale termine per indicare la necessità di un punto di vista «preponderante», capace di orientare razionalmente le divisioni stabilite dalla scienza, esplicitando che

[l]'origine, evidentemente politica, di tutti i nostri termini relativi alle idee di classificazione, dovrebbe bastare per rammentare costantemente, in qualunque questione di ordine reale, la *legge indispensabile della subordinazione*, fin qui male interpretata dalla maggior parte dei filosofi inorganici²⁵⁸.

Abbiamo qui un esempio lampante di come l'ordine espositivo “ascendente”, dal semplice al complesso, della serie enciclopedica sia già da sempre determinato da un movimento “discendente”, ossia dalla reazione che la scienza biologica e sociale esercita sulla sistematizzazione epistemologica; e di come tale questione ci porti al cuore dell'ideologia scientifica, intesa come rete di interscambi di «cattive analogie» tra studi fisiologici e sociali²⁵⁹, di cui la difficoltà che spesso si prova nel ricostruirne l'anteriorità logica fa emergere il ruolo di orientamento nella preistoria delle scienze. Nel caso specifico, l'atmosfera ideologica che circonda la nozione di classificazione è presente tanto “a monte”, come indice di una continuità

²⁵⁶ C-I, 35, p. 587.

²⁵⁷ C-I, 36, p. 600.

²⁵⁸ Ivi, p. 594, corsivi nostri.

²⁵⁹ Cfr. Canguilhem, *La formazione del concetto di regolazione biologica nel XVIII e nel XIX secolo*, in *Ideologia e razionalità*, cit., p. 84.

semantica che la scienza biologica trasforma in procedimento razionale²⁶⁰, quanto “a valle”, come orientamento assiologico-normativo dell’operazione epistemologica, il cui problema cruciale è precisamente quello di una *regolazione della divisione del lavoro scientifico*.

La tesi di Comte è duplice. Da un lato il perfezionamento della classificazione chimica necessita, per essere concepito in tutta la sua radicalità, che si *trasporti* al suo interno «il genere speciale di spirito filosofico che sviluppa spontaneamente, per sua natura» quella che da qui in poi Comte comincia a chiamare «la scienza biologica»²⁶¹ – come comincia ad emergere nella differenza tra la classificazione empirica e arbitraria proposta da Ampère e la «bella concezione di M. Berzelius», fondata sulla «considerazione approfondita dei fenomeni elettrochimici»²⁶². Dall’altro, questo stesso processo di *trasposizione*, come la definisce Comte, necessita a sua volta di essere attentamente *governato* dalla filosofia positiva che, fondando la classificazione sulla «comparazione razionale dei diversi ordini di fenomeni», evidenzia come «le questioni di attribuzione scientifica divengono [...] le più capitali che si possano concepire, poiché la loro soluzione determina immediatamente lo spirito generale delle ricerche e la natura dei mezzi impiegati», condizionando così il destino dei progressi scientifici²⁶³.

Ancora una volta, questo governo non implica un intervento diretto della filosofia nelle ricerche scientifiche: la necessità filosofica di «regolarizzare questi grandi rapporti scientifici» non mira né a isolare né a fondere assieme i vari campi epistemici, ma piuttosto a farli comunicare tra loro, mediante una «cultura razionale, e tuttavia speciale, delle differenti branche della filosofia naturale» capace di dare una consistenza epistemologica e operativa al «sentimento di quelle ampie *applicazioni mutuali, tra delle scienze volgarmente trattate come isolate e indipendenti*»²⁶⁴.

Il senso propriamente normativo della storia delle scienze – che Comte sviluppa in particolare nelle lezioni 37-39, dedicate all’esame della dottrina delle proporzioni definite, della teoria elettrochimica e della chimica organica – è tutto qui: si tratta di costruire *retrospettivamente*, a partire dall’avanzamento attuale della chimica e dalle indicazioni fornite dalle scienze successive, uno schema che, mentre lascia spazio per delle analogie fertili, operi

²⁶⁰ È appena il caso di ricordare che l’idea di classificazione e di serie gerarchica derivano da una specifica configurazione della biologia pre-darwiniana che Comte generalizza euristicamente allo scopo di fondare lo studio delle società, ma che reagisce inevitabilmente sull’orientamento ideologico complessivo della classificazione; cfr. *supra*, cap. I, §6.3.

²⁶¹ C-I, 36, p. 602. Comte rivendica il fatto che sia divenuto *filosoficamente* necessario «impiegare questa felice espressione di *biologia*, così giudiziosamente costruita da M. de Blainville, e di cui il nome di *fisiologia*», di cui si è potuta finora misurare l’importanza, «anche una volta purificato, offrirebbe solo un debole ed equivoco equivalente» (*ibid.*).

²⁶² *Ivi*, p. 596.

²⁶³ C-I, 39, p. 645.

²⁶⁴ C-I, 36, pp. 602, 597, corsivo nostro.

al contempo una critica radicale delle tendenze metafisiche alla *generalizzazione* eccessiva, pur riconoscendo che «queste restrizioni severe, queste distinzioni delicate, avrebbero probabilmente, se imposte fin dall'origine, arrestato il primo avvio [*essor*] del genio positivo»²⁶⁵. Solo a partire da questa dialettica tra analogia e rettificazione, tra limitazione epistemologica e rifusione progressiva dei campi epistemici, diviene possibile comprendere come il «vero lavoro chimico» si distingua da un «gioco numerico» e come, in questo senso, «la classificazione chimica», lungi dal ridursi a un puro artificio combinatorio, costituisca «la scienza stessa»²⁶⁶. Sembra pertanto riduttivo, pure al netto della sterilità e dell'eccessivo soggettivismo implicato da alcune delle ipotesi con cui Comte ha inteso orientare la filosofia chimica²⁶⁷, rintracciare in esse una preoccupazione radicalmente esterna all'interesse scientifico e unicamente finalizzata a garantire l'unanimità logica e l'autonomizzazione dello spirito umano da ogni meccanicismo che la fisica sociale rivendicherebbe²⁶⁸.

Siamo così riportati al principio della nostra lettura, per quanto indubbiamente parziale: l'analisi della chimica, stanti i limiti e le ambiguità della sua appropriazione comtiana, permette di impostare con maggior chiarezza il rapporto di continuità e discontinuità epistemologiche che la filosofia positiva intende pensare nella loro coappartenenza a un medesimo processo complessivo. Le due lezioni eminentemente storiche che chiudono la sua esposizione hanno esattamente tale funzione.

Nell'esame dei fenomeni elettrochimici si percorre infatti il crinale che separa chimica e fisica: Comte guarda con estrema diffidenza a ogni tentativo di *ridurre* l'attività chimica a quella elettrica, seguendo una «induzione analogica» nella quale, al tentativo di risalire alle origini dell'azione chimica – fatto primordiale e non suscettibile di ulteriore analisi, sembrerebbe –, si connetterebbe «un resto di disposizione metafisica a penetrare la natura intima dei fenomeni e il loro modo essenziale di generazione». Riportare la chimica alla fisica genererebbe così il rischio, in cui incorre Berzelius, di «restaurare, sotto forma nuova, l'entità primitiva dell'*affinità*» e di ricercare così una «vana unità sistematica» sul piano *dottrinale* più che metodologico²⁶⁹.

²⁶⁵ Cfr. C-I, 38, pp. 627-628.

²⁶⁶ Cfr. C-I, 36, pp. 601-602.

²⁶⁷ Su questo punto è particolarmente critico Mill, *Auguste Comte e il positivismo*, cit., il quale denuncia l'infondatezza della proposta comtiana di introdurre, in quanto «artificio fondamentale», un principio dualistico «costante e necessario» che renderebbe (almeno provvisoriamente) ragione di tutte le combinazioni chimiche, pur senza acquisire il carattere di una legge effettiva. Cfr. C-I, 36, pp. 600-602.

²⁶⁸ È questa la posizione di Delvolvé, *Réflexions...*, cit., pp. 92-93.

²⁶⁹ C-I, 38, pp. 631, 634.

D'altra parte, nelle questioni sollevate dalla *cosiddetta* chimica organica, si gioca la differenza con una prospettiva propriamente biologica. Tale divisione artificiosa della chimica finisce infatti per rappresentare un ostacolo per entrambe le discipline, ed è il frutto più evidente di una «cattiva organizzazione del lavoro scientifico» che coinvolge con intensità diverse tanto i chimici quanto i fisiologi, chiamati dalla filosofia positiva a «riformare [...] le proprie abitudini attuali»²⁷⁰. Contro i primi, si tratta di denunciare ogni “imperialismo” chimico che – simmetricamente a quanto fatto dalla matematica o dalla fisica – ridurrebbe i fenomeni biologici a semplici appendici del proprio campo epistemico di riferimento. Ciò non significa, come vedremo, che la vita non consti di elementi chimici, ma semplicemente che i chimici sono inadatti *per la natura dei loro studi* a concepire «un soggetto che non è suscettibile di essere utilmente diviso se non dopo che è stato dapprima giudiziosamente concepito nel suo insieme totale»²⁷¹. Laddove i chimici non devono far altro che astenersi da questa pratica, i fisiologi dovranno invece riappropriarsi di un campo di studi che non hanno approfondito sufficientemente. Nondimeno, uno sviluppo della chimica orientato dalla filosofia positiva potrebbe reagire sulla fisiologia stessa, mettendo i fisiologi in condizione di dirigere l'utilizzo dello strumento chimico nelle loro ricerche, così come avveniva per la destinazione fisica della matematica²⁷².

Il punto essenziale è però stabilito chiaramente: la «demolizione razionale della chimica organica» e la «ripartizione giudiziosa delle sue diverse porzioni tra la chimica e la fisiologia» riposa interamente sulla «separazione essenziale tra lo stato di morte e lo stato di vita»²⁷³. Ultima propaggine della fisica, lo spirito analitico della chimica corona lo studio dei «fenomeni universali o inorganici», arrestandosi alla loro frontiera; ed in questo stesso gesto, apre all'indagine di quella scienza dei corpi viventi che, sebbene ancor meno progredita, è alla base della «parte più indispensabile della filosofia naturale, quella di cui l'uomo e in seguito la

²⁷⁰ C-I, 39, p. 639.

²⁷¹ *Ibid.* Comte cita l'esempio delle applicazioni chimiche agli studi anatomici per evidenziare una differenza fondamentale nelle rispettive definizioni della *normalità*: «Nell'analisi chimica del sangue o della linfa [...] un solo caso, preso fortuitamente, è ordinariamente presentato dai chimici come un tipo sufficiente, senza che abbiano compreso l'importanza di sottomettere la loro operazione a un indispensabile esame comparativo» (ivi, p. 640).

²⁷² Da questo punto di vista, l'epistemologia comtiana non sembra prevedere la reazione capitale che le teorie chimiche, certo istruite dal punto di vista biologico, eserciteranno nello sviluppo della comprensione dell'origine della vita; né tantomeno la maniera in cui l'analisi matematica permetterà di riorientare lo studio dei fenomeni chimici, delineando un «panorama matematico della materia». Su questi due sviluppi, si vedano rispettivamente Canguilhem, *L'effetto della batteriologia sulla fine delle «teorie mediche» nel XIX secolo*, in Id., *Ideologia e razionalità*, cit., pp. 49-74 e Bachelard, *Le pluralisme cohérent...*, cit., pp. 230-231.

²⁷³ Ivi, p. 645.

società costituiscono direttamente l'oggetto principale»²⁷⁴, autentico *completamento* della positività.

5. *L'organicismo e il suo ambiente: filosofia biologica, biologia filosofica*

5.1 *La vita come principio: abitare la rottura*

All'interno di uno studio tanto schematico quanto essenziale dedicato alla storia del concetto di regolazione, Canguilhem s'interroga sui motivi che spingono a «dare spazio ad Auguste Comte in un quadro di storia della biologia». In effetti, difficilmente si potrebbe sostenere che Comte abbia prodotto nuovi concetti in questo campo, ed è anzi lo stesso Canguilhem a sottolineare come le sue prospettive abbiano rappresentato prima di tutto un «ostacolo all'elaborazione del concetto di regolazione fisiologica»²⁷⁵, «fatto biologico per eccellenza»²⁷⁶ a cui Claude Bernard darà per primo un contenuto positivo. Ciononostante, l'estremo interesse storico del pensiero biologico di Comte risiede precisamente nella valenza pionieristica che la sua esposizione filosofica della biologia, in particolare la fondamentale lezione 40 del *Corso*, ha esercitato nella costituzione di questo stesso campo, agendo contemporaneamente su un duplice piano.

Abbiamo mostrato come, man mano che si procede nella classificazione verso le scienze di più recente formazione, l'analisi comteiana assuma un carattere sempre più marcatamente normativo, nella misura in cui la pratica scientifica è meno assicurata sui propri metodi e più esposta agli sfruttamenti ideologici. Giunto alle soglie del vivente, Comte riconosce perciò che non vi è «scienza fondamentale rispetto alla quale l'operazione filosofica che costituisce il principale oggetto di questo trattato possa avere altrettanta importanza di quanta ne ha per la biologia»²⁷⁷: operazione che, come vedremo subito, ha il doppio obiettivo di sottrarla dalle appropriazioni metafisiche e di difenderne l'originalità epistemica. Se dunque è innanzitutto in quanto filosofo che Comte interviene *sul* sapere biologico del suo tempo – esplicitando fin da subito come la sua esposizione prenda le mosse dallo «stato presente della scienza dei corpi

²⁷⁴ Ivi, p. 650.

²⁷⁵ Canguilhem, *La formazione del concetto di regolazione biologica nel XVIII e nel XIX secolo*, in *Ideologia e razionalità*, cit., p. 91. L'inclusione e la discussione attenta delle tesi di Comte in questo capitolo è fra i più chiari esempi della metodologia seguita da Canguilhem nell'includere il ruolo dell'ideologia scientifica all'interno di una storia epistemologica dei concetti.

²⁷⁶ Cfr. Canguilhem, *Régulation (épistémologie)*, in Id., *Œuvres complètes. Tome V*, cit., pp. 541-553, qui p. 548.

²⁷⁷ C-I, 40, p. 668.

viventi»²⁷⁸ e, in particolare, dal corso di fisiologia generale e comparata professato da Blainville, l'altro dedicatario del *Corso* assieme a Fourier –, è nel gesto stesso di sintesi e di nomina di una *bio-logia* che Comte interverrà *in* esso e lascerà un segno profondo nella storia di questa disciplina.

In prima istanza, qualificare la biologia come scienza fondamentale significa riconoscere che essa ha – o deve finalmente avere – pienamente lo statuto di una teoria, e che è stata finora *rallentata* da «una connessione troppo intima con la pratica». Infatti, «se, nella sua positività nascente, ogni scienza deriva da un'arte, è altrettanto certo che essa può assumere la costituzione speculativa che conviene alla sua natura [...] solo una volta che è infine direttamente concepita e liberamente coltivata, facendo astrazione da ogni idea di arte»²⁷⁹. Benché Comte riconosca come nessun'altra scienza sia così tanto dipesa dall'arte corrispondente, la sua inclusione nel novero delle scienze astratte la strappa dalla sua riduzione alle esigenze della pratica medico-clinica²⁸⁰. Occorre poi tenere a mente che, in quell'epoca, la biologia non gode ancora di uno statuto accademico definito e «non ha nemmeno un posto regolarmente determinato nelle corporazioni scientifiche meglio istituite»²⁸¹. È ancora più notevole, da questo punto di vista, rilevare come Comte sia stato capace di fornire una solidità disciplinare a un sapere in via di formazione a partire da un discorso filosofico del tutto marginale rispetto alla configurazione istituzionale e all'organizzazione dei saperi del suo tempo, dando un impulso fondamentale alla creazione della *Société de biologie* – che avverrà soltanto nel 1848 ad opera, fra gli altri, di Charles Robin, convinto discepolo di Comte e primo titolare di una cattedra di istologia a Parigi. Si può così avere un'idea della maniera in cui l'operazione epistemologica comtiana, reagendo indirettamente sul piano istituzionale, abbia potuto esercitare una notevole influenza sul piano epistemico della biologia.

²⁷⁸ Ivi, p. 665.

²⁷⁹ Ivi, p. 671.

²⁸⁰ La critica che, in una prima fase del suo pensiero, Canguilhem muove all'idea positivista di patologia è in larga parte motivato proprio dall'oblio della preminenza terapeutica che l'insistenza sulla dimensione teorica recherebbe con sé; motivo per cui egli sceglie di valorizzare una concezione della medicina come «una tecnica o un'arte situata su un crocevia tra diverse scienze» (cfr. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, cit., pp. 9-10). Bisogna tuttavia notare da una parte come Comte ritorni, nella fase più avanzata della sua produzione, a valorizzare il ruolo sociale fondamentale dei medici e della medicina, opponendo il carattere altruista e “sintetico” della loro pratica ai rischi di materialismo in cui incorre il riduzionismo fisiologico (sul tema, si vedano gli studi fondamentali di J.-F. Braunstein, *Canguilhem, Comte et le positivisme*, cit., e soprattutto *La philosophie de la médecine d'Auguste Comte. Vaches carnivores, Vierge Mère et morts vivants*, Puf, Paris 2009, pp. 131-153 in particolare); dall'altra, come lo stesso Canguilhem riformuli in seguito la sua posizione alla luce della sua riflessione epistemologica, definendo la medicina una «*somma evolutiva di scienze applicate*» (cfr. Canguilhem, *Le statut épistémologique de la médecine*, in *Études...*, cit., pp. 413-428, qui p. 428).

²⁸¹ C-I, 40, p. 674. Su questi aspetti, cfr. Heilbron, *Naissance de la sociologie*, cit., p. 338.

Ora, è proprio in virtù di questo ben documentato interesse storico che il capitolo relativo alla biologia comtiana è stato, almeno a partire dalla fine del XIX secolo²⁸², ampiamente sviscerato. Da un lato, si è ricostruita la fitta rete di condizionamenti storici a cui tale trattazione ha dato luogo; dall'altro, si è interrogato, spesso polemicamente, il grado di fedeltà della lettura comtiana rispetto alla scienza del suo tempo e, soprattutto, ai suoi sviluppi futuri, che ne hanno in larga parte rimesso in discussione i presupposti, aggirando i numerosi divieti epistemologici che essa aveva posto.

Dal punto di vista della dottrina, Comte, che a più riprese Canguilhem definisce «un uomo del XVIII secolo, anche se vive nel XIX»²⁸³, è un partigiano, contro Cuvier, dell'idea di una serie animale unica e ascendente che culmina nell'uomo, il che lo porta a esprimere forti dubbi sulla portata della sperimentazione in biologia – in particolare quella sugli animali, che produrrebbe uno schiacciamento del superiore sull'inferiore – in ragione del carattere estremamente complesso e interrelato dei fenomeni biologici²⁸⁴. A maggior ragione, Comte si oppone radicalmente all'impiego di considerazioni statistico-numeriche in biologia e in particolare nell'arte medica, che nasconderebbero «sotto delle frivole apparenze matematiche» nient'altro che «l'empirismo assoluto» e delle «cieche enumerazioni»²⁸⁵. Si è già accennato a come questa ostilità, non rara all'epoca, gli derivi soprattutto da Bichat, la cui teoria dei tessuti ha per Comte «il ruolo di paradigma unificatore»²⁸⁶ e rappresenta lo sfondo di tutta la sua lettura. Proprio dall'assunzione di questo quadro teorico, egli riprende altresì un'opposizione fondamentale nei confronti della teoria cellulare, colpevole a suo avviso di ricercare l'equivalente di una componente ultima dell'organismo, svalutandone il carattere costitutivamente relazionale che emerge a livello del tessuto²⁸⁷.

²⁸² Nel 1878 *La Critique philosophique*, rivista diretta filosofo neo-criticista Charles Renouvier, pubblica una serie di articoli di François Pillon dedicati a una ricostruzione e a una critica puntuali dell'ideale comtiano di biologia, che sono ampiamente discussi nella sezione del corso inedito di Canguilhem dedicata alla biologia (cfr. *La philosophie d'Auguste Comte*, cit., ff. 87-97).

²⁸³ Canguilhem, *La formazione del concetto di regolazione biologica*, cit., p. 91.

²⁸⁴ Cfr. C-I, 40, p. 691-692. Spezzando il «consenso universale» che caratterizza i fenomeni vitali, la sperimentazione biologica riesce solo con estrema difficoltà a operare quell'isolamento artificiale delle condizioni del fenomeno di cui essa intende studiare le variazioni. Ciò è ancor più evidente nel caso della vivisezione, che oltre ad essere agli occhi di Comte una pratica contraddittoria, «lascia contrarre alla gioventù delle abitudini di crudeltà» nei confronti degli animali, «sui quali non potremmo indubbiamente riconoscerci dei diritti illimitati (sottolineiamo incidentalmente il ruolo che avrà il positivismo religioso nel conferire una dignità sociale alle forme “superiori” della vita animale: ad esso si deve la costruzione del primo cimitero per animali domestici al mondo). Sull'evoluzione di questa problematica rimandiamo a G. Canguilhem, *La sperimentazione in biologia animale*, in Id., *La conoscenza della vita*, tr. it. di F. Bassani, il Mulino, Bologna 1976 (prima ed. Vrin, Paris 1952, 1965²), pp. 41-70.

²⁸⁵ C-I, 40, p. 724.

²⁸⁶ L. Clauzade, *La notion de 'fonction' dans la philosophie biologique comtienne*, «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», vol. 132, n. 4, 2007, pp. 505-525, qui p. 524.

²⁸⁷ Si vedano su questo punto le osservazioni di Canguilhem, il quale si sofferma sulle opposte valorizzazioni (in senso bachelardiano) che scaturiscono dalle analogie tecniche a cui la cellula e il tessuto rimandano, dove

Dal punto di vista del *metodo* la biologia dà luogo, come emergeva già dalla riscrittura dell'ultima sezione del *Plan des travaux*, a un'inflexione e a un rovesciamento nell'esposizione comtiana, dove al metodo dell'analisi si sostituisce un approccio *sintetico*, che muove dal tutto alle parti: passaggio che verrà severamente criticato e interpretato come un tradimento del rigore scientifico del *Corso*, o letto sintomaticamente come un'interferenza spiritualista nel procedere delle scienze.

Infine, tutta la complessità e l'importanza delle analisi comtiane sono state retrospettivamente ridotte a un capitolo nella storia di un "organicismo", confinato nello spazio di un fatto di cultura romanticista, in cui si è pressoché unicamente sottolineato il portato ideologico-politico della biologia nella costruzione di una società *utopica*, dove l'elemento comunitario deve necessariamente prevalere su quello individuale²⁸⁸.

Ancora una volta, il nostro obiettivo non è quello di riaprire un dibattito storiografico o di aggiungere un ulteriore tassello a un tema estremamente sviluppato e che richiederebbe uno studio a parte. Piuttosto, ciò su cui vorremmo insistere, avvalendoci della mediazione fondamentale dell'opera di Canguilhem, è i) il fatto che le analisi comtiane, proprio in ragione della comprensione specifica del loro intento epistemologico, abbiano potuto conservare una paradossale attualità non in ragione di qualche scoperta specifica successiva, bensì del loro aver individuato uno specifico *senso del problema*²⁸⁹ biologico, ponendosi sul piano di una dialettica di dipendenza e indipendenza del della *vita* come fenomeno *emergente*, che rimane un problema costantemente aperto per la scienza del vivente, sospesa e contesa tra tendenze vitaliste e meccaniciste; ii) il fatto che divenga possibile, a partire da questa operazione, porre diversamente il problema dei rapporti tra sfera biologica e politica, fornendo una lettura controintuitiva dell'organicismo comtiano e gettando le basi per impostare diversamente il problema della "biopolitica" che esso implicherebbe.

Vogliamo essere chiari: non si tratta in alcun modo di "riabilitare" Comte o il canone biologico a cui egli fa riferimento. L'anatomia di Blainville, il lamarckismo, la patologia di Broussais, la frenologia di Gall sono tutti riferimenti che, dal punto di vista specifico

all'«immagine di un tutto chiuso su se stesso» evocato dalla prima si contrappone «l'immagine di una continuità nella quale ogni interruzione è arbitraria» (cfr. Canguilhem, *La teoria cellulare*, in *La conoscenza della vita*, cit., p. 100).

²⁸⁸ Sulle forti ambiguità ermeneutiche di tale categoria e sull'originalità della riflessione comtiana in merito, cfr. Fedi, *L'organicisme de Comte*, cit.

²⁸⁹ Riprendiamo questa espressione da Bachelard, *La formazione dello spirito scientifico*, cit., p. 12, il quale la impiega per qualificare la maniera in cui la scienza surge e viene costantemente rilanciata dai fallimenti, dalle disfunzioni e da ciò che non torna nell'esperienza. Per un uso sistematico di questo concetto in chiave epistemologica, con particolare riferimento al nesso tra saperi biologici e politici, rimandiamo a Cesaroni, *La vita dei concetti*, cit.

dell'evoluzione del sapere biologico, erano problematici già all'epoca e appartengono ora a una storia "prescritta" e a una sua fase tendenzialmente pre-scientifica. La difficoltà cruciale, tuttavia, è rappresentata dalle modalità stesse di articolazione di questa storia da un punto di vista epistemologico e normativo poiché, come nota Canguilhem, «il metodo della ricorrenza storica non può essere considerato un *passé-partout*» e, nel campo delle scienze del vivente, è quantomeno dubbio che si possa reperire una «frattura concettuale con lo stesso effetto rivoluzionario della fisica relativista o della meccanica quantistica»: lo stesso darwinismo, infatti, ha potuto riconfigurare il campo della scienza biologica solo «per l'effetto ricorrente di ulteriori sismi» del campo concettuale come la genetica e la biochimica²⁹⁰.

La nostra tesi è dunque che, riprendendo la lettura canguilhemiana di Claude Bernard, ci troviamo con Comte, tanto nella biologia quanto soprattutto per quanto atterrà alla fondazione della sociologia, di fronte al «caso di una ricerca la cui epistemologizzazione [...] è più 'avanzata' o più 'forte' della sua positività»²⁹¹. Tenteremo ora di ricostruirne alcuni dei passaggi più rilevanti ai fini della nostra analisi.

Abbiamo già avuto modo di evidenziare l'estrema importanza dello studio del vivente, e dello stravolgimento metodologico che esso introduce, per pensare una politica scientifica²⁹². Qui però Comte riprende la questione dal principio, concentrandosi esclusivamente sull'imprimere un carattere sistematico alla biologia in quanto «più arretrata di tutte le altre scienze fondamentali»: in effetti, benché il passaggio dallo stato teologico a quello positivo dipenda da uno «sviluppo spontaneo della nostra intelligenza», esso sarebbe «di un'estrema lentezza, se non fosse in alcun modo fortunatamente *accelerato* da una stimolazione estranea e permanente». Qualora vi fossero ancora dei dubbi quanto all'irriducibilità della filosofia positiva a un idealismo intellettualista, Comte afferma a chiare lettere che «[l]'intera storia dello spirito umano non presenta fin qui alcun esempio di qualche importanza in cui tale rivoluzione decisiva si sia realmente compiuta unicamente per la via razionale del semplice concatenamento logico delle nostre concezioni astratte». Al contempo, egli non intende schiacciarsi sulla tesi opposta per cui «ogni scienza nasce da un'arte corrispondente»: come abbiamo visto in diverse occasioni, se tale tesi può valere storicamente, essa non rende ragione del movimento di retroazione dogmatica e di parziale autonomizzazione della teoria in quanto tale²⁹³. Simmetricamente, ciò significa al contempo che, benché la biologia condivida *in ultima istanza*

²⁹⁰ Canguilhem, *Il ruolo dell'epistemologia nella storiografia scientifica contemporanea*, cit., p. 17, tr. modificata.

²⁹¹ Id., *Premessa*, ivi, p. 9.

²⁹² Cfr. *supra*, cap. I, §6.3.

²⁹³ C-I, 40, p. 670, corsivo nostro.

con la fisica sociale l'obiettivo di una «esatta conoscenza dell'uomo», essa va innanzitutto preservata dalla proiezione di categorie sociali – come quella che vede nell'umanità una trasformazione della specie «in un solo individuo, immenso ed eterno», che condurrebbe in biologia pura a una «poetica esagerazione» di «natura antiscientifica»²⁹⁴.

Il problema diviene allora quello di riconoscere le risorse scientifiche già operanti nei vari campi della biologia, di riunirli sistematicamente in modo da conferire un'operatività *filosofica* a tale scienza, definendone una volta per tutte con precisione l'oggetto e il soggetto propri.

Ciò che è primariamente in gioco nel sintagma biologia è il riconoscimento dell'esistenza di fenomeni vitali che sono singolari e irriducibili agli altri livelli della classificazione e, simultaneamente, «assoggettati alle leggi generali»²⁹⁵ che questa individua. La comprensione di queste leggi riposa dunque sulla «nozione fondamentale della *vita*»²⁹⁶: categoria metafisica per eccellenza, il cui senso sfuggente – che «non è certo [...] abbia il suo posto altrove rispetto a una problematica filosofica»²⁹⁷ – può divenire oggetto di scienza solo a prezzo di uno stravolgimento dell'ordine fin qui seguito dall'esposizione comtiana. La vita sembra infatti a prima vista sottrarsi alla gradualità fenomenica che la classificazione delle scienze tenta di delineare, nel suo sforzo “continuista” di approssimarsi il più possibile a una transizione insensibile tra i diversi ordini epistemici. Essa «si agita e agisce nel mondo dell'inerte senza trovarvi la sua fonte»²⁹⁸, segnando per Comte il discrimine tra «lo studio dell'uomo e quello del mondo esteriore» che «costituiscono necessariamente il duplice ed eterno soggetto di tutte le nostre concezioni filosofiche»²⁹⁹. È in Bichat che la vita, come *insieme delle funzioni che resistono alla morte*, trova una delle sue prime indicazioni positive, pur rimanendo ancora presa in un «antagonismo assoluto»³⁰⁰ con il mondo inorganico che è per Comte il sintomo dei suoi residui metafisici. Da questo punto di vista, egli intende in prima battuta desostanzializzare tale categoria, facendone un principio epistemologico di «differenziazione», «analitico prima di essere sintetico»³⁰¹.

Nondimeno, è evidente dalle analisi precedenti come la biologia svolga un ruolo architettonico per tutta l'impresa comtiana e per la sua definizione di sistema, e apra una faglia

²⁹⁴ Ivi, p. 681.

²⁹⁵ Ivi, p. 667.

²⁹⁶ Ivi, p. 675.

²⁹⁷ Canguilhem, *La constitution de la physiologie comme science*, cit., p. 238. Si veda anche la voce che Canguilhem redige per l'*Encyclopaedia Universalis* francese nel 1973: Id., *Vie*, in *Œuvres complètes. Tome V*, cit., pp. 573-607.

²⁹⁸ Id., *La filosofia biologica di A. Comte...*, cit., p. 187.

²⁹⁹ C-I, 40, p. 665.

³⁰⁰ Ivi, p. 676

³⁰¹ Karsenti, *Politique de l'esprit*, cit., p. 86.

nella sua epistemologia. Per quanto Comte intenda scongiurare lo spettro di un'intrusione della fisica sociale nella biologia, questa ha pur sempre a che vedere, nell'ottica seriale e gerarchica della classificazione comtiana, con l'uomo in quanto tipo perfetto dell'organizzazione vitale: la sua figura e la sua nozione, la sola ad essere *immediata*, domina «il sistema completo della scienza biologica, sia come punto di partenza, sia come fine» e fornisce l'«unità fondamentale» da cui è possibile conoscere le altre forme di vita, a tal punto che questo costituisce l'unico «punto di vista essenziale della filosofia primitiva» a dover essere «mantenuto da una filosofia più profonda»³⁰².

Questa inversione, questa inflessione epistemologica, segnalano il tradimento del metodo dell'analisi o la conferma di uno spiritualismo ineliminabile al cuore dell'impresa comtiana, come hanno rispettivamente sostenuto interpreti quali Brunschvicg e Delvolvé? In realtà, come sottolinea Ducassé, il metodo stesso dell'analisi, almeno una volta che Comte entra in possesso della sua idea di sistema, è concepito a partire da tale movimento sintetico, che ne fornisce l'orientamento³⁰³. Il punto essenziale, per Comte, è che tale prospettiva “olistica” non deve poggiare sulla dottrina metafisica di un *principio vitale*: si tratta di portare il discorso dal piano ontologico a quello epistemologico – riconoscendo l'inseparabilità della vita dalla sua *organizzazione*. Si tratta in altre parole di istituire una dialettica di dipendenza e indipendenza dei fenomeni vitali rispetto a quelli fisico-chimici che si trovano alla sua base, strappando la biologia da quella perpetua oscillazione tra metafisica e materialismo, «tra lo spirito di Stahl e lo spirito di Boërhaave»³⁰⁴. La vita, al suo grado minimo e più generale, appare infatti come un «doppio movimento intestino [...] di composizione e decomposizione», «di assorbimento e di esalazione»³⁰⁵ di cui si è visto come i fenomeni chimici contenessero una prefigurazione; ma

³⁰² C-I, 40, p. 686. All'interno del suo corso, Canguilhem si spinge a dire che «l'originalità della biologia non è altro in fondo che un'originalità per delegazione, a partire dall'originalità della fisica sociale» (*La philosophie d'Auguste Comte*, cit., f. 70).

³⁰³ Cfr. Ducassé, *Méthode et intuition...*, cit., p. 138: «L'antinomia apparente, che si è creduto di poter svelare tra i diversi aspetti del metodo positivo e che si pensa sia chiaramente stabilita dalle ingenue dichiarazioni del filosofo, comincia ben prima del passaggio didattico dall'analisi matematica alla vita; o, se si vuole, è supposta da questo passaggio stesso». La lettura di Ducassé, al netto della sua tendenza a ritrovare dappertutto un'ispirazione cartesiana di Comte e delle sue concessioni a un lessico dell'intuizione di sapore bergsonian, ha il grande merito di delineare con precisione la maniera in cui l'*esprit de l'analyse* di stampo matematico innervi metodologicamente anche la trattazione “sintetica” della biologia e della sociologia, permettendo l'individuazione di una *continuità astratta* nei fenomeni (cfr. *ivi*, pp. 142 e sgg.). Tracciando i rapporti tra biologia e altre scienze, Comte sottolinea infatti come il ragionamento biologico presupponga un'abitudine nei confronti delle speculazioni matematiche, in quanto atte a formare quelle «astrazioni positive» senza le quali lo stesso metodo comparativo sviluppato dalla biologia rimarrebbe inutilizzabile (cfr. C-I, 40, p. 727).

³⁰⁴ C-I, 40, p. 668.

³⁰⁵ Cfr. *ivi*, p. 680 e C-I, 41, p. 753. Nella sua introduzione alla filosofia biologica, Allal Sinaceur nota come tali definizioni, riprese da Blainville, siano al contempo troppo ristrette e troppo ampie, il che è il sintomo della difficoltà che Comte prova nel trovare un equilibrio soddisfacente tra meccanicismo e vitalismo; difficoltà che a sua volta riflette la paradossalità complessiva che sottende il processo di singolarizzazione della fisiologia, «inaugurato da degli spiriti newtoniani che, per alleare vita e conoscenza, furono su questo punto anti-newtoniani

essa introduce necessariamente un riferimento al punto di vista di una *totalità* senza la quale la sua specificità rimarrebbe inintelligibile, e che storicamente è stato interpretato mediante la categoria teologico-metafisica di finalismo.

Ora, Comte ritiene che i tempi siano maturi abbastanza per procedere a un superamento positivo di tale concezione mediante gli strumenti forniti dalle scienze; e per quanto retrospettivamente ci possa apparire precoce e infondato il suo tentativo, nella sua ostilità agli sviluppi della teoria cellulare si può intravedere la consapevolezza sempre più chiara che il *sensu vitale*³⁰⁶ del problema biologico non può essere ricercato, o aggirato, nell'individuazione di un componente ultimo della vita, poiché essa è quel fenomeno che, nel momento stesso in cui genera una frattura epistemologica, evidenzia nella continuità e nel concorso i tratti fondamentali su cui si staglia la sua discontinuità. Se la vita è quell'attività fondamentale che introduce uno scarto, una differenza e una polarità irriducibile all'interno del mondo, il sapere biologico è quanto permette di costruire a partire da essa un pensiero che fa della relazione l'unico assoluto concepibile, svelando «la relazione universale della conoscenza umana con l'organizzazione del vivente»³⁰⁷. La costruzione epistemologica comtiana assolve allora al duplice compito di riflettere la frattura e la polarità vitale nell'orientamento assiologico della classificazione³⁰⁸ e di ricomprenderla all'interno di un sistema che ne assicuri la saldatura metodologica.

5.2 L'organizzazione come fatto: determinismo e teoria dei milieux

Ci sembra particolarmente significativo che Canguilhem, reagente principale di questa nostra rilettura, soprattutto per quanto attiene alla sua componente biologica, si trovi a impiegare in almeno due occasioni il termine *dialettica* per definire la prospettiva comtiana. Nel fondamentale saggio su *Le vivant et son milieu*, egli afferma che «è estremamente interessante notare come Comte sia sul punto di forgiare una concezione dialettica dei rapporti fra organismo e ambiente»³⁰⁹; posizione reiterata nel testo che scrive in occasione del centenario

per fedeltà all'ideale scientifico del grande fisico» (cfr. A. Sinaceur, *Introduction aux leçons 40 à 45*, in C-I, pp. 651-664, qui p. 654).

³⁰⁶ Cfr. Canguilhem, *Il problema della normalità nella storia del pensiero biologico*, in *Ideologia e razionalità*, cit., p. 140.

³⁰⁷ Canguilhem, *Il vivente e il pensiero*, in *La conoscenza della vita*, cit., p. 36. Ci sembra di poter leggere in continuità con il pensiero di Comte, sul quale Canguilhem non ha mai smesso di meditare, l'affermazione per cui «la biologia è una scienza decisiva per la posizione del problema filosofico dei mezzi della conoscenza e del valore di tali mezzi» (*La sperimentazione in biologia animale*, cit., p. 69).

³⁰⁸ Cfr. *supra*, §2.2.

³⁰⁹ Canguilhem, *L'essere vivente e il suo ambiente*, in *La conoscenza della vita*, cit., p. 190.

della morte di Comte, dove la «relazione dialettica» fra questi due termini rende ragione del carattere al contempo autonomo e non separato della stessa biologia³¹⁰. Vista la severità con cui, soprattutto nella fase più marcatamente empirista-organologica della sua produzione³¹¹, Canguilhem si è sempre confrontato con Comte, questa insistenza su una dimensione dialettica del suo pensiero ci appare particolarmente adeguata a problematizzare l'immagine di un filosofo che, il più delle volte, è stato unilateralmente ridotto alle sue presunte posizioni “deterministiche” e “organicistiche”.

In effetti, benché dalle analisi precedenti risulti abbastanza chiaro in che senso la sua filosofia biologica possa venir letta come la giustificazione sistematica di un «partito preso per la vita»³¹², la comprensione di questa valorizzazione comtiana dell'elemento vitale non può prescindere, pena la ricaduta in una prospettiva metafisica, dalla sua inseparabilità dall'organizzazione – termine chiave per comprendere il nesso tra l'impresa epistemologica e lo scopo politico che la filosofia comtiana intende riunire.

Il diffondersi di un lessico dell'organizzazione e dell'organismo, almeno a partire dalla metà del XVII secolo, è infatti «l'indice di uno sforzo collettivo di elaborazione di una nuova concezione della vita»³¹³. Ma esso assume altresì un significato politico sempre più massiccio, come si è visto in Saint-Simon. I due piani, da qui in poi, non cesseranno di intrecciarsi: parallelamente alla critica contro-rivoluzionaria al concetto di costituzione formale, al quale il pensiero proto-sociologico oppone l'organizzazione sociale, sul piano clinico il lessico dell'organizzazione biologica si sostituisce progressivamente a quello della costituzione medica, ancora intriso di una connotazione ippocratica che viene sempre più squalificata³¹⁴. L'organizzazione diviene così, con Cuvier in particolare, «il punto cieco di raccordo tra la vita e il suo sostrato materiale»³¹⁵.

La riflessione sistematica su questa categoria costituisce un passaggio capitale per la filosofia comtiana. Se il passaggio attraverso il vitalismo, a differenza di quanto avviene per gli ostacoli epistemologici “animisti” con cui si confrontano le scienze dell'inorganico³¹⁶,

³¹⁰ Id., *La filosofia biologica di A. Comte...*, cit., p. 177.

³¹¹ Si può infatti dimostrare, in particolare se si segue l'evoluzione dei rapporti tra vita e concetto nel pensiero canguilhemiano, come l'epistemologia costituisca per la filosofia di Canguilhem piuttosto un punto di arrivo nella sua riflessione, di cui *La conoscenza della vita* costituisce un primo spartiacque. Non possiamo sviluppare ulteriormente questo punto, del resto raramente problematizzato nella letteratura sul tema, per il quale rimandiamo a Cesaroni, *La vita dei concetti*, cit.

³¹² Canguilhem, *La filosofia biologica di A. Comte...*, cit., p. 186.

³¹³ Id., *Il problema della normalità...*, cit., p. 128.

³¹⁴ Su questo passaggio si sofferma Braunstein, *La philosophie de la médecine d'Auguste Comte*, cit., pp. 101-114.

³¹⁵ Guillo, *Les figures de l'organisation*, cit., p. 44.

³¹⁶ Sul tema, si veda il capitolo che Bachelard dedica a *L'ostacolo animista* ne *La formazione dello spirito scientifico*, cit., pp. 175-197.

rappresenta in biologia una vera e propria «posizione concettuale»³¹⁷, in quanto rimanda al «semplice riconoscimento dell'originalità del fatto vitale»³¹⁸, Comte si misura con un duplice rischio connesso all'affermazione dell'autonomia del vivente. Da un lato, quello che la categoria di vita venga generalizzata a tal punto da essere identificata, mediante una «estensione abusiva del linguaggio [...] a quella di attività spontanea», fino a sfociare in una nuova forma di pansichismo. È quanto accade soprattutto nella *Naturphilosophie* tedesca, contro la quale occorre allora di «restringere accuratamente» la «nozione astratta della vita [...] ai soli esseri realmente viventi, cioè organizzati»³¹⁹. Dall'altro, quello che la vita venga singolarizzata a tal punto da essere compresa in un rapporto di pura opposizione con la natura inorganica, come abbiamo visto avvenire anche in Bichat. Si tratta per Comte di un «errore capitale», poiché l'idea positiva di vita comporta necessariamente un riferimento a «un certo insieme d'influenze esteriori atte alla sua realizzazione». È quindi solo in ragione di una certa «armonia tra l'essere vivente e il *milieu* [in corsivo nel testo] corrispondente» che può essere caratterizzata «la condizione fondamentale della vita»: l'idea di un antagonismo vitale rimane unilaterale se non viene compresa sullo sfondo di un «concorso» tra l'organismo e «l'influenza delle circostanze ambientali», ed in questo senso l'epistemologia comtiana intende mostrare che «l'idea di vita è realmente inseparabile da quella di organizzazione»³²⁰.

Se, dal punto di vista dell'organismo, l'obiettivo principale della biologia positiva consiste nel raggiungere una connessione quanto più stretta tra livello statico e dinamico, cioè anatomico e fisiologico, stabilendo una reciprocità quasi matematica³²¹ tra *organo* e *funzione*, è altrettanto importante ricostruire «l'insieme totale delle circostanze esterne, di un genere qualunque, necessarie all'esistenza di ciascun organismo determinato». È questo il compito della «teoria generale dei *milieux* organici», di cui Comte è perfettamente cosciente dell'originalità, al punto da reclamare, per il suo impiego del termine *milieu* al singolare, un carattere di neologismo che non sembra appartenergli del tutto³²²: molto sinteticamente, la nozione viene infatti *importata* in biologia dalla meccanica attraverso una serie di slittamenti semantici e concettuali che, dalla

³¹⁷ Cfr. M. Pêcheux, *Ideologia e storia delle scienze*, in M. Pêcheux, M. Fichant, *Sulla storia delle scienze* [1969], tr. it. di D. Mascolo, introduzione di S. Veca, Mazzotta Editore, Milano 1974, p. 41.

³¹⁸ Canguilhem, *Il normale e il patologico*, in Id., *La conoscenza della vita*, cit., p. 220, tr. modificata.

³¹⁹ C-I, 40, p. 679, corsivo nostro.

³²⁰ Ivi, pp. 676-677, 685.

³²¹ Come si è visto anche per le altre scienze, per quanto Comte sia scettico rispetto all'applicazione matematica nei confronti di fenomeni più complessi, egli non rinuncia a un ideale matematizzante nella posizione *astratta* dei problemi specifici di ogni scienza: così, se anche la scienza biologica deve fare della previsione la misura della sua positività, «il doppio problema biologico può essere posto, seguendo l'enunciato più matematico possibile, in questi termini generali: *dato l'organo o la modificazione organica, trovare la funzione o l'atto, e reciprocamente*» (ivi, p. 684).

³²² Cfr. ivi, pp. 682, 685.

sua origini nella teoria dei fluidi newtoniana, dove viene introdotta come mezzo per pensare l'azione a distanza, giunge, con Lamarck, a indicare una sintesi tra il modello cosmologico newtoniano e quello antropogeografico che Buffon utilizza nella sua etologia animale, operando una connessione esplicita tra modello fisico-matematico e studio del vivente³²³.

Ad un primo livello, è in effetti innegabile che Comte trasponga nella sua lettura del rapporto tra organismo e ambiente, mediata dalla nozione di *funzione*, la «legge universale dell'equivalenza necessaria tra la reazione e l'azione»³²⁴, chiarendo inoltre come, a livello dell'organismo considerato individualmente, la reazione che esso è in grado di esercitare sull'ambiente sia marginale. Da questo punto, nonché dalla grande risonanza che tale teoria avrà in biologia, con la proposta di creazione di una *mesologia* da parte di Robin e Segond, e soprattutto mediante la sua volgarizzazione sociologista e dogmatica da parte di Taine, è stato fatto discendere retrospettivamente il *determinismo* comtiano. Proprio per questa ragione, è a nostro avviso necessario esaminare più da vicino la questione, ponendo attenzione a come il ruolo della biologia venga situato, dalla classificazione comtiana, all'interno di una serie di condizionamenti al contempo epistemologici e fenomenici.

Come in ogni lezione introduttiva, Comte esamina i rapporti generali della biologia con le scienze precedenti e successive nella gerarchia enciclopedica. Dopo aver rimandato la sua articolazione precisa con la fisica sociale a un momento successivo e aver sottolineato come il legame con la chimica e la fisica sia «indispensabile per apprezzare giudiziosamente la vera costituzione del *milieu* sotto la cui influenza l'organismo espleta i suoi fenomeni vitali»³²⁵, egli decide di soffermarsi sul rapporto fondamentale che essa intrattiene con l'astronomia e di rendere ragione di quella che potrebbe sembrare, a sua detta, «un'autentica anomalia enciclopedica». Si tratta di spiegare il «principio filosofico» per cui «l'insieme della scienza astronomica si trova così più completamente e più direttamente legato al soggetto generale della biologia che a tutte le altre scienze intermedie». Ora, ciò dipende per Comte dal fatto che astronomia e biologia rappresentano «le due principali branche della filosofia naturale» e i «termini estremi entro i quali saranno sempre compresi i nostri pensieri reali»: a partire da esse è possibile disegnare quella polarità fondamentale tra *mondo* e *uomo* che traccia i confini cosmologici ed epistemologici della filosofia positiva e che, a seconda che si prenda in considerazione l'ordine «speculativo» oppure quello «attivo», può essere percorsa nei due sensi. Resta il fatto che «le leggi del mondo dominano quelle dell'uomo e non ne sono modificate» e

³²³ Riprendiamo qui la sintesi offerta da Canguilhem, *L'essere vivente e il suo ambiente*, cit., pp. 185-189.

³²⁴ C-I, 40, p. 683.

³²⁵ Ivi, p. 711.

che, su questo punto, la filosofia positiva non deve far altro che *rettificare* il sentimento primitivo di una connessione tra fenomeni vitali e celesti che era proprio delle «assurde chimere dell'antica filosofia»³²⁶. Dal punto di vista della dottrina, il sistema del mondo, la stabilità e la regolarità dell'insieme dei suoi fenomeni statici e dinamici (massa, rotazione, orbita etc.) sono la condizione prima della «divisione essenziale della terra in climi» da cui dipende la distribuzione e dei ritmi vitali degli organismi animali e vegetali³²⁷. Dal punto di vista del metodo, la perfezione scientifica dell'astronomia è inoltre particolarmente atta a far risaltare comparativamente «l'inermità radicale delle concezioni più o meno metafisiche di cui la fisiologia è ancora così affollata», come le nozioni di principio o forza vitale³²⁸.

L'adesione di Comte a questo paradigma newtoniano significa dunque che egli riduca la specificità del vivente al disegno di un meccanicismo complessivo che, facendo dell'ambiente uno «strumento universale atto a dissolvere le sintesi organiche individualizzate nell'anonimato degli elementi e dei movimenti universali», riporterebbe in ultima istanza il vivente alla tesi cartesiana degli «animali-macchine»³²⁹? In realtà, la teoria comtiana dei *milieux*, ripensata attraverso il guadagno epistemologico che la classificazione ha reso possibile, cerca precisamente di superare questo esito. Essa sottomette tutti i fenomeni a delle leggi invariabili, ma ha cura di distinguere il grado di determinazione di cui questi sono passibili in ragione della loro complessità; di modo che «il determinismo comtiano ha la forma complessa di una stratificazione di regimi di leggi, dove le superiori, condizionate dalle inferiori, reagiscono a loro volta su di esse»³³⁰.

Il problema viene affrontato nella lezione 43, come preconditione all'esame sistematico della fisiologia dinamica – la quale, come si vedrà nella prossima sezione, soffre più di ogni altra sezione della filosofia naturale di un «disordine» epistemologico radicale, che la espone a una continua usurpazione da parte del «ciarlatanismo più grossolano»³³¹. L'analisi differenziata dei «*milieux* organici» è allora concepita innanzitutto come una risposta all'«esagerazione, d'altronde inevitabile, della dottrina di Lamarck», che nondimeno Comte riconosce come «indispensabile per trasportare con efficacia la nostra debole intelligenza a questo nuovo punto di vista»³³². La critica di Comte si rivolge precisamente all'influenza esorbitante che Lamarck attribuisce all'ambiente nella costituzione dell'organismo, e che si trova all'origine della

³²⁶ Ivi, pp. 717-718.

³²⁷ Ivi, pp. 715-717.

³²⁸ Ivi, p. 719.

³²⁹ Canguilhem, *L'essere vivente e il suo ambiente*, cit., p. 192.

³³⁰ Karsenti, *Politique de l'esprit*, cit., p. 64.

³³¹ C-I, 43, p. 796.

³³² Ivi, p. 798.

«memorabile controversia» rispetto alla «variazione delle specie animali in virtù dell'influenza prolungata delle diverse circostanze»³³³.

Questo passaggio è estremamente rilevante per comprendere la portata “dialettica” dell'epistemologia comtiana. Il problema non è infatti stabilire se Lamarck sia o meno un meccanicista, bensì di riconoscere come il suo uso incontrollato della determinazione inorganica si rovesci, per utilizzare una volta di più i termini di Canguilhem, in una forma di «crudo vitalismo [*vitalisme nu*]», nel quale «la situazione del vivente nel suo ambiente è una situazione che si può dire desolante e desolata», e si risolve così in un dualismo puro, dove i termini rimangono esteriori l'uno all'altro e dove il vivente, pur prodotto dal suo ambiente, può sopravvivere e modificarsi solo resistendogli³³⁴. Lamarck e Bichat rappresentano in questo senso le due variazioni su un tema fondamentale, connesso alle difficoltà che la biologia prova nel costituirsi come scienza positiva. Nella prospettiva di Comte, l'incoerenza fondamentale della posizione lamarckiana giungerebbe così a «supporre il maggior grado di vita laddove vi è meno organizzazione»³³⁵.

Al contrario, la teoria comtiana intende individuare «il sistema generale delle *condizioni di esistenza* realmente proprie ai corpi viventi»³³⁶. Comte introduce qui un principio filosofico cruciale, che riprende da Cuvier attraverso Blainville e che si può dire tocchi «i fondamenti stessi della filosofia positiva»³³⁷, nella misura in cui permette di rompere, perlomeno nell'intenzione di Comte, con una rappresentazione finalistica del vivente e di concepire comparativamente i diversi livelli di determinazione dei fenomeni³³⁸. Nel cammino a ritroso

³³³ *Ibid.* L'epistemologia storica ha insegnato a dubitare di ogni proiezione retrospettiva che porterebbe a identificare nel trasformismo lamarckiano un effettivo precursore dell'evoluzionismo moderno, come ha mostrato esemplarmente Foucault, *Le parole e le cose*, cit., pp. 284-302.

³³⁴ Canguilhem, *L'essere vivente e il suo ambiente*, cit., pp. 193-194.

³³⁵ C-I, 42, p. 778.

³³⁶ C-I, 40, p. 715, corsivo nostro.

³³⁷ Karsenti, *Politique de l'esprit*, cit., p. 119.

³³⁸ Il sospetto di finalismo non è del tutto fugato dall'analisi comtiana, che, non spingendosi fino a riconoscere il carattere contingente – termine significativamente quasi del tutto assente dalla filosofia comtiana – delle condizioni di esistenza, rischia di ricadere in una formulazione tautologica per cui «entro certi limiti, tutto è necessariamente disposto in maniera da poter essere» (C-I, 40, p. 738, nota) e di non chiarire, come sottolinea Sinaceur, «se le condizioni materiali sono per il pensiero delle condizioni di esistenza o delle condizioni di esercizio», reintroducendo lo spettro di una necessità *ontologica* (cfr. *ivi*, p. 737, nota 86). Questa ambiguità è al cuore della lettura neo-spiritualista di Comte operata da Delvolvé, il quale non a caso ritiene che la prosecuzione più coerente dei lavori comtiani vada rintracciata in autori neo- o post-leibniziani come Antoine-Augustin Cournot ed Émile Boutroux (cfr. Delvolvé, *Réflexions sur la pensée comtienne*, cit., pp. 253-286).

Senza volerci qui pronunciare sulla verità storica del positivismo comtiano, riteniamo semplicemente che una lettura epistemologica, particolarmente se seguita all'interno degli autori che abbiamo mobilitato, risulti più produttiva per pensare la fertilità delle analisi di Comte. Egli si mostra quantomeno cosciente della difficoltà – di cui tutti gli sviluppi della biologia molecolare e della cibernetica del XX secolo sono un sintomo eclatante – di eliminare ogni considerazione finalistica dal pensiero biologico, anticipando alcune delle critiche a quella che verrà definita la sua stessa prospettiva funzionalistica: «In verità, l'irrazionale educazione preliminare della maggior parte degli anatomisti e dei fisiologi attuali li conduce troppo spesso a impiegare tale principio in delle

che le scienze compiono rispetto al pensiero teologico, muovendo dal mondo all'uomo, esse ritraducono le idee di provvidenza divina in leggi positive e, come tali, relative. La biologia porta per così dire questa relatività al suo concetto, mostrando l'interdipendenza essenziale tra il fenomeno della vita e l'esistenza di un *milieu ad essa adeguato* [*convenable*]. Il principio delle condizioni di esistenza non è allora altro che «la concezione diretta e generale dell'armonia necessaria» tra analisi statica e dinamica e, da questo punto di vista, benché esso trovi tutta la sua pregnanza nello studio del vivente e ancor più dei fenomeni sociali, è «essenzialmente applicabile a tutti gli ordini qualsiasi di fenomeni naturali»³³⁹.

Ripensato attraverso la teoria dei *milieux*, distinti da Comte secondo la loro natura fisica o chimica, «meccanica o molecolare»³⁴⁰, tale principio permette di articolare la relazione differenziale e in parte controintuitiva che sostiene la classificazione comtiana, e che contribuisce a problematizzare l'immagine semplificatoria del suo determinismo. In sostanza, tale principio permette di affermare che più un fenomeno è complesso e ricco di determinazioni, più esso è variabile, imprevedibile e, pertanto, modificabile. Il rapporto dualistico tra astronomia e biologia acquista qui tutta la sua portata: il modello meccanico dell'azione e della reazione, la completa sussunzione del vivente nel sistema del mondo, la svalutazione dell'azione che il vivente è in grado di esercitare sul *milieu* complessivo sembrano infatti tutti sintomi dello spirito laplaciano della biologia comtiana, che la sottometterebbe almeno virtualmente a una completa determinabilità. In realtà, ciò che Comte tenta di affermare, mediante la sua epistemologia differenziata e attraverso l'individuazione di piani fenomenici che presentano leggi specifiche, è l'esistenza di un rapporto di proporzionalità diretta tra la complessità di un ordine fenomenico – cioè la molteplicità di fattori determinati che ne

forme che lo snaturano, avvicinandolo inopportuno al dogma teologico che ha rimpiazzato». Comte fa l'esempio della propensione a individuare una reciprocità tra organo e funzione come una «disposizione intellettuale eminentemente filosofica», ma sottolinea come «questa tendenza sistematica a pensare che ogni organo eserciti necessariamente una certa azione degenera ancora molto di frequente in una *cieca ammirazione antiscientifica del modo effettivo di realizzazione dei diversi fenomeni vitali*»; ovvero, come chiarisce in nota, nella «puerile ostentazione di alcuni filosofi nel vantare *la presunta saggezza della natura*». Tale «ammirazione irrazionale e sterile» finisce quindi per persuadere che «gli atti organici operino nel modo più perfetto che possiamo immaginare» e tende a «comprimere l'espansione [*essor*] generale delle nostre speculazioni biologiche». Con una chiusura ironica magistrale, Comte mostra come i filosofi che hanno più insistito su tale perfezione naturale abbiano finito per «muovere direttamente essi stessi contro il fine religioso che si erano proposti, poiché *assegnavano così la saggezza umana come regola e persino come limite alla saggezza divina*» (C-I, 40, pp. 738-739, corsivi nostri). Ci è sembrato opportuno riportare questi passi non solo per mostrare come Comte sia conscio di muoversi su un crinale sottile e per valorizzare l'ampiezza delle sue analisi, ma anche perché emerge qui con chiarezza la funzione dialettica degli ostacoli epistemologici teologico-metafisici; reciprocamente, si comprende meglio per quale motivo Comte non esiti a «proporre l'impiego sistematico» di «finzioni scientifiche», controllate positivamente, suscettibili di produrre dei perfezionamenti nell'analisi biologica (*ibid.*) – come nel caso della apparentemente bizzarra teoria degli organismi fittizi, immaginati al fine di rendere più omogenea la comparazione biologica (cfr. *ivi*, p. 728).

³³⁹ Cfr. *ibid.*

³⁴⁰ C-I, 43, p. 799.

consentono l'esistenza – e la sua modificabilità – cioè il suo margine di *variazione*. Laddove i fenomeni inorganici, più generali, appaiono meno vincolati a un ambiente corrispondente e sopportano «dei limiti di variazione estremamente ampi», il «modo di esistenza dei corpi viventi è, al contrario, nettamente caratterizzato da una dipendenza estremamente stretta dalle influenze esterne»³⁴¹, tanto che Comte sottolinea come un'alterazione anche dell'ordine astronomico, fisico o atmosferico, sarebbe sufficiente a modificare drasticamente la condizione della vita sul pianeta³⁴². Nondimeno, *all'interno* della serie organica, se «l'organismo vivente, man mano che si eleva, diviene incontestabilmente sempre più dipendente dall'ambiente corrispondente», esso «ne dipende d'altronde sempre meno» e diviene anzi capace di incidervi con intensità sempre maggiore e di «modificarlo a suo favore»³⁴³. Da un capo all'altro della classificazione, il determinismo, *idealmente omogeneo*, cambia di senso in ragione della concretezza specifica dei livelli fenomenici a cui inerisce, la cui complessità crescente diviene, in questo modo, la ragione stessa della “libertà” – come sempre, relativa – che in essi si afferma.

L'esame di questo passaggio conduce, come si è notato, «alla frontiera della sociologia»³⁴⁴. La reazione del vivente sul suo ambiente, che Comte ritiene trascurabile nella sua definizione “ristretta” della biologia, concentrata sulla *triangolazione* tra organo, *milieu* e funzione³⁴⁵, emerge infatti in tutta la sua forza «[n]ella specie umana, soprattutto allo stato di società», dove la sua «azione, di lì in poi collettiva, sul mondo esterno» costituisce «un elemento del suo studio tanto essenziale quanto la modificazione propria dell'uomo»³⁴⁶. Comte tende, in ragione del suo fissismo, a confinare questa considerazione dell'azione modificatrice alla «storia naturale propriamente detta»³⁴⁷, che non rientra quindi nella definizione fisiologica elaborata dalla sua biologia astratta. Sotto questo profilo, si può affermare che i limiti individualisti e fisicalisti, benché nel senso lato che abbiamo provato a delineare, della sua concezione biologica abbiano rappresentato un ostacolo allo sviluppo sperimentale della biologia, che condurrà Bernard a scoprire una forma di regolazione autonoma, pienamente biologica, che prenderà il nome di *milieu interno* e, successivamente, di omeostasi³⁴⁸.

³⁴¹ C-I, 40, pp. 677-678.

³⁴² Cfr. *ivi*, p. 715.

³⁴³ *Ivi*, p. 678.

³⁴⁴ Cfr. Karsenti, *Politique de l'esprit*, cit., p. 133, da cui riprendiamo interamente la lettura rigorosa di questa scansione dell'argomentazione comtiana.

³⁴⁵ Sulla complessità e sulle differenze tra definizione ristretta ed estesa della biologia in Comte, nonché su questo processo di triangolazione, rimandiamo a Clauzade, *La notion de 'fonction'...*, cit.

³⁴⁶ C-I, 40, p. 683.

³⁴⁷ *Ibid.*

³⁴⁸ Cfr. Canguilhem, *La formazione del concetto di regolazione biologica*, cit., pp. 91-96.

Ciononostante, la coscienza filosofica del suo gesto di categorizzazione biologica lo rende sensibile a una prospettiva in cui la relazione tra organismo e ambiente si configura come un «equilibrio mutuale tra due potenze eterogenee e indipendenti»³⁴⁹ che solo in una *dialettica tra concorso e conflitto* trovano la loro ragion d'essere³⁵⁰. L'attualità dell'epistemologia della biologia comtiana – nella misura in cui la posizione di un problema filosofico è capace di essere riattivata al di là delle coordinate storiche del dibattito epistemico da cui prende le mosse – risiede tutta nella sua capacità di sottrarsi in anticipo, per così dire, ai dibattiti che opporranno in seguito una visione “genocentrica” dell'organismo alla resurrezione di posizioni neo-lamarckiane incentrate sull'assoluta potenza trasformatrice del *milieu*.

Si tratta ora di comprendere in maniera determinata la saldatura che Comte ritiene di dover operare tra il piano della fisiologia e quello della fisica sociale.

5.3 *Il consenso come affare: organismo e società*

Si prenderanno come punto di partenza, ancora una volta, due affermazioni di Canguilhem. La prima, che spiega i titoli rispettivi che abbiamo attribuito a queste due ultime sezioni, è quella secondo cui «per l'organismo, l'organizzazione è il suo fatto; per la società è il suo affare»: se l'organizzazione rappresenta, in senso ampio, «la soluzione di un problema riguardante la conversione di una concorrenza in compatibilità»³⁵¹, a livello sociale essa assume la forma di un problema costantemente aperto, irriducibile al senso di una regolazione completamente immanente alla sua costituzione, sia essa intesa in senso biologico o politico. Nella semplice posizione di tale questione riteniamo risieda tutto il senso del problema organicistico con cui la sociologia, da Comte in poi, si è confrontata. La seconda attiene alla maniera in cui Comte identifica la nozione di “*consensus*” con una forma di «solidarietà nei sistemi organici», ed evidenzia come «[a] partire dal momento in cui *consenso* è identificato [da Comte] con solidarietà, non si sa più, dell'organismo e della società, quale [dei due termini] sia il modello, o quantomeno la metafora, dell'altro»³⁵².

³⁴⁹ C-I, 42, p. 777.

³⁵⁰ Come nota Clauzade, se Comte sceglie di privilegiare un riferimento al concorso tra milieu e organismo nella sua definizione astratta della biologia, la semantica bichatiana del conflitto riemerge a livello della biologia *concreta*, nella quale rientra quella “storia naturale” dell'umanità con cui avrà a che fare la sociologia: «A partire dal momento in cui è evocata la storia naturale di una specie, in cui in qualche modo si abbandona la biologia astratta per interessarsi alla maniera in cui un individuo concreto s'inserisce in un ambiente che non è più solamente una collezione di variabili fisiche, il registro dell'armonia cede il passo a quello della lotta» (cfr. *La notion de 'fonction'...*, cit., p. 523).

³⁵¹ Canguilhem, *Le tout et la partie dans la pensée biologique*, in *Études...*, cit., p. 333.

³⁵² Id., *Vie*, cit., p. 598.

A nostro avviso, per affrontare il tema dello sfruttamento politico della biologia o, viceversa, della modellizzazione biologica della politica, andrebbero evitate due posizioni semplificatorie secondo le quali i) Comte troverebbe nella biologia un maniera di giustificare ideologicamente la sua propensione per una determinata visione dell'ordine sociale, modellata su una altrettanto determinata concezione del vivente; ii) l'organicismo comtiano sarebbe un riflesso della configurazione epistemica dell'epoca e del suo romanticismo più o meno implicito. Entrambe le posizioni, "critica" e "sociologista", hanno evidentemente un fondamento storico e testuale, e hanno perlopiù costituito l'interpretazione *mainstream* degli studi sul positivismo³⁵³. Sebbene il loro valore esplicativo ed ermeneutico sia innegabile, non intendiamo soffermarci su di esse. Nessuna delle due ci aiuta a comprendere la specificità epistemologica con cui Comte affronta la questione e la maniera in cui essa ha offerto, e può forse ancora offrire, delle griglie interpretative talvolta insospettabili per leggere il presente. L'itinerario del pensiero di Canguilhem è particolarmente significativo a questo riguardo: sia per quanto riguarda l'utilizzo specifico della riflessione comtiana, sia per il suo sforzo continuo di mostrare come «ci si sbaglierebbe ad attribuire solamente alla lassità del linguaggio filosofico l'indeterminazione del senso della relazione tra organismo e società»³⁵⁴, indeterminazione che è indice di un problema reale e, in un certo senso, costantemente aperto nel rapporto tra scienze del vivente e scienze sociali.

Si è già visto nel primo capitolo come Comte abbia, sin dagli inizi della sua riflessione, posto in primo piano il tema della distinzione tra fisiologia e scienza politica³⁵⁵. Nella quarantesima lezione del *Corso*, discutendo il rango enciclopedico della biologia, Comte chiarisce subito che, nonostante sia per lui evidente la *necessità* di fare della filosofia biologica il punto di partenza della fisica sociale, nell'affrontare quest'ultima egli dovrà prima di tutto «insistere sull'indispensabile separazione razionale di questi due grandi studi che sulla loro intima filiazione positiva, di cui lo sviluppo spontaneo della filosofia naturale tende oggi piuttosto a

³⁵³ Citiamo a titolo esemplificativo di queste tendenze rispettivamente Negt, *Hegel e Comte*, cit. e Guillo, *Les figures de l'organisation*, cit. Per una messa a punto del dibattito, sensibile alla pluralità e al ruolo euristico dei modelli organici, rimandiamo allo studio classico di J. Schlanger, *Les métaphores de l'organisme* [1971], Hachette, Paris 1995.

Si potrebbe ritenere che l'approccio archeologico di Foucault permetta di aggirare questa alternativa; tuttavia, l'ostinata laconicità delle sue analisi rispetto alla figura di Comte – come nel caso, eclatante, della discussione del problema della norma ne *Le parole e le cose* –, che pure sembrano mantenere costantemente sullo sfondo, non permette di decidere la questione. Nelle parole di Le Blanc, «il caso Comte resiste singolarmente» (*L'esprit des sciences humaines*, cit., p. 22). Più in generale, come fa notare Redondi, «in Foucault si giunge a una teoria della scienza che guarda prevalentemente a ciò che influisce dall'esterno sulla scientificità di taluni enunciati e quindi si lascia il terreno specifico della storia della scienza ad ambiti diversi» (*Epistemologia e storia della scienza*, cit., p. 242).

³⁵⁴ Canguilhem, *Vie*, cit., p. 598.

³⁵⁵ Cfr. *supra*, cap. I, §3.1.

far concepire una nozione esagerata»³⁵⁶. Ogni scienza, lo si è visto, è tale soprattutto nella misura in cui offre, oltre al ritaglio di un oggetto specifico, un contributo singolare alla formazione del metodo positivo. Ancor più che l'osservazione³⁵⁷ o la sperimentazione, è pertanto il «metodo comparativo propriamente detto» a trovare nella biologia la sua «autentica fonte logica»³⁵⁸. Esso si fonda sul riconoscimento di una «vitalità comune» a tutti gli esseri viventi, storicamente conquistata a partire dall'esame dell'uomo stesso come «unità fondamentale» e tipo normale su cui edificare «l'immensa serie biologica»³⁵⁹, e permette di risalire gradualmente dalla comparazione tra le diverse parti di uno stesso organismo e delle sue fasi di sviluppo fino a quella fra «tutti gli organismi della gerarchia biologica». In questo processo, il metodo comparativo evolve essenzialmente attraverso un affinamento continuo di un ragionamento di tipo *analogico*, orientato alla corretta ripartizione di somiglianze e differenze. Per questo motivo esso si espone in particolar modo a un utilizzo abusivo capace di ostacolare il progresso scientifico «mediante delle viziose speculazioni su delle analogie che non potrebbero esistere»; a quest'altezza più che mai è pertanto cruciale, per Comte, insistere su quelle che lo si è visto definire analogie “reali” o “positive”, emendate da un processo di astrazione capace di imprimere alla biologia «un carattere filosofico simile a quello dell'analisi matematica»³⁶⁰.

Il metodo comparativo permette anche di integrare o di supplire ai limiti del metodo sperimentale, che in biologia tende ad alterare i fenomeni stessi che intende osservare. L'impiego dell'esplorazione patologica e teratologica consente di rimediare a questo limite mediante l'osservazione di «casi naturali», cioè non istituiti, di alterazione dell'organismo; ma ciò può a sua volta essere fatto solo sulla base di una «giudiziosa comparazione» tra stati *normali* e *anormali*, secondo quel principio di Broussais che qui Comte riprende esplicitamente³⁶¹.

³⁵⁶ C-I, 40, p. 708.

³⁵⁷ Oltre a coinvolgere tutti i sensi, l'osservazione biologica si avvale di strumenti artificiali di potenziamento della percezione (essenzialmente il microscopio) e può inoltre, in ragione del suo rango enciclopedico «disporre dei procedimenti chimici come di una sorta di nuova facoltà»; Comte chiarisce qui una «regola filosofica evidente», in base alla quale «ogni dottrina può essere convertita in un metodo rispetto a quelle che la seguono nella vera gerarchia scientifica, e mai verso quelle che la precedono» (cfr. *ivi*, pp. 687-689).

³⁵⁸ *Ivi*, p. 699. La logica, se «isolata da ogni ragionamento determinato» degenera per Comte in una «vana considerazione ontologica». Essa viene perciò inclusa nella stessa matematica in quanto «fonte primitiva e universale» dell'«arte omogenea del ragionamento» (cfr. *ivi*, pp. 726-727).

³⁵⁹ *Ivi*, p. 700.

³⁶⁰ *Ivi*, pp. 703, 706.

³⁶¹ Cfr. *ivi*, pp. 695 e sgg.

È discutendo questo punto che, come si è accennato, emerge il tema del consenso o concorso – *sinergico e simpatico* – che caratterizza la complessità dell'organismo vivente³⁶² e che rende così difficile l'individuazione delle sue leggi specifiche. Ed è precisamente in questa valorizzazione epistemologica delle relazioni biologiche che emerge un fulcro di contesa politica all'interno della costituzione di tale campo epistemico.

Ciò è particolarmente evidente rispetto al carico metaforico che sottende il tema della teoria cellulare: alla persistenza di un immaginario tecnologico che, fin dai tempi di Aristotele, presiede alla concezione dei rapporti tra tutto e parti in biologia³⁶³, viene ad aggiungersi, nel periodo di gestazione sperimentale di tale teoria, l'importazione di una serie di metafore tratte dal discorso, a sua volta nascente, dell'economia politica, come quella di divisione del lavoro, introdotta da H. Milne-Edward e poi ripresa da Bernard, e applicata a una visione *societaria* dell'organismo inteso come «una sorta di atelier o manifattura»³⁶⁴, dove la cellula svolgerebbe il ruolo di unità *individuale* fondamentale. Da questo punto di vista, si può dire che «la storia del concetto di cellula è inseparabile dalla storia del concetto di individuo» e che «sullo sfondo dello sviluppo della teoria cellulare si trovano dei valori sociali e affettivi»³⁶⁵. Ora, bisogna notare come Comte, nonostante la sua evidente ostilità alla filosofia politica moderna sovradetermini ideologicamente tale dibattito, non opponga a questa immagine un'altra concezione “sociale” del vivente, bensì si preoccupi innanzitutto di preservare il primato epistemologico della relazione che a suo modo di vedere caratterizza i fenomeni organici. Sotto questo profilo, lo sforzo comtiano rappresenterebbe in prima istanza un tentativo epocale di «padroneggiare» epistemologicamente le metafore³⁶⁶. Come nota lo stesso Canguilhem, se «l'autoritarismo» epistemologico di Comte nei confronti della teoria cellulare è scientificamente «inammissibile», le riserve che esso esprime rispetto a «una *certa tendenza dello spirito scientifico* meritano forse un tentativo leale di comprensione». Interrogandosi sulla

³⁶² In realtà Comte sottolinea, discutendo tra le altre le posizioni di Barthez, Bichat e Broussais sull'irritazione e la sensibilità dei tessuti, come tale consenso emerga come problematico solo all'altezza di quella «associazione delle funzioni» caratteristica della vita *animale*, dove l'intermittenza e la perturbazione sono in un certo senso costitutivi della stessa «teoria dell'abitudine» comtiana. È dalla necessità di *ripetere* e quindi, si potrebbe dire, dalla continua possibilità di *deviare* che deriva tutta la difficoltà di individuare una “normalità” biologica che non può essere intesa in senso assoluto, nonostante la tendenza spontanea e «irriflessa di ciascuno a erigere la propria individualità in tipo necessario della specie intera»; cfr. C-I, 44, pp. 839-841 in particolare. Sull'importanza fondamentale di questa teoria dell'intermittenza – che troverà la sua massima espressione nel *Système de politique positive* e che è perlopiù ignorata dagli interpreti – per comprendere le relazioni tra biologia e scienza sociale, cfr. Karsenti, *Politique de l'esprit*, cit., pp. 173-181.

³⁶³ Cfr. Canguilhem, *Le tout et la partie dans la pensée biologique*, cit.

³⁶⁴ Cfr. Id., *Vie*, cit., pp. 598-599.

³⁶⁵ Id., *La teoria cellulare*, cit., p. 98.

³⁶⁶ Cfr. J. Grange, *Du corps politique à l'organisme sociale. De la philosophie politique à la sociologie et la science politique*, «Revue Internationale de Philosophie», vol. 52, n. 203, 1998, pp. 95-110, qui p. 96.

possibilità di «dividere le proprietà del vivente, conservandogli la qualità di vivente», Comte ha infatti anticipato, come si è visto nel caso del vitalismo, l'esistenza di alcune «oscillazioni dello spirito umano tra certi orientamenti permanenti della ricerca»³⁶⁷. Nell'opposizione del tessuto-società alla cellula-individuo, Comte percepisce dunque il rischio che l'individualità ricercata segni un termine ultimo nella ricerca della relazione biologica, piuttosto che divenire il «termine in un rapporto» che suppone necessariamente una relazione più vasta, benché più determinata. In effetti, egli lega l'ipotesi cellulare, figlia dell'«abuso delle ricerche microscopiche», a una prospettiva in ultima istanza panzoista, fusionale, dove l'individuazione di «monadi organiche» risponde al tentativo chimerico di operare una saldatura tra organico e inorganico: «[i]n cosa potrebbero dunque consistere realmente, tanto l'*organizzazione* quanto la *vita* di una semplice monade?»³⁶⁸.

Se gli sviluppi successivi della biologia daranno torto a Comte, rimane nondimeno attuale la sua critica retroattiva alla pretesa di Bernard per cui la cellula, se isolata sperimentalmente all'interno di un *milieu* adeguato, *viverebbe in libertà esattamente come in società*: l'organismo reca con sé un riferimento ineliminabile alla totalità. A differenza di quanto per Comte poteva avvenire con la chimica, sebbene con enormi difficoltà, non vi è insomma in biologia reciprocità tra analisi e sintesi³⁶⁹.

A partire da questa valorizzazione del tessuto, del consenso, della relazione, Comte tenta altresì di pensare la possibile omogeneità della scienza biologica, che si potrebbe dire presenti da questo punto di vista uno statuto intermedio tra quello della fisica e quello della chimica: come quest'ultima, i diversi punti di vista da cui studia i corpi viventi sono talmente connessi da formare «un tutto assolutamente indivisibile»; nondimeno, la loro «separazione filosofica» è essenziale per il progresso della scienza stessa. Si tratta di distinguere sul piano epistemologico «una indispensabile distribuzione dei lavori da una sterile dispersione degli sforzi intellettuali»³⁷⁰.

Pur basandosi essenzialmente sui lavori di Blainville³⁷¹, è tuttavia evidente come tale operazione di coordinazione presenti delle difficoltà specifiche. Per quanto Comte sia innanzitutto attento a preservare la singolarità della biologia dalle sue appropriazioni

³⁶⁷ Ivi, cit., pp. 101-103, corsivo nostro.

³⁶⁸ Cfr. C-I, 41, pp. 764-765.

³⁶⁹ Cfr. Canguilhem, *Le tout et la partie...*, cit., pp. 330-332.

³⁷⁰ C-I, 40, pp. 740, 743.

³⁷¹ Da Blainville Comte riprende la distinzione in *statica* e *dinamica* riferendola allo studio rispettivo dell'organizzazione e della vita. Egli suddivide ulteriormente la prima in *biotomia* (studio anatomico della struttura) e *biotassia* (studio della classificazione); la seconda invece prende il nome di *bionomia* ed è identificata allo studio della fisiologia propriamente detta, a sua volta divisa in vegetale, animale e cerebrale. Cfr. ivi, pp. 743-744.

metafisiche, si è visto come il suo stato nascente imponga una maggiore rilevanza del gesto filosofico per la sua stessa costituzione. Da un lato, nella misura in cui la scienza biologica informa la struttura stessa della classificazione comtiana, Comte sottolinea il fatto che

[n]onostante le scienze più generali e più semplici siano direttamente indipendenti dalle scienze più particolari e più complicate, le quali, al contrario, poggiano immediatamente su di esse, nondimeno verificiamo qui, in maniera irrecusabile, *l'inevitabile reazione logica che le meno perfette devono esercitare sulle più perfette*, al miglioramento delle quale esse possono così concorrere utilmente, mediante le facoltà razionali che gli spetta di coltivare eminentemente.

È il caso della potenza classificatoria della biologia, che permette di coordinare i rapporti di subordinazione tra i saperi con «il *consenso* generale, da cui risulta la rigorosa unità del sistema»³⁷²; a tal punto che Comte può già preconizzare che, in ragione della completezza, generalità e omogeneità delle loro vedute, «gli anatomisti e i fisiologi» si troveranno «più di ogni altra classe di scienziati» chiamati a esercitare una «azione capitale [...] sul *governo intellettuale della società*»³⁷³.

Dall'altro, sebbene la via della positività sia già intrapresa, diviene tanto più necessario far valere la portata anti-metafisica delle «teorie relative ai fenomeni intellettuali e affettivi, il cui *positivismo* è così recente, e che sono infine i soli, *insieme ai fenomeni sociali che ne derivano*, rispetto ai quali la lotta rimane ancora aperta [*engagée*], per gli spiriti volgari [*pour le vulgaire des esprits*], tra la filosofia positiva e l'antica filosofia»³⁷⁴. Comte riconosce in effetti l'esistenza di una «grande lotta» tra le «due scuole antagoniste», quella fisico-chimica e quella metafisico-vitalista, rappresentate in Francia dalle facoltà di Parigi e Montpellier; lotta in cui, significativamente, è alla scuola metafisica, nella misura in cui difende la singolarità della vita, che appartiene «il carattere organico», ma che è sostanzialmente «rimasta al punto in cui l'aveva condotta il grande slancio di Bichat» quanto al problema della vita *animale*. La scuola fisico-chimica può infatti essere considerata «in piena ed irrevocabile possessione del dominio della fisiologia puramente organica», legata alla fisiologia *vegetativa*. Ma è all'altezza delle funzioni animali, e in particolare con l'uomo, che si produce un'inversione vitale e una riconfigurazione

³⁷² Ivi, p. 735, corsivo nostro.

³⁷³ Ivi, p. 730, corsivo nostro. Si ha qui un'anticipazione significativa del tema della *biocrazia* di cui Comte parlerà nel *Système de politique positive*.

³⁷⁴ Ivi, p. 736, corsivo nostro. Notiamo qui una delle prime occorrenze del lemma “positivismo”, anche se esso non è ancora sovrapponibile al preciso significato ideologico-religioso che assumerà dopo il 1845.

complessiva dei rapporti tra vita intellettuale e vita nutritiva, normalmente subordinate l'una all'altra³⁷⁵.

È allora su questo punto preciso, dovuto a tale «stato di infanzia della fisiologia razionale» che Comte si trova «obbligato a modificare la natura delle nostre considerazioni filosofiche sullo studio dinamico dei corpi viventi», privilegiando, in maniera apparentemente controintuitiva rispetto allo schema della sua epistemologia, l'organizzazione del *metodo* e del «modo generale di organizzazione delle ricerche» rispetto all'«apprezzamento analitico delle concezioni fondamentali irrevocabilmente stabilite». In altre parole, giunto alla componente più fragile e incerta della biologia, Comte ritiene che sia «soprattutto l'istituzione netta e razionale delle questioni fisiologiche, ben più che la loro risoluzione diretta e definitiva, ancora essenzialmente prematura, che importa ora per il progresso generale della vera filosofia biologica»³⁷⁶.

Questo spostamento netto del baricentro dell'analisi epistemologica, che sarà essenziale nell'analisi della fisica sociale, introduce ai temi trattati dalla quarantacinquesima lezione del *Corso*, che chiude la sezione dedicata alla biologia e ci porta al cuore di quella circolarità intra-epistemica che si è riconosciuta come una delle componenti fondamentali della tensione che percorre il progetto enciclopedico³⁷⁷. Aprendo la discussione delle funzioni intellettuali e morali, *o cerebrali*, Comte inaugura una riflessione sulla quale non cesserà di ritornare con insistenza sempre maggiore lungo tutta la sua produzione e che ci limiteremo qui ad abbozzare. Essa concerne il duplice movimento dal sociale al vitale e dal vitale al sociale. Si è già visto infatti come per Comte siano tali fenomeni a costituire l'autentica «barriera» su cui si infrange il tentativo di formare un sistema di filosofia positiva inaugurato da Descartes, il cui pensiero mette in scena la lotta tra spirito positivo e teologia³⁷⁸. Ora, Comte riconosce come questa «ultima parte essenziale della scienza fisiologica» abbia necessariamente dovuto cominciare il suo processo di positivizzazione per ultima, non solo in ragione della sua complessità maggiore,

³⁷⁵ Cfr. C-I, 43, pp. 806-808. Non si tratta in ogni caso di una concessione alla chimica organica, ma di un punto di vista biologico che dirige e si concentra prevalentemente sull'uso dello strumento fisico-chimico, adatto alla natura più marcatamente “meccanica” dei fenomeni vegetativi. Il problema è proprio che Bichat, facendo della *sensibilità organica* un carattere universale dei tessuti, rischia di dare adito a una riduzione della vita animale a quella organica e di invalidare in questo modo il suo contributo fondamentale allo studio della vita in quanto tale. In questo senso, Bichat è un nuovo Descartes anche nella misura in cui nella sua opera si ripete, all'inverso, la tensione che abitava il gesto cartesiano. Nondimeno, il fatto che, in quello che diventerà il *Calendario positivista*, sia proprio Bichat a figurare in quanto patrono della scienza moderna è indice dello spostamento globale dell'asse epistemologico a cui Comte va incontro.

³⁷⁶ Ivi, p. 797.

³⁷⁷ Cfr. *supra*, §2.1.

³⁷⁸ Cfr. C-I, 45, pp. 842-844.

ma anche per una sua «relazione più diretta con le considerazioni sociali»³⁷⁹, che hanno interferito con il suo sviluppo.

Da una parte, vi è dunque la necessità di rompere con un ostacolo derivante dalla retroazione ideologica operata da un ordine di fenomeni non ancora positivi. Dall'altra, nella misura in cui Comte intende ancora la fisiologia in un quadro in cui essa ha per oggetto precipuo il tipo individuale, piuttosto che la storia della specie, è precisamente in essa che Comte cerca gli elementi di una nuova e differente *teoria del soggetto* su cui impennare la fisica sociale. È a questo fine che egli mobilita la frenologia di Gall e Spurzheim, in quanto teoria capace di distruggere le astrazioni spiritualiste della psicologia e dell'ideologia e di rifondare la nozione fittizia di *io* con quella del «consenso universale dell'insieme dell'organismo»³⁸⁰. Lo studio dell'uomo va ricompreso entro quello della serie animale e, da questo punto di vista, «lungi dall'essere unica, la natura umana è in realtà eminentemente molteplice»³⁸¹: rimpiazzare l'io con il consenso significa fare dello stesso individuo una società³⁸². Comte sembra dunque procedere in direzione di una naturalizzazione dello spirito umano, che viene però condotta con estrema cautela. In primo luogo egli riconosce che la frenologia «è una scienza interamente *da fare*», di cui solo i principi filosofici sono stati posti da Gall e che non può in ogni caso essere concepita indipendentemente dall'insieme della fisiologia animale³⁸³. Essa viene quindi

³⁷⁹ Ivi, p. 850.

³⁸⁰ Ivi, p. 858.

³⁸¹ Ivi, p. 857.

³⁸² Non si tratta di una tesi rivendicata come tale da Comte, il quale insiste piuttosto, riferendosi a Pascal e Condorcet, sulla necessità di concepire la società come un grande individuo. Essa è però presente in un autore come Bonald, il quale, come si è visto, insiste su una concezione monadologica dell'individuo come *petite société* in polemica aperta con Cabanis (cfr. *supra*, cap. I, §3.3 e Karsenti, *Autorité, société, pouvoir*, cit.). Lo scambio metaforico, o piuttosto analogico, a doppio senso implicato dalla categoria di *consensus* permette però di problematizzare questo punto: in effetti, in una nota alla lezione 44, laddove Comte discute del «doppio legame intimo della vita animale con la vita organica» e di quell'«inversione» che, a livello dell'umanità, permette di concepire «la vita vegetativa come essenzialmente subordinata alla vita animale», egli si confronta con la massima bonaldiana secondo cui l'uomo sarebbe «un'intelligenza servita da degli organi. Se questa frase ha un senso positivo, esso rientra senza dubbio in quello che ho appena spiegato. Ma la definizione inversa [quella "materialista", sostenuta da Cabanis e combattuta da Bonald] sarebbe evidentemente molto più vera, soprattutto per l'uomo primitivo, non perfezionato da uno stato sociale molto sviluppato [...]. *Qualsiasi grado possa raggiungere la civiltà, sarà sempre solo in un piccolo numero di uomini d'élite che l'intelligenza potrà acquisire, nell'insieme dell'organismo, una preponderanza abbastanza pronunciata da divenire realmente il fine essenziale di tutta l'esistenza umana*, invece di essere solamente impiegata a titolo di semplice strumento». Pertanto, per concepire «l'umanità propriamente detta, distinta dall'animalità» senza ricadere in una forma di «misticismo estremamente pericoloso», è essenziale per Comte concepire tale «trasformazione» mediante una «felice astrazione fondamentale», nella quale «si trasporta alla specie intera, o quantomeno alla società, il fine primitivo che, per gli animali, è limitato all'individuo» (cfr. C-I, 44, pp. 825-826, corsivi nostri). In questo passaggio ci sembra emerga con chiarezza la prudenza con la quale Comte fa uso del ragionamento analogico, che necessita sempre di essere sottomesso all'astrazione scientifica, in particolare rispetto al problema di quell'identificazione idealtipica di una specie umana che gli varrà i rimproveri di Durkheim (cfr. É. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico* [1895], a cura di U. Cerroni, tr. it. di M. Prospero, Editori Riuniti, Roma 2018, pp. 108-110).

³⁸³ C-I, 45, p. 851. In questo senso, nonché in ragione delle ulteriori riformulazioni a cui verrà sottoposta la teoria di Gall, si può sostenere che Comte appartenga in maniera del tutto marginale alla storia degli sviluppi successivi

mobilitata *ideologicamente*, cioè anticipando sui suoi risultati, contro la psicologia, e contro quel “materialismo cosmologico” e sensualista di Lamarck che presuppone una totale dipendenza dell’organismo dall’ambiente e una sua modificabilità indefinita³⁸⁴. Di qui la sua critica feroce tanto all’«ideologia francese», che, fondandosi sul sensualismo «l’uguaglianza fondamentale di tutte le intelligenze umane» conduce in realtà «alle più assurde esagerazioni sulla potenza illimitata dell’educazione» e tende «involontariamente a ridurre tutte le relazioni sociali a delle ignobili coalizioni di interessi privati», quanto alla «psicologia tedesca», la quale invece rappresenta «il suo *io* come essenzialmente ingovernabile, in virtù della libertà vagabonda che ne costituisce il carattere fondamentale», fino a rovesciarsi in una mistica del dovere³⁸⁵.

Tuttavia insistere sull’inneità delle disposizioni spirituali dell’uomo e sul loro assoggettamento a leggi positive non significa per Comte difendere una prospettiva deterministica o fatalista della natura umana: solo «una profonda ignoranza dell’autentico spirito della filosofia naturale potrebbe far confondere [...] la subordinazioni di eventi qualunque a delle leggi invariabili con il loro irresistibile compimento necessario»³⁸⁶. Si tratta per Comte di stabilire i vincoli di una teoria della modificabilità che tenga conto di questa pluralità essenziale e irriducibile della costituzione umana. La fisiologia chiarisce infatti che il cervello «non è più, propriamente, un *organo*: diviene un vero e proprio *apparato*»³⁸⁷. Come tale, al netto di quelle che Comte stesso denuncia come le esagerazioni e gli errori della teoria delle localizzazioni cerebrali³⁸⁸, il suo studio rende ormai impossibile ritrovare nella sola facoltà intellettuale il centro dell’agire umano, facendone un equivalente ideologico e psicologico dell’anima. Al contrario, «le affezioni, le inclinazioni [*penchants*], le passioni, costituiscono i principali moventi della vita umana»³⁸⁹. È in questo senso che il passaggio per la fisiologia cerebrale è di capitale importanza per comprendere gli sviluppi della sociologia comtiana, che proprio attorno al problema della composizione di questa pluralità, cioè della coordinazione

della frenologia; per un approfondimento di questo tema rimandiamo a L. Clauzade, *L’organe de la pensée. Biologie et philosophie chez Auguste Comte*, Les Presses Universitaires de Franche-Comté, Besançon 2009.

³⁸⁴ Cfr. Canguilhem, *La filosofia biologica...*, cit., p. 182: «Gall portava a Comte un argomento a favore del carattere innato delle attitudini, e più in generale delle funzioni, un argomento a garanzia della continuità del progresso tramite lo sviluppo di un ordine preesistente».

³⁸⁵ Cfr. C-I, 45, p. 862.

³⁸⁶ Ivi, p. 869.

³⁸⁷ Ivi, p. 865.

³⁸⁸ Cfr. ivi, p. 871.

³⁸⁹ Cfr. ivi, p. 856.

delle facoltà intellettuali, affettive e pratiche, troverà di che rimettere in discussione alcuni dei suoi presupposti³⁹⁰.

In conclusione, stanti gli evidenti rischi di ricaduta biologicista che derivano dall'impiego di un'ispirazione frenologica – in cui l'individuazione della normalità è sempre suscettibile di schiacciarsi sulla media³⁹¹ – è interessante rilevare come per Comte il problema non sia mai quello di importare o esportare metafore biologico-sociali da un campo epistemico all'altro, bensì di pensare, come diverrà più chiaro nell'esame della retroazione che la scienza sociale opera sul sapere biologico, la loro possibile co-costituzione positiva a partire dal metodo comparativo e dall'impiego necessario di ipotesi anticipatorie e di analogie positive suscettibili di rettificazione.

Se la natura animale può essere compresa solo dopo la sua assimilazione fondamentale alla natura umana, proporzionalmente al grado di organizzazione, è altrettanto indubitabile, in senso inverso [...] che l'esame giudizioso e graduale degli organismi più o meno inferiori deve illuminare notevolmente la vera conoscenza dell'uomo: *l'umanità e l'animalità si servono così l'una dell'altra come spiegazione mutuale*, seguendo lo spirito generale di ogni sana spiegazione scientifica³⁹².

Questo utilizzo riflessivo delle analogie troverà tutta la sua pregnanza nell'esame della scienza sociale.

³⁹⁰ Attraverso Gall e Spurzheim si trova infatti «confermata e spiegata la distinzione incontestabile, vagamente stabilita in ogni tempo dal buon senso volgare, tra ciò che si chiama il cuore, il carattere e lo spirito, distinzione che le teorie scientifiche rappresenteranno ormai con esattezza, in base ai gruppi di facoltà che corrispondono rispettivamente alla parte posteriore, media e anteriore dell'apparato cerebrale» (ivi, p. 868).

³⁹¹ Almeno così sostiene Canguilhem, il quale come si è visto mostra che, in assenza di un criterio qualitativo determinato di definizione della normalità, essa sia destinata a rovesciarsi in una forma quantitativa. Il discorso è in realtà più complesso, nella misura in cui il riconoscimento di una normalità, per Comte, si staglia sullo sfondo di una *variazione* e presume la costruzione di un «tipo normale normativo»; su questo punto si misura la differenza tra Comte e Quetelet, i quali rappresentano in qualche modo «gli estremi tra i quali lo sviluppo delle scienze umane trova a compiersi nello spazio antropologico» (cfr. Le Blanc, *L'esprit des sciences humaines*, cit., pp. 167-168).

³⁹² C-I, 45, pp. 877-878, corsivo nostro. A partire da questo riconoscimento dell'origine antropocentrica dello studio della vita, Comte apre un'interessante riflessione sui rapporti complessivi tra umanità e animalità, rilevando come «[d]all'alto della sua supremazia, l'uomo ha giudicato gli animali all'incirca come un despota considera i suoi sudditi» e che «si è vanamente sostenuto, contro gli animali, il fatto della nostra esclusiva perfettibilità sociale, senza riflettere sul fatto che la nostra specie ha potuto svilupparsi così solo comprimendo, necessariamente, l'espansione [essor] graduale che avrebbero potuto prendere tante altre specie animali suscettibili di sociabilità»; da questo punto di vista, «lo studio razionale dei costumi [mœurs] e dello spirito degli animali rimane ancora essenzialmente da fare» (*ibid.*). Claude Lévi-Strauss, che ha riconosciuto come Comte sia «tra i filosofi che hanno prestato maggiore attenzione al problema dei rapporti tra l'uomo e l'animale» (*Che cosa ci insegna la mucca pazza*, in C. Lévi-Strauss, *Siamo tutti cannibali*, tr. it. di R. Ferrara, il Mulino, Bologna 2015, p. 126), ha potuto trovare, come vedremo più nel dettaglio, proprio in Comte una delle matrici filosofiche per articolare il suo concetto di *pensiero selvaggio*, la cui potenza classificatoria trova nel confronto con l'animalità uno dei suoi ambiti privilegiati.

III. Riorganizzare la società

La difficulté n'est donc pas dans l'organisation. Elle est dans la conversion à un moment donné, des membres d'une collectivité à un nouvel idéal de la collectivité.

Georges Canguilhem, *Du concept scientifique à la réflexion philosophique*

Con la pubblicazione del quarto volume del *Corso*, nel 1839, si assiste a un netto sbilanciamento nell'economia dell'esposizione comtiana. Trovandosi a redigere le settantadue conferenze orali del *Corso*, per le quali non aveva preparato alcuna traccia scritta, Comte si scontra con le «esigenze impreviste» del suo pensiero: «la logica del sistema si sostituisce alla volontà dell'autore»¹. Se in origine il quarto volume doveva contenere l'intera scienza sociale, essa finirà per occupare tre fittissimi tomi, che eguaglieranno lo spazio concesso all'insieme delle scienze precedenti. Il processo di pubblicazione, che si conclude nel 1842, è costellato dagli esaurimenti nervosi di Comte e termina, dopo numerose vicissitudini, con il suo definitivo allontanamento dall'École Polytechnique. Il livore che Comte proverà per questo esito – di cui egli ritiene principalmente responsabile l'imperialismo matematico di François Arago, ma che deriva in realtà dalla sua crescente insofferenza nei confronti dell'ideologia su cui si regge l'ambiente scientifico istituzionale, ai suoi occhi incapace di comprendere la portata politica del suo gesto filosofico – culminerà nella pubblicazione della *Prefazione personale* che apre l'ultimo volume del *Corso* e che, oltre a generare un caso editoriale, gli alienerà le ultime simpatie di cui godeva in seno alla scuola.

Le lezioni dedicate alla fisica sociale, che sono altresì all'origine della fama di Comte come scrittore pedante e prolisso, costituiscono nondimeno, nelle sue intenzioni, la ripresa del gesto lasciato in sospeso quindici anni prima e il coronamento di quel sistema a lungo ricercato. Per molti versi, esse sono una riscrittura *in extenso* del progetto originario del *Système de politique positive*; sarebbe qui impossibile restituirne tutta la ricchezza. Il lavoro di ricostruzione degli esordi politici e del percorso epistemologico di Comte fin qui condotto ci consentirà di affrontarle schematicamente, concentrandoci sui problemi determinati che si sono individuati:

¹ Gouhier, *La vie d'Auguste Comte*, cit., p. 175.

i) in primo luogo, il ritorno di Comte sulla congiuntura specifica a cui risponde la fondazione della scienza sociale e l'analisi dei suoi antecedenti storici (lezioni 46-47); ii) il gesto di effettiva fondazione, che avviene in prima battuta attraverso un'ampia esposizione dei suoi metodi, delle sue relazioni con le altre scienze fondamentali e della sua divisione fondamentale (lezioni 48-51) e poi iii) con l'effettivo svolgimento della dinamica sociale in quanto scienza storica (lezioni 52-57); iv) infine, la ripresa finale del metodo, la fondazione epistemologica del potere spirituale e della sua *azione* specifica (lezioni 58-60).

All'interno di questo movimento, la circolarità del gesto comtiano e la tensione epistemologica che lo percorre raggiungono la loro massima espressione, fino a determinare una nuova parziale riconfigurazione della sua problematica che rappresenta il preludio della sua *seconda carriera*.

1. *La congiuntura*

1.1 *La rivoluzione come problema teorico*

Se la lezione 46 del corso rappresenta un'autentica analisi congiunturale e una potentissima riflessione sul rapporto del gesto filosofico con l'*attualità*, non bisogna dimenticare che per Comte tale congiuntura era e rimane innanzitutto intellettuale. I rivolgimenti causati dall'avvento della monarchia di luglio – in cui egli sarà coinvolto, prima rifiutando di indossare l'uniforme della guardia nazionale, cosa che gli varrà un breve soggiorno in prigione, e poi assistendo gli accusati repubblicani nei processi dell'aprile 1834² – e il disordine perpetuo che ne segue non fanno che rafforzare la sua convinzione, espressa fin dal *Piano delle opere scientifiche*, quanto al carattere profondamente anarchico della situazione politica. Ma questa non può essere affrontata direttamente nei termini in cui si pone nell'opinione, come uno scontro tra monarchia e repubblica, che è piuttosto l'epifenomeno di una crisi più profonda concernente la maniera stessa di guardare ai fenomeni politici, che solo una deviazione attraverso la teoria rende accessibile. Ed è proprio sulla possibilità di accedere a questa differente visione che si pone tutto il problema epistemologico di una scienza sociale.

Infatti, mentre nelle sezioni precedenti del *Corso* «l'indagine filosofica si è basata costantemente su uno stato scientifico preesistente e unanimemente riconosciuto», al netto delle differenze di sviluppo dei vari campi scientifici, la concezione dei fenomeni sociali sembra

² Cfr. Gouhier, *La vie d'Auguste Comte*, cit., pp. 160-173; Pickering, *Comte*, vol. 1, cit., pp. 429-504.

ancora condannata a permanere nello stato teologico-metafisico. Per questo motivo, «invece di giudicare e migliorare, si tratta ormai essenzialmente di *creare* un ordine completo di concezioni scientifiche»³. In realtà, Comte ritiene che già solo il fatto di dimostrare «la possibilità attuale di concepire e coltivare la scienza sociale» e di stabilirne le basi fondamentali possa rispondere «alle nostre più urgenti necessità attuali e anche ai più imperiosi bisogni della pratica sociale», identificando il punto di applicazione di un nuovo governo spirituale capace di risolvere il carattere *interminabile* della dinamica rivoluzionaria.

Rispetto al *Piano* del '22-'24, Comte generalizza la portata della sua diagnosi sull'anarchia spirituale: il circolo vizioso in cui è presa la modernità è ricondotta da una schisi tra ordine e progresso, che si traduce nell'antagonismo tra scuola teologica, che rappresenta il primo termine mediante categorie retrograde, e scuola critica, che concepisce il secondo attingendo alla metafisica di stampo protestante. Entrambe rimangono pertanto salde nei presupposti di una teologia politica, l'una proponendo un concetto *restaurativo* della politica, l'altra perseguendo, più o meno consciamente, la soppressione di «ogni potenza regolatrice»⁴. Eppure – ed è questo un punto essenziale per comprendere come quella che, forzando i termini, possiamo definire la teoria comtiana dell'ideologia si separi progressivamente da uno schema critico di tipo illuminista – entrambe agiscono fundamentalmente in buona fede: non si tratta di smascherare tali teorie, o di ricondurre senza resto le idee alle forze sociali che le producono, bensì di mostrare come tanto la compressione autoritaria ricercata dalla politica tradizionalista quanto la funzione critica esercitata dal liberalismo oscillino attorno a uno stesso “ostacolo epistemologico”, ovvero alla impossibilità di concepire razionalmente cosa significhi, in una modernità post-rivoluzionaria profondamente segnata dal progresso delle scienze, porre il problema di una *direzione* sociale⁵. Da una prospettiva puramente logica, la questione fondamentale è dunque quella di produrre una «dottrina politica» che «possa sempre essere pienamente conseguente ai suoi principi»⁶. Occorre pertanto portare la critica epistemologica sul doppio versante, identificando le impasse rispettive con cui si scontrano le due tendenze in lotta.

³ C-II, 46, pp. 43-44 [13], corsivo nostro.

⁴ Ivi, p. 51 [18].

⁵ Cfr. *ibid.*, nota: «Sono profondamente convinto, per principio, che, soprattutto in politica, ogni cattiva intenzione è estremamente eccezionale, quantunque la maggior parte degli uomini impegnati nelle lotte sociali siano di solito incapaci di scorgere le più gravi conseguenze reali delle dottrine che vi professano». Sebbene ogni partito contenga personalità ambiziose e senza scrupoli, «nessuna opinione politica potrebbe vivere senza avere come scopo realmente il bene pubblico, qualunque idea se ne formi [...]. [...] l'errore fondamentale degli uni e degli altri non deriva che da una preoccupazione troppo esclusiva di ciascuno dei due tipi di condizioni essenziali il cui insieme costituisce la vera definizione del problema generale della politica attuale».

⁶ Ivi, p. 53 [19].

La politica teologica dissimula dietro la sua «pretesa coesione» il continuo tradimento dei suoi presupposti, legittimando *nei fatti* lo sviluppo di quello spirito positivo e industriale che è la causa stessa della sua decadenza; al punto che sia i re che i papi hanno finito per subordinare «l'applicazione dei loro principi religiosi agli interessi immediati della loro dominazione temporale». Inoltre, essa non può che produrre continue scissioni interne nel momento in cui si trova di fronte al problema concreto di governare, il che rappresenta «dal punto di vista scientifico, il sintomo ordinario di ogni teoria incompatibile con i fatti»⁷. Nella sua declinazione monarchica, tale dottrina è allora tanto più colpevole, nella misura in cui, incarnando la funzione di governo, dovrebbe orientare la soluzione del conflitto⁸.

Dal canto suo, la dottrina rivoluzionaria, come si è ampiamente visto, tende a erigere in stato permanente quella fase transitoria di negazione dell'ordine istituito che essa aveva per scopo di neutralizzare: trasformando il governo in «nemico necessario della società», essa finisce così per ridurlo a una funzione di polizia costante. Rispetto al *Piano*, tuttavia, Comte sembra prestare più attenzione ai suoi tratti specifici e alla sua funzione storica imprescindibile. Da un lato, Comte mostra come, nella sua foga distruttiva, tale dottrina non possa fare a meno di ricadere in posizioni *dogmatiche*, che danno luogo a una forma di libertà autocontraddittoria: è il caso del diritto assoluto di libero esame, che inevitabilmente si scontra con la necessità di produrre un'unità politica; del dogma dell'uguaglianza, che stride con la progressiva differenziazione delle società; della sovranità del popolo, che rimane presa nelle contraddizioni del diritto divino; della finzione di uno stato di natura, all'origine di un incessante ritorno del religioso nei progetti rivoluzionari, e della centralizzazione politica, in contrasto con la tendenza degli stati moderni all'indipendenza e all'isolamento⁹. Allo stesso tempo, però, Comte riconosce, oltre al carattere transitoriamente necessario di tutti questi dogmi per lo smantellamento di un ordine retrogrado e abusivo, la loro capacità di essere piegati in direzione di una «intenzione organica», senza che diventino un «ostacolo sistematico ad ogni forma di organizzazione qualsiasi»¹⁰, e di prefigurare, in qualche modo, una direzione positiva, nella misura in cui testimoniano dell'«invincibile attaccamento istintivo della società a principi che, da tre secoli, hanno diretto tutti i suoi progressi politici»¹¹.

⁷ Ivi, pp. 58-59 [22].

⁸ Cfr. ivi, p. 105 [47].

⁹ Cfr. ivi, pp. 68-88 [27-38].

¹⁰ Ivi, p. 65 [25], tr. mod.

¹¹ Cfr. ivi, pp. 93-94 [41], corsivo nostro: «Ognuno dei dogmi essenziali che compongono questa dottrina costituisce, in effetti, un'*indicazione necessaria* alla quale deve soddisfare, sotto pena di nullità, ogni reale tentativo di riorganizzazione [...]. In questo senso, il dogma fondamentale del libero esame fa sì che realmente la riorganizzazione spirituale derivi da un'azione puramente intellettuale, determinando alla fine di una discussione completa, un consenso volontario e unanime, *senza alcun intervento eterogeneo di poteri materiali* per affrettare,

Da questo punto di vista, laddove le interpretazioni comtiane hanno perlopiù insistito o sulla opposizione dello spirito positivo tanto alla teologia quanto alla metafisica, che non sarebbe altro che una sua modificazione, oppure sulla riconciliazione religiosa che Comte, nell'ultima fase del suo pensiero soprattutto, tenterà di operare tra stato positivo e teologico, accomunati dal loro carattere organico¹², ci sembra che l'analisi epistemologica fin qui condotta possa piuttosto valorizzare quel "positivismo bastardo" che connota almeno una delle tendenze dello spirito metafisico – nel quale si incarna, come si vedrà, la scissione costitutiva della modernità. Ciò non è privo di conseguenze rispetto alla comprensione della funzione sociale dell'ideologia in questa fase sociale. Non solo Comte sostiene che il pensiero rivoluzionario rimanga, per così dire, provvisoriamente migliore dei suoi critici, e che uno stato di anarchia, cioè di non-governo, sia preferibile rispetto alla persistenza indefinita di un ordine il cui carattere retrogrado è innanzitutto *epistemico*; egli si spinge a sostenere che, malgrado le accuse di ostilità e di scetticismo generalizzato alla dottrina rivoluzionaria, «i popoli hanno di solito troppo avidamente accolto le minime parvenze di principi di organizzazione» e fatto mostra, più che di una «diffidenza sistematica», di una «fiducia generosamente esagerata, troppo favorevole a pericolose illusioni»¹³. È questo il sintomo più eclatante, per Comte, di un vero e proprio *bisogno teorico* che percorre la società.

Il grande problema politico che segna la società postrivoluzionaria risiede allora, secondo Comte, dalla «neutralizzazione reciproca» di questi due principi e dalla «deplorable *costituzione oscillatoria* della nostra vita sociale» che ne discende¹⁴. Come è possibile produrre una *conciliazione* di ordine e progresso che non si riduca alla «ricerca di una via mediana»¹⁵, di un mero compromesso dei due termini? A differenza di quanto avveniva nei primi scritti sansimoniani, dove alla monarchia costituzionale veniva riconosciuto un carattere

con una inopportuna perturbazione, questa grande evoluzione filosofica. Similmente, nell'ordine temporale, soltanto il dogma della uguaglianza e quello della sovranità popolare possono imporre energicamente oggi alle nuove classi e ai nuovi poteri l'imperioso dovere, così facilmente dimenticato, di non svilupparsi ed esercitarsi che a favore del pubblico, invece di tendere allo sfruttamento delle masse per interessi individuali.

¹² Cfr. ad esempio J. Lacroix, *La sociologie d'Auguste Comte* [1956], Puf, Paris 1967³, p. 44.

¹³ C-II, 46, p. 96 [42]. Su questo punto sarebbe interessante istruire un confronto tra le tesi di Comte e lo sviluppo delle analisi marxiane dell'ideologia, in particolar modo nel *18 Brumaio di Luigi Bonaparte*. Un'interessante rilettura del problema dell'ideologia a partire da alcune acquisizioni della psicoanalisi, è in P.-L. Assoun, *Marx et la répétition historique*, Puf, Paris 1978.

¹⁴ Ivi, p. 89 [38-39]. Pur dall'interno di una prospettiva manifestamente *clinica* sul sociale, Comte ci sembra pertanto cogliere con lucidità quella circolarità viziosa tra trascendenza e immanenza che caratterizza l'impasse specifica con cui si misura la scienza politica moderna; per un chiarimento di questo punto, rinviamo a Cesaroni, *La vita dei concetti*, cit., pp. 239-256 in particolare.

¹⁵ Karsenti, *Politique de l'esprit*, cit., p. 34. Cfr. anche Macherey, *Le positivisme entre révolution et contre-révolution*, cit., p. 255: «[...] sappiamo che non si è potuto trattare, per Comte, di stabilire un equilibrio o un compromesso, associando un minimo d'ordine a un minimo di progresso, poiché la sua prospettiva era all'inverso quella di moltiplicare l'uno con l'altro, nel senso di un ottimale [*optimum*]».

compromissorio utile come regime transitorio, qui Comte afferma radicalmente che la presa d'atto del carattere irresistibile della tendenza rivoluzionaria, dell'ineluttabilità del progresso, impone di «rinunciare totalmente all'antico sistema politico» e a quella «inerzia speculativa» che immagina come soluzione «delle vane modifiche del regime decaduto»¹⁶. Questo debole riformismo sembra, in effetti, l'esito a cui conduce quella *politica stazionaria*, a cui egli aveva già accennato nel *Piano* descrivendo la politica compromissoria dei dottrinari¹⁷, e alla quale dedica ora maggiore attenzione. Se essa ha l'utilità di mantenere, benché precariamente, l'ordine materiale indispensabile per la transizione politica in corso, tale dottrina presenta nondimeno una «radicale impotenza [...] nei riguardi della grande *questione sociale*», in quanto tenderebbe a «far passare la malattia dallo stato acuto a quello *cronico*»¹⁸, dando adito a una gestione puramente “emergenziale” dell'antagonismo sociale¹⁹. Si determina così una situazione segnata da una «profonda discordanza [...] tra il cammino generale dei governi e il movimento fondamentale delle società» e dove, essendo ogni convergenza intellettuale resa impossibile dall'affrontarsi di *tre metafisiche*, rivoluzionaria, retrograda e stazionaria²⁰, proliferano *divagazioni*, *aberrazioni* e settarismi di ogni sorta²¹.

È particolarmente significativo che Comte, nel descrivere i gravi pericoli sociali che discendono da tale situazione, che egli imputa alla stessa incoerenza logica dell'*esprit constitutionnel*, tracci – al netto dei suoi scivolamenti moralistici e tradizionalisti, come ad esempio rispetto alla questione del matrimonio – un quadro sorprendentemente preciso di quel tipo di società burocratica e tecnocratica di cui spesso è stato considerato il preconizzatore, ma che somiglia in realtà molto più alle attuali democrazie liberali²². Egli riprende su questo punto

¹⁶ C-II, 46, p. 92 [40].

¹⁷ Cfr. *supra*, cap. I, §6.1.

¹⁸ C-II, 46, pp. 101-102 [45], corsivi nostri.

¹⁹ Comte delinea una schematica teoria dei rapporti tra sovranità e potere governamentale, nonché degli ostacoli reciproci che si pongono vicendevolmente. Infatti la politica stazionaria, rinunciando a «ristabilire un vero ordine intellettuale e morale, in rapporto al quale essa non dissimula affatto la sua inevitabile incompetenza», deve costantemente inseguire i dati della situazione politica: «così limitata alla semplice conservazione di 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*. D'altro canto, *questa importante funzione rimane di competenza naturale della sovranità, unico potere ancora veramente attivo dell'antico sistema politico*, soprattutto in Fancia, e intorno al quale tendono essenzialmente a collegarsi oggi tutti i residui spirituali e temporali. Ora, *l'equilibrio sistematico, istituito dalla metafisica stazionaria, pur proclamando il potere regio come principale base di governo, lo circonda metodicamente di difficoltà sempre crescenti*» (*ibid.*, corsivo nostro).

²⁰ *Ivi*, pp. 104-105 [47].

²¹ Comte condanna qui dogmaticamente i vari movimenti abolizionisti ed egualitaristi che costituiranno il retroterra delle future rivendicazioni comuniste, con le quali egli sarà in seguito portato a confrontarsi più da vicino.

²² Per un interprete come Franco Ferrarotti, ad esempio, l'«attualità di Comte» risiede tutta nell'aver «intuito l'importanza sociale della scienza, cioè nell'aver esattamente descritto l'avvento e le caratteristiche della società

le critiche che aveva mosso, nelle *Considerazioni sul potere spirituale*, al “dispotismo amministrativo” che si connette al «regime costituzionale o rappresentativo, sempre forzato ad organizzare una certa disciplina materiale in mezzo a un profondo disordine intellettuale e, per conseguenza, morale»²³, imperniandole sulle conseguenze paradossali generate dalla dissoluzione della gerarchia sociale, la quale, lungi dallo stabilire un regime di uguaglianza effettiva, fa dell’ambizione privata e della possessione della ricchezza i motori principali di tutte le relazioni sociali. Consacrando il paradigma dell’interesse privato e dello scambio economico come principi dell’ordine sociale, la politica stazionaria *confonde i mezzi con i fini*, ad esempio erigendo «l’eguale ammissione di tutti gli individui a tutte le funzioni pubbliche a scopo finale del movimento generale delle società moderne». In mancanza di dottrine sociali condivise, lo stato non può che ricreare *feticisticamente* – nel senso etimologico di un’operazione orientata al mantenimento di «un certo ordine *factice*» – la classificazione sociale, moltiplicando a dismisura le funzioni pubbliche e le attribuzioni onorifiche, e provocando in questo modo «pretese più numerose di quante possa soddisfarne e, di conseguenza, sollevare, contro il regime stabilito, *passioni* molto più intese di quelle che lo appoggiano»²⁴. La denegazione del potere spirituale conduce così tale regime tanto a dover costantemente mantenere l’ordine ricorrendo alternativamente al *terrore* o alla *corruzione*, quanto a dover conferire la maggior influenza politica a delle classi fondamentalmente incompetenti come gli avvocati e i letterati che, come Comte spiegherà nella sezione storica, sono le stesse che hanno contribuito alla disorganizzazione necessaria dell’antico sistema: «di modo che un’ultima illusione fondamentale delle società attuali [...] consiste nell’attendere vanamente la soluzione del problema da coloro stessi che non possono essere adatti se non a ostacolarlo inevitabilmente»²⁵.

La diagnosi che Comte porta su questa “epidemia cronica” di cui soffre la società postrivoluzionaria individua pertanto due processi intrecciati e contraddittori. Da una parte, l’esistenza diffusa di una «irrazionale ripugnanza assoluta [...] contro ogni sorta di teorie sociali», che è al contempo effetto e causa di quel movimento di progressivo assorbimento del potere spirituale nel temporale su cui si fonda la modernità politica. Tutta l’impalcatura

industriale come società dominata dal calcolo scientifico, organizzata, specialistica, socio-centrica» (F. Ferrarotti, *La sintesi sociologica nel pensiero di A. Comte*, in Restaino, *Comte*, cit., pp. 225-244, qui p. 226).

²³ C-II, 46, p. 118 [54]. Cfr. *supra*, cap. I, §7.2.

²⁴ Cfr. *ivi*, pp. 119-120, [55], tr. mod.

²⁵ *Ivi*, p. 128 (60), tr. mod. Su questa capillarizzazione del potere spirituale, parallela al suo disfarsi nel tessuto di un’opinione privata e, in fondo, sofisticata, Comte appunta: «Ogni uomo, per così dire, che sappia tenere una penna in mano, qualunque siano d’altra parte i suoi veri precedenti intellettuali, può aspirare oggi, sia nella stampa sia nella cattedra metafisica, al governo spirituale d’una società che non gli impone alcuna condizione razionale o morale: il seggio è vacante, ognuno è incoraggiato a mettersi a sua volta» (*ivi*, p. 131 [62]).

costituzionale che presiede alla logica moderna del potere viene letta da Comte – che non nasconde su questo punto la «salutare influenza» del pensiero cattolico, e di Maistre in particolare, nel risvegliarlo dal sonno critico²⁶ – come una maniera di esorcizzare il problema dell'autorità risolvendolo nel meccanismo dell'autorizzazione; di evitare la discussione sui *principi* deviandola su «puerili questioni di forma politica»²⁷. In risposta a questa *sofferenza* della teoria, il problema politico si concentra ciecamente su una pratica che non può allora che avere esiti convulsi. Se tali considerazioni possono ispirare una profonda «ansietà», l'insieme del *Corso* ha d'altra parte mostrato, e deve mostrare ancora su questo punto specifico, il carattere inesorabile con cui lo spirito positivo si afferma in ogni campo dell'esperienza umana. Non c'è dunque motivo di credere che le idee sociali debbano sottrarsi a questo destino; né d'altronde si comprende perché la loro positivizzazione dovrebbe presentare un rischio anarchico o retrogrado che non si manifesta per le altre scienze. In questo senso, «l'analisi politica e l'analisi scientifica concorrono direttamente, con un'irrecusabile spontaneità, a dimostrare che la filosofia positiva, convenientemente completata, è la sola capace oggi di presiedere realmente alla riorganizzazione finale delle società moderne»²⁸.

Anticipando sul carattere che potrà assumere una politica positiva infine rigenerata, ma che rimane ancora sospesa all'effettivo compimento dell'operazione che Comte si appresta a compiere nei tre volumi dedicati alla scienza sociale, Comte sottolinea alcuni dei tratti fondamentali implicati dal gesto stesso di fondazione di un nuovo *metodo*²⁹.

²⁶ Cfr. p. 141 [67], nota.

²⁷ Cfr. *ivi*, pp. 122-124 [56-57].

²⁸ *Ivi*, pp. 134-137 [63-65].

²⁹ Di passaggio, qui Comte squalifica a priori come “stravagante utopia” la possibilità che si pervenga a creare un quarto modo fondamentale di filosofare. A questo divieto risponderà Bachelard, avanzando che «rispetto alle rivoluzioni scientifiche contemporanee si possa parlare, nello stile della filosofia comtiana, di un *quarto periodo*», corrispondente all'epoca contemporanea del *nuovo spirito scientifico*, che «consuma precisamente la rottura fra conoscenza comune e conoscenza scientifica» (cfr. Bachelard, *Il razionalismo applicato*, cit., p. 133). Ci sembra però doveroso sottolineare si è troppo spesso e troppo facilmente, in ragione di una frettolosa assimilazione di Comte ai macro-schemi delle filosofie della storia ottocentesche, prodotta un'equazione tra il carattere *definitivo* del terzo stato comtiano e un'ipotetica fine della storia a cui esso condurrebbe. Una lettura generosa ma attenta come quella offerta da Karsenti permette al contrario di insistere sul fatto che l'identificazione del “positivo” con il “definitivo” non ha il senso dell'assegnazione di un fine o di una fine al sapere, prospettiva che rimarrebbe ancora metafisica, bensì quello di un'autocomprensione storica che permette di concepire un *movimento regolarizzato* (cfr. Karsenti, *Politique de l'esprit*, cit., pp. 113-114 in particolare). È lo stesso Comte, d'altronde, a insistere sulla necessità di «separare con cura» i principi della sua nuova filosofia politica «dal modo effettivo di realizzazione che tento in questo volume, affinché, anche quando un simile tentativo fosse in fondo condannato, la ragione pubblica non ne traesse alcuna sfavorevole induzione nei confronti di un metodo che è il solo in grado di operare presto o tardi la salvezza intellettuale della società. [...] In tutti i campi e soprattutto in questo caso, il metodo è ancora più importante della stessa dottrina (C-II, 46, p. 137 [65]). Sotto questo profilo si può allora affermare che l'epistemologia comtiana, proprio in quanto cosciente del suo carattere anticipatorio, abbia saputo almeno in parte «anticipare e legittimare [...] il proprio eventuale superamento» (cfr. Canguilhem, *Il ruolo dell'epistemologia*, cit., p. 19). Potremmo allora dire che l'obiezione fondamentale che l'epistemologia storica contemporanea ha mosso alla filosofia di Comte riguarda il *metodo stesso* con cui si concepisce il carattere “definitivo” della regolazione a cui essa intende sottomettere il sapere e, conseguentemente, la società, a partire

Relativamente al problema dell'*ordine*, la potenza di unificazione storica ed epistemologica della nuova filosofia la renderà capace di rivolgersi «a ogni classe della società» e di rendere a ogni «partito» «un'esatta giustizia per i suoi reali servigi». Potrà altresì avere un ruolo nell'elaborazione di istituzioni provvisorie che facilitano il consolidamento di una nuova dottrina sociale su cui ripensare l'ordinamento sociale moderno, senza del resto cedere, pur nella sua unitarietà, alla tentazione di individuare forme immutabili di governo da esportare indiscriminatamente secondo il modello colonialista. Inoltre, «la semplice estensione alla categoria dei fenomeni sociali» della gerarchia scientifica costituirà «un potente mezzo di disciplina intellettuale»: da un lato, includendo la politica all'interno di leggi invariabili, svilupperà il sentimento di una «saggia rassegnazione» capace di placare l'inquietudine politica perpetua che lo spirito metafisico e la sua traduzione costituzionale hanno consacrato; dall'altro, il carattere differenziale di questa epistemologia mostrerà come la maggiore complessità del mondo politico lo renda «regolato ancora peggio» degli altri ordini di fenomeni, esponendolo a una variazione più ampia. Tale «rassegnazione razionale» non equivale dunque in alcun modo a una «stupida apatia» modellata sulla rassegnazione religiosa³⁰.

Relativamente al *progresso*, Comte ritiene che esso vada integrato dialetticamente al problema dell'ordine: di modo che il senso delle considerazioni apertamente finalistiche che egli emette a proposito dell'assegnazione di una «tendenza inevitabile e permanente verso un fine determinato» della società coincide in realtà con il riconoscimento, di sapore quasi stoico-spinozistico, che la vera libertà coincide con la «sottomissione razionale alla sola supremazia [...] delle leggi fondamentali della natura, al riparo da ogni arbitrario potere personale». Si tratta di «sostituire sempre più l'impero delle convinzioni reali a quello delle volontà arbitrarie». Infatti:

La politica metafisica ha inutilmente tentato di consacrare così il suo dominio, onorando col nome di legge qualsiasi decisione, così spesso irrazionale e disordinata, delle assemblee sovrane, qualunque fosse la loro composizione, decisioni d'altronde concepite, *per una finzione fondamentale che non può cambiare la loro natura, come una fedele manifestazione di volontà popolari*. Ma tutto questo culto metafisico di entità costituzionali non potrebbe oggi veramente dissimulare la tendenza profondamente arbitraria che caratterizza necessariamente ogni filosofia non positiva³¹.

dalla coscienza ricorrente della sua caducità. Sul tema, cfr. il fondamentale saggio di Canguilhem, *L'évolution du concept de méthode de Claude Bernard à Gaston Bachelard*, in Id., *Études...*, cit., pp. 163-171.

³⁰ Ivi, pp. 141-146 [67-70].

³¹ Ivi, pp. 148-149 [71-72], corsivi nostri.

In questa lotta cruciale contro l'arbitrarietà della decisione, i punti essenziali sono però due in particolare. Il primo è che Comte riconosce che, a quest'altezza della sua riflessione, è nonostante tutto alla scuola rivoluzionaria che il suo gesto di riorganizzazione spirituale deve rivolgersi, nella misura in cui la sua preoccupazione fondamentale è rappresentata dalle sorti delle classi inferiori, a suo avviso ancora prigioniere di un punto di vista puramente insurrezionale. Questo nodo tocca necessariamente, come si vedrà, la funzione che la loro socializzazione mediante il lavoro, «insormontabile fatalità», gli assegna all'interno di una tendenza sociale alla moltiplicazione smisurata dei desideri e di un «declassamento universale», generatore di conflitti che sono oggi «abbandonati alla brutale disciplina di un antagonismo puramente materiale»; ragion per cui si può prevedere che «il corso naturale degli eventi, che non attende sempre le nostre lente preparazioni filosofiche, determinerà [...] delle *nuove esplosioni pratiche della dottrina rivoluzionaria*»³². Il secondo punto pertiene al ruolo che gli scienziati giocheranno in questa transizione, scienziati dai quali «una filosofia sociale che, *prendendo la scienza reale come base indispensabile*, chiama immediatamente oggi lo *spirito scientifico a rigenerare il mondo politico*» dovrebbe attendersi un contributo essenziale. Comte fa qui esplicita autocritica, affermando di essersi cullato in un'illusione e denunciando esplicitamente l'indifferenza politica del mondo scientifico. Come emergerà ancora più drammaticamente nelle conclusioni del *Corso*, l'opera che Comte si propone implicherà perciò una reazione reciproca tra il punto di vista popolare del potere spirituale e la sua natura scientifica, che necessiterà una profonda riorganizzazione.

È una volta di più nel problema dell'educazione scientifica che queste due questioni appaiono come le due facce di una stessa medaglia, benché Comte rimanga convinto che solo a partire da un punto di vista di avanguardia teorica sia possibile trasformare il problema della rivoluzione politica in quello di una rivoluzione *teorica*: «la riorganizzazione intellettuale, e in seguito morale, deve necessariamente precedere e dirigere la riorganizzazione politica». Tuttavia, sebbene, come avveniva per la biologia, sia massimamente importante guadagnare una *distanza teorica* dalla pratica politica, mantenendosi in una posizione di sorvolo e di neutralità rispetto alla tendenza a «mischiarsi attivamente al movimento politico propriamente detto», è altresì vero che «la profonda confusione che regna ora fra il governo spirituale e il governo temporale non potrebbe senza dubbio permettere sempre alla scuola positiva d'astenersi da ogni partecipazione diretta, sia nei diversi poteri costituiti, sia in seno ai partiti esistenti [...] per *far meglio prevalere la sua fondamentale influenza*»³³.

³² Ivi, pp. 150-155 [73-75], tr. mod, corsivo nostro.

³³ Ivi, pp. 155-163 [75-79], tr. mod., corsivi nostri.

Dentro a questo campo conflittuale si giocherà tutto il destino successivo dei rapporti tra una epistemologia della politica e quella che potremmo definire una politica epistemologica. Si tratterà ora di affrontare più determinatamente il primo versante di questo rapporto.

1.2 *Ri-fare la scienza*

La quarantasettesima lezione del *Corso*, dedicata a un *Esame sommario dei principali tentativi filosofici intrapresi finora per la costituzione della scienza sociale*, gioca un ruolo strategico sia nell'economia dell'esposizione comtiana sia rispetto all'angolo interpretativo della nostra lettura. Essa rappresenta un'ulteriore elaborazione nello sforzo comtiano, intrapreso nei frammenti del 1819 e poi prolungato nel *Piano*, di definire la singolarità epistemologica della scienza sociale; per questa ragione, si potrebbe dire che essa consiste interamente in una serie di gesti di *demarcazione* e di superamento dei punti di vista parziali dai quali tale operazione è stata finora condotta. In questo movimento, vediamo convergere ed affrontarsi le diverse matrici della filosofia comtiana, in particolare rispetto ai problemi della continuità e della rottura – tanto tra le scienze, quanto tra scienze e senso comune –, dello sviluppo graduale e della creazione, o ancora della natura regionale e delle ambizioni generali di quella che proprio all'interno di questa lezione verrà per la prima volta definita *sociologia* – per marcare la specificità del suo oggetto e la sua distanza rispetto alla deriva statistica a cui l'espressione fisica sociale era andata incontro nell'opera di Alphonse Quetelet³⁴.

Nell'approcciare questo nodo, l'operazione comtiana è infatti tesa tra il riconoscimento che quest'ultima scienza derivi da un lungo processo di accumulazione di dati storici e la necessità di imprimerle una svolta metodologica. Come si è accennato in sede introduttiva, l'avvento di una scienza sociale è reso possibile dalla ricomprensione della rottura rivoluzionaria all'interno di una più ampia continuità storica, di cui essa è al contempo un risultato e la chiave per l'intelligibilità della sua dimensione *progressiva*, in senso processuale prima che assiologico. Il riconoscimento dei suoi principali precedenti storici, pertanto, va di pari passo con la critica delle insufficienze teoriche di cui sono colpevoli, e che impongono un gesto di ri-fondazione. Per utilizzare un lessico bachelardiano – che ha ricevuto uno dei suoi più significativi tentativi

³⁴ Si veda C-II, 46, nota p. 46 [15] per la presa di distanza di Comte dalla statistica di Quetelet; C-II, 47, p. 179 [88] per la circospezione con cui Comte sceglie di «azzardare [...] questo nuovo termine, esattamente equivalente alla mia espressione [...] di *fisica sociale*, per poter designare con un nome unico quella parte complementare della filosofia naturale che si riferisce allo studio positivo dell'insieme delle leggi fondamentali proprie ai fenomeni sociali». L'utilizzo di questo strano neologismo, che fonde radici latine e greche ed è evidentemente calcato sull'espressione di biologia, ci sembra in realtà l'indice dello spostamento epistemologico complessivo che si produce all'interno degli ultimi tre volumi del *Corso*.

di sistematizzazione all'interno del *Cours de philosophie pour scientifique* di Althusser e poi nei *Cahiers pour l'Analyse*, e che ha trovato proprio nella filosofia delle scienze comtiana un banco di prova per alcune delle sue ricostruzioni –, si potrebbe dire che il gesto di *rottura epistemologica* che Comte rivendica quando parla di fondazione e creazione della scienza sociale intenda al contempo produrre una *refonte*, un rifacimento e una riorganizzazione complessiva dei frammenti di sapere positivo che hanno finora costituito il suolo di una scienza dei fenomeni sociali³⁵.

Così, da una parte Comte fa della continuità storica con cui i suoi tentativi di fondazione si sono susseguiti l'indicatore stesso della inesorabile tendenza alla positività di tale scienza e della necessità di un gesto filosofico di sistemazione³⁶. La genealogia della scienza sociale si spinge fino a ritrovare in Aristotele colui che per primo ha impostato una riflessione sistematica sull'*ordine* proprio alla vita in comune di quell'animale politico che è l'uomo; riflessione che Comte mostra di preferire al carattere pericolosamente utopico della costruzione politica di Platone e che ritiene prodigiosa per un'epoca dove solo la matematica aveva cominciato ad

³⁵ D. Lecourt, nella sua lettura fortemente marcata da Canguilhem, ha qualificato come “dialettica” il movimento complessivo di ri-organizzazione del sapere che Bachelard, a seconda dei suoi riferimenti polemici, valorizza tanto nei suoi aspetti di *rottura* inaugurale del tessuto ideologico su cui la scienza si instaura, quanto come *refonte* delle basi della scienza. Si tratta evidentemente di due termini che rimandano a due lati di una stessa problematica e che, nella proposta di Lecourt, segnalano il passaggio di Bachelard da una concezione della rottura come *fatto* a una della rottura come *processo*, nella quale assume maggiore importanza la possibilità di ritrovare, all'interno delle mutazioni di problematica che caratterizzano le trasformazioni scientifiche, una «sintesi nella discontinuità» (cfr. Lecourt, *L'epistemologia storica di Gaston Bachelard*, cit., pp. 140-141, 157).

Un primo tentativo di sistematizzare questa terminologia era stato avanzato da François Regnault all'interno di una delle sezioni del *Cours de philosophie pour scientifiques* che non sono mai state pubblicate (e di cui non sembra sia rimasta traccia negli archivi), significativamente intitolata “*Che cos'è una rottura epistemologica?*”. La schematizzazione proposta da Regnault viene ripresa nelle *Definizioni* che M. Pêcheux ed É. Balibar antepongono alla pubblicazione dei due saggi contenuti in *Sur l'histoire des sciences*, dove si distingue, in una maniera che stiamo a nostra volta stiamo tentando di mappare all'interno dell'epistemologia comtiana, tra i) *fratture intra-ideologiche* o *demarcazioni*; ii) *rottura epistemologica* propriamente detta e iii) *fratture intra-scientifiche* o *rifondazioni* [*refontes*] (cfr. Pêcheux, Fichant, *Sulla storia delle scienze*, cit., pp. 19-22). Alcune di queste linee confluiscono all'interno degli articoli che Regnault pubblica nei *Cahiers pour l'Analyse*: si vedano ad esempio F. Regnault, «La pensée du prince (Descartes et Machiavel)», *Cahiers pour l'Analyse*, vol. 6, 1967, pp. 23-53 (consultabile online all'indirizzo <http://cahiers.kingston.ac.uk/pdf/cpa6.2.regnault.pdf>); Id., *Dialettica di epistemologie*, in Aa. Vv., *Cahiers pour l'Analyse*, cit., pp. 77-114. In un'intervista retrospettiva, Regnault ritorna sullo sforzo formalista e dottrinario che presiedeva a questo sforzo di delineare una logica della produzione scientifica: cfr. Id., *Structure and Subject*, in P. Hallward, K. Peden (eds.), *Concept and Form, Volume Two: Interviews and Essays on the Cahiers pour l'Analyse*, Verso, London-New York, 2012, pp. 15-25.

In generale, va notato come in tutti questi scritti dell'epoca il riferimento alla filosofia e alla storia delle scienze comtiana sia onnipresente, nella sua duplice dimensione di obiettivo polemico e di riferimento inaggrabile per la costituzione di un'epistemologia storica e differenziale.

³⁶ È proprio questo uno dei cardini su cui Comte imposta la sua critica dell'economia politica: «[...] la continuità e la fecondità sono i sintomi meno equivoci di ogni concezione veramente scientifica. Quando i lavori attuali, invece di presentarsi come la conseguenza spontanea ed il perfezionamento graduale dei lavori anteriori, prendono per ogni nuovo autore un carattere essenzialmente personale, in maniera da rimettere senza sosta in questione i concetti più fondamentali [...] allora si può essere certi che non si tratta affatto di una dottrina positiva, ma di pure dissertazioni teologiche o metafisiche» (C-II, 47, pp. 188-189 [94]).

acquisire una positività³⁷. Tuttavia, poiché la filosofia antica è strutturalmente incapace di cogliere la dimensione dinamica dello sviluppo sociale, è d'altra parte evidente che «la vera scienza sociale non potrebbe essere che d'istituzione moderna»³⁸. Essa nasce dalla faglia che la modernità apre nel momento in cui struttura la sua autocomprensione nei termini di una differenza essenziale dall'antico. Come accadeva nel *Piano*³⁹, è allora in Montesquieu e Condorcet che Comte individua i principali precursori del suo progetto. Al primo spetterebbe il merito, sintomatico in realtà di uno spostamento epistemologico complessivo e di grande rilevanza, di aver trasferito il significato proprio al concetto di *legge* dal dominio del potere politico a quello dello studio scientifico, indicando la via di una positivizzazione dello studio sociale mediante l'estensione dello spirito che aveva cominciato ad affermarsi in astronomia e in fisica⁴⁰. In mancanza di un principio direttivo della serie storica, tuttavia, l'analisi di Montesquieu ricade in un'accumulazione empirica di fatti e non riesce a separarsi del tutto dal modello aristotelico, individuando un tipo migliore di costituzione e accordando un'importanza esagerata alle modificazioni secondarie del processo storico ancor prima di aver individuato i suoi meccanismi essenziali. Quanto al secondo, la posizione di Comte rimane invariata: abbozzando un concetto scientifico di progressione sociale, Condorcet è giunto alla «posizione totale della questione sociologica»⁴¹, ma il suo tentativo è egualmente prematuro. Concependo la sintesi sociale prima che la scienza biologica si sia completamente formata, egli rimane prigioniero dei pregiudizi critici della politica metafisica.

Ora, laddove nel *Piano* Comte aveva semplicemente eliso il riferimento insistente all'economica politica che permeava i suoi primi scritti, il cuore di questa lezione è costituito proprio da una critica radicale della pretesa di quest'ultima di imporsi come «il modello sulla

³⁷ In particolare per quanto riguarda le «pericolose fantasticherie di Platone e dei suoi imitatori sulla comunità dei beni» (ivi, p. 173 [85]). Come si vedrà, non mancano tuttavia, soprattutto nella “seconda carriera” comtiana, delle riprese più o meno inconscie del pensiero platonico, su cui numerosi interpreti si sono soffermati. L'importanza della funzione sociale della proprietà non verrà mai rimessa in discussione da Comte, benché essa subisca importanti rimaneggiamenti all'interno del *Système de politique positive*. Riconnettendosi al punto precedente, è interessante rilevare come Comte riprenda l'espressione di «pericolose fantasticherie» per qualificare i dibattiti della sua epoca rispetto all'abolizione della proprietà, denunciando come essi si siano «sostanzialmente avvalsi, all'inizio, delle pretese dimostrazioni dell'economia politica per darsi, a buon mercato, un certo aspetto scientifico» (ivi, nota p. 192 [95]).

³⁸ Ivi, p. 173 [85].

³⁹ Cfr. *supra*, cap. I, §6.3.

⁴⁰ Althusser sembra riprendere questa lettura comtiana quando fa di Montesquieu il precursore di una fisica sociale (cfr. L. Althusser, *Montesquieu. La politica e la storia*, Introduzione e cura di A. Burgio, Manifestolibri, Roma 1995). Si tratta certamente di un'interpretazione tendenziosa degli intenti di Montesquieu; nondimeno, essa contribuisce a spiegare la grande rilevanza che il suo pensiero ha esercitato nella costituzione della sociologia francese, a tal punto che Aron arriva a sostenere che «[l']interpretazione della sociologia, implicita nello *Spirito delle leggi*, sotto certi aspetti è infatti più ‘moderna’ di quella di Auguste Comte» (cfr. *Le tappe del pensiero sociologico*, cit., p. 35).

⁴¹ C-II, 47, p. 180 [89].

cui base tutte le teorie sociali devono essere finalmente rigenerate». Nonostante il credito che l'economia ha progressivamente acquisito e che si è riflesso nella creazione di numerose cattedre dedicate a tale disciplina, Comte è infatti definitivamente convinto del suo carattere metafisico, confermato dalla scelta di Tracy di trattarla come una parte dell'ideologia. Gravata dalle «illusorie controversie» e indefinite che agitano i suoi dibattiti e dall'uso indiscriminato di astrazioni non controllate dall'osservazione storica, l'economia si mostra qui come il sapere adeguato alla funzione provvisoriamente critica che la borghesia ha dovuto esercitare nei confronti dell'antico sistema di produzione. Ecco allora che, da un lato, Comte rivendica la necessità di rompere tanto con la «metafisica economica» e con le sue «imperfette generalizzazioni», sintomo della sua incapacità di elaborare un suo proprio metodo, quanto con le sue conseguenze politiche, che conducono a una consacrazione dell'anarchia: come avveniva nelle seminali *Considerazioni* del '26, Comte insiste su quel «sofisma universale» per cui l'economia sarebbe portata a dedurre, dal riconoscimento di una tendenza spontanea all'ordine della società, l'inutilità di ogni funzione regolativa e «l'abolizione metodica di ogni governo reale». Tuttavia, dall'altro lato, egli sottolinea proprio l'esigenza di saldare più strettamente le speculazioni sociali alle «preziose indicazioni primitive del *bon sens vulgaire*», soprattutto per quanto riguarda quella che sembra considerare la natura intuitiva di categorie come quelle di *prodotto e produttore*⁴².

Questa apparente inversione tra complessità delle scienze e accessibilità al giudizio comune rappresenta un punto a nostro avviso dirimente per comprendere la questione del “continuismo” comtiano. Già nella quarantesima lezione Comte aveva affermato che nello «studio dell'uomo [...] i fenomeni più importanti sono necessariamente conosciuti da tutti, e tutti sono altresì stimolati naturalmente a osservarli: di modo che i privilegi dell'istruzione speciale divengono molto meno estesi» e che, al contempo, «l'universalità di questo grande soggetto organizza così, tra tutti gli spiriti, un sorta di concorso spontaneo»⁴³. Comte si trova perciò di fronte al problema di conciliare due esigenze opposte, ossia di preservare la politica dalla sua riduzione all'opinione individuale e, contemporaneamente, di rendere conto dell'interesse universale a cui essa risponde. Si tratta di un altro caso esemplare di quella sproporzione tra mezzi e fini che costituisce uno dei motori principali dell'avanzamento dello spirito umano: le speculazioni politiche sono in pari tempo le più complesse e le più urgenti. Esse necessitano, per essere poste adeguatamente, il lungo giro attraverso la serie enciclopedica; ma la loro natura sintetica le rende immediatamente sensibili al giudizio pubblico. Questo punto acquisisce tanta più

⁴² Ivi, pp. 186-192 [92-96].

⁴³ C-I, 40, p. 731.

importanza nel momento in cui, alla progressiva egemonia che il discorso dell'economia politica va acquisendo, fa da controparte l'acuirsi di una questione sociale che, dal punto di vista pratico, è innanzitutto una questione di *tempo*, vale a dire dettata dall'urgenza che emerge in seno alla «*massa della nostra specie*» e soprattutto nelle classi lavoratrici travolte dallo sviluppo sregolato e dagli effetti entropici della rivoluzione industriale; questione rispetto alla quale le promesse di prosperità fatte dall'economia rappresentano «una risposta veramente derisoria, dove sembra si dimentichi che la vita dell'uomo è ben lontana dal comportare una durata indefinita».

Pertanto, benché Comte accordi all'economia, e in particolare all'esposizione filosofica che ne ha fornito Smith, il merito di aver reso possibile concepire «i diversi interessi umani come necessariamente solidali, e perciò suscettibili di una stabile conciliazione fondamentale», e si mostri convinto che il regime industriale rechi effettivamente con sé, alla lunga, «un miglioramento reale e permanente», da questo breve esame storico emerge la sua incapacità di dirigere e governare gli effetti della transizione industriale; ragion per cui l'economia non può, in definitiva, essere accolta come un «elemento già costituito della futura fisica sociale», la quale anzi, una volta costituita, «farà spontaneamente cessare tutto l'interesse intellettuale che questa *apparenza illusoria* sembrava ancora ispirare»⁴⁴. Nei termini fin qui adottati, questa ci sembra un'ulteriore esemplificazione di quella peculiare dialettica propria dell'ostacolo epistemologico, il cui carattere generalizzante e anticipatorio, inizialmente capace di cogliere un aspetto rilevante del reale, viene liquidato come illusorio nella retroazione operata dalla sua sussunzione scientifica.

Al contrario, la sociologia comtiana si definisce innanzitutto per la sua aspirazione sintetica e per la sua vocazione a cogliere la necessaria solidarietà di tutti quegli aspetti della vita sociale che l'economia, invece, separa più o meno arbitrariamente. Soprattutto, essa è caratterizzata, come si è ampiamente visto, dalla sua natura *storica*. L'autentica scienza sociale presuppone infatti la rottura che il cristianesimo ha introdotto con una concezione della civiltà intesa come movimento di continua decadenza da uno stato anteriore; rottura che ha reso possibile, per uno spirito geometrico come Pascal, concepire per la prima volta la successione storica come il processo di crescita e apprendimento di un unico grande uomo. Comte riconosce esplicitamente il debito che essa ha nei confronti di quello «spirito d'universalità» emerso con la concezione provvidenziale di Bossuet, che riconduce a «un unico disegno» l'intera serie degli eventi storici. Ci si è già soffermati sulla maniera in cui Comte concepisce il superamento e la conservazione

⁴⁴ C-II, 47, pp. 192-194 [96-97], tr. mod., corsivo nostro.

delle nozioni teologiche da parte delle categorie positive⁴⁵; è però interessante notare come, proprio in quei luoghi dove egli dichiara apertamente la massima prossimità del suo gesto deterministico a una secolarizzazione dell'orizzonte escatologico, egli insista al contempo sulla necessità di «evitare con cura [...] che il sentimento della subordinazione necessaria degli avvenimenti sociali ad invariabili leggi naturali degeneri mai in una disposizione sistematica ad un *fatalismo* o ad un *ottimismo* egualmente degradanti e parimenti pericolosi»⁴⁶, e di cui sarebbe piuttosto responsabile proprio l'*autoregolazione* immaginata dall'economia politica. Si vedrà come questo passaggio sia di fondamentale importanza per apprezzare le virtualità inesplorate della categoria comtiana di progresso e l'irriducibilità della sua filosofia della storia a un'ultima propaggine dell'ideologia illuminista ed eurocentrica.

Il punto chiave è però stabilito: la fondazione di una «autentica scienza dello sviluppo sociale» è indissociabile da un più ampio rimaneggiamento della natura troppo empirica e descrittiva del sapere storico, ancora incapace di effettuare previsioni razionali all'altezza della complessità dei fenomeni che prende a oggetto. Contro questa «separazione dogmatica» degli sforzi intellettuali, si tratta di affermare che *scienza storica e scienza politica coincidono necessariamente*⁴⁷. L'analisi degli scacchi a cui sono andati incontro i diversi tentativi di fondazione della scienza sociale è così funzionale a mostrare «l'urgenza e l'opportunità di questa grande creazione filosofica» che resta ancora «interamente da concepire», e di cui la sua interpretazione «politica», nei termini di un bisogno sociale che esplose nella congiuntura storica, spalanca ora la strada a uno «sviluppo [*essor*] puramente speculativo»⁴⁸.

2 Il metodo (I)

2.1 Metodo positivo e metodo storico

Giunto alle soglie di quel gesto di effettiva creazione della nuova scienza sociale, Comte ritrova finalmente l'impasse a cui l'aveva condotto la sua maniera di formulare la problematica epistemologico-politica. La possibilità di una filosofia positiva riposava infatti sul guadagno storico offerto da una nuova scienza dello sviluppo sociale; ma quest'ultima necessitava in pari tempo un attraversamento rigoroso della formazione dei campi epistemici che la precedono

⁴⁵ Cfr. *supra*, cap. I, §6.3.

⁴⁶ Ivi, p. 183 [90-91], corsivo nostro.

⁴⁷ Come del resto gli sembra annunciare la rilevanza acquisita, in Germania, della scuola storica di Savigny «nella stessa classe eminentemente metafisica dei giuristi».

⁴⁸ Ivi, pp. 195-198 [97-99], tr. mod., corsivi nostri.

nella classificazione. Si è visto come il movimento espositivo che aveva finora presieduto all'analisi delle scienze, dove la ricostruzione epistemologico-storica mostrava la progressiva ripresa e liquidazione dei problemi teologico-metafisici da parte delle scienze stesse, s'incrina all'altezza dei fenomeni biologici e incontri, all'altezza della politica, la sua impossibilità. Qui tale processo scientifico rimane ancora essenzialmente incompleto, tanto che «è soltanto sulla categoria dei fenomeni sociali che dovrà realmente avere termine, nel nostro secolo, la *lotta fondamentale* direttamente stabilita da tre secoli, tra lo spirito positivo e lo spirito teologico-metafisico»⁴⁹.

È allora Comte stesso a riconoscere la tensione in cui è presa la sua operazione, che deve al contempo realizzare e scongiurare la sua filiazione cartesiana. Egli appare in effetti perfettamente conscio dei rischi a cui si espone, dal momento che «[p]iù i fenomeni diventano complessi e speciali, meno è possibile separare utilmente il metodo dalla dottrina» e che, pertanto, in sociologia «tutto deve essere simultaneamente *creato*». La preoccupazione metodologica acquisisce qui una rilevanza ineguagliata; ma, allo stesso tempo, poiché essa non può essere separata dall'effettivo procedere della scienza, non si tratta in alcun modo di fornire l'equivalente di un «trattato logico preliminare del metodo in fisica sociale». Bisogna piuttosto caratterizzare il suo «spirito generale», procedendo a una serie di definizioni filosofiche che risulterebbero «puerili» per le altre scienze, ma che già in biologia si sono rivelate essenziali per circoscrivere il campo delle posizioni scientificamente legittime all'interno di un dibattito dove l'ingerenza di preoccupazioni extra-scientifiche è massimamente intensa⁵⁰. In altre parole, si tratta di *porre dei problemi*, attraverso un gesto di anticipazione filosofica che, in maniera assolutamente arrischiata, tenta di orientare lo sviluppo di una discussione scientifica.

Come nota ironicamente Comte, questo lavoro preliminare non coincide in alcun modo con l'effettiva costituzione di un campo epistemico, anche se «[n]ello stato presente di vaga e confusa irrazionalità degli studi sociali [...] semplici enunciati sono stati spesso elevati, a minor titolo, ad autentiche soluzioni»⁵¹. Il punto delicato è proprio quello di comprendere come spezzare l'«estrema aderenza», la «confusione» e la «connessione troppo intima» che, in politica più che altrove, esiste tra teoria e pratica, tanto in ragione della natura *passionale* dei fenomeni sociali, quanto soprattutto, potremmo dire, per il fatto che in questo campo i conflitti ideologici in cui è presa la teoria incidono direttamente sulla natura delle pratiche di governo messe in campo. Questa aderenza ha raggiunto un livello tale per cui, giudicando la situazione

⁴⁹ C-II, 48, p. 243 [125], corsivo nostro.

⁵⁰ Cfr. *ivi*, pp. 199-201 [100-101].

⁵¹ *Ivi*, p. 214 [109], tr. mod.

politica di cui è contemporaneo, Comte si spinge ad affermare che «la scienza politica attuale riproduce esattamente sotto i nostri occhi l'analogia fondamentale di ciò che furono un tempo l'astrologia per l'astronomia, l'alchimia per la chimica, e la ricerca della panacea universale per il sistema degli studi medici»⁵². Politica teologica e metafisica rinviando infatti l'una all'altra nella loro subordinazione dell'osservazione all'immaginazione, da cui deriva la loro comune natura *ideale, assoluta ed arbitraria*. Se dunque la filosofia positiva è chiamata al difficile compito di spezzare questo cerchio mediante un movimento di anticipazione sulla scienza esistente, essa può farlo solo a rischio di affrontare quel circolo epistemico-epistemologico di cui Comte sembra qui riconoscere esplicitamente l'esistenza, quando menziona

l'immensa difficoltà fondamentale che presenta [...] la prima istituzione razionale della sociologia positiva, in cui si è così obbligati, in qualche maniera, a *creare simultaneamente le osservazioni e le leggi*, vista la loro indispensabile connessione, il che costituisce *una specie di circolo vizioso*, da cui non si può uscire che servendosi all'inizio di materiali mal elaborati e dottrine mal concepite⁵³.

Nel caso specifico, l'ostacolo epistemologico da rimuovere riguarda innanzitutto la concezione prescientifica del movimento storico che sottende tanto la politica teologica quanto quella metafisica. Entrambe, nel loro assolutismo, finiscono infatti per rappresentare un'umanità priva di qualunque «impulso spontaneo» e, di conseguenza, abbandonata allo strapotere della provvidenza divina o, inversamente, della *natura*, del caso, del «genio individuale» e dell'arbitrio del legislatore. Come già emergeva nelle critiche all'economia politica, tutte queste posizioni condividono in definitiva la credenza in una forma di «*automatismo sociale*», salvo trovarsi poi costrette a esercitare una «compressione intellettuale» capace di assicurare quel grado di «fissità e convergenza» che, fin dai suoi esordi sansimoniani, Comte vede come una condizione fondamentale per poter parlare di «società».

In questo senso, si può dire che Comte diagnostichi precocemente il fatto che la politica moderna, anche e soprattutto nella misura in cui si fonda sulla valorizzazione liberale dell'individuo e sulla separazione di pubblico e privato, oscilla incessantemente tra la sua tendenza alla «divagazione» anarchica delle intelligenze e la necessità di produrre un'ideologia intesa come costrizione all'ordine; ed è perlopiù *dall'interno* di questa ideologia che si è giudicato il tentativo apparentemente paradossale del positivismo di fornire una «protezione logica» e una teoria dei «limiti fondamentali» dell'azione politica mediante l'introduzione di

⁵² Ivi, pp. 207, 201-202 [105, 102].

⁵³ Ivi, pp. 269-270 [139-140], corsivo nostro.

un “determinismo” dei fatti sociali. Ora, per Comte, è proprio nella «rettifica definitiva di tale aberrazione che consiste [...] il nodo essenziale della difficoltà filosofica nella *rigenerazione radicale della scienza politica*»⁵⁴.

L’anticipazione e l’estensione al campo dei fenomeni sociali di quelle categorie fondamentali con cui Comte ha finora suddiviso l’esposizione delle scienze positive risponde precisamente a quest’esigenza. Si tratta in particolare della distinzione e dell’articolazione tra una *statica* e una *dinamica* sociali che, benché inseparabili, contribuiscono a prolungare in ambito politico il «dualismo scientifico» di ordine e progresso. Filtrando il suo fisicalismo attraverso il pensiero biologico, Comte fa corrispondere tale distinzione a quella tra lo studio rispettivo delle *condizioni di esistenza* e delle *leggi del movimento* della società. È su questo punto che va misurata la specificità dell’organicismo comtiano, su cui ci si è soffermati nella sezione precedente. In maniera «perfettamente analoga» alla biologia, Comte ritiene infatti che la distinzione tra statica e dinamica ricalchi quella tra organizzazione e vita; di modo che, se alla dinamica spetta lo studio della storicità propria allo sviluppo sociale, la statica si configura come una «specie di *anatomia sociale*» avente per oggetto «la nozione generale di quell’inevitabile consenso universale» che trova nella vita sociale la sua massima espressione. Studiando l’insieme delle «azioni e reazioni reciproche» fra i diversi elementi del sistema sociale, essa deve quindi puntare a far emergere la loro *solidarietà* e la necessaria armonia che stanno alla base della possibilità stessa di uno studio scientifico dei fenomeni sociali⁵⁵.

Da questo punto di vista, occorre notare che la nozione di consenso, «idea madre della statica sociale», possiede in realtà un’estensione universale, poiché «dovunque vi sia un sistema qualsiasi, deve esistere di conseguenza una certa solidarietà»; la stessa astronomia ne fornisce un primo abbozzo. Essa si manifesta però al più alto grado nei sistemi organici e in quelli sociali, motivando quella «inversione generale» del metodo che impone di muovere «dall’insieme alle parti» per considerare la stretta interconnessione dei fenomeni in questione⁵⁶. D’altra parte, è evidente la sovradeterminazione ideologica che presiede a questa generalizzazione delle categorie biologiche all’organismo sociale. Essa ha innanzitutto la funzione polemica di opporsi a una teoria volgare che concepisce ancora l’azione politica indipendentemente da un esame più ampio della civiltà umana, e che deriva da una «pura illusione sulle sorgenti generali del potere politico, con cui si scambia il sintomo per il principio»⁵⁷: riconosciamo qui il

⁵⁴ Cfr. *ivi*, pp. 209-211 [106-107], tr. mod., corsivi nostri.

⁵⁵ Cfr. *ivi*, pp. 215-219 [109-112].

⁵⁶ *Ivi*, pp. 231-232, 237 [118, 122].

⁵⁷ *Ivi*, p. 225 [115].

meccanismo moderno dell'autorizzazione, per il quale dal punto di vista formale sarebbe l'autorità politica a determinare il concorso delle parti sociali, e non viceversa. Al contrario, la prospettiva di Comte – insistendo ad esempio sulla «solidarietà necessaria tra il potere politico e il potere civile», oppure sull'esistenza di un vero e proprio «ordine spontaneo delle società umane», che l'economia politica avrebbe solo intravisto⁵⁸ – mira all'introduzione di un punto di vista *strutturale* nello studio dei fenomeni socio-politici.

Ancora una volta, Comte sembra in realtà pienamente cosciente dei rischi a cui si espone la sua operazione. Da un lato, benché lo studio statico si concentri sulla «conservazione indispensabile dell'organismo»⁵⁹ ed evidenzi il bisogno di una «direzione qualunque» che è alla base della dimensione religiosa del sociale, egli sottolinea come si debba «evitare scrupolosamente di confondere [...] questo concetto scientifico d'un ordine spontaneo con l'apologia sistematica di ogni ordine esistente»⁶⁰. Lo studio dell'ordine sociale va di pari passo con il riconoscimento della sua imperfezione e con la necessità di suscitare l'intervento continuo dell'azione umana – azione mediata dalla teoria sociologica e che pertanto si presterà, come Comte anticipa, alle accuse tanto di «fiacchezza sociale» e di «indifferenza politica», quanto di eccessivo ottimismo. Dall'altro, se il metodo sociologico radicalizza quella esigenza di olismo che si era affermata con la biologia, si vedrà a breve come essa sia funzionale allo stabilire delle differenze specifiche piuttosto che a schiacciare la società sulla sua dimensione vitale.

Lo studio dinamico della società, imperniato sulla categoria di *continuità* in quanto fenomeno di trasmissione sociologica, prolunga questo movimento. Anche qui, si è visto come il concetto proto-biologico di sviluppo messo in campo da Comte, con tutti i suoi limiti, serva proprio a pensare la specificità delle leggi di successione dei fenomeni sociali e a svelare l'ordine delle modificazioni che questi possono sopportare. Certamente esso si fonda su di un'analogia tra serie sociale e serie animale atta a mostrare il carattere invariabile delle fasi di sviluppo della civiltà, a tal punto che il riconoscimento di questa fissità è condizione imprescindibile per il darsi stesso di una scienza sociale. Di nuovo, ciò che Comte tenta di

⁵⁸ Questa notazione rende ancora più sorprendente l'accusa che Hayek muove a Comte in quanto pensatore "scienziato" o "costruttivista" che non avrebbe riconosciuto l'esistenza di un ordine spontaneo. Si può ritenere che sia stata proprio la lettura di Hayek a diffondere l'immagine assolutamente riduttiva del positivismo comtiano a una forma di ingegneria sociale, figlia della *hybris* tecnocratica dell'École Polytechnique. Nondimeno, per Comte tale ordine è costantemente soggetto alla sua modificazione artificiale – punto che, sebbene non sia sufficiente a smarcare la sua prospettiva da quella liberale (si veda a questo riguardo Ricciardi, *La società come ordine*, cit., p. 53), ha quantomeno il merito di mostrarne la struttura soggiacente. Per un approfondimento sul tema, anche rispetto alla questione dell'individualismo metodologico, cfr. M Bourdeau, *Fallait-il oublier Comte? Retour sur The Counter-Revolution of Science*, «Revue européenne des sciences sociales» [online], No. 54-2, 2016, pp. 89-111.

⁵⁹ Ivi p. 219 [111].

⁶⁰ Ivi p. 228 [116].

combattere – al netto della sua sostanziale sottovalutazione del ruolo della contingenza – è l'incoerenza per cui si tende a concepire «il movimento scientifico come soggetto a leggi positive e, d'altra parte, il movimento politico come essenzialmente arbitrario»⁶¹. Stabilire questo primato del determinismo – mediante l'identificazione della natura delle *variazioni* a cui la legge di sviluppo è soggetta, nonché l'esistenza necessaria di *aberrazioni* che minano continuamente tale processo dall'interno – è essenziale per contrastare le aporie a cui conduce il circolo di provvidenzialismo e sovranità. Riconoscendo nella razza, nel clima e nell'azione politica le «tre fonti generali di variazione sociale», Comte intende non solo anticipare la necessità di estendere alla sociologia quella teoria dei milieux che rimane ancora embrionale nella scienza biologica; egli vuole altresì insistere sul fatto che la fisica sociale – per quanto paradossalmente sembri condannata a rispettare la «buona economia sociale» e a rinunciare a «governare i fenomeni» per limitarsi a «modificarne lo sviluppo spontaneo»⁶² – non può ridursi a una semplice «osservazione passiva degli eventi umani». Al contrario, la teoria dei limiti dell'azione politica permette di identificare uno dei nodi in cui si deve attuare il passaggio alla pratica, spingendo a una riforma dell'arte politica che, pur modellata sull'arte medica, riconosca che «[n]ell'organismo sociale, in virtù della sua complicazione superiore, *le malattie e le crisi sono necessariamente ancor più inevitabili*»⁶³. Nonostante per Comte sia impensabile affermare che «il disordine e la crisi» possano rappresentare «lo stato normale di una società»⁶⁴, è evidente che nell'analisi dell'organismo sociale solo la preminenza logica del patologico rende possibile risalire a una qualche forma di “normalità”.

Questo passaggio ci conduce direttamente alla questione dei mezzi di esplorazione impiegati dalla sociologia: tutto ruota, in effetti, attorno al problema di stabilire che cosa sia un'osservazione sociale rispetto a un ordine di fenomeni dove la distanza stessa tra osservatore e osservato sembra assottigliarsi fino a venir meno. Problema teorico in un senso pienamente etimologico, relativo alle condizioni di una visione del fatto sociale, e che pur ricalcando

⁶¹ Ivi, p. 246 [126-127].

⁶² Ivi, pp. 258, 263 [133, 136]. Su questo punto emerge un'altra delle ambiguità fondamentali del pensiero comtiano, il quale sembra a tratti ricadere, proprio in ragione della sua spinta organicistica, in quello stesso tipo di autoregolazione che egli denuncia nel pensiero economico – di cui al limite anticiperebbe la torsione *biopolitica*. Si tratta di un nodo su cui dovremo tornare, e sul quale la mediazione offerta dalla lettura di Canguilhem si rivela a nostro avviso imprescindibile. Nondimeno, in questo passaggio specifico si tratta innanzitutto, per Comte, di marcare la necessità di pervenire a una *spiegazione* pienamente scientifica in campo sociologico, il che implica, al netto della tensione assiologica che percorre il suo progetto, che non si debba «ammirare né imprecare contro i fatti politici» (*ibid.*).

⁶³ Ivi, p. 262 [135].

⁶⁴ Su questa differenza fondamentale tra organismo e società insiste, polemizzando contro la sua stessa tendenza a sottolineare la *mimica* tra sociale e vitale, Canguilhem, *Le problème des régulations dans l'organisme et dans la société*, in Id., *Œuvres complètes. Tome IV. Résistance, philosophie biologique et histoire des sciences (1940-1965)*, pp. 643-772, qui p. 656.

l'impostazione del *Piano* è ora sospeso a un bilancio complessivo e a un'integrazione progressiva dei guadagni metodologici derivanti dall'attraversamento della serie enciclopedica.

Rispetto all'osservazione in senso stretto, Comte rinnova qui la sua critica all'empirismo sistematico insistendo sulla necessità della costituzione teorica del fatto storico e, contro alle diverse forme di scetticismo e di «pirronismo storico»⁶⁵, sull'importanza della testimonianza indiretta per la formazione di *qualunque* corpo di leggi scientifiche. È proprio questo legame con le leggi a rappresentare la discriminante fondamentale tra l'osservazione scientifica e l'osservazione «volgare», la quale, pur esercitandosi sulla stessa materia, non può far altro che accumulare fatti e prospettive fino a minare la stessa *certezza* storica. Rispetto a questo punto, si ha un ulteriore approfondimento della dialettica tra continuità e rottura tra scienza e senso comune: l'inclusione dell'osservatore all'interno della natura volgare dei fenomeni sociali rappresenta un ostacolo epistemologico, poiché «[n]on si osserva bene, in generale, che mettendosi dal di fuori, e *soltanto l'influenza preponderante di una teoria qualsiasi*, soprattutto positiva, può produrre e mantenere, nei riguardi dei fenomeni sociali, una *tale inversione abituale del punto di vista spontaneo*»⁶⁶. La costituzione di un sapere sociale presume così un'analogia scientifica con la formazione delle teorie negli altri campi scientifici e, di conseguenza, un'educazione atta a formare lo sguardo sociologico, poiché è solo «dal legame con i fatti precedenti che s'impara a *vedere* i fatti susseguenti»⁶⁷.

Quanto all'esperimento, vale quanto detto per la biologia e anticipato qui, fermo restando che per Comte la patologia è una branca scientifica che rimane soggetta a rettifiche e implementazioni radicali: l'analisi dei casi patologici, cioè delle perturbazioni delle leggi di armonia e filiazione, il chiarimento scientifico dei *disordini* sociali che le epoche rivoluzionarie illustrano al massimo grado, è funzionale all'indagine della «economia reale del corpo sociale»⁶⁸.

⁶⁵ C-II, 48, p. 265 [137]. Si tratta della controversia che, almeno dal XVII secolo con Pierre Bayle, si apre rispetto al tema dello scetticismo nei confronti della possibilità di una conoscenza storica, e che coinvolge autori come Fontenelle, Montesquieu, Voltaire; sul tema cfr. B. Binoche, *Les trois sources des philosophies de l'histoire (1764-1798)*, Les Presses de l'Université Laval, Québec, 2008, pp. 30-32 in particolare. Comte vede una prosecuzione di tale atteggiamento nel tentativo di alcuni «geometri» di dimostrare mediante il calcolo delle probabilità l'incertezza crescente delle testimonianze storiche; si veda a proposito Coumet, *Auguste Comte. Le calcul des chances, aberration radicale de l'esprit mathématique*, cit., p. 16.

⁶⁶ Cfr. *ivi*, nota p. 270 [140], corsivo nostro.

⁶⁷ *Ivi*, p. 269 [139], corsivo nostro.

⁶⁸ *Ivi*, p. 277 [144]. Come ha notato Canguilhem, vi è un'evidente aporia logica nel postulare tale antecedenza del normale che, in assenza di criteri chiari di definizione, può coincidere solo con una media – nel caso di Comte, si è visto come non si tratti di una media statistica, bensì del «movimento mediano» attorno al quale oscilla, come nella locomozione animale, il «cammino della civiltà» (cfr. *ivi*, p. 262 [135]) – o con una preferenza ideologica. Speriamo nondimeno di aver mostrato come, da una parte, questa riflessione si riallacci alla dialettica tra epoche critiche e organiche da cui aveva preso le mosse lo schema storico comtiano e, dall'altra, come essa rimanga assolutamente ambigua, nella misura in cui, come si vedrà più nel dettaglio, lo stesso positivismo riveste una

È allora rispetto al metodo comparativo che si aprono le prospettive più rilevanti per comprendere la specificità del metodo sociologico che Comte, ricordiamolo, sta tentando di anticipare nella sua struttura complessiva. Anche qui l'articolazione con i metodi biologici è particolarmente delicata. Occorre infatti in pari tempo evitare una «cieca imitazione del procedimento biologico» e riconoscere «le vere analogie logiche tra le due scienze». Da un lato, Comte ritiene perciò utile insistere, in chiave anti-teologica, sulla fruttuosità che può avere la comparazione con le *società animali*, che dal punto di vista statico è in grado di fornire delle «utili induzioni sulla società umana», cogliendo «i primi germi delle relazioni sociali». Ma questa comparazione deve altresì far risaltare le differenze rispetto a quelle forme inferiori di unione organica fondate sulla «semplice aderenza», come nel caso di quella «metafora pedantesca» che assimilerebbe l'umanità a un «immenso polipo che si stende sul mondo intero». Simili metafore mostrano per Comte una profonda ignoranza tanto del tipo di solidarietà implicata dall'organismo sociale, dove le diverse parti sono strettamente *interconnesse nella loro indipendenza*, quanto «del genere di esistenza proprio ai polipai», dove l'inseparabilità dei membri non esercita un'azione reciproca significativa. Nell'ambito della statica sociale, il metodo comparativo è inoltre all'origine di quello sguardo etnologico che consiste nel «paragone razionale dei diversi stati coesistenti della società umana sulle diverse parti della superficie terrestre», dove emergono la compresenza e la stratificazione di differenti fasi dello sviluppo umano: stratificazione che, significativamente, per Comte è rinvenibile anche nello studio di una realtà come Parigi, dove la considerazione dello «stato sociale delle diverse classi» mostra come esse siano in realtà «molto inegualmente contemporanee»⁶⁹.

Tuttavia, è l'aspetto diacronico a essere preminente per l'analisi sociologica. L'indagine sincronica si scontra infatti con una serie di variabili e di correlazioni tra fasi dello sviluppo sociale e influenze del milieu tale per cui un suo uso esclusivo porterebbe al rischio di «illusione sociologica». È dunque nel *metodo storico* che risiedono la specificità metodologica della sociologia e la sua rilevanza politica. Non solo esso è alla radice di quella reazione sociologica sulle scienze che in realtà orienta fin dall'inizio l'epistemologia comtiana e che permette di riconnettere il loro sviluppo all'insieme dei progressi umani. Esso ha inoltre una fondamentale ricaduta *pratica*, che consiste nella «felice proprietà di sviluppare spontaneamente il sentimento sociale». Il passaggio moderno dalle *res gestae* alla *historia rerum gestarum* diviene così per

funzione critica nei confronti di quella che identifica come una forma strutturale di *anomia* delle costituzioni democratico-economiche moderne.

⁶⁹ Ivi, pp. 281-281 [146].

Comte il nodo di una nuova forma di riflessività sociale⁷⁰: la «solidarietà sociale» che la sociologia, in quanto scienza storica, mira a far emergere, non va infatti confuso con quella forma di *sympatia*

che devono esercitare spontaneamente tutti i quadri della vita umana, e che anche semplici finzioni possono parimenti ispirare. Il sentimento, del quale qui si tratta, è allo stesso tempo più profondo, poiché diventa in qualche modo più *personale*, e più ponderato [*réflexi*] in quanto deriva soprattutto da una *convincione scientifica*.

È su questo punto che occorre misurare tutta la distanza tra storia volgare e una storia pienamente razionale – posto che quest’ultima faccia un utilizzo saggio delle «serie sociali» e della comparazione con il passato per non creare illusioni politiche rispetto al destino di ascesa o declino di poteri, istituzioni e dottrine. L’elevazione del metodo storico a «quarto e ultimo modo essenziale dell’arte di osservare» coincide pertanto, come ha giustamente notato Canguilhem, con la prima apparizione esplicita del «senso della sintesi filosofica»⁷¹. Al contempo, poiché la storia stessa non è che lo sviluppo di un germe, tale metodo deve rimanere per Comte inscindibile da una «teoria positiva della natura umana» che «la biologia ha costruito anticipatamente per la sociologia»⁷², fornendole così una sorta di *a priori* – la cui funzione non è tuttavia quella di costituire una base deduttiva o riduttiva per la storia, bensì un «a priori di inquadramento e di controllo»⁷³. Cogliere le sottigliezze di questa costruzione comtiana richiede di soffermarsi su quella grande retroazione *logica ed epistemologica* che la sociologia esercita sull’insieme della gerarchia scientifica.

⁷⁰ Sotto questo profilo, Comte sembra accogliere pienamente l’esaurimento del *topos* dell’*historia magistra vitae*, fondato sulla circolarità e la ripetibilità degli avvenimenti storici (sul tema, cfr. Koselleck, «*Historia magistra vitae*». *Sulla dissoluzione del topos nell’orizzonte di mobilità della storia moderna*, in Id., *Futuro passato*, cit., pp. 30-54); allo stesso tempo, il suo peculiare “storicismo” – categoria di cui si è già sottolineata l’inadeguatezza (cfr. *supra*, cap. I, §6.3) – non istituisce un’incommensurabilità tra futuro e passato, ma reclama anzi una loro esatta comparazione, poiché «l’osservazione del presente è radicalmente insufficiente». Si comprende allora in che senso Comte possa affermare, in chiusura alla lezione, che «non sono più così solamente *consigli* o *lezioni* che la politica domanda alla storia, per perfezionare o correggere ispirazioni che non ne siano emanate; è il suo stesso indirizzo generale che essa ormai ricerca esclusivamente nell’insieme delle determinazioni storiche» (C-II, 48, pp. 292, 296 [152, 154], corsivo nostro). Il tema emerge con forza già nella lezione 46, laddove Comte riflette sulla necessità di conciliare ordine e progresso, e dunque anche continuità e rottura dell’esperienza storica: «Senza dubbio l’antico sistema politico non deve essere in alcun modo imitato nella concezione del regime appropriato ad una civiltà così profondamente differente. Ma il costante riferimento all’ordine antico non è meno strettamente indispensabile, essendo il solo che possa indicare gli attributi essenziali di ogni vera organizzazione sociale, obbligando l’avvenire a regolare quasi tutto ciò che aveva regolato il passato, quantunque con altro spirito, e in maniera più perfetta. [...] Sarà compito dei filosofi positivi di restaurare, a loro uso ideale, in seguito ad uno studio approfondito del passato, ciò che il movimento generale della civiltà moderna ha dovuto sottrarre irrevocabilmente alla vita reale» (C-II, 46, p. 92 [40], corsivo nostro).

⁷¹ Canguilhem, *La philosophie d’Auguste Comte*, cit., f. 104.

⁷² C-II, 48, pp. 294-295 [153].

⁷³ Canguilhem, *La philosophie d’Auguste Comte*, cit., f. 102.

2.2 Annodare le scienze: la classificazione sociologica

Come in ogni capitolo introduttivo delle sezioni fondamentali in cui si divide il *Corso*, Comte si sofferma sulla giustificazione e sulle implicazioni della posizione enciclopedica della scienza in questione. Ora, nel caso della sociologia, tali considerazioni vengono a occupare un'intera lezione, nella misura in cui la sua posizione apicale nella gerarchia fa sì che, nella sua subordinazione alle altre scienze fondamentali, siano in un certo senso contenute «tutte le prescrizioni filosofiche relative al modo proprio d'istituzione generale di questa nuova scienza»⁷⁴. Ciò che è in gioco all'interno di questa lezione è perciò lo schema di quel duplice movimento da un capo all'altro della serie delle scienze, per il quale, all'attraversamento delle differenti tappe imprescindibili per la costituzione della sociologia, corrisponde la prefigurazione di una reazione *insospettata* che essa eserciterà, «una volta costituita»⁷⁵, sui saperi che la precedono. Benché tale movimento non si estrinsechi pienamente se non nelle conclusioni del *Corso*, la sua anticipazione contiene alcuni elementi rilevanti per comprendere la natura ancipite e le tensioni crescenti che percorrono l'epistemologia comtiana.

È in primo luogo il passaggio attraverso la filosofia organica ad essere fondamentale, agli occhi di Comte, per strutturare quel «dualismo filosofico» tra *agente* e *milieu* che trova la sua prima sistemazione nell'esplorazione biologica dei rapporti tra l'organismo e il suo ambiente, e che la sociologia ha la vocazione di estendere alla specie umana. La sua subordinazione nei confronti della biologia, a sua volta ancora imperfettamente costituita, è particolarmente rilevante rispetto alla determinazione dei fenomeni morali e della natura "normale" dell'individuo. La biologia permette infatti di definire una base invariabile nella costituzione organica della natura umana, su cui si innesta il suo sviluppo, definendo quindi dei tratti "primitivi" e "continui" alla base di ogni sistema sociale. In questo senso, Comte vede in essa una potenza sufficiente a fare piazza pulita di tutte quelle dottrine politiche che concepiscono la natura umana «in permanente stato di anormalità patologica», attribuendo di volta in volta ai governati o ai governanti «un grado abituale di perversità o di imbecillità» che rende impensabile il rapporto politico⁷⁶.

Ancora una volta però, malgrado questa importanza crescente che il sapere biologico viene acquisendo nel sistema comtiano, al punto da costituire un preliminare indispensabile per

⁷⁴ C-II, 49, p. 297 [155].

⁷⁵ Ivi, p. 300 [157].

⁷⁶ Cfr. ivi, pp. 299, 303 [156, 158].

l'individuazione delle leggi sociali, Comte non cede sulla necessità di marcare l'indipendenza della sociologia come scienza distinta. In un certo senso, egli sembra anticipare la critica correntemente rivolta alle forme di riduzionismo biologico – o più precisamente ai tentativi ideologici di legittimare l'ordine sociale sulla base di un riferimento alla presunta invariabilità della natura umana – allorché attacca la tendenza della fisiologia sociale a costruire la scienza politica sulla base di una «staticità [*fixité*] chimerica». È il caso di Cabanis, ma anche dello stesso Gall, che è stato portato alla «funesta aberrazione pratica di considerare come inerenti alla natura fondamentale dell'uomo» delle «modifiche sociali realmente passeggere»⁷⁷. Fatta salva la specificità del metodo storico, l'aspetto centrale di questa subordinazione risiede piuttosto, oltre che nell'adozione del metodo comparativo, nella trasformazione del dogma delle cause finali nel principio delle condizioni di esistenza che, al netto delle sue persistenze teleologiche, rappresenta la versione comtiana del riconoscimento della razionalità del reale e del carattere di necessità che reca con sé⁷⁸.

Mediante il rapporto con la biologia, di cui si è esaminata la natura dialettica e polare, è inoltre fondata la più ampia dipendenza della sociologia alla filosofia inorganica, e dunque all'insieme delle condizioni astronomiche, fisiche, geologiche e geografiche che si trovano a fondamento della stabilità dell'organismo sociale. La loro importanza non dipende solo dal fatto che la loro conoscenza è indispensabile allo studio del milieu entro cui si sviluppano i fenomeni sociali, ma altresì dal fatto che permettono di determinare la potenza e i limiti dell'azione dell'uomo sul mondo esterno, mostrando come «il progresso, sia politico, sia morale, sia intellettuale, dell'umanità» sia «necessariamente inseparabile dal suo progresso materiale, in virtù dell'intima solidarietà reciproca che caratterizza il corso naturale dei fenomeni sociali»⁷⁹. La complicazione apparente che sembra risultare da questa saldatura della sociologia con l'intera filosofia naturale è in realtà essenziale per far poggiare la sua fondazione su una serie di metodi e di abitudini intellettuali sufficientemente assodate. Come di consueto, un ruolo speciale viene quindi occupato dalla formazione matematica come «base primordiale della filosofia positiva», nonostante Comte sia qui più esplicito nel rifiutare l'applicazione di leggi

⁷⁷ Ivi, p. 306 [160]. Comte riprende ed espande gli argomenti che aveva trattato nei frammenti giovanili e poi nel *Piano*, riferendosi in particolare alla «pretesa immobilità delle tendenze militari dell'umanità».

⁷⁸ Cfr. ivi, pp. 308-309 [163-164]: «[...] paragonando l'una all'altra le due accezioni filosofiche della parola *necessario*, la nuova filosofia politica tenderà spontaneamente, in ciò che concerne almeno tutte le disposizioni sociali di grande importanza, a presentare incessantemente come inevitabile ciò che si manifesta all'inizio come indispensabile, e viceversa», seguendo in ciò il «bell'aforisma politico dell'illustre de Maistre: *tutto ciò che è necessario esiste*».

⁷⁹ Ivi, p. 312 [166].

numeriche allo studio del sociale e, in particolare, «l'illusoria teoria matematica delle probabilità»⁸⁰.

Ora, la dimostrazione di questa necessaria subordinazione della sociologia all'insieme delle altre scienze rappresenta per Comte il cuore della sua impresa, dove i due obiettivi del *Corso* – sistematizzazione del sapere e fondazione della fisica sociale – vengono in qualche modo a coincidere; ed è proprio questo punto che egli teme possa costituire «la parte meno apprezzata [goutée], se non la più contestata» di tutta la sua dottrina, in ragione di quella tendenza dominante della filosofia metafisica a ridurre le questioni sociali a «oggetti di semplice ispirazione», accessibili ad ogni intelligenza «senza alcuna preparazione razionale»⁸¹. È forse questa stessa preoccupazione a spingere Comte ad affrontare, per quanto ciò sia prematuro, la retroazione che la fisica sociale è in grado di esercitare sulle scienze che la precedono, tema che acquisirà tutta la sua rilevanza nelle conclusioni dell'opera, ma che in realtà orienta fin dall'inizio tutta l'operazione epistemologica comtiana.

In effetti, alla sociologia spetterà il compito cruciale di «razionalizzare direttamente la cultura, ancora essenzialmente empirica, delle diverse scienze attuali» e di produrre un'autentica «rigenerazione scientifica». Introducendo una specie di *als ob* essenziale per comprendere la natura e gli sviluppi futuri del suo progetto, Comte si spinge a immaginare una situazione in cui la teoria dello sviluppo umano sia divenuta così perfetta da permettere di concepire tutte le «speculazioni scientifiche», in quanto «lavori umani», «come semplici parti di questa scienza unica» della società. Benché sia in prima battuta la biologia, nel senso preciso che si è finora esaminato, a giocare il ruolo di nuovo piano semi-trascendentale per porre il problema della conoscenza umana, è evidente per Comte che sia soprattutto lo «stato sociale» a consentire lo sviluppo dello spirito. Da un lato, la sociologia dovrà pertanto, sul piano *statico*, «perfezionare lo studio dei veri rapporti essenziali che uniscono fra loro le diverse scienze», considerate come elementi interconnessi della civiltà; dall'altro, sul piano *dinamico*, essa sarà responsabile della fondazione di una *storia delle scienze* effettivamente razionale, irriducibile

⁸⁰ Egli vede infatti in questo ricorso all'astrazione numerica e alla professione di ignoranza rispetto alle leggi reali dei fenomeni il segno di una «profonda impotenza filosofica» combinata a «una specie di mania algebrica», dove «prendendo abitualmente dei segni per delle idee, secondo il carattere usuale delle speculazioni puramente metafisiche, ci si sforza di assoggettare al calcolo la nozione necessariamente sofisticata della probabilità numerica, che conduce direttamente a prendere la nostra ignoranza reale per misura naturale del grado di verosimiglianza delle nostre diverse opinioni» (cfr. *ivi*, pp. 320-321 [168-169], tr. mod.). È chiaro come, su questo punto, Comte rimanga ancorato a una concezione deterministica dove l'incertezza risiede nei mezzi intellettuali dell'osservatore e non nella stoffa ontologica della realtà. Significativamente, definire l'ignoranza come misura della conoscenza lo porta vicino ad alcune interpretazioni dell'entropia nella teoria dell'informazione: si veda sul tema C. Malaspina, *An Epistemology of Noise*, preface by Ray Brassier, Bloomsbury, London-Oxford-New York-New Delhi-Sidney 2018.

⁸¹ C-II, 49, pp. 321-322 [169-170].

alla mera compilazione, ovverosia di una «teoria della filiazione reale delle principali scoperte», considerate a loro volta come fatti sociali, che per Comte «non esiste ancora in alcun modo», ma che potrebbe addirittura contribuire a regolarizzare il corso delle diverse esplorazioni scientifiche⁸².

Su questo punto, ritroviamo tutte le ambiguità che il progetto comtiano possiede rispetto agli sviluppi successivi dell'epistemologia storica su cui ci si è soffermati in precedenza⁸³. Nel prospettare i rapporti tra la sociologia e le altre scienze, si vede infatti come la filosofia delle scienze comtiana oscilli tra la sua dimensione regionale e le sue pretese di integrazione e di riunificazione dei metodi; tra la sua portata critico-emancipatoria nei confronti delle pratiche scientifiche e le sue esigenze normativo-ideologiche. Considerando le reazioni della sociologia dal punto di vista del *metodo*, infatti, Comte riconosce come il metodo storico che essa elabora sia applicabile a qualunque ordine di speculazione scientifica. Sintomaticamente, egli parla allora di un «metodo *trascendente*», capace di dominare «l'uso sistematico di tutti gli altri metodi scientifici» e di accelerare la loro piena realizzazione razionale mediante la connessione dei singoli sviluppi scientifici al «progresso totale dello spirito umano». Progresso che tuttavia abbiamo visto essere a sua volta articolato in maniera tale che solo l'effettivo avanzamento delle speculazioni sociologiche renderà possibile operare tale passaggio, nonché prospettare la creazione di un'«arte delle scoperte» razionale in grado di contrastare «l'enorme dispendio di energie intellettuali» che risulta da una cattiva organizzazione del lavoro scientifico.

Insomma, nell'arduo tentativo di conciliare il pluralismo e la singolarità dei metodi che emergono in seno alle differenti scienze fondamentali con la «unità logica» dello spirito e con «l'uniformità fondamentale del metodo positivo», si può osservare la frizione tra il cartesianismo e l'anti-cartesianismo di Comte. Una frizione che è acuita dal carattere anticipatorio e a tratti paradossale che presenta la sua trattazione della sociologia, che lo conduce in un certo senso a voler bruciare le tappe dello stesso schema epistemologico-storico che ha fin qui elaborato: la scienza sociale deve al contempo produrre ed essere prodotta dallo sforzo di razionalizzazione e di messa a rendimento della società scientifica⁸⁴. Per questo motivo Comte anticipa sull'esistenza di quello che, con Bachelard, potremmo definire il suo *razionalismo integrante*⁸⁵ ancor prima che la sociologia abbia ricevuto la sanzione effettiva dei

⁸² Ivi, pp. 323-325 [170-171].

⁸³ Cfr. *supra*, §2.2.

⁸⁴ Si veda la lunga citazione di Bachelard a cui si è fatto riferimento *supra*, §3.1.

⁸⁵ Cfr. Bachelard, *Il razionalismo applicato*, cit., p. 169 e *supra*, §2.2.

suoi procedimenti; a tal punto che, come nota Clauzade⁸⁶, a differenza di quanto avveniva nelle altre scienze, dove l'utilizzo del metodo era appannaggio della scienza importatrice, in questo caso «la fisica sociale, che spontaneamente fornisce questo nuovo metodo, dovrà dunque anche più o meno *presiedere ulteriormente alla sua graduale applicazione*» negli altri campi epistemici⁸⁷. Il mito del positivismo come pura importazione in ambito sociale dei metodi impiegati nelle scienze naturali trova già a quest'altezza una profonda incrinatura.

Si comprende allora in che senso la fondazione della sociologia rappresenti «il nodo principale del fascio scientifico fondamentale», in quanto permette di concepire un'unità scientifica composita e processuale. Si comprende altresì perché la sua *inferiorità speculativa*, risultato necessario della complessità dei fenomeni che studia e della sua nascita recente, sia compensata dalle legittime speranze verso una «dignità speculativa» che si annuncia di molto superiore a quella sua «imperfetta realizzazione» che Comte si appresta ora a delineare⁸⁸.

2.3 *Statica e dinamica: categorie e concetti fondamentali*

A partire dalla cinquantesima lezione del *Corso* ha inizio la costruzione effettiva della fisica sociale che Comte andava annunciando fino dalla sua prima concezione del *Système de politique positive*. Essa si configura essenzialmente come l'approfondimento delle categorie di statica e dinamica in cui Comte divide *filosoficamente* la nuova scienza sociale. A rigore, questa operazione troverà il suo completamento solo nel 1854, quando Comte avrà terminato di redigere l'ultimo dei quattro tomi che compongono l'opera barocca e incompresa che porterà lo stesso nome. Pur nella continuità dello sforzo comtiano, l'idea di scienza alla base di questo sforzo e la problematica stessa che lo anima appariranno tuttavia, come si vedrà, radicalmente mutati, tanto da far apparire la strada seguita nel *Corso* eccessivamente astratta e schematica.

Una delle differenze più salienti tra i due edifici teorici riguarda proprio lo spazio e la priorità accordati da Comte alla statica sociale in quanto teoria dell'ordine umano, qui affrontata in una sola lezione, e alla quale sarà invece dedicato tutto il tomo secondo del *Système*. Nelle parole di Canguilhem, la sociologia statica fornisce «un vasto gruppo di asintoti» con i quali va

⁸⁶ Cfr. Clauzade, *Histoire des sciences et philosophie des sciences dans la philosophie d'Auguste Comte*, cit., pp. 192-195, che analizza questi passaggi in chiave problematica.

⁸⁷ C-II, 49, p. 329 [173], corsivo nostro.

⁸⁸ Cfr. *ivi*, pp. 331-332 [174-175]. Ulteriore esempio di quella sorta di legge del contrappasso che bilancia gli estremi della gerarchia scientifica: sebbene le capacità predittive della sociologia non possano competere con quelle delle scienze fisiche, essa può avvalersi della «perfetta unità spontanea» dell'oggetto studiato – che presenta, «malgrado la sua immensa estensione» una «solidarietà» tale da consentire un movimento dalle ricerche più generali a quelle più speciali –, nonché delle diverse concezioni *a priori* fornitegli dalle scienze precedenti («e soprattutto dalla teoria biologica della natura umana»).

misurata, e ai quali va eventualmente conformata, la curva del progresso⁸⁹. All'interno del *Système*, dove Comte sarà maggiormente preoccupato di fondare un'armonia tra ordine e progresso marcando la subordinazione del secondo al primo, essa verrà espansa fino a includere, tra le altre, una teoria della *religione*, una teoria della *proprietà* e una teoria del *linguaggio*; essa reagirà quindi inevitabilmente sulla costruzione storica complessiva, fino a sfociare in una teoria dell'avvenire umano carica di risvolti utopici. Nel *Corso*, invece, Comte ha prima di tutto l'obiettivo di completare il quadro storico abbozzato nel '22 al fine di isolare la specificità storico-dinamica della scienza sociale e di portare a termine il processo rivoluzionario; la lunghezza e la densità estreme delle sei lezioni dedicate all'esame della legge dei tre stati ne sono la testimonianza. Solo nello studio della dinamica sociale – «la sola a cui Comte abbia veramente contribuito», pur non riuscendo a distinguerla completamente da una «forma rimaneggiata di filosofia della storia»⁹⁰ – emergono infatti le «leggi reali della solidarietà fondamentale», intesa come fenomeno specifico della *continuità* umana. Nondimeno, si può dire che il problema della sua articolazione con una statica, che delinea invece «l'insieme delle condizioni di esistenza comuni a tutte le società umane»⁹¹, abbia prefigurato – malgrado o forse proprio in ragione dell'asciuttezza con cui quest'ultima viene presentata nel *Corso* – alcuni dibattiti successivi rispetto alla dimensione sincronica e strutturale della scienza sociale⁹².

La statica sociale è consacrata essenzialmente a una presentazione sommaria dei tre oggetti principali su cui si concentra, molto classicamente, l'analisi sociologica, ossia l'individuo, la famiglia e la società propriamente detta, «il cui concetto, giunto alla sua completa estensione scientifica, tende ad abbracciare la totalità della specie umana e principalmente l'insieme della razza bianca»⁹³.

La trattazione dell'individuo è di particolare interesse per tematizzare le diverse influenze e i diversi obiettivi che si pone la costruzione comtiana, nonché per sfatare fin da subito la

⁸⁹ Cfr. Canguilhem, *La philosophie d'Auguste Comte*, cit., f. 111.

⁹⁰ Karsenti, *Durkheim. Science et philosophie dans la division du travail*, cit., p. 829.

⁹¹ C-II, 50, p. 333 [176].

⁹² Si tratta evidentemente di un'affermazione estremamente generica, che richiederebbe un attraversamento almeno in sorvolo dell'evoluzione e delle ramificazioni della scienza sociale dopo Comte e, in particolare, dopo la rifondazione della sociologia da parte di Durkheim. Una preziosa panoramica in questo senso è stata offerta da C. Lévi-Strauss, *La sociologia francese* (1945), a cura di F. Denunzio, Mimesis, Milano-Udine 2013. È tuttavia significativo che, in un testo del 1949 che fa da introduzione alla prima versione dell'*Anthropologie structurale* (1958), Lévi-Strauss ritenga necessario ricapitolare il dibattito e tentare di produrre una sintesi circa i conflitti metodologici che oppongono l'etnologia e l'etnografia – considerate come discipline figlie della sociologia generale durkheimiana – alla scienza storica, insistendo sulla necessità di non separare i due approcci; cfr. Id., *Introduzione: storia ed etnologia*, in *Antropologia strutturale*, tr. it. di P. Caruso, Il Saggiatore, Milano 1978⁷, pp. 13-38.

⁹³ C-II, 50, p. 334 [176].

tendenza a leggere nel suo “organicismo” una semplice denegazione dell’individualità: benché nello spazio di poche pagine, Comte si propone infatti di contrastare, mediante l’apporto fondamentale del sapere biologico, ma anche degli stessi pensatori dell’illuminismo scozzese, quella concezione astratta dell’individuo che sottende tanto il contrattualismo moderno quanto l’utilitarismo dell’economia politica. In primo luogo, Comte ritiene che proprio «la teoria cerebrale di Gall» abbia reso una volta per tutte superflua ogni «dimostrazione formale della sociabilità fondamentale dell’uomo», mostrando l’antecedenza dello stato sociale rispetto a qualunque tipo di calcolo individuale che ne giustificherebbe l’esistenza in base a una qualche forma di *utilità*. In questa visione, infatti, si conferirebbe un credito esagerato tanto alle funzioni intellettuali dell’uomo, quanto all’«influenza assoluta dei bisogni sulla pretesa creazione delle facoltà»⁹⁴. Applicando giudiziosamente il paragone con le società animali, è al contrario possibile affermare che l’uomo è segnato prima di tutto dall’«energica preponderanza delle facoltà affettive sulle facoltà intellettuali». Ciò non significa però che vi sia *ab origine* una conciliazione o un’armonia necessaria tra individuo e società, poiché proprio considerando «la prima infanzia dell’umanità» è possibile constatare come l’associazione aumenti, per l’individuo, «più i doveri che le risorse». Più profondamente, al cuore della socialità umana sembra risiedere una «insormontabile discordanza»: lo sviluppo sociale richiede in effetti una «continuità d’azione», che necessita di un’incessante stimolazione esterna; ma essa si scontra con il carattere *intermittente* della vita animale, incapace di sopportare uno sforzo prolungato, soprattutto di carattere intellettuale. Di conseguenza, appare che «per una deplorabile coincidenza, l’uomo ha precisamente bisogno del genere d’attività al quale è meno adatto»: Nella sua ripresa di Hume, Comte sembra descrivere una situazione di inadattamento costitutivo quando, nonostante definisca l’uomo «il primo degli animali», nota come «[l]e imperfezioni fisiche e le necessità morali» – e dunque, si potrebbe dire, *culturali* – «della sua condizione gli impongono [...] l’indispensabile obbligo di impiegare costantemente la sua intelligenza a migliorare la sua situazione primitiva»⁹⁵.

È questo disequilibrio, questa sproporzione tra mezzi e fini, attestata fino dall’analisi biologica, a costituire, come si vedrà, uno dei motori fondamentali dello sviluppo sociale. Con un argomento di sapore kantiano, per Comte la frizione che si crea tra facoltà affettive ed intellettuali nell’orientare e nel regolare socialmente l’attività pratica è il fondamento stesso

⁹⁴ In questo senso, Comte sembra sospettoso nei confronti di quell’*antropologia silenziosa* implicita nelle rappresentazioni dell’economia classica e fondamento della loro costruzione ideologica del bisogno; per un’articolazione epistemologicamente rigorosa di questo tema althusseriano, cfr. Benoit, *Trouble dans la matière*, cit.

⁹⁵ C-II, 50, pp. 336-337 [178], tr. mod., corsivo nostro.

della possibilità di un “perfezionamento” dell’organismo sociale. Lo stesso vale per quanto riguarda la prevalenza degli istinti egoisti nella vita individuale che, lungi dall’essere gli unici a caratterizzare la natura umana, sono nondimeno la base per concepire qualunque forma di «interesse generale»⁹⁶. In questo senso, riconoscere il primato dell’istinto personale in quanto «indispensabile motore primitivo dell’esistenza reale» è funzionale a cogliere la relazione che esso intrattiene con «i due principali *moderatori* della vita umana, l’attività intellettuale e l’istinto sociale»; relazione di «duplice opposizione» che costituisce il «germe scientifico della lotta fondamentale [...] tra lo spirito di conservazione e lo spirito di miglioramento» alla base dello sviluppo della civiltà, e che spetterà alla «morale universale» regolare mediante il rafforzamento delle istanze moderatrici⁹⁷.

Non si tratta però di conciliare astrattamente una sfera pubblica e una sfera privata che rimarrebbero esteriori l’una all’altra: è infatti la stessa analisi sociologica, passando alla dimensione della famiglia, a rivelare il carattere di astrazione proprio a tale concezione dell’individuo, il quale è ben più un prodotto della società che un suo elemento costitutivo. Poiché il sistema sociale dev’essere composto di elementi omogenei, è dunque la famiglia a costituire la «vera unità sociale» e il medio necessario tra individuo e società. In essa si manifesta un *tessuto* di relazioni di ineguaglianza e di subordinazione in cui l’uomo apprende a «*vivre dans autrui*» nel prolungamento stesso delle sue pulsioni individuali⁹⁸. Nessun’altra associazione, riconosce Comte, nemmeno quelle religiose – che tentano di operare la «conciliazione chimerica» tra l’intimità e l’estensione delle relazioni umane – è in grado di produrre una «fusione» comparabile; e ciò proprio perché nella famiglia, fosse anche ridotta alla «coppia fondamentale» che la costituisce, «la natura ha fatto tutte le spese essenziali dell’istituzione». In questo senso, essa è la «prima base essenziale dello spirito sociale» nella

⁹⁶ Comte fa apparentemente un utilizzo disinvolto e circostanziale di questa nozione, sulle cui implicazioni non si sofferma in questa sede, ma che possiede una storia complessa e stratificata in seno all’evoluzione del diritto e dell’economia moderni; cfr. Hirschmann, *Le passioni e gli interessi*, cit. È però evidente qui il progressivo distacco dalla riconduzione di questo interesse alla composizione di un’utilità che Comte invocava nel periodo sansimoniano; così come è chiaro che esso non possa risultare dall’astrazione di una volontà generale che, come tale, presuppone la messa fuori circuito delle classi sociali; sul tema, cfr. la critica al «mito ideologico» dell’interesse generale mossa da L. Althusser, *Il contratto sociale*, in Id., *La contingenza dell’inizio. Scritti sul materialismo di Rousseau*, tr. it. a cura di S. Pippa, Mimesis, Milano-Udine 2018, pp. 92-95).

⁹⁷ Cfr. C-II, 50, pp. 343-344 [181-182].

⁹⁸ Ritroviamo qui l’importanza di quel circolo analogico tra biologia e sociologia su cui si è insistito precedentemente, dove la devalorizzazione della teoria cellulare rispetto a quella tissulare prefigurava l’importanza che qui acquisisce la famiglia come luogo della vita relazionale; nonché una significativa anticipazione di quel *vivre pour autrui* che diverrà l’imperativo della morale positivista.

misura stessa in cui si attesta come un fatto naturale fondato su due ordini di relazioni necessarie: la subordinazione dei sessi e quella delle età⁹⁹.

È pressoché inevitabile, nel rileggere oggi le pagine che Comte dedica alla famiglia, accusare immediatamente i suoi tratti profondamente tradizionalisti, patriarcali, naturalisti e gerarchici, giustificati in base all'appello alla «sana filosofia biologica». Fare della vita familiare la «scuola eterna della vita sociale» sulla base della naturalezza con cui essa educa al comando e all'obbedienza sembra in effetti fornire una base sufficiente per interpretare la filosofia comtiana come un pensiero della rassegnazione e dell'obbedienza; e non serve invocare il costruttivismo sociale per riconoscere l'esistenza di una pluralità di tipi familiari dove ogni naturalità è inevitabilmente mediata culturalmente. Simili critiche, per quanto giustificate, rischiano però di non cogliere la specificità dell'operazione comtiana¹⁰⁰. Da un lato, essa sarà soggetta a un esame più attento con l'espansione della statica sociale e la rilevanza acquisita dalle donne – qui inquadrata dall'analisi biologica a «una specie di continuo stato d'infanzia» e di «inferiorità relativa»¹⁰¹ – nella seconda carriera comtiana, di cui si dirà più avanti; dall'altro, essa ha principalmente la funzione di opporsi alla tendenza distruttiva di ogni forma di ordine sociale, *proteggendo* la “sostanza etica” del legame familiare dalla deriva a cui è esposta nel conflitto tra «l'inevitabile decadenza della filosofia teologica» e le «divagazioni metafisiche» che porterebbero a un'uguaglianza astratta tra i sessi. La necessità di «subordinare sempre la concezione dell'ordine artificiale all'osservazione dell'ordine naturale» conduce infatti Comte a ricercare il fondamento naturale e il limite statico attorno al quale oscillano quei due estremi artificiali che sono invece l'individuo e la società. Se nel primo dominano gli istinti personali, mentre nella seconda le funzioni intellettuali che sostengono l'estensione delle sue mediazioni e che forniscono lo slancio ai suoi progressi, gli istinti simpatici alla cui soddisfazione autogena è soprattutto destinata «l'unione domestica» permettono di far

⁹⁹ Ivi, pp. 345-346 [183-184]. Come mostra Schlanger, si tratta indubbiamente di un tratto comune al pensiero sociale dell'epoca, di cui si possono rinvenire numerose variazioni, a partire dal tema fondamentale della famiglia come «luogo sociale originario, elementare e determinante, in quanto chiusa su se stessa, integratrice del proprio accrescimento dinamico, regolatrice e perpetratrice delle relazioni che la costituiscono» (Cfr. Schlanger, *Les métaphores de l'organisme*, cit., pp. 197-199).

¹⁰⁰ Senza contare che la descrizione del ruolo e del funzionamento della famiglia “normale” è precisamente l'inverso della sua esperienza biografica di figlio ribelle, di fratello ingrato e di marito recalcitrante e senza figli. Si veda a questo proposito la considerazione sintomatica a p. 362 [192], dove Comte sostiene che «[g]li stessi uomini più eminenti, che arrivano a piegare, con una reale energia, il corso naturale dei loro istinti di simpatia verso l'insieme della specie o della società, vi sono quasi sempre spinti da dispiaceri morali d'una vita domestica il cui scopo è stato mancato a causa d'una insufficiente realizzazione delle condizioni convenienti: e, per quanto piacevole sia loro allora una così imperfetta compensazione, questo *amore astratto per la specie* non potrebbe assolutamente comportare quella pienezza di soddisfazione delle nostre disposizioni affettive che può procurare soltanto un *attaccamento molto limitato e soprattutto individuale*» (corsivo nostro). L'incontro con Clotilde de Vaux modificherà sensibilmente questo plesso.

¹⁰¹ Ivi, p. 351 [186].

emergere la priorità della relazione, della solidarietà e della coordinazione delle funzioni – dove «la più rispettosa obbedienza» del governato si dà spontaneamente «senza il minimo avvilitamento», e dove «l'autorità più assoluta» è accompagnata alla «più completa devozione» – nonché «la prima nozione elementare della *perpetuità sociale*», intesa come coscienza e rispetto per la trasmissione ereditaria che è costitutiva dell'uomo e saldatura del futuro al passato¹⁰². È per questo motivo che Comte, pur cosciente del fatto che nessuna società possa raggiungere il grado di disciplina spontanea che si manifesta a livello della famiglia, fa nondimeno di quest'ultima un «modello elementare» al quale occorre avvicinare più possibile l'ideale di un nuovo governo spirituale. Come nota Lacroix, essa svolge un ruolo essenziale di *fissazione*, materiale e mentale, che evita i due scogli della «follia nativa» a cui è esposto l'eccesso di soggettività¹⁰³ e dell'*idiotismo* a cui rischia di condurre l'ipertrofia intellettuale che presiede alla vita in società.

È allora su quest'ultima che Comte si concentra, facendo emergere la differenza fondamentale che sussiste tra «l'idealità scientifica del fenomeno» dell'*associazione*, incentrata sulla «conciliazione della separazione dei lavori con la cooperazione degli sforzi», e un'*unione* domestica dove l'educazione è «essenzialmente fondata sull'imitazione» e sulla perpetuazione delle funzioni. Benché la società si componga di famiglie, il legame domestico è, proprio in ragione della sua «profonda intimità [...] di tutt'altra natura rispetto al legame [*liaison*] sociale»¹⁰⁴. Qui, l'estrema complessità e varietà delle interrelazioni nella divisione del lavoro sociale, causate dallo stesso sviluppo della civiltà, implicano l'indebolirsi dell'istinto di simpatia e la necessità di una disciplina *artificiale* che regoli il carattere sempre potenzialmente conflittuale della tendenza spontanea alla cooperazione. Su questo punto, Comte riprende le sue osservazioni quanto alla correlazione essenziale tra i concetti di società e di governo, e le sue critiche a quella forma di «automatismo umano», conseguenza estrema di un'eccessiva specializzazione, che finirebbe per «decomporre» la società «in una moltitudine di corporazioni incoerenti». La *destinazione sociale* del governo consiste precisamente nell'organizzare questa reazione dell'insieme sulle parti – atta a contrastare la «fatale disposizione alla dispersione fondamentale delle idee, dei sentimenti e degli interessi» che risulta dallo stesso sviluppo

¹⁰² È infatti «d'importanza capitale che l'uomo non si creda nato ieri» e che «l'insieme delle sue istituzioni e dei suoi costumi» possa ricondurre le sue speranze nell'avvenire all'elaborazione del passato. Cionondimeno, «una filosofia che prende necessariamente la storia per principale base scientifica» e che «si sforza sempre di ricollegare il progresso attuale all'insieme degli antecedenti reali» non è tenuta per questo a «incorrere nel pericolo di quella servile e irrazionale ammirazione del passato, che dovette un tempo, sotto il dominio della filosofia teologica, tanto ostacolare lo sviluppo umano» (ivi, p. 357 [189]).

¹⁰³ Cfr. Lacroix, *Famiglia, patria, lavoro*, cit., p. 125.

¹⁰⁴ Cfr. C-II, pp. 360-361 [191].

umano – pensandola al di là della sua riduzione a un intervento puramente materiale che è invece propria della concettualità che sostiene lo Stato moderno. Si potrebbe anzi dire che la preoccupazione principale, per Comte, risiede nel fatto che tale dispersione è innanzitutto spirituale, cioè che è la divisione del lavoro intellettuale ad essere problematica nel momento in cui la scienza diviene elemento trainante della riflessività sociale. Il funzionamento delle società più complesse, ma non solo, non si fonda unicamente su una subordinazione materiale e pratica, ma esige «un certo grado corrispondente di fiducia reale» nella «competenza [*aptitude*] e la moralità d'una quantità di agenti quasi sconosciuti», manifestando così una tendenza delle operazioni particolari a subordinarsi spontaneamente al punto di vista generale¹⁰⁵.

Ecco allora che, a quest'altezza, emerge in tutta la sua forza il significato politico dell'operazione epistemologica di Comte: il principio della gerarchia scientifica *passa allo stato politico* e fornisce le basi per produrre «il primo germe razionale di una giusta classificazione delle funzioni sociali», fondata sulla considerazione dei rapporti tra generale e particolare. Benché lo sviluppo di questa affermazione presuma tutto lo svolgimento della dinamica sociale, e venga ulteriormente ridiscussa dopo il 1848, essa si connette a quel conflitto tra *spirito di dettaglio* e *spirito d'insieme* che verrà tematizzato nelle ultime lezioni, ma che orienta fin dall'inizio la volontà sintetica della filosofia comtiana, che lega indissolubilmente la conquista epistemologica di un punto di vista generale alla riorganizzazione sociale. L'importanza crescente acquisita dalla divisione del lavoro pone infatti, fin dalla statica, il problema di quella tendenza all'accrescimento delle disegualianze intellettuali e morali all'interno della società. Ora, poiché il lavoro intellettuale mantiene globalmente un grado di dispersione inferiore rispetto alla segmentazione indefinita a cui possono andare incontro le operazioni materiali, le forze intellettuali *sfuggono alla legge di composizione* che è invece propria delle forze fisiche: esse non possono cioè risultare dall'addizione o dalla pura cooperazione di sforzi singoli – che già Hobbes riconosceva come principio della fondamentale uguaglianza degli uomini dal punto di vista della forza.

Se quindi, da un lato, la statica sociale tende a «fare naturalmente risultare il governo dal seno stesso della società», dall'altro essa si scontra con il problema della *rarietà* della «vera vocazione di governo», in cui l'aspirazione al comando è condizione necessaria ma insufficiente; essa è però controbilanciata da una diffusa disposizione all'obbedienza che, a dispetto delle dottrine anarchiche, è la traduzione pratica di quel bisogno teorico di direzione

¹⁰⁵ Cfr. Ivi, pp. 368-372 [195-198].

che Comte aveva riconosciuto nella quarantaseiesima lezione¹⁰⁶. Capire la specificità di questo nesso tra sviluppo scientifico ed esigenze politiche richiede però l'attraversamento della dinamica sociale.

La lezione 51 costituisce, sotto questo profilo, una grande ricapitolazione dell'enunciazione filosofica della legge dei tre stati che Comte aveva introdotto fin dal *Piano*. Essa è preceduta da una considerazione generale rispetto alla conformità del fenomeno dell'evoluzione umana alla sua natura, ricompresa all'interno della «serie universale del perfezionamento animale»¹⁰⁷, che conduce a sviluppare al massimo grado nell'uomo le facoltà più elevate della vita animale. Tuttavia, questo processo deve al contempo essere concepito come «pienamente naturale» e come «assolutamente artificiale», poiché richiede l'*esercizio* costante di tali facoltà superiori. Comte convalida così il *topos* di una «lotta eterna e costante tra la nostra animalità e la nostra umanità», dandogli un fondamento positivo¹⁰⁸. Prese le dovute precauzioni quanto al carattere naturale dell'evoluzione e ai fattori secondari che possono incidere sulla sua *velocità*, determinare il senso del progresso implica l'identificazione di un tratto saliente che possa condensare l'interconnessione dei vari fattori che concorrono alla sua evidenza, anche se ciò conduce al rischio di sottostimare «la solidarietà fondamentale di tutte le diverse parti costituenti lo sviluppo umano». Come si è ampiamente visto, questo tratto coincide con l'evoluzione intellettuale dell'uomo: «la storia della società è soprattutto dominata dalla storia dello spirito umano», il che impone di ritrovare nella storia della *filosofia*, in quanto sistematizzazione delle opinioni fondamentali che dirigono le diverse formazioni sociali, la guida principale per ricostruire le tappe del progresso¹⁰⁹.

Giunto a questo punto, Comte introduce allora la «concezione fondamentale della dinamica sociale», ossia quella stessa legge dei tre stati che, se trova qui il suo luogo di enunciazione propriamente scientifica, ha in realtà fornito il quadro generale di tutta la speculazione comtiana fin dal 1822. Lo scopo di fondare una scienza sociale impone però di superare la sua presentazione nei termini di un «semplice fatto generale» o di una «generalità empirica», mostrando come essa possa al contempo fondare un'analisi storica razionale e venire da essa espansa, precisata e verificata – offrendosi come la condizione di una nuova sintesi sociale, paragonabile a quella teologica. È in questa stessa operazione che risiede la fondazione della sociologia¹¹⁰. Anche se siamo già tornati a più riprese su questo schema comtiano, tre punti

¹⁰⁶ Cfr. *ivi*, pp. 373-377 [198-200].

¹⁰⁷ C-II, 51, p. 380 [202].

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 383 [204].

¹⁰⁹ *Ivi*, pp. 392-394 [209-210].

¹¹⁰ *Ivi*, pp. 395, 398 [211, 212].

meritano di essere sottolineati, prima di soffermarci sui principali nodi dell'evoluzione storica costruita da Comte.

In primo luogo, in ragione di questo primato attribuito all'evoluzione intellettuale, egli caratterizza qui soprattutto i «motivi morali e sociali» che fondano il carattere necessario della legge dei tre stati¹¹¹. Questi sono però strettamente correlati: di modo che la dimensione spontanea con cui la sintesi teologica sblocca il circolo vizioso logico in cui inizialmente si trova l'umanità, offrendosi come “teoria qualunque” che offre un primo quadro provvisorio per la spiegazione dei fenomeni, trova il suo corrispettivo nella sua capacità di rompere il circolo vizioso *politico* per cui l'organizzazione sociale, per esistere in quanto tale, necessita di un «sistema conveniente d'opinioni comuni» che solo la stessa vita sociale è in grado di sviluppare¹¹². Comte lega pertanto fin da subito problema conoscitivo e problema sociale, conoscenza sociologica e sociologia della conoscenza; ed è su questo sfondo che riteniamo vada letta l'impostazione epistemologica con cui egli affronta la genesi, lo sviluppo e la critica dei concetti politici moderni. Se questi ultimi sono legati a doppio filo alle trasformazioni del pensiero teologico, spetta oggi alle concezioni positive stabilire «un'autentica comunità intellettuale, che possa servire da fondamento solido alla più vasta comunità politica» e produrre quella «conciliazione fondamentale» tra le due vie – sintetica e analitica, dall'uomo al mondo e dal mondo all'uomo – che lo spirito ha seguito nella sua evoluzione¹¹³.

Ma questa impostazione epistemologica, ed è il secondo punto, deve allora fare tesoro degli insegnamenti accumulati nell'esame delle scienze precedenti: se vi è certamente una dimensione filosofico-storica che inerisce allo schema comtiano, essa va costantemente rapportata alla «teoria preliminare della vera gerarchia scientifica [...] seguito naturale e indispensabile complemento della mia legge dei tre stati». Come si è già sottolineato, è anzi questo intento classificatorio a segnare la specificità dell'approccio comtiano rispetto alle sue risonanze con il “pre-positivismo” di Turgot, Burdin e Saint-Simon. Circolarmente ricavata da quella stessa storia delle scienze, e della biologia in particolare, che spetterebbe in realtà alla sociologia fondare, la classificazione è un potente strumento euristico per orientare in anticipo la costruzione di una sociologia razionale, strumento senza il quale «la storia dello spirito umano rimarrebbe [...] essenzialmente inintelligibile»¹¹⁴.

¹¹¹ Ivi, p. 398 [213].

¹¹² Ivi, p. 409 [218-219].

¹¹³ Cfr. ivi, pp. 415, 399 [222, 213].

¹¹⁴ Ivi, pp. 424-426 [226-227].

Da ultimo, occorre notare una volta di più come storia epistemologica non significhi storia intellettualistica: al contrario, l'edificazione di una «sana filosofia storica» è funzionale alla spiegazione della correlazione essenziale tra sviluppo intellettuale e sviluppo materiale, piano spirituale e piano temporale¹¹⁵. Si tratta cioè di perfezionare quello schema dualistico e dialettico, elaborato fin dalla *Sommaire appréciation* del 1820, per legare il passaggio dalla teologia alla scienza a quello da regime militare a regime industriale; e, nel fare ciò, di mostrare la funzione transitoriamente necessaria della guerra per lo sviluppo di quelle «abitudini di regolarità e disciplina» fondamentali per l'affermazione della divisione del lavoro e per la formazione di un ordine sociale. In questo processo, un ruolo cardinale sarà giocato dall'istituzione di quella «schiavitù individuale dei produttori», che Comte ritiene si tenda a giudicare a partire dal «giusto orrore» che ispira «la schiavitù moderna, quella delle nostre colonie, la quale costituisce, per sua natura, una vera mostruosità politica», nonché «la schiavitù organizzata, in seno all'industria stessa, dall'operaio al capitalista, in maniera egualmente degradante per tutti e due»¹¹⁶. La giusta comprensione dello sviluppo sociale che la legge dei tre stati rende possibile non si vuole dunque come una giustificazione dell'esistente, ma intende fornire un metodo di spiegazione, previsione ed eventuale risoluzione delle varie forme di antagonismo che mettono in tensione le formazioni sociali, e che innervano anche il «dualismo fondamentale della politica moderna».

Studiare il «triplice dualismo successivo»¹¹⁷ che periodizza la fase teologica, metafisica e positiva dello sviluppo umano, razionalizzando così la rappresentazione volgare di una divisione della storia in antichità, medioevo e modernità, sarà il compito principale della sociologia dinamica.

3. *La storia*

3.1 *Nascita della teoria: il feticismo tra scienza e ideologia*

La lezione 52 – con cui si apre il quinto tomo del *Corso*, pubblicato nel 1841, e che Comte si rammarica non possa contenere l'intera dinamica sociale, che nel frattempo va acquisendo un'estensione sempre maggiore – funge al contempo da premessa e da punto di avvio

¹¹⁵ Distinzione di cui Comte rivendica qui esplicitamente la matrice cattolica in quanto, oltre a non disporre di termini migliori, la ritiene indicativa del «sentimento della continuità sociale» che si tratta di far emergere. Cfr. *ivi*, pp. 426-427 [227-228].

¹¹⁶ *Ivi*, pp. 429-431 [229-230].

¹¹⁷ *Ivi*, pp. 436, 438 [232, 234].

dell'effettiva costruzione della serie storica di cui Comte ha definito i contorni e le tappe principali. Come tale, essa contiene una serie di precauzioni e restrizioni metodologiche rispetto al tipo di storia che è qui in gioco. Queste riguardano innanzitutto il carattere geograficamente ristretto delle popolazioni prese in considerazione. Non si tratta di una storia propriamente universale, bensì piuttosto tipico-ideale, limitata a quella «serie sociale» che comprende «l'avanguardia dell'umanità» e i suoi antenati diretti. Tale spirito relativo ha per Comte delle conseguenze politiche importanti, nella misura in cui si oppone alla «consacrazione sistematica» di un «empirismo spontaneo», propria del pensiero teologico-metafisico, che spinge le popolazioni civilizzate a «trasportare ovunque indistintamente [...] le loro idee, i loro costumi e le loro istituzioni»¹¹⁸. Fin da subito, l'evoluzionismo comtiano si dimostra quindi sensibile al problema dei rapporti tra popolazioni che il suo stesso schema ha portato frettolosamente a bollare come “avanzate” o “arretrate”¹¹⁹. Ma soprattutto, preme a Comte stabilire quale debba essere il «grado di precisione» proprio della dinamica sociale, sia per quanto riguarda l'individuazione delle fasi principali dello sviluppo che essa deve studiare, sia rispetto alla necessità di focalizzarsi sui fatti più «comuni», «volgari» e per questo «essenziali», più difficili da osservare: non si tratta di aneddotica o di storia compilativa, ma di dar forma a una *storia astratta*, che tende verso l'ideale di una «storia senza nomi di uomini, o persino senza nomi di popoli»¹²⁰, unica base sulla quale sarà poi possibile scrivere una “storia naturale” *concreta o sintetica*.

Questa storia necessita però di un primo motore, che spezzi quel torpore a cui sembra indefinitamente consegnata l'attività umana. La lezione precedente poneva infatti l'avvio della storia di fronte a un triplice circolo vizioso – conoscitivo, sociale e pratico. Il ricorso di Comte al feticismo, che sembra qui configurarsi come una specie di “stato zero” rispetto alla scansione teologico-metafisico-positivo, risponde precisamente all'esigenza di aggirare questa «trappola dell'origine»¹²¹ che incombe sulla dinamica sociale, e sulla quale egli non cesserà di ritornare, dando forma a uno dei plessi più originali e sottovalutati del suo pensiero. Se, come ha

¹¹⁸ C-II, 52, p. 441-443 [236-237].

¹¹⁹ Sull'irriducibilità delle prospettive comtiane sulle religioni primitive ai giudizi eurocentrici e razzisti diffusi all'epoca in autori come Hume, Kant, Tocqueville e finanche in Freud, cfr. Pickering, *Comte and the Return to Primitivism*, cit., che insiste sulla prudenza con cui egli affronta la teoria delle razze e sottolinea come per Comte «il primitivo non fosse l'Altro in opposizione al civilizzato» (p. 61).

¹²⁰ Ivi, pp. 444-447 [238-239]. Tenuto conto delle debite differenze, ci sembra possa valere per Comte quanto Althusser scrive in riferimento a quella che definisce la *storia concettuale* di Rousseau, che «[s]embra svolgersi nell'ordine dell'astrazione, ma concerne direttamente il contenuto reale delle società, della morale e della politica» (L. Althusser, *Lo statuto della storia in Rousseau*, in Id., *La contingenza dell'inizio*, cit. p. 23).

¹²¹ Così D. De Sanctis, *Il feticismo positivista. Auguste Comte e l'immaginario sociologico*, «Tigor. Rivista di scienze della comunicazione e di argomentazione giuridica», n. 2, 2017, pp. 111-136, qui p. 123.

dimostrato Canguilhem¹²², il tema del feticismo rappresenta una via maestra per comprendere la peculiare triangolazione che Comte istituisce tra filosofia, scienza e religione, nonché per mettere a tema la funzione sociale e cognitiva dell'illusione nello sviluppo storico, esso è anche un indicatore di alcune trasformazioni cruciali del suo pensiero¹²³. L'importanza del feticismo era emersa già nelle *Considerazioni* del '25, dove si trattava, come si è visto, di smontare il congegno sansimoniano di una scienza generale per insistere sui rapporti di conflitto e ricomposizione tra scienza e filosofia¹²⁴. Ma esso finirà per indicare sempre più insistentemente la possibilità di una sintesi sociale, dove problema epistemologico e politico potranno convergere verso una forma di religione non più in opposizione alla piena affermazione dello spirito positivo.

All'interno del *Corso*, il riferimento al feticismo gioca un ruolo di transizione: Comte ha bisogno di insistere sull'insufficienza delle risorse conoscitive che questa «miserabile situazione primitiva» – fondata essenzialmente sulla proiezione di una vitalità esorbitante su qualunque forma di materia inerte o animata – offre all'intelletto umano, il quale, per progredire, deve istituirsi in netta rottura con tale regime intellettuale e “glorificarsi” di questa «ammirevole evoluzione»¹²⁵. Tuttavia, questo regime di «allucinazione permanente e comune»¹²⁶ offre una serie di elementi di grande interesse per l'analisi comtiana.

Innanzitutto, Comte si smarca parzialmente dalle posizioni di De Brosses e di Constant, dalle cui opere aveva con tutta probabilità ripreso il concetto: il feticismo non rappresenta più solamente l'infanzia dell'umanità, o la prerogativa di una mentalità primitiva irrazionale e pre-logica, ma appare piuttosto come il regime «dell'infanzia *tout court*: dell'infanzia di tutti e di ciascuno, e della quota di ‘infantile’ che in tutti e in ciascuno rimane»¹²⁷. Nella misura in cui esso si lega all'«esagerato predominio della vita affettiva sulla vita intellettuale»¹²⁸, il feticismo indica ora uno stato in cui potenzialmente chiunque – e l'esperienza di Comte con la follia è lì a ricordarglielo –, sotto l'effetto di una *passione* troppo pronunciata, o dell'incontro con una contingenza non ancora domata dalla conoscenza, rischia di ricadere; esso costituisce inoltre

¹²² Cfr. Canguilhem, *Storia delle religioni e storia delle scienze nella teoria del feticismo di A. Comte*, cit.

¹²³ Cfr. Righi, Torricelli, *Savie allucinazioni. Le teorie del feticismo di Auguste Comte*, cit., i quali insistono meno sulle costanti che sui rimaneggiamenti, anche ampi, a cui è sottoposto questo plesso argomentativo.

¹²⁴ Cfr. *supra*, cap. I, §7.1.

¹²⁵ C-II, 52, pp. 455-457 [244-245].

¹²⁶ Ivi, p. 474 [255].

¹²⁷ Righi, Torricelli, *op. cit.*, p. 90.

¹²⁸ C-II, 52, p. 474 [255].

un serbatoio simbolico a cui anche il pensiero teologico più moderno attinge, come testimonia ad esempio quel «tenebroso panteismo»¹²⁹ che riemerge in seno alla metafisica tedesca.

In secondo luogo, il riferimento al feticismo permette a Comte di mostrare l'esistenza spontanea del pensiero proto-teologico senza adottare l'idea di una religione naturale. Come spiega Canguilhem, fare del feticismo un'«origine assoluta»¹³⁰ ha due significati fondamentali: da una parte, consente di risolvere il (falso) problema del passaggio dalla natura alla cultura, rinunciando a una rappresentazione dell'uomo allo stato selvaggio e di «uno stato di preistoria assoluta che obbligherebbe a pensare la storia al prezzo di un rottura incomprensibile»¹³¹. Non confondendosi con una forma di animismo o di antropomorfismo, ma con una tendenza *biomorfica* insita nella vita stessa, una prima forma di feticismo può infatti ritrovarsi anche negli animali superiori; esso si lega all'apparizione stessa del linguaggio, di cui reca traccia la sua costituzione «ancora così metaforica»¹³². Comte si oppone così all'opinione di quegli esploratori che, constatando l'assenza di un culto religioso presso alcune popolazioni, hanno ipotizzato l'esistenza di uno stato di «infanzia ancor più imperfetta», dove l'uomo si curerebbe solo della sua auto-conservazione materiale. In questa ipotesi, «i bisogni puramente intellettuali non sarebbero sempre esistiti», e bisognerebbe dunque «ammettere un'epoca in cui essi sarebbero assolutamente nati, senza alcun'altra manifestazione anteriore»; il che, oltre che logicamente problematico, è per Comte contrario all'indicazione biologica circa «l'unità e l'invariabilità necessarie della costituzione fondamentale dell'uomo»¹³³. D'altra parte, probabilmente filtrando attraverso la lettura di Charles-Georges Leroy le posizioni di De Brosses, ma anche di Hume e di Smith, Comte insiste sul fatto che il feticismo non costituisce una forma di «religione naturale» teistica – espressione a cui Comte si riferiva, nella lezione 46, come a un «mostruoso accostamento di termini»¹³⁴ – che fornirebbe una prima spiegazione razionale dell'ordine delle cose, e che la religione storica finirebbe col pervertire. La sua natura fondamentale *affettiva*, attratta e stimolata dall'imprevisto e dall'inspiegabile, rivela invece per contrasto l'esistenza, accanto a sé, di un pensiero progressivamente capace di cogliere le regolarità del mondo esterno.

Ciò però significa anche che la comprensione comtiana della religione e della sua potenza di *illusione* si orienta progressivamente, a differenza di quanto avveniva nelle sue prime

¹²⁹ Ivi, p. 462 [247]. Comte si riferisce altresì alla tendenza spontanea ad interpretare i disfunzionamenti degli oggetti tecnici come «affezioni o capricci di un essere chimerico» (*ibid.*).

¹³⁰ Canguilhem, *Storia delle religioni e storia delle scienze...*, cit., p. 193.

¹³¹ Fedi, *Comte*, cit., p. 113.

¹³² C-II, 52, p. 464 [249].

¹³³ Ivi, pp. 457-458 [245-246].

¹³⁴ C-II, 46, p. 84 [36], tr. mod.

riflessioni “illuministiche”, verso una sua lettura nei termini di quella che Canguilhem definisce una «reazione compensatrice», atta a ispirare *fiducia* e *coraggio*, e non come «verità sovrastorica che fonda una condizione di miseria». Pur rimanendo al di qua della rottura epistemologica inaugurata dal modo di spiegazione scientifico, il feticismo rappresenta nondimeno il primo abbozzo di una forma di *teoria* che non si identifica con la falsa coscienza, bensì con una «illusione propulsiva» che, mediante la presupposizione iniziale di un accordo tra l'uomo e il mondo, consente la messa in moto della storia e la rettificazione dell'errore iniziale su cui essa inevitabilmente poggia. Ci sembra allora tanto più significativo che il termine *présomption* con cui Canguilhem caratterizza questa «anticipazione operativa che suppone risolto un problema» sia lo stesso che egli impiega per riferirsi alla funzione dell'ideologia scientifica: come a dire che, nella storia delle scienze come nella storia umana, «[a] principio era la Finzione»¹³⁵.

Questa precisazione, essenziale per comprendere il senso complessivo del nostro lavoro e le diramazioni successive che prenderà l'opera comtiana, è alla base di quella peculiare dialettica che assume, di qui in poi, l'analisi degli incroci tra regimi di conoscenza e forme di ordine sociale, dove la sociologia punta a rendere conto dell'adeguatezza delle formazioni ideologiche necessarie allo sviluppo dei vari stati di civiltà e, contemporaneamente, a mostrare la loro tendenza a diventare ostacoli allo stesso. In quest'ottica di coordinazione tra punto di vista spirituale e materiale, in cui «l'intervento sociale dello spirito teologico» viene spesso ridotto a un «semplice *artificio* applicato dagli uomini superiori, senza alcuna convinzione personale, al *governo della moltitudine*»¹³⁶ il feticismo svolge altresì una prima, per quanto flebile, funzione di organizzazione della vita sociale comunitaria. Esso consente infatti di cominciare a incanalare l'azione essenzialmente distruttiva propria delle popolazioni dedite alla caccia¹³⁷ verso delle forme di addomesticamento degli animali, verso l'utilizzo del fuoco e lo sviluppo

¹³⁵ Cfr. Canguilhem, *Storia delle religioni e storia delle scienze...*, cit., pp. 191-193.

¹³⁶ C-II, 52, p. 480 [258], corsivo nostro.

¹³⁷ Riconoscendo che «l'azione reale dell'uomo sul mondo esterno ha dovuto necessariamente cominciare con la devastazione, così come, sulla sua specie, con la guerra», Comte sembra produrre «l'accomodamento reciproco di due tradizioni di lunga durata, confluite, con una torsione potentemente assolutizzante e razionalizzatrice, nelle rappresentazioni più apparentemente inconciliabili dello 'stato di natura', quella roussoviana del 'buon selvaggio' e quella hobbesiana del 'homo homini lupus', entrambe a fondamento di quel dispositivo individualistico e autoritario tutto moderno che non smette di dar forma alle nostre categorie politiche» (De Sanctis, *Il feticismo positivista*, cit., pp. 127-128). Comte ritiene che questa distruzione sia funzionale «allo sviluppo sociale ulteriore», permettendo di liberare lo spazio per un'azione umana che può essere vista come «una causa secondaria capace di concorrere, assieme alle forze geologiche preponderanti, all'intera scomparsa di alcune razze» animali. Infatti, sebbene la consacrazione feticistica dei corpi sembri fare ostacolo all'azione umana, il feticismo suscita al contempo nell'uomo, con la mediazione degli agenti divini, «l'ingenua speranza di un impero pressoché illimitato». Quest'illusione è necessaria a scuotere l'uomo dal suo «torpore animale», posto che si sappia sostituire «il sorriso spontaneo di uno sdegno poco filosofico» con una «valutazione razionale» (C-II, 52, pp. 476-478 [256-257], tr. mod.).

dei primi rudimenti industriali, commerciali e artistici; ma altresì, come avviene con l'istituzione del *tabù*, di consolidare lo spirito di proprietà e di sedentarietà che si affermeranno pienamente con le società agricole. Tuttavia, per quanto il regime feticistico sia quello che ha storicamente esercitato la più vasta e duratura influenza sullo sviluppo mentale dell'umanità, il «carattere essenzialmente individuale e concreto delle credenze feticistiche» – la loro aderenza alle sensazioni immediate e il loro riversarsi su oggetti molteplici, individuali o al massimo domestici, la cui adorazione avviene senza intermediari – rende impossibile «la formazione distinta di una classe speculativa, vale a dire allora sacerdotale». Autorità sacerdotale che, «malgrado le recriminazioni moderne», è indispensabile per «dirigere» e «sorvegliare» l'«applicazione sociale» di qualunque dottrina, e in mancanza della quale le credenze religiose, non offrendo abbastanza risorse «sia per riunire gli uomini sia per governarli», generano più discordia che legame sociale¹³⁸.

Si spiega allora l'importanza che, nel *Corso*, Comte attribuisce al passaggio dal feticismo al politeismo, sforzandosi di mostrare, come avverrà per le altre fasi, come il momento del massimo sviluppo del primo coincida in un certo senso con quello della sua decadenza e del suo trapasso necessario in una forma successiva¹³⁹. Questo passaggio è «speculativamente» inquadrato da Comte come la più fondamentale trasformazione dello spirito religioso: quel «salto brusco» che conduce da una concezione della materia come vivente e attiva a una che la vede come inerte e passiva, costituisce infatti «il primo risultato generale della spinta incipiente dello spirito di osservazione e di induzione», in quanto deriva da quella stessa discordanza tra fatti e osservazioni che presiederà alle successive «rivoluzioni scientifiche». Si tratta del progressivo affermarsi di una capacità di astrazione e di generalizzazione, nella quale i feticci si trasformano in veri e propri dei, in cui Comte legge la «prima manifestazione capitale dello spirito metafisico propriamente detto»¹⁴⁰. Questo processo si consuma proprio attorno al culto degli *astri* che, inizialmente reso possibile dalla crescente stabilità della vita agricola, recherà con sé un'organizzazione sempre maggiore della classe sacerdotale e produrrà una stabilizzazione ulteriore della vita sociale.

¹³⁸ Cfr. *ivi*, pp. 466-469 [250-252].

¹³⁹ Questa suggestione hegeliana è stata rilevata da numerosi interpreti – Negt e Hayek su tutti, benché in un'ottica insoddisfacente dal nostro punto di vista – e necessiterebbe di uno studio comparativo più approfondito; è evidente tuttavia che il movimento storico complessivo non trovi il suo motore nella negatività, ma si focalizzi sull'integrazione progressiva di sintesi provvisorie ad opera del pensiero teologico prima e scientifico poi. Se ciò porta Comte a svalutare alcuni momenti centrali per la costruzione storica hegeliana, com'è esemplare nella valutazione del ruolo del protestantesimo nell'affermazione della libertà moderna, è interessante notare come prefigurino per certi versi quella riformulazione del concetto di dialettica che Canguilhem ritrova nel pensiero di Bachelard: cfr. Canguilhem, *Dialettica e filosofia del non in Gaston Bachelard*, cit.

¹⁴⁰ *Ivi*, pp. 490-491, 496 [264, 267].

A partire da questo momento, la dinamica sociale si soffermerà sull'incrocio complesso, sul *chiasmo* che compongono le forme stratificate di antagonismo tra spirito teologico, metafisico e positivo, che si affermano nei diversi settori della società. Se il tema del feticismo rimarrà sopito, nascosto tra le pieghe del discorso comtiano, prima di riemergere con forza e con segno diverso nell'ultima fase del suo pensiero, Comte appare cosciente fin da ora del fatto che il *regard éloigné* che era necessario portare su di «un'epoca così poco conosciuta e così confusamente giudicata» dovesse «ispirare una specie di simpatia intellettuale a favore del feticismo»¹⁴¹. Per quanto le sue categorie abbiano potuto essere rimesse in discussione dagli sviluppi successivi dell'etnologia e della storia delle religioni, discipline che hanno finito per rigettare un concetto primitivista che Marcel Mauss arriverà a definire un «immenso malinteso»¹⁴², esso segna una conquista irrinunciabile nella sua riflessione sulle forme di annodamento tra discorso epistemologico e discorso politico, nonché un plesso argomentativo fondamentale per lo sviluppo successivo delle scienze sociali.

3.2 *La lotta fondamentale: teologia e positività*

A partire dalla lezione 53 del *Corso*, le analisi comtiane si fanno sempre più dense, convocando una quantità di elementi e di riflessioni di cui sarebbe impossibile restituire lo spessore. Dovremo pertanto limitarci a tratteggiarne la struttura fondamentale, rileggendole attraverso il prisma delle trasformazioni che il problema del governo subisce nel processo di evoluzione dei regimi epistemici e delle pratiche sociali. È però importante fin da subito rendere ragione della complessità e della stratificazione geografica e storica che le caratterizza. Dal primo punto di vista, esse sembrano descrivere un movimento centripeto che, dalle società oceaniche e africane, muove verso il Mediterraneo e progressivamente si focalizza sul continente europeo. L'analisi del politeismo prenderà così in considerazione il mondo egizio, greco e poi romano. Ma è soprattutto il secondo aspetto a essere rilevante: a dispetto della vulgata comtiana e dell'immagine semplificatoria della dinamica sociale a cui Comte stesso ha talvolta acconsentito, il movimento storico descritto nel *Corso* non può essere interpretato come

¹⁴¹ Ivi, pp. 498-499 [268]. Lévi-Strauss ha rilevato, ne *Il pensiero selvaggio*, l'importanza cruciale di questa valutazione comtiana del feticismo, modificando sensibilmente il suo giudizio in occasione della riedizione di quest'opera. Torneremo in seguito su questo punto, sul quale ci limitiamo per ora a rinviare alle osservazioni di L. Scillitani, *Dal feticismo secondo Comte al pensiero selvaggio secondo Lévi-Strauss: spunti di ri-lettura*, in Comte, *Feticismo e sentimenti*, cit., pp. 81-86.

¹⁴² Cfr. A. M. Iacono, *Teorie del feticismo. Il problema filosofico e storico di un immenso malinteso*, Giuffrè, Milano 1985, il quale si sofferma sui motivi per cui una nozione apparentemente così imprecisa abbia goduto di una tale fortuna nei dibattiti europei tra il XVIII e il XX secolo.

una scansione di fasi discrete e univocamente determinabili. Piuttosto, esso si costituisce come un intreccio e una sovrapposizione di processi dotati ognuno della sua specifica durata, che inevitabilmente coesistono a differenti livelli in seno a una stessa formazione sociale¹⁴³. La scelta di un criterio orientativo risponde precisamente all'esigenza di individuare un'istanza sociale capace di rendere conto del senso complessivo delle trasformazioni a cui tali formazioni vanno incontro; come si è più volte detto, al netto della teleologia implicita della ricostruzione comtiana, non si tratta di una riduzione in senso intellettualistico del progresso sociale, bensì di identificare nella scienza il luogo in cui si rifrange la coscienza, il più delle volte contraddittoria, di un cambiamento fondato sulla continua determinazione reciproca tra processi materiali e spirituali.

Ora, dal momento in cui Comte entra nel vivo della sua disamina dello stato teologico, la natura che abbiamo definito *chiastica* del processo storico che descrive fa sì che ogni sua fase presenti costantemente un duplice movimento di ascesa e declino: in maniera apparentemente paradossale, è pertanto il politeismo a rappresentare «la forma principale del sistema teologico», laddove il monoteismo, «più vicino ad una completa cessazione dello stato teologico», svolge più che altro una funzione di *transizione* dal sistema antico a quello moderno¹⁴⁴. La maggiore diffusione sociale del secondo è in realtà inversamente proporzionale alla sua influenza intellettuale. Come anticipato, ciò dipende dall'insieme dei rapporti di condizionamento, di sostegno reciproco e di opposizione che vengono alternativamente a formarsi tra spirito teologico e positivo per l'intermediario della metafisica. Come riassume efficacemente Canguilhem nel suo corso:

poiché lo spirito scientifico è spontaneamente primitivo *accanto* allo spirito teologico, il politeismo è spontaneamente primitivo *nello* spirito teologico *accanto* al feticismo. Ma se lo spirito scientifico ha la *responsabilità* dell'apparizione e dello sviluppo del politeismo, è lo spirito metafisico, transitivamente, a farsene direttamente carico, come si farà carico, in maniera ancora più evidente, della trasformazione del politeismo in monoteismo¹⁴⁵.

¹⁴³ È ad esempio il caso della «teocrazia egiziana, di cui quella degli Ebrei fu certamente una semplice derivazione» e che «ha dovuto presentare, ai tempi del suo maggiore splendore, la coesistenza regolare e molto prolungata, nelle diverse caste della sua gerarchia sacerdotale, delle nostre tre età religiose, poiché i ranghi inferiori erano ancora rimasti al semplice feticismo, mentre i primi ranghi erano in pieno possesso di un politeismo molto pronunciato, e i gradi supremi si erano già elevati molto probabilmente ad un certo tentativo di monoteismo» (C-II, 52, p. 461 [247]). Notiamo come Comte anticipi con disinvoltura un argomento di discussione storica che sarà al centro delle sofferte ricerche freudiane sull'origine del monoteismo (cfr. S. Freud, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica. Tre saggi* [1934-38], tr. it. di P. C. Bori, G. Contri e E. Sagittario, Bollati Boringhieri, Torino 2013²).

¹⁴⁴ C-II, 53, p. 500 [269].

¹⁴⁵ Canguilhem, *La philosophie d'Auguste Comte*, cit., f. 53.

Lo sviluppo dello spirito teologico presenta cioè una tendenza alla progressiva astrazione dei suoi contenuti immaginativi che viene accelerata dall'attività scientifica che esso stesso si trova inconsapevolmente a stimolare¹⁴⁶. Ciò avviene tuttavia lentamente, secondo alcune tappe distinte che Comte tenta di identificare.

Si è visto come un primo passaggio cruciale dal feticismo al politeismo consista nella capacità del pensiero di astrarre dal singolare e dal concreto delle proprietà generali e comuni; di passare, nell'esempio comtiano, dalla considerazione delle foglie dell'albero alla supposizione di un dio della foresta. L'osservazione degli astri, l'invenzione degli dei, l'apparizione di una nozione di *destino*, costituiscono i primi passi dell'«attività puramente speculativa propria della nostra intelligenza»¹⁴⁷; così come le pratiche della divinazione e dell'aruspicina anticipano un'intenzione scientifica. Al contempo, si assiste in questa fase alla comparsa dei primi rudimenti di un pensiero propriamente filosofico nella ricerca di un legame complessivo dei fenomeni. In generale, Comte ritrova nel politeismo quella “bella eticità”, quello spirito d'insieme e quell'omogeneità complessiva del sistema sociale – rafforzata dallo sviluppo senza pari che ricevono le diverse arti in quanto funzioni e sostegni della stessa esistenza sociale – che costituiscono l'aspirazione a cui tende l'ideale di rigenerazione sociale della filosofia positiva. Questa organicità è tuttavia sostenuta e resa possibile dal gravitare delle società politeistiche attorno alla guerra, che svolge un ruolo insostituibile nell'*allargare* progressivamente la società: l'istituzione della schiavitù, che fa qui la sua comparsa, si sostituisce allo sterminio feticistico dei nemici e consente l'annessione di nuove componenti sociali. La stessa formazione spontanea di un primissimo abbozzo di distinzione tra potere spirituale – che Comte identifica nella funzione consiliare degli anziani e delle donne – e temporale è interamente subordinata all'autorità spontanea che acquistano i capi militari virtuosi, che sono al contempo sacerdoti, legislatori e condottieri, come esemplifica la figura di

¹⁴⁶ Pickering nota come le esitazioni di Comte rispetto a questo passaggio indichino come la sua «introduzione dello spirito metafisico» sembri «forzata e imposta» (cfr. *Comte*, vol. 1, cit., p. 637). In realtà questa oscillazione è costitutiva dello stesso concetto comtiano di metafisica, che, più che designare una fase specifica o una disciplina, rimanda prima di tutto a una «forma dello spirito» la cui caratteristica è proprio quella di rappresentare alternativamente, per utilizzare un lessico althusseriano, *lo scientifico nel teologico e il teologico nello scientifico* (si veda su questo punto la disamina approfondita di Bourdeau, *Les trois états*, cit., cap. V, pp. 93-115). In effetti, Comte sostiene che «in qualsiasi soggetto lo stato metafisico propriamente detto, considerato come situazione transitoria della nostra intelligenza, è sempre essenzialmente caratterizzato da una *confusione radicale tra il punto di vista astratto e il punto di vista concreto*» ed esercita quindi una duplice funzione di «riduzione e di sistematizzazione» nei confronti della filosofia teologica (C-II, 52, p. 497 [267], corsivo nostro). Esso conosce la sua massima espansione premoderna nella cultura greca, dove, in ragione dell'indeterminatezza a cui è lasciata l'attività sociale, rispetto all'organicità della vita militare romana, è «sempre caratterizzato dal dubbio sistematico e dall'indecisione delle vedute» (C-II, 53, p. 589 [318]). Questa ambivalenza sarà cruciale per la comprensione comtiana della modernità, come si vedrà a breve.

¹⁴⁷ C-II, 53, p. 505 [272].

Mosè. Il concetto di “teocrazia” spetta pertanto propriamente ai primi regimi politeisti, in quanto contrassegnati da una fusione dei due poteri che, anche in ragione della natura «stretta e locale» della politica antica, confonde costantemente «costumi e leggi», «opinioni ed azioni»¹⁴⁸. La stessa organizzazione di un culto e di un sistema di feste da parte di una casta sacerdotale è solidale alla *sincera* esigenza di disciplina religiosa richiesta dalle società militari, la cui natura “repressiva” è quindi un elemento secondario¹⁴⁹. La «concentrazione fondamentale dei poteri sociali»¹⁵⁰ è infatti funzionale allo spirito di conquista, laddove l’emergere del dispotismo si connette piuttosto alla fase di disgregazione di tali regimi.

Nondimeno, è proprio nelle scansioni interne allo stato politeistico che emergono le contraddizioni dalle quali scaturirà quella che Comte stima essere una divisione *moderna* fra poteri. Ciò avviene in prima istanza nel passaggio dal regime delle caste egiziano alla frammentazione che segna il politeismo greco. Se le utopie filosofiche partorite in seno a quest’ultimo tendono a riflettere fedelmente la concezione di un potere unico e indiviso, è proprio lo sviluppo intellettuale della classe speculativa a introdurre delle fratture in tale regime. Laddove inizialmente i conflitti tra classi sacerdotali sono contenuti dalla comune sottomissione della morale alla politica, e dunque al potere militare, la colonizzazione e le guerre intestine che connotano il regime greco danno origine a corporazioni *speculative ma non sacerdotali, attive ma non militari*. È dalla differenziazione progressiva di questo gruppo di «saggi» o «filosofi» – classe «eminentemente contemplativa, formata, *al di fuori dell’ordine legale*, da uomini liberi, dotati di grande intelligenza e del tempo indispensabile, *senza alcuna funzione sociale determinata*» – e con l’«apparizione decisiva dell’autentico spirito scientifico» attorno alle «idee matematiche, culla necessaria della positività razionale» che si consuma quella divisione originaria tra scienza e filosofia, destinata ad esercitare delle conseguenze sociali di larghissima portata. Si può dire infatti che la scienza nasca in quanto tale come *specializzata*, vale a dire separata alla radice dalle vedute generali dei filosofi antichi; ed è proprio la filosofia che, nell’impazienza dello spirito umano di affrancarsi dal pensiero teologico, si sforza allora di «trovare, nel primo germogliare dei concetti matematici, delle idee universali di ordine e convenienza» che costituiscono un primo presentimento «della subordinazione ulteriore di tutti i fenomeni a leggi naturali». La metafisica greca in quanto tale, si potrebbe dire, è *sotto*

¹⁴⁸ Ivi, p. 544 [293].

¹⁴⁹ Di nuovo, Comte insiste sulla necessità di distinguere le forme di consistenza ideologica delle società antiche da delle forme di “manipolazione”, di *jonglerie*, della massa, la cui fortissima solidarietà – di tipo meccanico, per dirla con Durkheim – nel sentire comune la protegge anzi dalla diffusione di quei «rari esempi di oracoli volutamente falsi diffusi per calcolo in alcune opinioni politiche» (cfr. ivi, p. 536 [289]).

¹⁵⁰ Ivi, p. 547 [295].

condizione di «questo arricchimento [*emprunt*] dato alla filosofia dalla scienza»¹⁵¹. La fondazione del museo di Alessandria e l'opera di Aristotele consolidano questa costruzione e consacrano tale divisione del lavoro intellettuale: separandosi in naturale e morale, la filosofia ambisce ad acquistare un'influenza diretta sullo stesso governo dell'umanità, formando «un germe indispensabile di riorganizzazione spirituale»¹⁵². Ma, essendo la metafisica un pensiero essenzialmente critico, questo sforzo è destinato a fallire, e a degenerare in un duplice antagonismo del pensiero filosofico con quello teologico e scientifico¹⁵³, gli unici a possedere una portata propriamente organizzatrice.

Attraverso le fasi egizia, greca e poi romana – che designano per Comte non tanto delle «società accidentali e particolari»¹⁵⁴, quanto delle incarnazioni storiche di figure *logiche* necessarie dello sviluppo storico – si assiste all'incrinarsi della stabilità del sistema teocratico e all'apertura di una faglia tra potere spirituale e materiale. La morale tende gradualmente a reclamare una sua autonomia dalla sfera politica, rivelando i limiti dell'istituzione della schiavitù e di una concezione privatistica dell'educazione. Evoluzione intellettuale ed evoluzione sociale, pur legate, cominciano a divergere più sensibilmente: nella seconda fase del politeismo militare, quella romana, la subordinazione della casta senatoriale al potere militare assicura la massima espansione allo spirito di conquista, fine politico ultimo che rinsalda la convergenza sociale tra la massa e i suoi capi e permette un ulteriore sviluppo morale mediante «l'ammirevole principio d'incorporazione progressiva»¹⁵⁵ delle popolazioni conquistate.

Il movimento intellettuale cominciato in Grecia si prolunga però nella civiltà romana fino a gettare le basi del suo superamento: da una parte, i progressi nella matematica e nell'osservazione astronomica riducono lo spazio dell'intervento divino e convergono sempre più verso la generalizzazione e l'astrazione che sono alla base del passaggio da *destino* a *provvidenza*, prefigurazioni dell'invariabilità dell'ordine esterno; dall'altra, l'estensione che

¹⁵¹ Cfr. *ivi*, pp. 573-577 [309-312], corsivi nostri. Si può intendere una chiara eco di questa posizione comtiana nell'affermazione althusseriana per cui la comparsa della filosofia propriamente detta in Grecia sarebbe avvenuto «in funzione di una congiuntura ideologico-teorica il cui elemento determinante, per la nascita della filosofia, è stato l'esistenza di una scienza matematica, quindi l'esistenza della prima scienza che la storia abbia conosciuto» (Althusser, *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati*, cit., pp. 137-138).

¹⁵² Al punto che, significativamente, nell'esame di «questa serie di varie *speculazioni metafisiche sul supremo bene morale e politico*» si può leggere «una certa tendenza vaga a considerare l'economia sociale in modo indipendente dalla filosofia teologica» (*ivi*, p. 578 [312], corsivo nostro).

¹⁵³ La tendenza scettica della filosofia antica è inquadrata da Comte proprio in questo allontanamento progressivo dal pensiero scientifico, evidente nelle «strane assurdità astronomiche che dominavano la filosofia tanto vantata di Epicuro» e che si protraggono fino a Lucrezio (cfr. *ibid.*).

¹⁵⁴ *Ivi*, p. 580 [313].

¹⁵⁵ *Ivi*, p. 583 [315].

prende l'impero romano e il suo passaggio a un assetto difensivo necessitano di un potere in grado di stabilizzarlo. La nascita di un potere spirituale indipendente e fundamentalmente *monoteistico* è perciò figlia dell'antagonismo tra filosofia e scienza: la prima, «necessariamente costituita in insurrezione latente, ma continua» contro la concentrazione del potere militare, mira a porsi come guida morale autonoma, mentre la seconda, bisognosa di una protezione per potersi sviluppare liberamente che la metafisica non è in grado di offrirle, deve «tornare alla teologia, di cui invano si era sperata l'eliminazione prematura» per potere coltivare «sistematicamente, in base al principio del monoteismo, le [sue] proprietà eminentemente sociali»¹⁵⁶.

Si spiega allora in che senso Comte possa affermare, in apertura alla lezione 54, che il periodo di massima affermazione sociale del regime monoteista coincida con un progressivo declino intellettuale della filosofia teologica. E si comprende meglio anche in che senso la sua concezione del progresso implichi un totale sovvertimento della comprensione della modernità: la «ragione principale della superiorità della politica moderna su quella antica», risiede infatti nell'istituzione medievale di quella «divisione fondamentale tra il potere spirituale e il potere temporale» che rappresenta un vero e proprio «capolavoro politico della saggezza umana». Ora, questa superiorità non può strutturalmente essere compresa da una filosofia puramente critica, unicamente concentrata sulla rottura della continuità storica. In questo senso, Comte ritiene che il cattolicesimo¹⁵⁷ non sia ancora stato davvero «giudicato dal punto di vista filosofico», e che spetti dunque «alla scuola positiva, per quanto ciò possa parere strano» emettere un giudizio «equo e definitivo»¹⁵⁸.

In cosa risiede questa stranezza, nella quale risiede l'estrema ambiguità della comprensione comtiana della modernità? Nel fatto che lo spirito positivo sia tanto più opposto a quello teologico nella misura in cui è in grado di comprenderlo filosoficamente – riconoscendo la «dimensione transitorica» del Medioevo in quanto nodo cruciale della filosofia della storia¹⁵⁹. Spirito cattolico e spirito positivo sono cioè i soli a poter «lottare *fruttuosamente*»: essi sono

¹⁵⁶ Ivi, pp. 590-591 [319-320].

¹⁵⁷ Nella sua comprensione «idiosincratica» del monoteismo, Comte si concentra deliberatamente sul cattolicesimo in quanto unica forma realmente universale del cristianesimo, a sua volta tipo più socialmente realizzato tra i vari regimi monoteistici. Anche se non mancano in queste lezioni riferimenti al monoteismo ortodosso, ebraico e islamico, Comte sembra appunto valutare la perfezione di tali sistemi religiosi nella capacità di sviluppare le forze che conducono al loro stesso superamento. All'interno del *Système de politique positive*, dove il problema religioso acquista nuova forza, Comte tornerà più diffusamente sui rapporti tra positivismo e islamismo, nell'ottica di ricomprendere all'interno dell'identità europea la divisione tra Oriente e Occidente; sul tema si veda di recente D. De Sanctis, *Comte a Mustafa Reşid Pasha. Islam, religione positiva e potere spirituale*, «Filosofia Politica», 1, 2018, pp. 157-170.

¹⁵⁸ C-II, 54, pp. 611-613 [331-332].

¹⁵⁹ Cfr. Brahami, *Sortir du cercle*, cit., p. 43.

davvero opposti proprio nella misura in cui si situano nello stesso campo, in quanto tendono entrambi a «stabilire su basi diverse una *vera organizzazione*»¹⁶⁰. La filosofia positiva ha però il grande vantaggio di poter ripensare la forma di questa organizzazione, di cui il cattolicesimo sembra continuare a fornire il modello, includendo in essa lo strappo storico ed epistemologico rivoluzionario.

Per fare ciò, è innanzitutto necessario comprendere il ruolo esatto che il governo spirituale viene ad assumere rispetto all'evoluzione sociale complessiva. Riprendendo su basi più ampie le analisi che aveva sviluppato negli opuscoli giovanili, Comte mostra come il cattolicesimo sia riuscito ad operare una sintesi di quanto vi era «di pienamente utile e al contempo di veramente praticabile nell'insieme delle concezioni politiche delle diverse scuole filosofiche», in particolare rispetto all'utopia greca di una «teocrazia metafisica» guidata dai filosofi¹⁶¹. Laddove questa preconizzava una funzione direttiva dell'intelletto, esagerando il riconoscimento della portata crescente che le forze intellettuali rivestono nello sviluppo sociale, il pensiero cattolico coglie per la prima volta il fatto che lo spirito è «destinato alla lotta e non al dominio»; «nella vera economia della nostra invariabile natura», il suo compito è cioè di «modificare più o meno profondamente, per mezzo di una azione consultiva o preparatoria, il naturale dominio della potenza materiale o pratica, sia essa militare o industriale»¹⁶². L'«uniformità di credenza»¹⁶³ che esso è capace di realizzare sotto il cattolicesimo dipende perciò dal suo rifiuto di una concezione teocratica e dalla sua capacità di reintegrare nella società quella funzione morale che si era costituita come esterna all'ordine sociale, mediante l'assunzione sistematica di una funzione di *educazione* generale e di *mediazione* tra le diverse istanze politiche. Sottolineando «il grande pericolo politico che deriva oggi dal sofisma dell'assoluto predominio della capacità intellettuale», Comte intende dunque disinnescare fin da subito «il timore puerile, ma naturale, di un *dispotismo teocratico* che ispira agli spiriti d'oggi *qualsiasi idea di riorganizzazione spirituale nel sistema politico delle società moderne*»¹⁶⁴. Si tratterà anzi di ricostruire storicamente la fonte di questo timore, che rappresenta l'ostacolo maggiore alla riorganizzazione delle società postrivoluzionarie.

Quest'opera di *moralizzazione della politica* che il cattolicesimo è riuscito a compiere, e che trova il suo apice tra l'undicesimo e il tredicesimo secolo, a partire dalla riforma

¹⁶⁰ C-II, 54, p. 612 [332], tr. mod., corsivo nostro.

¹⁶¹ Ivi, pp. 600-601 [324-325], tr. mod.

¹⁶² Ivi, pp. 608, 604 [329, 327].

¹⁶³ Ivi, p. 599 [324].

¹⁶⁴ Ivi, pp. 609-610 [330], corsivo nostro.

gregoriana¹⁶⁵, vede una classe speculativa, essenzialmente fondata sul merito intellettuale, installarsi «nel bel mezzo [*au milieu*] della società» in «uno stato permanente di osservazione calma e illuminata» e divenire capace, nel suo interessamento alle esigenze pratiche della società, i) di «parlare a ciascuno in nome di tutti», per riportare al centro quella «considerazione astratta del bene comune» che lo sviluppo delle divergenze sociali tende a obliterare¹⁶⁶; ii) di rompere con una concezione empirica della prassi politica, introducendo una previdenza nei confronti delle «necessità sociali» e iii) l'istituzione di una dottrina comune in grado, pur dall'interno di una gerarchia, di fondare la critica al potere su basi comuni. Per queste ragioni, si tratta per Comte di una «soluzione essenzialmente soddisfacente, che in un certo senso oggi non dobbiamo far altro che imitare, ricostruendola su migliori fondamenta»¹⁶⁷.

Sebbene Comte mostri di seguire da vicino, nella sua analisi del monoteismo e del ruolo cruciale che vi gioca l'autorità papale, l'impostazione di de Maistre, è d'altra parte evidente che la comprensione delle trasformazioni profonde a cui va incontro il potere temporale su cui si esercita tale azione di modifica mutino radicalmente il quadro stesso in cui questa "imitazione" del modello cattolico può avere senso. L'assetto monoteistico è infatti connotato da una stabilizzazione feudale dove l'azione militare assume carattere primariamente difensivo, in risposta alle invasioni conseguenti allo sgretolarsi dell'impero romano. Questo processo reca con sé una serie di contraccolpi sulla relazione tra poteri di cui si afferma la divisione storica; e mostra la progressiva inadeguatezza del pensiero teologico nel rendere conto di queste trasformazioni. All'interno dei numerosi rivolgimenti storici su cui Comte si sofferma tanto in campo spirituale (riforma della Chiesa, istituzione della confessione e del celibato ecclesiastico, insegnamento della storia, sviluppo delle scienze nel mondo arabo) quanto temporale (frammentazione territoriale, crociate, stabilizzazione agricola, istituzione della cavalleria e regolazione dei rapporti tra papato e impero), il più fondamentale è rappresentato dalla trasformazione della schiavitù in *servitù*, origine di una progressiva emancipazione intellettuale, di una liberazione delle forze industriali e di una prima regolazione morale dei rapporti tra «il padrone e lo schiavo o il signore ed il servo», che fanno del sistema feudale «la culla necessaria delle società moderne». È infatti questa transizione a rappresentare la tendenza

¹⁶⁵ Sulla rilevanza fondamentale di questa fase come matrice dell'*industrialization*, paradigma della coabitazione di fede e legge nel mondo occidentale e della prosperità industriale che ne deriva, insiste Musso, *La religion industrielle*, cit.

¹⁶⁶ Cfr. C-II, 54, pp. 616-617 [334-335], tr. mod.

¹⁶⁷ Questa frase è mancante nella traduzione italiana; cfr. *ivi*, p. [335].

principale verso cui convergono, a prescindere che ne siano conscie o meno, tutte le forze sociali dell'epoca¹⁶⁸.

In questo senso, «la gloria sociale del cattolicesimo» risiede soprattutto nella sua capacità di combinarsi e di regolare la tendenza spontanea dell'economia sociale antica; di modo che, ancora più della sua dottrina, è la sua organizzazione ad essere rilevante. Il giudizio storico e morale sul medioevo deve pertanto evitare «qualsiasi discussione oziosa su una vana preminenza» tra elemento spirituale e temporale, i quali, sebbene distinguibili nell'analisi storica, non conducono al riconoscimento di un'ultima istanza sociale. Tutta l'analisi di Comte mira così a contrastare una lettura metafisica che vede nella dottrina cattolica una pura mistificazione dell'ordine sociale fondata sulla speranza o il timore verso la vita futura. Sono piuttosto la sua «costituzione sociale» e la sua capacità di assecondare la prima formazione di una *opinione pubblica* a fare la sua forza storica¹⁶⁹; una forza tale da generare il suo stesso oltrepassamento. In effetti, mentre il cattolicesimo contribuisce a sviluppare l'umanità sotto il profilo morale, filosofico, scientifico, estetico e industriale, esso si vede in pari tempo contraddittoriamente costretto a comprimere quei progressi nelle scienze naturali che mettono a repentaglio il monopolio del suo governo spirituale – risultato necessario dall'emancipazione della ragione umana in quanto istanza autonoma di autorità che esso stesso ha stimolato. Il «germe primordiale di questa dissoluzione ulteriore» è dunque da rintracciare, sul piano spirituale, in quella divisione tra filosofia naturale e morale che, inizialmente condizione del progresso scientifico, finisce per risolversi in un antagonismo tra pensiero teologico e sviluppo

¹⁶⁸ Cfr. *ivi*, pp. 653-656 [357-358]. La «superiore complessità dei fenomeni politici» fa sì che «la maggior parte di coloro che vi partecipano non può avere coscienza della loro reale efficacia, tanto spesso diversa dai piani meglio preparati, soprattutto a misura che la società si estende e si generalizza». Nondimeno, il processo storico sembra essere ricondotto a un *fine* che la sociologia avrebbe il compito di rivelare.

¹⁶⁹ Va notato come, in generale, Comte assuma qui un'interpretazione del tutto favorevole verso i tratti *disciplinari* della filosofia cattolica: rispetto della gerarchia sociale, ruolo domestico delle donne, imposizione di norme igieniche e, sintomaticamente, «riprovazione generale del suicidio» in quanto «pratica antisociale» che «lascia a ciascuno la pericolosa facoltà di annullare a suo piacimento l'azione indispensabile che la società conta di esercitare su di lui» (cfr. *ivi*, pp. 669-670 [364]). Se queste analisi contribuiscono sicuramente a rinsaldare i tratti conservatori e oppressivi del suo pensiero, occorre altresì sottolineare come i) paradossalmente tale valutazione del cattolicesimo si faccia più critica man mano che il progetto comtiano si fa più religioso (inversamente a quanto accade in Saint-Simon) e si concentra su un altro tipo di disciplina sociale, come cercheremo di mostrare; ii) il suo tentativo qui sia in prima istanza quello di individuare una forma di *normatività immanente allo sviluppo sociale*, che non dipende dalla pura applicazione di una dottrina religiosa e che spesso è in contraddizione con essa. Si tratta cioè di offrire una «dimostrazione storica di questo capitale aforisma di statica sociale: *i pregiudizi comuni sono abitualmente più forti dei precetti religiosi*». Comte riporta l'esempio della pratica del duello che, pur essendo contrario alle indicazioni religiose, è più diffuso in epoca cattolica rispetto a una contemporaneità dove esse sono sempre più deboli. Egli si sofferma inoltre sulle contraddizioni che necessariamente si formano, nella filosofia cattolica, sia tra l'assolutezza dei suoi precetti e l'arbitrio con cui vengono applicati, necessario a contrastare la vaghezza della dottrina su cui si fondano, sia tra l'«egoismo esorbitante» che sottende l'idea di salvezza individuale e il concetto di *amore universale* che si diffonde con il cattolicesimo, e che sarà di grande rilevanza per la seconda carriera comtiana; cfr. *ivi*, pp. 661-664 [360-361], corsivo nostro.

delle scienze che solo la filosofia positiva sarà in grado di risolvere¹⁷⁰; mentre sul piano temporale sarà il movimento di disgregazione del potere in una serie di «sovranità parziali»¹⁷¹ ad appellare una nuova centralizzazione, che entrerà necessariamente in conflitto con l'autorità ecclesiastica.

Comprendere le ragioni di quello stato di «agonia cronica» in cui il regime teologico sembra sprofondare dopo soli due secoli di splendore richiede però un approfondimento di quell'epoca di transizione critica che si apre con il XIV secolo. Ma l'enigma dell'apparente fragilità del sistema cattolico, comparata all'estrema lentezza con cui esso si costituisce gradualmente, è risolta da Comte mostrando come la morte della *dottrina* che lo sosteneva non implichi quella della sua *organizzazione*: è questa a informare più o meno segretamente lo sviluppo della modernità, e spetterà alla filosofia positiva ricostruirla su «delle basi intellettuali al contempo più estese e più stabili»¹⁷².

3.3 *Lo spettacolo della distruzione: transizione metafisica e scissione della modernità*

L'esame dello stato metafisico rappresenta uno dei luoghi più delicati di tutta l'esposizione comtiana, per una serie di ragioni stringenti. Innanzitutto, se finora il duplice movimento di costruzione e decomposizione che struttura il progresso umano era stato presentato unitariamente, allorché si tratta di esporre «la più profonda rivoluzione» della storia della specie umana, Comte si vede costretto a separare, mediante un «artificio scientifico»¹⁷³, la sua analisi in una serie critica-negativa e in una organica che conduce allo stato positivo. Di qui l'immane lavoro di ricostruzione storica che, non senza qualche difficoltà, lo conduce a redigere delle lezioni sempre più massicce per rendere conto di questi due sviluppi distinti. Ma il problema è prima di tutto concettuale: a partire dallo stato metafisico, Comte si misura con il pensiero di una enorme *transizione*, una «discontinuità organica»¹⁷⁴ che, di fatto, è ancora in atto, poiché viene a coincidere con la stessa modernità. Ciò significa che occorre, da una parte, motivare storicamente il fatto che la modernità affondi le sue radici in un movimento storico che ha inizio con il quattordicesimo secolo, in un processo di modificazione costante delle sue premesse

¹⁷⁰ Cfr. *ivi*, pp. 689-690 [375], tr. mod. Di nuovo, qui Comte è particolarmente esplicito nell'affermare che, contrariamente alla rappresentazione diffusa del positivismo in quanto fysicalismo, lo «scopo principale» della filosofia positiva è quello di condurre «la filosofia naturale a divenire infine morale e politica, per servire da base intellettuale alla riorganizzazione sociale». Comte tornerà più nel dettaglio su questo punto nelle conclusioni del *Corso*.

¹⁷¹ *Ivi*, p. 694 [378].

¹⁷² *Ivi*, p. 697 [379].

¹⁷³ C-II, 55, p. 701 [382].

¹⁷⁴ *Ivi*, p. 706 [384].

teologiche; dall'altra, mostrare che in questo stesso processo si definisce una rottura tale per cui la modernità, «definita tutta intera come rivoluzionaria»¹⁷⁵, rimane un orizzonte da realizzare.

Questa ambiguità della modernità, compresa in quanto processo di scissione è strettamente connessa, come si è cercato di mostrare, al carattere ancipite dello spirito metafisico e dei processi di astrazione che lo caratterizzano. L'astrazione è infatti tanto la risorsa propulsiva dello sviluppo scientifico, quanto la tendenza a mantenere in vita, sotto differenti spoglie, il regime teologico delle *entità*: il concetto stesso di ontologia è compreso da Comte sotto questa luce. Ai fini della nostra analisi, questo passaggio è fondamentale per capire la natura della critica e del tentativo di superamento epistemologico che Comte effettua nei confronti di quelli che si possono definire, tenendo conto di questa ambiguità fondamentale, i concetti politici moderni – vale a dire l'arsenale teorico che viene approntato sotto l'impulso di una filosofia desiderosa di fondare una nuova scienza politica sul modello di quella fisica che si affermerà nel XVI secolo, precisamente al fine di mettere fuori campo l'orizzonte religioso da cui proveniva. Questo movimento – quest'epoca di soglia, che la storia concettuale ha in maniera convincente inquadrato nei termini di una volontà di *cesura* con l'antico¹⁷⁶ – è stato interpretato da Comte al contempo come conseguenza logico-storica della disgregazione religiosa che lo precede e come premessa per una rottura più feconda.

La scelta di rileggere questa dinamica attraverso la griglia di una dialettica tra potere temporale e potere spirituale trova così all'altezza dello stato metafisico il suo reale banco di prova. La modernità nasce in un certo senso proprio dal tentativo di rimuovere, di sopprimere questa distinzione, che non cessa allora di riemergere nelle rappresentazioni unilaterali del *giuridismo* – che pretende di tradurre in un apparato formale i reali rapporti di forze che espongono la società al suo antagonismo ineliminabile – e dell'*economicismo* – che pretende di risolvere nell'autoregolazione degli interessi il problema della loro messa in forma politica.

Diritto ed economia, come si è in parte già mostrato, sono allora i due poli epistemici attorno a cui oscilla il tentativo moderno di *usurpare* il potere spirituale, di immaginare un'autoconsistenza della società in quanto corpo politico. Da un capo all'altro della lezione 55, sono infatti i *legisti* ad essere, sul piano temporale, i principali *organi* della disgregazione “spontanea” del modello feudale cattolico, a cui i filosofi del diritto naturale daranno una

¹⁷⁵ Brahami, *Sortir du cercle*, cit., p. 41.

¹⁷⁶ Si tratta di quello spostamento, in senso alla storia concettuale italiana, al XVII secolo della *Sattelzeit* individuata da Koselleck, che trova le sue premesse epistemologiche nel diritto naturale e le sue radici costituzionali ancora prima, in epoca rinascimentale; per una panoramica su alcuni aspetti fondamentali della costruzione di Koselleck e delle sue appropriazioni, si veda L. Scuccimarra, *Modernizzazione come temporalizzazione. Storia dei concetti e mutamento epocale nella riflessione di Reinhart Koselleck*, «Scienza&Politica», vol. XXVIII, n. 56, 2016, pp. 91-111.

costruzione “sistematica”. Mentre dal conflitto inizialmente spontaneo tra i «principali apparati»¹⁷⁷ dell’organismo medievale emergono, sul piano spirituale, i metafisici aristotelici che occuperanno le università, sono d’altra parte giudici e avvocati ad acquisire, tramite l’autonomizzazione crescente dello studio del diritto, un’influenza sempre maggiore nei parlamenti, in quanto difensori di una giustizia *civile* in crescente opposizione a quella ecclesiastica¹⁷⁸. Spetterà infine agli economisti riadattare l’individualismo che si afferma come effetto della riforma protestante¹⁷⁹ in una teoria all’altezza dell’affermarsi dell’industria, su cui Comte si soffermerà nelle lezioni successive.

Comte prosegue dunque nel suo tentativo di rompere con l’autorappresentazione della Rivoluzione come novità assoluta e frattura nell’ordine del tempo, ricostruendo le condizioni della lunga durata del processo di disgregazione spontanea che la rende possibile e precisando laboriosamente, mediante una serie di suddivisioni e articolazioni interne a quella tra movimento critico e organico, la maniera in cui si articolano continuità e rottura storica. Tale processo ha origine proprio nel carattere prematuro della divisione tra i due poteri, fondata su una dottrina instabile come quella teologica, il cui carattere discordante «non può veramente condurre ad un grado soddisfacente di *unità*, senza l’intervento penoso e continuo di una *disciplina artificiale* molto rigorosa»¹⁸⁰, destinata a diventare sempre più oppressiva. Ciò fa sì che, man mano che viene meno il fine militare a cui rispondeva l’articolazione fra Chiesa e Impero, le rispettive istituzioni prendano una natura opposta a quella a cui rispondevano e siano attraversate da scismi sempre più cruenti, sintomi per Comte della loro denaturazione¹⁸¹. Tale processo si consuma seguendo due movimenti opposti e complementari di dispersione del potere spirituale – al quale la Chiesa reagisce rivendicando il suo centralismo sul piano *politico* e reprimendo violentemente le eresie che vanno formandosi – e di centralizzazione del potere temporale – il quale giunge sempre più a inglobare e a subordinare il potere spirituale

¹⁷⁷ C-II, 55, p. 712 [388], tr. mod.

¹⁷⁸ In entrambi i casi, nota Comte si tratta di forze subalterne essenzialmente dipendenti dal sistema che contribuiscono a disorganizzare, portate a «consacrare, per così dire, con una mano ciò che distruggono con l’altra» (ivi, p. 737 [402]).

¹⁷⁹ Come specifica come tale nozione di “protestantesimo” possa venir estesa «all’insieme della filosofia rivoluzionaria», comprendendo cioè luteranesimo, deismo e ateismo, in quanto «protesta crescente e sempre più metodica contro le basi intellettuali dell’antico ordine sociale» (ivi, pp. 723-724 [394-395]).

¹⁸⁰ Ivi, p. 716 [390], corsivo nostro.

¹⁸¹ Commentando il diffondersi delle guerre in Europa e il venir meno della capacità pacificatrice del papato, Comte scrive che «[è] sempre, infatti, per tutte le istituzioni umane, spirituali o temporali, segno sicuro della loro fine irrevocabile, il vederle volgersi spontaneamente contro il loro scopo primitivo; l’organizzazione feudale, destinata soprattutto, per sua natura, a contenere il sistema di invasione, decretò necessariamente la propria estinzione totale, appena si eresse dovunque come principio d’espansione» (ivi, p. 743 [405]).

retrogrado. Comte individua così nell'affermarsi di una *dittatura temporale* il tratto più caratteristico dello stato metafisico e il fulcro di tutti i suoi problemi.

Dall'altro lato, occorre mostrare come, inversamente, la spontaneità di questa decomposizione del regime cattolico necessitasse l'intervento sistematico di una «dottrina assoluta di negazione sistematica»¹⁸² – effetto di quella «dolorosa necessità che condanna le concezioni sociali ad avanzare solo sotto il funesto antagonismo naturale delle diverse concezioni empiriche»¹⁸³ e che costituisce l'equivalente comtiano, e quindi transitorio, di un vero e proprio *lavoro del negativo* – sulla quale si innesta la rottura operata dallo spirito positivo.

Questa analisi, che non possiamo qui ripercorrere in tutte le sue fasi, approda a due risultati cruciali. Il primo – enigma in cui risiedono tutta l'incomprensione del pensiero comtiano e la sua riduzione a figura controrivoluzionaria – è che, nella misura in cui il movimento rivoluzionario della modernità non riesce a produrre una conciliazione duratura delle opposte tendenze alla frammentazione e alla concentrazione dei poteri, la separazione sistematica tra spirituale e temporale è in realtà riservata allo «sviluppo finale delle società moderne»¹⁸⁴. È qui che si sostanzia il compito politico che sottende la fondazione della scienza sociale. Il secondo è che, in ragione del carattere *malgré lui* utopico della filosofia della storia comtiana, l'adozione di questa divisione come griglia per leggere lo sviluppo storico-sociale abbia un potentissimo effetto critico nei confronti della *nostra* attualità politica: nella misura in cui si può dire che in essa abbia prevalso il «pregiudizio fondamentale» che «condanna indefinitamente l'esistenza di qualsiasi potere spirituale, distinto ed indipendente dal potere temporale»¹⁸⁵, le democrazie contemporanee apparirebbero ai suoi occhi ancora fatalmente alle prese con la contraddizione descritta in queste lezioni del *Corso*. All'interno di questo dispositivo nel quale, come si è notato, «si fatica a ritrovare lo Stato»¹⁸⁶, Comte sembra perciò anticipare il tentativo foucaultiano di fare di quest'ultimo una «peripezia del governo»¹⁸⁷: lo Stato sarebbe non il

¹⁸² Ivi, p. 702 [382].

¹⁸³ Ivi, p. 838 [457].

¹⁸⁴ Ivi, p. 713 [389].

¹⁸⁵ Ivi, pp. 795-796 [434].

¹⁸⁶ Brahami, *La raison du peuple*, cit., p. 138.

¹⁸⁷ Cfr. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., Lezione dell'8 marzo 1978, p. 183: «Si dovrebbe allora dire che lo stato non rappresenta nella storia quella specie di mostro freddo che non ha smesso di crescere e svilupparsi come un organismo che minaccia dall'alto la società civile. Si tratterebbe invece di mostrare come una società civile, o più semplicemente una società governamentalizzata, a partire dal XVI secolo ha messo in piedi qualcosa di fragile, e al tempo stesso ossessivo, che si chiama stato. Lo stato è solo una peripezia del governo, non è il governo a essere uno strumento dello stato. In ogni caso, lo stato è una peripezia della governamentalità». Su alcuni aspetti della ricostruzione foucaultiana del binomio governo-governamentalità e della sua collocazione rispetto al discorso delle scienze sociali, si veda B. Karsenti, *Governare la società. Un problema genealogico*, «Sociologia», XLV, 1, 2011, pp. 19-26; S. Chignola, *L'impossibile del sovrano. Governamentalità e liberalismo*

destino della modernità, teleologicamente ricostruito mediante la proiezione retrospettiva delle sue categorie sul mondo antico, ma piuttosto un capitolo nella storia dei tentativi instabili di trovare un equilibrio tra la forza materiale e quella dell'opinione. Egli produce così una radicale relativizzazione del dispositivo rappresentativo che si trova alla base delle democrazie moderne, qui lucidamente descritto nella sua genealogia e nei suoi esiti aporetici. Al contempo, questa critica viene operata non nel tentativo ideologico di sconfessare o disinnescare la dinamica democratica, bensì al fine di coglierne la vera natura e di scongiurarne gli effetti paralizzanti¹⁸⁸.

Comte rimane infatti fedele alla massima che *non si regge con la forza quel che non si regge con l'opinione*: nel momento in cui l'autorità temporale cerca di accentrarsi usurpando le funzioni del potere spirituale, essa si scontra con il fatto che la figura del monarca, come riassumerà efficacemente la formula di Adolphe Thiers, "regna ma non governa"; che essa non è sufficiente a reggere la complessità delle trasformazioni morali in corso, le quali, fin dalla loro matrice religiosa, tendono all'emancipazione individuale e alla liberazione delle forze produttive. Si rende perciò necessario frazionare quest'autorità in un potere ministeriale che produce l'autonomizzazione della sfera del diritto moderno e del suo sistema di garanzie formali. Questo processo è all'origine di una tensione tra autorità centrale e potenze feudali locali che prende direzioni diverse in Francia e in Inghilterra. Ma l'orientamento di tale trasformazione è tutto giocato nel rapporto con la sfera spirituale: con la decadenza politica dell'autorità papale, i due poteri si alleano e si sostengono l'un l'altro, pur minando la reciproca indipendenza e finendo per screditarsi a vicenda. La diffusione del protestantesimo è allora in primo luogo una reazione al carattere retrogrado che prende la Chiesa, ridotta ad essere «l'indispensabile ausilio permanente della monarchia»¹⁸⁹. I dogmi religiosi su cui si essa fonda, e innanzitutto quello del libero esame, divengono veri e propri dogmi *politici*: mentre la morale cattolica in decadenza consacra i diritti assoluti dell'autorità temporale, la dottrina critica si offre come una morale provvisoria, opponendole «i diritti reali di coloro ai quali la morale

in Michel Foucault, in Id. (a cura di), *Governare la vita. Un seminario sui corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-1979)*, ombre corte, Verona 2006, pp. 37-70.

¹⁸⁸ A differenza di Tocqueville, dove il riconoscimento dell'ineluttabilità della tendenza democratica è accompagnato dalla ricerca dei modi di comprimere i suoi eccessi (su tale aspetto, si rimanda a S. Chignola, *La déliaison democratica: Tocqueville*, in *Il tempo rovesciato*, cit., pp. 117-154), Comte non rinuncia a porre una questione normativa al cuore della sua ricostruzione storica della modernità che lo porta vicino a posizioni controrivoluzionarie; al contempo, egli intende smarcarsi dalla "superficialità" del pensiero reazionario, riconoscendo come, nell'«adesione spontanea [...] ai dogmi principali della filosofia negativa, i popoli europei non hanno dunque ceduto unicamente [...] alle potenti *seduzioni democratiche* di una simile dottrina [...]. Essi furono infatti guidati, a loro insaputa, dal *sentimento naturale delle condizioni fondamentali proprie della nuova situazione delle società moderne*» (C-II, 55, pp. 781-782 [426], tr. mod., corsivo nostro).

¹⁸⁹ Ivi, p. 749 [409].

ufficiale non sapeva più parlare che di dovere»¹⁹⁰. Dalla «sovranità morale» e dalla «supremazia individuale» che si affermano nel protestantesimo discendono dunque, logicamente e storicamente, «la sovranità politica della moltitudine», «l'uguaglianza universale», ma anche il dogma dell'«indipendenza assoluta» e del «completo isolamento politico di ciascun popolo»¹⁹¹.

È precisamente su questo nodo che si installa la giustificazione sistematica di questo regime di *dittatura temporale* ad opera dei teorici del diritto naturale. Non sorprende allora che Comte riconosca qui, assieme a Bayle e a Spinoza, in Hobbes il “vero padre della filosofia rivoluzionaria”¹⁹²: sotto la spinta dello spirito positivo, che tra il XVI e il XVII secolo comincia a manifestare tutta la sua incompatibilità con la teologia e con la stessa metafisica, e dell'assenso morale che il principio della sovranità riscuote in quanto atto a soddisfare la vanità e l'ambizione verso cui inclina costantemente la natura umana, Hobbes costruisce la macchina della rappresentanza (che evidentemente non ha più nulla a che vedere con la rappresentanza cetuale) a partire dall'assolutizzazione della volontà individuale nel dispositivo formale del patto¹⁹³. Parlare a questo proposito di «giustificazione sistematica della dittatura temporale» – che in ogni caso, nella lettura di Comte, Hobbes avrebbe difeso solo come necessità transitoria – non rimanda perciò all'assolutismo politico a cui spesso quest'ultimo viene ascritto, bensì alla natura assoluta dello sforzo proto-scientifico di astrazione metafisica alla base del dispositivo sovrano, che, nel dare fondamento alla «subordinazione radicale del potere spirituale al potere temporale», approda in realtà alla «consacrazione sistematica dello stato di non-governo»¹⁹⁴. Comte difende Hobbes dalle accuse di «despotismo» mossegli della scuola retrograda, legata al potere aristocratico che Hobbes subordina all'autorità monarchica, mostrando l'accordo tra il suo pensiero e le necessità di centralismo politico della fase storica a cui corrisponde¹⁹⁵. Al

¹⁹⁰ Ivi, p. 787 [429].

¹⁹¹ Ivi, p. 777 [424].

¹⁹² Cfr. *supra*, Introduzione, §4.

¹⁹³ Su questo meccanismo, cfr. G. Duso, *La rappresentanza politica: genesi e crisi del concetto*, Franco Angeli, Milano 2003, pp. 80-85 in particolare.

¹⁹⁴ C-II, 55, pp. 821, 777 [448, 424].

¹⁹⁵ L'importanza di questo passaggio, e più in generale della figura di Hobbes per Comte, è stata rilevata in particolare da Carl Schmitt, il quale non a caso insiste sul fatto che «[l]e domande a cui risponde Hobbes riguardano la concreta antitesi storica fra potere spirituale e potere temporale» e sulla centralità della questione della *potestas indirecta*. Bisogna notare però come, nel tentativo di smarcare Hobbes dalle sue riduzioni tanto a un teorico dell'assolutismo quanto a uno «scientista» o a un «tecnocrate», Schmitt argomenti in favore di una strumentalità del tema scientifico a una preoccupazione che, in Hobbes, «rientra tutta nella *philosophia practica*» – il cui tema portante sarebbe da ritrovare nel problema del «valore puramente politico della pretesa dell'autorità spirituale alla decisione» e, dunque, nel «quesito inesorabile» «quis iudicabit?». In questo senso, egli annovera, in conclusione al saggio, Comte tra coloro che hanno prodotto una «mitizzazione» di Hobbes, trasformandolo in un «Padre della Chiesa» di quella «nuova religione» che sarebbe il «positivismo scientifico» (per tutte queste considerazioni, cfr. C. Schmitt, *Il compimento della riforma. Osservazioni e cenni su alcune nuove interpretazioni del Leviatano*, in Id., *Sul Leviatano*, tr. it. a cura di C. Galli, il Mulino, Bologna 2011, pp. 155-165 in particolare).

Ora, sebbene sia vero che Comte annovera Hobbes «nel numero dei principali precursori della vera politica positiva» (cfr. C-II, 55, p. 816 [445]), tanto da concedergli un posto di rilievo nel *Calendario positivista* e da

contempo, egli nota come la potenza «antiteologica» delle sue analisi, che vengono spesso confuse con un regime positivo, sia in realtà funzionale a una forma di culto metafisico della *natura*: «in modo che questo preteso ateismo si riduce pressoché, in fondo, ad adorare una dea invece di un dio»¹⁹⁶. La religione naturale deistica è quindi la naturale conseguenza del protestantesimo, il quale ha a sua volta la tendenza ad assumere carattere retrogrado nel momento in cui si installa in posizioni di potere e asseconda l'accentramento temporale.

L'affermarsi dell'influenza sociale dei letterati, degli avvocati e dei giornalisti è il sintomo più evidente della libertà vuota e della riduzione all'interesse personale che segnano questa fase di disorganizzazione acuta del sistema. È all'interno di questo processo che viene inquadrata la figura di Rousseau, compreso essenzialmente in quanto «audace divulgatore della dottrina di Hobbes» e tramite della sua applicazione politica allo smantellamento delle istituzioni temporali¹⁹⁷. Mentre tenta di riportare in primo piano, dall'interno di un processo di disgregazione sociale sempre più evidente, il ruolo fondamentale delle passioni per il progetto di rigenerazione morale e politica a cui mira la sistemazione filosofica della crisi moderna, egli è al contempo il più ardente propagatore di quel «selvaggio rifiuto della società stessa» da cui derivano tutte le «utopie anarchiche» dell'epoca: un odio per il cattolicesimo e per il Medioevo a cui corrisponde una «regressione spirituale» che inclina verso la riabilitazione del politeismo antico e la conseguente «tendenza spontanea dell'ambizione filosofica» verso la «teocrazia metafisica» di stampo greco; e ancora la resurrezione di uno schema *etocratico*¹⁹⁸, centrato sulla virtù, accompagnato però, «in mancanza di principi generali» alla moltiplicazione incontrollata di «arbitrarie regole particolari, che lo spirito metafisico abbelliva invano con il nome di leggi», a discapito di costumi e opinioni¹⁹⁹. L'eccesso anarchico del pensiero rivoluzionario genera pertanto immancabilmente e necessariamente la reazione di quello retrogrado: a tal punto che «queste due grandi anomalie» sono «inseparabili» e vanno comprese nel loro rapporto di «mutua opposizione»²⁰⁰. Mediante questo passaggio, Comte ricostruisce la genealogia di quella

valorizzare ancor più le sue tesi nel *Système*, ci sembra che proprio l'attenzione che egli pone sull'aspetto epistemologico consenta di tenere assieme la questione dell'individualismo e quella dell'assolutismo come «lati della stessa costruzione logica» (cfr. G. Duso, *Teologia politica e secolarizzazione moderna*, in M. Basso, M. Piccinini (a cura di), *Dottrine politiche, concetti, comunità di discorso. In dialogo con Merio Scattola*, «Scienza&Politica», Quaderno n. 10, 2020, pp. 39-62, qui p. 49) e, al contempo, di scardinare un'immagine dello «scientismo» positivista come ideologia della riduzione della politica a mero tecnicismo burocratico.

¹⁹⁶ C-II, 55, p. 817 [446], tr. mod.

¹⁹⁷ Ivi, p. 819 [447].

¹⁹⁸ Seguiamo su questo punto l'interessante ricostruzione proposta da Brahami, *La raison du peuple*, cit., secondo cui «lo schema etocratico è un insieme dottrinale più o meno coerente secondo il quale la politica ha per compito di moralizzare la società» (p. 38, corsivo nostro).

¹⁹⁹ Cfr. ivi, pp. 837-845 [457-461].

²⁰⁰ Ivi, p. 782 [426].

politica stazionaria, tutta interna alle aporie logiche del concetto di legittimità, al cui superamento è fin dall'inizio orientato tutto il suo progetto epistemologico-politico.

Con la fase sistematica dello stato metafisico si afferma però con sempre più forza lo spirito positivo, rimasto finora in penombra nello scontro capitale tra teologia e metafisica e passato alla ribalta con la fondazione hobbesiana di una scienza fisico-geometrica dei fenomeni politici. Esso assurge d'ora in poi allo stato di vera e propria forza motrice del progresso, manifestando «l'irresistibile ascendente spirituale delle rivoluzioni puramente metodologiche»²⁰¹. Trainando silenziosamente il processo, esso pone le condizioni del suo superamento – come emerge in forma prematura già in Diderot, dove l'impresa enciclopedica, istituendo «provvisoriamente una riunione artificiale degli sforzi più divergenti», si dota dell'«apparenza esterna d'una specie di sistema filosofico»²⁰² di cui viene espresso con chiarezza il bisogno. Significativamente, Comte s'interroga su come tale periodo di anarchia crescente non abbia prodotto un maggior numero di aberrazioni. La risposta è da ricercare nel ruolo disciplinante del *lavoro* come difesa dalla divagazione intellettuale. All'affermazione della costituzione industriale e al ruolo dell'economia in questo movimento complessivo di affermazione del *nouvel esprit* della modernità sarà dedicato lo sviluppo conclusivo della dinamica sociale.

3.4 Positività e industrializzazione: il lavoro come socializzazione

La modernità non si limita a portare a compimento un'opera di distruzione. Nel suo tentativo – del resto incompleto, poiché il medioevo costituisce in realtà «un immenso periodo di transizione, che, sotto i diversi aspetti principali, *non è ancora totalmente terminato*»²⁰³ – di affrancarsi dalla teologia, essa si configura come una «doppia reazione permanente»²⁰⁴ tra forze metafisiche e positive. A partire dalla lezione 56, si tratterà dunque di rendere conto del «*lavoro organico delle società attuali*»²⁰⁵, avviato nel quattordicesimo secolo e ancora essenzialmente sospeso alla mancanza di quella «dottrina che deve dirigere la sua elaborazione»²⁰⁶.

Dopo aver ricostruito sistematicamente la genealogia dell'anarchia intellettuale moderna, Comte si trova ora a dover saldare il macro-schema storico concepito fin dal *Piano* con la critica all'industrialismo elaborata nelle *Considerazioni*: l'esigenza di un nuovo potere spirituale è

²⁰¹ Ivi, p. 811 [442].

²⁰² Ivi, p. 832 [454].

²⁰³ C-II, 56, p. 532 [966], corsivo nostro.

²⁰⁴ C-II, 55, p. 704 [383], tr. mod.

²⁰⁵ C-II, 56, p. 879 [483].

²⁰⁶ C-II, 55, p. 849 [464].

presente allo stato empirico nella società, ma necessita di un ultimo sforzo di organizzazione. Il *Corso di filosofia positiva* rappresenta innanzitutto il percorso di formazione, per non dire di iniziazione, di un nuovo clero scientifico, di cui solo la fondazione della scienza sociale potrà determinare esattamente il ruolo in accordo con il movimento complessivo della civiltà; è quindi il tentativo di rispondere all'impasse, formulata già dopo la rottura con Saint-Simon e con i sansimoniani, relativa alla necessità di intervenire sull'educazione scientifica come nodo della rigenerazione sociale. A questo punto dell'esposizione, si presenta tuttavia un enorme problema. Quella contraddizione più o meno latente che era emersa, a partire almeno dall'esame della biologia, tra spirito di analisi e spirito di sintesi esplose in maniera eclatante con la pubblicazione dell'ultimo volume del *Corso*.

Il *casus belli* è rappresentato dalla scelta comtiana, a cui abbiamo già alluso, di anteporre a quest'ultimo una "Prefazione personale", nella quale la giustificazione dei motivi che hanno così tanto rallentato la redazione e la pubblicazione dell'opera diviene l'occasione di una pubblica denuncia dell'ostracismo che Comte ha incontrato all'École Polytechnique, in particolare nella figura di Arago, e che gli varrà di lì a poco la totale esclusione dall'istituzione. Questo gesto di tragicomico biografismo – così in contraddizione con il pensiero di un autore che fa della personalità il sinonimo dell'egoismo moderno²⁰⁷, e che è stato ovviamente accolto come un'ulteriore conferma della sua instabilità mentale – contiene però i prodromi della transizione alla "seconda carriera" comtiana, ed è l'indice di un più ampio e concretissimo mutamento della problematica che anima la sua filosofia. Da un lato, Comte intende mostrare «l'intima connessione» della sua «esistenza privata» con «lo stato generale della ragione umana», soprattutto nella misura in cui egli si propone come «fondatore di una nuova filosofia»²⁰⁸. Dall'altro, a partire dalla considerazione degli intrighi che reggono l'École, egli lancia un'invettiva contro «la profonda incapacità che caratterizza gli scienziati attuali *in qualunque materia di governo, anche scientifica*»; motivo per cui sceglie di appellarsi ora al «nobile patrocinio dell'*opinione pubblica*», francese ed europea, come suo «unico rifugio»²⁰⁹.

La questione non è aneddotica. Non si tratta solamente di provocare una "crisi decisiva" per la carriera comtiana denunciando le storture del mondo scientifico. Si tratta di posizionare la costruzione della filosofia comtiana rispetto alle forze sociali su cui essa può contare in campo intellettuale. Essa non può evidentemente comportare alcuna «conciliazione essenziale» con il

²⁰⁷ Gesto che peraltro cozza vistosamente con le feroci critiche, mosse nella lezione appena precedente, al tentativo di Rousseau di ergersi a modello morale «svelando, con cinico compiacimento, le più ignobili turpitudini della sua vita privata» (ivi, p. 847 [463]).

²⁰⁸ C-II, *Prefazione personale*, p. 852 [466].

²⁰⁹ Ivi, p. 859, 871 [470, 478], tr. mod., corsivo nostro.

«partito teologico». Ma nemmeno può aspettarsi un concorso con il partito metafisico, che esso si trovi o aspiri al governo: Comte ne approfitta per regolare i conti con Guizot, che aveva rifiutato di concedergli la creazione di una cattedra in *storia generale delle scienze positive*²¹⁰, e per constatare l'assenza di interesse che la sua opera ha suscitato nella stampa controllata dalle forze di opposizione. Il problema risiede allora nei rapporti che è possibile instaurare con la classe scientifica in cui Comte ha individuato «il germe assai imperfetto, ma diretto, della vera spiritualità moderna»; classe che è però lacerata da un antagonismo fondamentale tra scuola matematica e scuola biologica. Ora, distanziandosi sempre più dalla sua formazione e dalla sua concreta occupazione, Comte si riconosce apertamente nella seconda e rivendica il fatto che la sua operazione «distrugge necessariamente la supremazia provvisoria» della prima²¹¹. Denunciando come un illusorio errore di giovinezza la sua credenza di poter contare sugli scienziati, la fondazione della sociologia si rivela ora per Comte una vera e propria operazione politica all'interno della scienza, condotta sul piano epistemologico: non un'ingerenza di interessi estranei nell'amministrazione delle istituzioni scientifiche, bensì il riconoscimento di una strutturale connivenza dello spirito specialistico e retrogrado delle scienze matematiche con lo spirito teologico e metafisico, al quale i geometri, una volta assicuratisi di poter «garantire i diritti immediati della scienza», lasciano volentieri il monopolio del «dominio morale e politico»²¹². La necessità di un cambio di «presidenza scientifica» deriva allora dalla volontà di rompere con una concezione puramente specialistica delle scienze in favore di una concezione pienamente *filosofica*, che possa far emergere quella visione d'insieme atta a ricomprendere le scienze nel più ampio processo sociale in cui sono inserite. Questa tensione tra *esprit de détail* ed *esprit d'ensemble* è il principio strutturante della dialettica interna alla fase positiva e della tensione epistemologico-politica delle ultime lezioni del corso, dove la fondazione della sociologia reagisce sul processo che l'ha resa possibile. Essa è anche il sintomo più evidente di una seconda rottura nel pensiero di Comte, dove si vedranno gradualmente prendere corpo i temi fondanti dell'ultima parte della sua produzione.

Questa premessa era necessaria a inquadrare le poste in gioco che sottendono l'analisi della serie organica che Comte elabora nelle lezioni 56 e 57, incentrata sull'evoluzione di quattro elementi intrecciati – industria da una parte, scienza e filosofia dall'altra con, a fare da tramite, il ruolo dell'arte, su cui ci soffermeremo solo lateralmente. L'indice forse più significativo della

²¹⁰ Cattedra che verrà poi creata nel 1892 e affidata a Pierre Laffitte, discepolo dell'ortodossia comtiana. Per una ricostruzione della vicenda, cfr. A. Petit, *L'héritage du positivisme dans la création de la chaire d'histoire générale des sciences au Collège de France*, «Revue d'histoire des sciences», 48, n. 4, 1995, pp. 521-556.

²¹¹ *Prefazione personale*, pp. 864-865 [473-474].

²¹² Ivi, p. 870 [477].

trasformazione della problematica comtiana risiede nella sua affermazione per cui *la differenza tra scienza e filosofia è destinata a scomparire*: la fondazione della filosofia positiva, infatti, permetterà alla prima di diventare filosofica e alla seconda di farsi sempre più scientifica, superando così la divisione tra filosofia naturale e morale che abbiamo visto nascere con il politeismo greco. In questo modo, «la scienza, infine completata e sistematizzata, verrà a confondersi gradualmente con una filosofia emanata dal suo stesso seno»²¹³. Dovremo ora ricostruire brevemente il percorso che permette di affrontare questo passaggio in tutta la sua radicalità e la sua ambivalenza.

Estendendo ora la gerarchia enciclopedica dalle speculazioni scientifiche a «tutti i diversi modi positivi dell'attività umana», fino a farne il principio di una nuova classificazione sociale²¹⁴, Comte dispone le quattro istanze che ha isolato in una serie lineare nella quale, alla generalità e all'astrazione crescenti (dall'industria alla filosofia, passando per l'arte e la scienza), corrispondono una specialità e un'utilità pratica decrescenti. Ora, benché le varie componenti del progresso reagiscano costantemente l'una sull'altra, è proprio l'industria a costituire la principale differenza con il sistema militare antico: nonostante la sua convinzione nel primato della teoria, Comte mostra con una torsione materialistica come lo sviluppo della «vita industriale» finisca per invertire la dinamica delle società teologiche, che procedeva dal generale al particolare, e divenga così il «principale motore universale» dell'evoluzione sociale, al punto da trainare, nella modernità, le stesse innovazioni estetiche e scientifiche.

Il passaggio dalla vita militare all'industria è infatti la trasformazione «più importante che l'umanità abbia sperimentato», e lo scopo di Comte è di studiare il «movimento, per così dire, *molecolare*»²¹⁵, che ha condotto gradualmente a questa situazione a partire dal medioevo. L'emancipazione dei Comuni, che viene normalmente considerata l'avvio di una fase nuova nella storia dei conflitti sociali, è a sua volta un risultato di quel progressivo affrancamento dalla schiavitù che comincia dalle campagne, con l'affermazione dei primi «diritti sociali», e che accelera e acquista carattere individuale nei borghi e nelle città, attraverso la mediazione della Chiesa e la diffusione del commercio e della finanza. Successivamente, Comte suddivide lo sviluppo industriale e degli altri elementi della serie lungo le stesse tre fasi che avevano segnato

²¹³ C-II, 56, p. 889 [489], tr. mod. Questa affermazione va evidentemente compresa all'interno della ricostruzione retrospettiva del concetto di scienza positiva offerta da Comte a partire dalla rottura cartesiana e galileiana, la quale rivela «a posteriori l'inconsistenza di ciò che, fino a quel momento, aveva surrettiziamente occupato il suo spazio (Cesaroni, *La vita dei concetti*, cit., p. 12). Si è visto infatti come Comte sia in realtà uno dei primi filosofi a riflettere sulla distinzione sistematica tra scienza e filosofia, che fino al XVIII secolo sono ancora identificate. Per una panoramica, si veda P. Wagner, *Introduction*, op. cit., pp. 9-65.

²¹⁴ Ivi, pp. 883-884 [486].

²¹⁵ Ivi, pp. 895, 905 [493, 498], corsivo nostro.

la serie critica²¹⁶: una prima fase spontanea, in cui i lavoratori si separano dal sistema feudale e si riconnettono ai loro capi naturali; una seconda, dove il protestantesimo tenta di regolarizzare le tendenze disgreganti del movimento industriale, riportandolo a una visione d'insieme, e dove le esplorazioni commerciali precedenti si trasformano nell'istituzione del sistema coloniale; una terza, infine, dove l'esplosione di guerre commerciali mostra la crescente subordinazione del fine militare, parallela alla nascita del credito pubblico, dei banchieri e degli ingegneri – e dove il fine dell'attività umana si afferma sempre più come un'azione perpetua di trasformazione del suo ambiente.

All'interno di queste tre fasi, Comte riconosce dei fenomeni fondamentali: il ruolo delle invenzioni tecnologiche (come la bussola, le armi da fuoco e la stampa), che pur rispondendo a bisogni sociali precedenti, reagiscono inevitabilmente su di essi; lo sviluppo dell'arte bellica, che fornisce un nuovo impulso alle scienze; le scoperte prodotte dalle esplorazioni geografiche; la tendenza all'*astrazione* del valore economico dalle sue basi materiali. Ma riconosce soprattutto, attingendo dagli illuministi scozzesi, degli effetti socio-morali complessivi destinati ad avere una grandissima portata. Egli sembra ritrovare tutta la sua ispirazione industrialista quando parla, a questo riguardo, della formazione progressiva di una «meravigliosa economia istintiva delle società attuali», che tende alla «conciliazione degli interessi» e in cui l'iniziativa privata trapassa spontaneamente in funzione pubblica. Per quanto Comte constati «l'assenza attuale di regolarizzazione generale», lo scopo di questa lezione è primariamente concentrato sul presentare in un unico blocco lo sviluppo delle «classi laboriose», nel quale, a dispetto della naturale avversione dell'uomo per il lavoro, quest'ultimo assurge a principale mezzo di diffusione di una nuova «disciplina sociale», dove gli eccessi propri al «dispotismo industriale» rimangono comunque comparativamente più miti rispetto alle società militari: è difficile non rileggere alla luce delle categorie foucaultiane le considerazioni per cui «la concessione o il rifiuto del lavoro» diviene «la base usuale dell'azione disciplinare, preventiva o anche coercitiva», e per cui anche negli abusi a cui può portare il valore sociale della ricchezza, ci si limita «a sostituire il diritto di uccidere con quello d'impedire l'esistenza». In questa direzione, Comte loda la funzione sociale dei grandi patrimoni e dei nobili in quanto «modelli [*types*] del perfezionamento individuale» e vettori di stimolo alla produzione industriale, nonché la tendenza delle relazioni industriali a «collegare direttamente tutti i popoli»²¹⁷.

²¹⁶ Comte sottolinea come «la nostra costante intima interrelazione fra il procedere generale del movimento organico e quello del movimento critico non deriva affatto da una vana inclinazione scientifica per una *sterile simmetria astratta*, ma risulta da una esatta valutazione del complesso dei fatti storici» (ivi, p. 940 [517]).

²¹⁷ Cfr. ivi, pp. 915-923 [504-508], tr. mod., corsivi nostri.

Non è evidentemente su un piano moralistico che vanno lette queste affermazioni; esse sono in pari tempo la registrazione sociologica di un fatto sociale e lo specchio di una convinzione politica di Comte, per cui le contraddizioni della società industriale tendono naturalmente a una soluzione pacifica, o quantomeno a una conflittualità meno estrema che in regime militare.

Il peso delle congiunture politiche altererà le posizioni di Comte, ma non la struttura portante delle principali implicazioni epistemiche ed epistemologiche di questo passaggio, in particolare: i) il fatto che la specializzazione del lavoro sia fondamentale adatta alla tendenziale «mediocrità mentale» dell'uomo, altra faccia di quelle necessità morali di indipendenza e agio che sempre più vengono a costituire i suoi interessi pratici, nonché alla stabilizzazione delle relazioni domestiche-familiari e alla subordinazione dei sessi. Tuttavia, questa stessa specializzazione ha la tendenza a produrre una compressione intellettuale e morale che rischia di neutralizzare questi stessi effetti²¹⁸; ii) inizialmente incoraggiato dal potere spirituale, il regime industriale si separa progressivamente da esso e spinge verso la concentrazione temporale dell'autorità e l'allontanamento dalla gestione degli affari pubblici, nella misura in cui manifesta «la caratteristica *passione dei moderni per la libertà* universale e costante»²¹⁹. Di qui l'importanza che acquisiscono, in una prima fase, le corporazioni in quanto aggregati di interesse e regolatori della morale professionale, e i legisti in quanto classe provvista di una certa generalità di visione, capace di negoziare le questioni industriali con l'autorità centrale; iii) ma questa separazione dal credo cattolico ha altresì una portata intellettuale per Comte: l'industria moderna, nella sua fase deista, sviluppa infatti il «grande carattere filosofico» di assurgere a mezzo fondamentale di realizzazione dell'«azione sistematica dell'umanità sul mondo esterno»²²⁰, la quale presuppone in quanto tale la conoscenza tanto delle leggi invariabili del mondo quanto della loro radicale *imperfezione*, fondamento dell'azione umana. La macchina a vapore e l'aerostato sono per Comte tra i simboli più evidenti di questo salto di qualità.

In questo modo, l'industria entra dunque in aperta collisione con il provvidenzialismo teologico e si ricongiunge necessariamente al suo legame con il pensiero scientifico, di cui si tratta perciò di ricostruire brevemente lo sviluppo considerando non la sua «storia speciale» ma unicamente il suo «aspetto sociale»²²¹ e la sua progressiva convergenza con l'evoluzione filosofica, da cui è solo provvisoriamente distinto. In questo rapido schizzo di una sociologia

²¹⁸ Cfr. *ivi*, pp. 911-914 [501-503].

²¹⁹ *Ivi*, p. 918 [506].

²²⁰ *Ivi*, pp. 954-955 [525-526].

²²¹ *Ivi*, p. 958 [527].

storica delle scienze, dove si tratta di coordinare le prospettive storiche isolate delineate *per anticipazione* nei primi tre volumi del *Corso*, Comte mostra infatti come a partire dal medioevo si produca un'inversione per cui è lo spirito scientifico, che si è visto affermarsi inizialmente sotto la tutela del pensiero teologico-metafisico, a divenire trainante nei confronti dell'evoluzione filosofica. Lungo le tre fasi delineate da Comte, si assiste infatti a una graduale autonomizzazione, che culmina in una rivalità, tra le nuove corporazioni scientifiche – astronomi e medici innanzitutto – con le classi sacerdotali; alla formazione di una prima organizzazione del lavoro scientifico, mediante l'istituzione delle accademie e il patrocinio sempre più attivo delle forze temporali, che in forme diverse²²² si fanno attive protettrici dello spirito scientifico dalla teologia; e infine alla piena *incorporazione* delle scienze – la cui protezione e il cui incoraggiamento divengono dei veri e propri doveri per i governi occidentali – al sistema della sociabilità moderna, tanto da divenire la base una fede di tipo nuovo, fondata sulla *fiducia*.

Si vede come Comte riprenda ed amplii lo schema delle *Considérations sur les sciences et les savants*, aggiungendo però un'importante postilla: l'apparente anarchia intellettuale dell'occidente non riposa su un «amore per il disordine», bensì manifesta il bisogno dell'*esprit moderne* di una positività razionale su cui fondare l'autorità. Una nota sui gesuiti diviene l'occasione di chiarire un punto rilevante per il seguito della trattazione. Il fallimento di questa compagnia, che pure gioca un importante ruolo di diffusione, nel dirigere il corso dell'evoluzione scientifica risulta infatti dall'inammissibilità storica di una scienza resa subalterna alla teologia. E tuttavia

[n]on è che la scienza non possa e neanche debba infine *legarsi a punti di vista propriamente politici*, ma occorre che il loro carattere sia ampio e la loro *destinazione soprattutto popolare, invece di legarsi a interessi parziali e antisociali*; infine *occorre che la politica sia direttamente relativa allo sviluppo dello spirito positivo*, quando questo sarà abbastanza formato per meritare di essere considerato abitualmente come il *regolatore intellettuale delle società moderne*; il che, di gran lunga, non è ancora sufficientemente possibile, soprattutto in mancanza della generalità necessaria²²³.

Le premesse per ripensare il problema di un governo delle scienze alla luce del movimento storico che il *Corso* permette di abbracciare sono qui tratteggiate con chiarezza. L'emersione storica dei diversi campi epistemici che la classificazione comtiana individua, e che viene qui

²²² Comte nota ad esempio come in Inghilterra l'influenza della «dittatura aristocratica [...] ha troppo mirato a subordinare le ricerche scientifiche alle considerazioni pratiche», sancendo la nascita di un certo spirito utilitarista a cui spesso sono stati associati gli sviluppi successivi del positivismo.

²²³ Ivi, p. 1022 [562], tr. mod., corsivo nostro.

riassunta nelle sue tappe principali, viene ricompresa all'interno dei conflitti tra autorità temporale e spirituale, e tra le diverse fasi dello spirito umano, la cui posta in gioco è la produzione di una sintesi sociale, per quanto parziale e provvisoria. In questo schema, l'avvento della scienza biologica segna allora un punto di non ritorno: essa rende possibile una filosofia *organica*, «destinata, per la sua stessa natura, a mettere infine un termine indispensabile allo spirito specialistico e dispersivo istituito dalla filosofia inorganica»²²⁴. La vita in quanto principio di connessione tra i fenomeni conduce «al rinnovamento dello spirito di generalità» con cui le scienze inorganiche avevano necessariamente dovuto rompere per affermarsi autonomamente. Da qui in poi, l'*esprit de spécialité* comincia a diventare *pericoloso* per il progresso scientifico stesso.

Ecco perché Comte, pur riconoscendo come questa terza fase, segnata dalla creazione delle accademie, sia «l'età più bella dello spirito di specializzazione», prospetta il ricongiungersi di scienza e filosofia. Ecco inoltre perché egli loda la precoce direzione enciclopedica dello spirito scolastico in quanto «*immagine anticipata*, ma espressiva, dello spirito di unità e di razionalità che dovrà infine *dirigere la normale cultura della scienza reale*»²²⁵. La scolastica segna «il trionfo sociale dello spirito metafisico» nella misura in cui riesce a realizzare un'omogeneità intellettuale provvisoria che non sussisteva dal politeismo; contemporaneamente, essa sprona inconsciamente la normalizzazione sociale dello spirito positivo, com'è evidente nel suo tentativo di conciliare Dio con l'esistenza di leggi naturali invariabili²²⁶ e nella lettura che Comte offre della disputa tra realisti e nominalisti. Tuttavia, a partire dalla rivoluzione astronomica del XVI secolo, la divergenza tra scienza e metafisica diviene sempre più radicale. Bacon e Descartes, i due fondatori della filosofia positiva, tentano di ricondurre la scienza moderna in una nuova sistematica. Ma i loro sforzi sono complementari nella loro insufficienza: il primo pone più attenzione alla funzione sociale della nuova scienza, ma rimane vincolato a una visione ancora troppo empirista e metafisica; laddove il secondo, pur «ammirando la positività alla sua vera fonte», non riesce ad ergersi fino ai fenomeni morali e sociali²²⁷. Il bisogno di una nuova sistematizzazione diviene allora tanto più urgente quanto più è profonda la contraddizione che si apre tra una scienza dell'inorganico divenuta pienamente positiva e una filosofia che permane allo stato metafisico, come dimostrano i tentativi prematuri di

²²⁴ Ivi, p. 1030 [566], tr. mod.

²²⁵ Ivi, p. 1004 [553], corsivo nostro.

²²⁶ Comte evoca la figura di quello che Koyré ha definito il “Dio fannullone”, asserendo che esso «costituisce sicuramente un artificio molto analogo a quello degli attuali pubblicisti sulla sovranità costituzionale» (ivi, p. 1034 [568]). Si veda la conclusione di A. Koyré, *Dal mondo chiuso all'universo infinito*, tr. it. a cura di L. Cafiero, Feltrinelli, Milano 1988.

²²⁷ Cfr. C-II, 56, pp. 570-571 [1037-1039].

unificazione ad opera di Malebranche e di Leibniz – ma anche, aggiungeremo noi, di Hobbes, che tenta precisamente di fondare una scienza politica mediante l'estensione di un paradigma galileiano. Benché Comte sembri riconoscere la fallibilità del suo tentativo, egli stima nondimeno che esso sia indispensabile a garantire quell'*esprit d'ensemble* che «bisogna a ogni costo sempre mantenere sotto una qualsiasi forma, *anche soltanto apparente*, per conservare l'indispensabile continuità dell'evoluzione generale»²²⁸.

Ora, Comte ritiene che la terza fase dell'evoluzione filosofica sia segnata dalla progressiva elaborazione di un nuovo quadro epistemologico relativista, con Hume e Smith, su cui diviene possibile fondare una scienza storica: e questa prima presa di coscienza delle leggi del progresso è soprattutto manifesta in quei pensatori che riflettono criticamente sulla differenza tra antichità e modernità attraverso il prisma della «vita industriale delle società moderne», su cui influisce «la dottrina critica e transitoria che si è impropriamente qualificata come economia politica». Da un capo all'altro della lezione, dunque, è la dialettica tra sviluppo spontaneo e organizzazione sistematica del regime industriale a dettare il passo della serie organica moderna. È, cioè, il problema della divisione del lavoro in quanto tale. Questo processo pone il problema di una sintesi sociale che non può più reggersi su un principio spirituale teologico né poggiare sulla strutturale disorganizzazione dei poteri promossa dallo spirito metafisico. Esso necessita di riflettersi strutturalmente in un sapere che offra i mezzi di padroneggiarlo in qualche misura. L'«empirismo dispersivo» che domina lo stato attuale delle società postrivoluzionarie, tuttavia, diviene «il più potente ostacolo a una rigenerazione finale»²²⁹, ed è come si è visto irrisolvibile dall'interno delle dottrine economiche. Le considerazioni conclusive di Comte portano proprio sulle *lacune* del progresso umano, in particolar modo per quel che riguarda la sfera industriale. Motore della modernità, l'industria è fonte delle sue più lancinanti contraddizioni, che esplodono per Comte nella questione dell'eterogeneità sociale tra città e campagna; nello sviluppo incontrollato dell'utilizzo delle macchine e in generale nell'incapacità di gestire gli effetti disgregativi del perfezionamento industriale, che si riflette nella questione dei salari operai. Contro l'economia politica, si tratta perciò di rivendicare il fatto che l'acquisizione di nuovi mezzi di azione mediante l'industria deve implicare una *maggior regolazione morale*, atta a contenere la tendenza dispersiva, individualistica e quindi necessariamente «timocratica» che risulta dal «semplice antagonismo spontaneo degli interessi privati»²³⁰.

²²⁸ Ivi, p. 1043 [573], corsivo nostro.

²²⁹ Ivi, pp. 1049-1051 [577-578].

²³⁰ Ivi, p. 1053 [579].

E tuttavia questa morale può fondare la sua effettualità solo all'interno del discorso scientifico moderno: è dunque *in ultima istanza* che il ruolo della scienza diviene dominante, nodo dirimente per la soluzione della crisi occidentale. Da una parte, il problema socio-economico della divisione del lavoro dev'essere posto, e risolto, all'interno delle scienze per poter diventare il cemento ideologico di una nuova forma di regolazione sociale. Dall'altra, esso deve poggiare sul «potente istinto popolare» di quella massa sociale che, dopo aver fatto la sua irruzione nella storia con la Rivoluzione, non può più essere racchiusa nel perimetro metafisico-rappresentativo dello (pseudo-)concetto di popolo²³¹. Un istinto che «non ha bisogno d'altro, per essere giustamente ascoltato, che di trovare infine organi sufficientemente razionali»²³². La storia astratta della modernità rivela in pari tempo l'affermazione e la crisi dell'industrialismo, consumando la dimostrazione scientifica della non-tenuta della problematica sansimoniana: per quanto Comte forse ne condivide il nucleo epistemologico fondamentale – nella misura in cui il suo concetto di progresso non arriva a tenere conto degli squilibri radicali introdotti dallo sviluppo della tecnologia industriale e dalla termodinamica²³³, e in cui manca nella sua analisi una critica approfondita dell'economia politica rispetto ai problemi dell'accumulazione del capitale e del modo di produzione –, egli tenta di rendere conto sociologicamente del fatto che non vi è non vi può essere conciliazione spontanea tra le classi lavoratrici, e questa non può sperare di essere prodotta mediante l'assorbimento dello spirituale nel temporale o con la riproposizione di un vago sentimento religioso²³⁴.

L'analisi dell'esplosione rivoluzionaria e dell'«immensa crisi» occidentale che Comte tratteggia nella lezione 57 fornisce la conferma decisiva di questo duplice problema inerente alla divisione del lavoro, che ci introduce direttamente alle conclusioni del *Corso*. Se la situazione francese è quella in cui è possibile rintracciare in tutta la sua problematicità lo sviluppo più recente della transizione moderna e prefigurarne la risoluzione, ciò dipende proprio dal fatto che in essa si manifestano al massimo grado l'irresistibile «potenza logica» del movimento moderno e l'essenziale *disparità* che sussiste tra serie negativa e serie

²³¹ Cfr. Karsenti, *Politique de l'esprit*, cit., p. 41: «[i]l popolo come massa non ha nulla di quel soggetto politico-giuridico che prende forma con la politica moderna. Esso non è un insieme omogeneo di soggetti di diritto, la cui unità si dà in relazione alla sovranità statale, bensì il serbatoio comune delle differenti funzioni necessarie alla vita sociale compresa nella sua complessità».

²³² C-II, 56, p. 1056 [580].

²³³ Sul mancato confronto di Comte con la termodinamica, al quale farebbe ostacolo la sua stessa comprensione della divisione tra scienza astratta e concreta, si veda F. Vatin, *Comte et Cournot. Une mise en regard biographique et épistémologique*, «Revue d'Histoire des Sciences Humaines», vol. 1, n. 8, 2003, pp. 9-40; sulle conseguenze di questo mutamento di paradigma per la filosofia della storia comtiana, cfr. Canguilhem, *La décadence de l'idée de progrès*, cit.

²³⁴ Comte arriva a qualificare sprezzantemente la svolta religiosa dei sansimoniani come una *théophilanthropie réchauffée*: cfr. Gouhier, *La vie d'Auguste Comte*, cit., p. 178.

organica²³⁵. All'affermazione netta di uno spirito positivo distinto tanto dall'empirismo inglese quanto dal misticismo tedesco, corrisponde infatti un'incapacità pronunciata di *cambiare la natura dei poteri sociali* e di produrre un vero rinnovamento sociale. Lo spirito metafisico risolve la sua azione in un formalismo costituzionale che, limitandosi a modificare e ricomporre le vecchie autorità, accetta la disgregazione spirituale di cui l'ascesa sociale dei metafisici e dei legisti è il sintomo più evidente.

Ciò è particolarmente chiaro nella valutazione comtiana della Rivoluzione francese, che qui viene per la prima volta articolata sistematicamente da Comte, e che rappresenta un passaggio decisivo. Se la prima fase, preparatoria, viene qualificata nei termini di un regime compromissorio, dove il tentativo è quello di conciliare monarchia e principio popolare mediante l'abuso di «finzioni costituzionali» e assembleari, Comte mostra al contrario di lodare il tentativo dell'«eminente assemblea così degnamente immortalata sotto il nome di Convenzione nazionale»²³⁶ di abolire tali finzioni e l'istituzione della monarchia. Quest'affermazione potrebbe stupire, nella misura in cui la fase acuta della rivoluzione potrebbe essere piuttosto letta, secondo una matrice hegeliana, come la conseguenza logica di un tentativo estremo di applicazione dei principi della rappresentanza moderna, che conduce inevitabilmente a un esito terroristico. Comte condivide parzialmente questa valutazione ma, da un lato, ritiene necessaria la piena espletazione del movimento negativo per fare piazza pulita di istituzioni retrograde – religiose, corporative ma anche scientifiche – e, dall'altro, ammira la natura coscientemente *provvisoria* di questa dittatura temporale, la cui spinta popolare e l'orientamento all'interesse generale manifestano, soprattutto nel Comitato di salute pubblica, «una certa tendenza spontanea a una prima valutazione generale, vaga ma reale, della divisione fondamentale tra governo morale e governo politico della società moderna»²³⁷. Al contempo, Comte mostra come questo tentativo sia destinato a soccombere sotto il peso delle contraddizioni della stessa filosofia che lo orienta: il valore politico e morale che i dirigenti e le masse rivoluzionarie manifestano sotto la pressione dei conflitti bellici di questa fase entra in collisione con una concezione filosofica improntata alla rottura della continuità sociale e alla credenza nell'onnipotenza della funzione legislativa. Il potere centrale si vede così costretto a

²³⁵ Cfr. C-II, 57, pp. 1060-1063 [584-585].

²³⁶ Ivi, p. 1076 [592].

²³⁷ Ivi, p. 1081 [595]. Comte è certamente più vicino alla figura di Danton, ma al contempo ritiene che «ogni vero filosofo» debba «dolersi della perdita di un nobile giovane, l'eminente Saint-Just, caduto vittima quasi volontaria della sua cieca devozione a un ambizioso sofista, indegno di una così profonda ammirazione» (ivi, p. 1086 [598]). Su alcune sfumature della posizione comtiana, soprattutto rispetto alla maniera in cui influenzerà la sua concezione politica successive, cfr. M Larizza, *Auguste Comte e la tradizione giacobina*, «Il Pensiero Politico», 22, 3, 1989, pp. 418-432.

rievocare modelli di socialità ormai superati e ad appellarsi alle *passioni* per garantire la sua legittimità: Comte fa risalire la svolta retrograda della Rivoluzione a prima del Termidoro, cioè nella resurrezione di quel deismo regressivo di matrice rousseauiana ad opera di Robespierre – sintomaticamente definito il «pontefice sovrano di questa strana restaurazione religiosa», in cui il movimento rivoluzionario si oppone alla progressione positiva –, dottrina il cui carattere indimostrabile «lasciò presto prevalere passioni sanguinarie, prospettando la compressione materiale come la sola garanzia della convergenza spirituale»²³⁸.

Questa tendenza retrograda si riflette in particolar modo nel tentativo giacobino di sovvertire la tendenza industriale moderna mediante l'abolizione dell'«indispensabile subordinazione elementare delle classi lavoratrici» e l'appello alla partecipazione diretta al governo politico della «più incapace moltitudine», la cui ideologia spontanea è diretta dalle forze preponderanti del momento, letterati e avvocati. Ma quello che potrebbe sembrare un luogo comune controrivoluzionario è per Comte la premessa per mostrare come i principi metafisici producano in realtà una perversione del «giusto interesse continuo che, in ogni vera condizione [état] sociale, i cittadini inferiori devono portare necessariamente, in ragione del loro talento e dei loro lumi, al processo generale degli affari pubblici». La natura apparentemente conservatrice della sociologia comtiana vuole cioè mostrare il carattere *non abbastanza rivoluzionario* della dottrina critica²³⁹. Il fallimento del pensiero rivoluzionario di fronte allo spirito positivo è infatti all'origine di una transizione *interminabile*, strutturata, come si è ampiamente visto, da una fluttuazione e da un'opposizione di forze politiche che contribuiscono a «mantenere la posizione erroneamente astratta del problema politico».

Esso si presenta come un problema ideologico, in un senso che assomma le differenti stratificazioni a cui questo termine andrà incontro: i) come problema epistemologico di *rappresentazione*, tutto interno a quell'orizzonte di nozioni proto-scientifiche incapaci di relazionarlo positivamente «con l'ambiente sociale corrispondente»²⁴⁰; ii) come problema di *illusione*, relativo alla parzialità delle posizioni conflittuali in campo; iii) come problema di *temporalità* attinente alle modalità storiche di concepire l'azione politica; iv) come problema che, infine, richiede un intervento politico della teoria per riformulare il modo stesso di guardare

²³⁸ Ivi, pp. 1084-1085 [597].

²³⁹ Si veda A. Petit, *La révolution occidentale selon Auguste Comte: Entre l'histoire et l'utopie*, «Révue de Synthèse», Vol. 112, n. 1, 1991, pp. 21-40, che definisce Comte come «una sorta di rivoluzionario controrivoluzionario» (p. 21).

²⁴⁰ C-II, 57, pp. 1085-1088 [597-599].

ai fenomeni politici²⁴¹. A partire da quella che Comte stima essere «la più intensa retrogradazione politica di cui l'umanità abbia mai dovuto soffrire», cioè quella prodotta da Napoleone, si può così ricostruire l'origine del «deplorable dualismo sociale» che connota la politica stazionaria²⁴². Lo sgretolarsi della dittatura temporale che regge la concettualità democratica moderna dà origine a quel mutuo rinvio tra un culto metafisico della legge, retto da un potere ministeriale e regolamentare ipertrofico, e la contemporanea anomia di una politica materiale abbandonata al libero gioco degli interessi concorrenti, sorretta da un potere unicamente repressivo e da una corruzione sistematica.

Prima di esaminare la sostanza del gesto di riorganizzazione spirituale che il *Corso* intende produrre, Comte si sofferma allora sui tratti salienti che la duplice serie moderna acquista in quest'ultima fase critica. Comte vi legge, in negativo, il definitivo venir meno delle credenze religiose come principi di direzione politica, ma anche l'irrevocabile disgregazione del sistema militare e anche dell'«odiosa giustificazione dello schiavitù coloniale²⁴³». Processo che, in positivo, è controbilanciato dal progresso tecnologico e industriale sempre più rapido. Ecco però che su questo punto, di nuovo, Comte non può che riconoscere ancora più esplicitamente il profilarsi di una contraddizione che rischia di arrestare ogni progresso, ossia l'esplosione di quell'antagonismo tra gli interessi rispettivi degli imprenditori e dei lavoratori che diviene il «nodo fondamentale della sociabilità industriale». Per quanto Comte stimi utopico e demagogico i tentativi di soffiare sul fuoco di questo conflitto attaccando la stessa nozione di proprietà, egli non può fare a meno di riconoscere «la scissione crescente tra le teste e le braccia», nonché la tendenza dei capi industriali a riattivare dinamiche feudali – in un contesto dove la sanzione spirituale cattolica ha perso ogni efficacia e in cui, anche sul piano puramente materiale a cui viene relegato tale antagonismo, non si riscontra «una vera equità, poiché la legislazione impedisce agli uni [i lavoratori] le coalizioni che permette o tollera negli altri» –, a formare monopoli e ad abusare della «inevitabile potenza dei capitali». Tutti fattori che confermano una volta di più la mancanza di organizzazione dell'industria moderna, che tende a diventare oppressiva «per la maggior parte di coloro il cui concorso in essa è il più indispensabile»²⁴⁴, e che rimettono profondamente in discussione l'immagine di un Comte

²⁴¹ Per una problematizzazione in senso storico-concettuale della stratificazione che assume il tema dell'ideologia in relazione all'accelerazione dell'esperienza storica nella fase rivoluzionaria, si veda L. Scuccimarra, *L'epoca delle ideologie. Su un tema della Begriffsgeschichte*, «Scienza&Politica», vol. XXV, n. 47, 2012, pp. 43-65.

²⁴² Cfr. C-II, 57, pp. 1090, 1099 [600, 605].

²⁴³ Ivi, p. 1117 [615].

²⁴⁴ Ivi, pp. 1124-1126 [619-620].

estraneo ai problemi della lotta di classe e apologeta di un progresso lineare e cumulativo²⁴⁵. Si tratta perciò di capire come analisi epistemologica e analisi politica si ricongiungano per pensare il superamento di questa impasse costitutiva della modernità.

4 *Il metodo (II)*

4.1 *Governo spirituale e governo delle scienze*

L'attraversamento storico-epistemologico compiuto da Comte lo mette infine in condizione di ritornare a quell'attualità da cui tutta la sua riflessione era scaturita, precisandone i contorni e identificando con più lucidità i compiti del suo gesto filosofico. Come si caratterizza l'estrema propaggine della scissione moderna? Alla dispersione politica, che risulta da un regime temporale fondato sul compromesso tra una monarchia destituita di ogni fondamento e un potere ministeriale la cui natura elettiva lo svincola da qualsiasi riferimento alla virtù o alla capacità politica, si accompagna una dispersione spirituale opinionistica e privatistica di cui il «dominio spirituale del *giornalismo*» è il segno più evidente. Si tratta per Comte di un «potere incostituzionale»²⁴⁶ che, mentre propaga idee perlopiù anarchiche, è necessariamente spinto dai tentativi di regolamentazione legale verso la sua concentrazione in senso oligopolistico. La concentrazione politica riemerge così *suo malgrado*, o come tendenza a un accentramento economico dell'informazione che per Comte ha poco a che vedere con una vera «opinione pubblica», o nella tendenza delle masse ad aderire attorno alla figura del sovrano come unico sembiante di coerenza in mezzo alla completa incostanza dell'azione parlamentare.

Ecco perché, più che prefigurare una dittatura scienziata, il pensiero di Comte ci sembra descrivere efficacemente la natura tecnocratica e governamentale in cui sfociano le costituzioni liberali postrivoluzionarie di fronte all'impossibilità di articolare il nesso tra sapere scientifico e decisione politica, tra *veritas* e *auctoritas*, che, nella loro indistinzione, finiscono per rinviare l'uno all'altra per trovare la propria giustificazione. In questo senso, Comte coglie un aspetto cruciale del problema politico moderno: l'analisi storico-sociologica mostra infatti la scienza affermarsi inequivocabilmente in quanto principio strutturante delle società progredite, ma registra al contempo la sua incapacità di acquistare l'influenza sociale necessaria per rispondere

²⁴⁵ Sul tema cfr. R. Paula-Lopes, *Comte et la lutte des classes*, «Les études philosophiques», No. 3, 1974, pp. 355-365, dove si mostra come essa venga insieme riconosciuta e inclusa nel complesso degli altri fattori dell'evoluzione sociale.

²⁴⁶ C-II, 57, p. 1106 [609], corsivo nostro.

ai bisogni e ai problemi che la costituzione industriale crea, se non nella forma di un discorso economico orientato alla riduzione dell'azione di governo. Il fallimento di una comprensione *scientifica* del progresso genera quel sentimento di stagnazione che rende possibile il proliferare di concezioni utopiche, anarchiche e autoritarie. La rivendicazione comtiana di una natura "popolare" del potere spirituale mira dunque innanzitutto a porre correttamente il problema di come pensare l'efficacia collettiva dell'elemento scientifico in quanto strumento di rinnovamento sociale.

Prima di procedere a un bilancio delle soluzioni individuate da Comte, occorre però comprendere in che modo egli riconnette l'evoluzione scientifico-filosofica propria alla fase estrema della modernità alla trasformazione socio-politica complessiva. Il problema di pensare il senso che può avere il governo spirituale in una società postrivoluzionaria, dove il processo di democratizzazione è accompagnato da un processo di *ideologizzazione* dei concetti politici che tende a mantenere costantemente aperto il movimento rivoluzionario²⁴⁷, è infatti indissociabile da una considerazione delle tendenze disgregative che reca con sé la specializzazione scientifica, dominata da un *esprit de détail* che comincia a quest'altezza a rivelare tutte le sue insufficienze. Affrontare la questione dell'articolazione tra unità e pluralità scientifica è perciò la precondizione per pensare l'unità politica al di fuori della sua riduzione in senso formalistico-giuridico senza abbandonarla all'autoregolazione degli interessi individuali che ne rappresentano il contraltare.

Ora, se l'esame dell'evoluzione scientifica conduce a vedere nella sua importanza crescente una «prima base diretta della riorganizzazione spirituale», è soprattutto la «creazione decisiva della filosofia biologica» a produrre un avvicinamento decisivo della «scienza moderna alla sua più alta destinazione sociale». Essa non solo prepara il terreno per uno studio positivo dei fenomeni umani, ma introduce uno scarto *logico* nella misura in cui fa emergere, dall'interno della filosofia naturale, quello spirito sintetico indispensabile per concepire un'unità processuale della specie umana attraverso le sue opere. Il movimento scientifico si trova così, «benché all'insaputa dei suoi vari operatori specializzati, profondamente legato all'immensa crisi politica»²⁴⁸.

²⁴⁷ Si veda O. Brunner, *L'epoca delle ideologie. Inizio e fine*, in Id., *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, cit., pp. 217-240, il quale ovviamente vede nella filosofia della storia comtiana un caso paradigmatico di quella "fede storica" che costituisce il nucleo del pensiero ideologico moderno. Si sarà compreso come il presente lavoro miri invece a mostrare come nell'impresa epistemologica comtiana si possano ritrovare delle tracce utili a impostare una comprensione *scientifica* del concetto di ideologia, e una prima messa a tema riflessiva del mutamento dei rapporti tra scienza e politica che segnano la modernità.

²⁴⁸ C-II, 57, pp. 1129-1133 [622-624].

Nell'ottica comtiana, la diffusione delle accademie in quanto centri di propagazione di un sapere ormai ritenuto imprescindibile per la stessa formazione professionale tende tuttavia, una volta consumatasi l'opera di demolizione dell'antico sistema e dimostrata la superiorità sociale dello spirito positivo, a perpetuare una frammentazione empirica tra saperi che diviene, come si è visto, un ostacolo tanto epistemologico quanto istituzionale alla formazione di una scienza politica rinnovata²⁴⁹. Comte ritiene che in questo modo si determini una situazione inversa a quella del cattolicesimo: laddove l'organizzazione del clero si era dimostrata storicamente superiore alla caducità della dottrina, oggi invece «gli scienziati sono, generalmente, molto inferiori alla dottrina». Il prolungarsi di tale regime di dispersione finisce quindi per impedire «la concezione totale di quello stesso spirito positivo di cui solo esso poteva permettere la formazione parziale». Occorre pertanto produrre una critica radicale di questa «viziosa organizzazione scientifica», all'interno della quale la specializzazione viene vista come l'unica protezione dall'influsso di un generalismo altrimenti vago e illusorio, e dove l'unica unità scientifica concepibile è ottenuta mediante «una chimerica estensione universale» dello spirito matematico, e mostrare la necessità di una scienza capace di distinguere «le generalizzazioni errate da quelle che sono ben concepite»²⁵⁰.

Vediamo così precisarsi la profonda ambiguità che pesa sul nesso tra governo spirituale e governo delle scienze: la fondazione della sociologia come scienza speciale deve retroagire sul processo che la rende possibile, producendo a sua volta una vera e propria *rivoluzione filosofica* che modifica lo statuto stesso della scienza. Tuttavia, nella diagnosi comtiana, il venir meno di una distinzione precisa tra potere spirituale e temporale porta la classe scientifica a essere *economicamente e ideologicamente* dipendente dalla morale metafisica dominante, fondata sull'interesse personale; e ciò rischia di compromettere la stessa autonomia della ricerca

²⁴⁹ Cfr. *ivi*, pp. 1138-1139 [626-627]: «[...] la deplorabile organizzazione attuale del lavoro scientifico si oppone immediatamente a che la filosofia positiva sia realmente compresa da qualcuno, poiché ogni gruppo di scienziati ne raccoglie solo frammenti isolati [...]. Questa strana situazione, in cui qualche scienziato offre un così triste contrasto tra la natura evoluta di certe parziali concezioni e la vergognosa volgarità di tutte le altre, si manifesta abitualmente attraverso *l'istituzione radicalmente contraddittoria delle attuali accademie*. Queste, nonostante la loro vana pretesa di lasciar sempre prevalere le condizioni d'attitudine, sono così necessariamente portate, nelle ordinarie deliberazioni, [...] a sottomettere ogni decisione a una maggioranza scientifica essenzialmente incompetente, il cui cieco istinto raramente resiste ai *pregiudizi e anche alle passioni delle diverse consorterie dominanti*» (tr. mod., corsivo nostro). Su questo punto si vede come Comte mantenga una postura ambigua rispetto a quella che è stata definita la “seconda rivoluzione scientifica”, ossia quel processo di riforma delle istituzioni scientifiche e dei loro rapporti con le autorità statali e religiose connotato da una progressiva disciplinizzazione dei saperi; sulla necessità di collocare la lettura del *Corso* sullo sfondo di questo processo, cfr. di recente J. Heilbron, *Auguste Comte and the Second Scientific Revolution*, in A. Wernick (ed.), *The Anthem Companion to Auguste Comte*, Anthem Press, London 2017, pp. 23-39. Sul tribolato rapporto di Comte con l'*Académie des sciences*, che, al di là delle animosità e degli opportunismi che condizionano le sue accuse, si trovava effettivamente a essere fortemente politicizzata, cfr. M. Pickering, *Auguste Comte and the Académie des Sciences*, «*Révue philosophique de la France et de l'étranger*», vol. 132, n. 4, 2007, pp. 437-450.

²⁵⁰ C-II, 57, pp. 628-631 [1140-1146].

scientifico sotto il peso di una «troppo avida concorrenza» e delle opportunità di arricchimento derivanti dai rapporti sempre più stretti tra scienza e industria. Ecco dunque che la «fine del regime preliminare» prospettata da Comte investe la stessa differenza tra scienza e filosofia, arrivando al punto di qualificare «gli scienziati come una classe essenzialmente equivoca, destinata a un'imminente eliminazione, in quanto intermediari tra ingegneri e filosofi»²⁵¹.

Tale affermazione potrebbe suonare scioccante alla luce del percorso comtiano, e apparire come il risultato della sua incapacità di comprendere secondo una direttrice autenticamente sociologica il processo moderno della divisione del lavoro²⁵². Vale tuttavia la pena, a nostro avviso, di seguirla nelle sue conseguenze per capirne il senso effettivo, nonché la portata che possiede per la ridefinizione del problema del governo spirituale e per l'evoluzione ulteriore del sistema comtiano. Innanzitutto, Comte riconosce che anche all'interno di un simile processo potrebbero continuare ad esistere ricerche scientifiche indipendenti: il punto di vista generale, che è congiunturalmente necessario istituzionalizzare per produrre una «rigenerazione intellettuale e morale delle società moderne» è in grado di comprendere l'utilità dello speciale; è piuttosto l'inverso a non essere vero. Ma, più radicalmente, lo studio dell'evoluzione filosofica moderna mostra come la tendenza al superamento della distinzione tra scienza e filosofia sia *già in atto*. Dopo i tentativi di Leibniz e Kant, essa emerge in particolar modo negli sforzi dell'empirismo di Locke, dello spiritualismo psicologico e perfino degli Idéologues, di giustificarsi facendo appello al discorso scientifico, per quanto mal compreso:

Questa sofisticata parodia del regime scientifico, dapprima limitata al solo principio logico, si è estesa in seguito al processo generale. La più servile irrazionalità ha fatto ciecamente introdurre negli studi sociali e morali la specializzazione caratteristica degli studi scientifici propriamente detti, in un momento in cui tale specializzazione, per lungo tempo indispensabile alla filosofia inorganica da cui derivava, era ormai giunto, come abbiamo visto, al termine naturale del suo compito provvisorio

²⁵¹ Ivi, p. 1150 [633].

²⁵² Questo tema è affrontato in maniera sistematica in Karsenti, *Durkheim. Science et philosophie dans la divisione du travail*, cit., dove si mostra come le critiche di Bernard e Durkheim allo “specialismo delle generalità” comtiano arrivino a rovesciare la questione, imputando «alla generalizzazione, e non alla specializzazione [...] un autentico impoverimento» (p. 837). Come esclama Bachelard, «Non ripetiamo allora il *leitmotiv* secondo cui la scienza, specializzandosi, immiserisce lo spirito! Essa, al contrario, lo apre» (Bachelard, *Sulla natura del razionalismo* [1950], in Id., *L'impegno razionalista*, a cura di F. Bonicalzi, Prefazione di G. Canguilhem, Jaca Book, Milano 2003, p. 78). Non ci sembra però in contrasto con il pensiero comtiano il ritenere, come fa Bachelard, che la storia della scienza abbia per compito di mostrare come la «storia della specializzazione del sapere» sia al contempo «una storia dell'interpretazione all'interno di una cultura generale delle culture specializzate» (Id., *Il problema filosofico dei metodi scientifici*, ivi, p. 58).

Contro una filosofia concepita come imitazione dei procedimenti della scienza, è necessario allora concepire una «vera filosofia, emanata finalmente dalla scienza reale», capace di ricomporre lo scisma tra filosofia naturale e morale apparso con Aristotele e Platone. In questo modo, l'«unità mentale [...] emergerà irrevocabilmente dalla convergenza quotidiana tra *la scienza divenuta filosofica e la filosofia divenuta scientifica*»; la scienza sociale sarà solidale allo sviluppo delle scienze naturali e coordinato con l'azione sul mondo esterno che queste rendono possibile, al punto che in sarebbe «ozioso esaminare se, in questo movimento finale, gli scienziati si eleveranno alla filosofia, o i filosofi si volgeranno alla scienza». Piuttosto, ciò a cui Comte mira è una «trasformazione reciproca»²⁵³, che ci sembra anticipare per molti versi il tentativo bachelardiano di pensare la coappartenenza di una scienza *produttrice* di filosofia e di una filosofia all'altezza dell'operatività delle scienze.

Chiarito questo passaggio, Comte è in grado di ritornare sull'operazione complessiva svolta nel *Corso*, ricostruendone le tappe principali, per mostrare la concatenazione dei tre gesti che essa aspira a portare a termine: si tratta sostanzialmente di giustificare in che modo sia possibile, a partire dalla rivoluzione, invertire il movimento moderno incentrato sulla piena autonomizzazione della sfera politica, e quindi far procedere da un rinnovamento filosofico la riorganizzazione spirituale che produrrà infine la rigenerazione politica. Presentando tale riorganizzazione come *dedotta* dalla serie storica, il movimento enciclopedico dovrebbe chiudersi ponendo i presupposti da cui aveva preso le mosse, ossia mostrando come la «generalizzazione del metodo positivo» sia la «principale condizione logica di una vera riorganizzazione»²⁵⁴. La conoscenza del processo di evoluzione umana renderà infatti concepibile un'unità sociale suscettibile di rifondare un *sentimento del dovere* su basi non teologiche, mediante l'istituzione di una nuova autorità morale che giocherà un ruolo cruciale nell'elaborazione di una politica provvisoria atta a condurre la società oltre la transizione perpetua a cui è consegnata nello stato metafisico.

I frequenti paragoni con l'organizzazione del sistema cattolico possono però trarre in inganno: avendo constatato «la completa incapacità politica della sola classe al cui trionfo la mia concezione sociale potrebbe sembrare a prima vista destinata», il nuovo potere spirituale prospettato da Comte è «apparterrà ad una classe completamente nuova, *senza analogie* con nessuna di quelle esistenti e originariamente composta di membri indifferentemente provenienti, secondo la loro vocazione individuale, da tutti i vari ordini della società attuale»²⁵⁵.

²⁵³ C-II, 57, pp. 1157-1160 [637-639], tr. mod., corsivi nostri.

²⁵⁴ Ivi, p. 1181 [650].

²⁵⁵ Ivi, pp. 1184-1185 [652], corsivo nostro.

Motivo per cui egli dedica l'ultima parte della lezione al disegno di un quadro dell'avvenire, nel quale è evidente l'influenza di Condorcet²⁵⁶.

La "teoria elementare delle due potenze" che qui Comte costruisce con dovizia di dettagli ha dunque primariamente l'obiettivo di sistematizzare la distinzione tra spirituale e temporale sulla falsariga di quella tra scienza e arte, mostrando la connessione e la necessaria indipendenza delle due sfere. Ciononostante, egli è sempre più convinto che la sola elaborazione di una dottrina astratta, nel senso pieno e stratificato che tale termine riceve nel *Corso*, non sia sufficiente, e debba sostanziarsi nell'intervento «di un potere morale completamente distinto e sufficientemente indipendente dal potere politico propriamente detto» – un potere di cui le stesse «costituzioni metafisiche» hanno confusamente intuito la necessità in quelle *dichiarazioni universali* «destinate ad istituire, fino ai cittadini di rango più basso, un controllo generale delle diverse misure politiche»²⁵⁷. Pertanto, Comte ritorna sistematicamente sull'attribuzione al potere spirituale di una funzione i) *educativa*; ii) *consultiva* nei confronti della politica; iii) di *moderazione* dei conflitti sociali; iv) di *mediazione* diplomatica e di ricostruzione di un'autorità internazionale. Per il discorso sviluppato fin qui, occorre però soffermarsi in primo luogo sulla questione dell'educazione come nodo fondamentale per legare governo spirituale e riforma delle scienze, nella misura in cui è attorno ad essa che si saldano le contraddizioni che avevano spinto Comte a imbarcarsi nell'impresa del *Corso*, e che spingeranno alla progressiva ridefinizione del suo progetto.

L'istituzione di un'educazione universale è infatti uno dei modi principali per superare e conservare le intuizioni fondamentali alla base del dogma rivoluzionario dell'uguaglianza; ma essa dev'essere altresì il veicolo di una «riforma filosofica» dello «spirito scientifico attuale», atta a contrastare l'«inferiorità morale» derivante da quella specie di «*automatismo speculativo*» che si accompagna allo spirito di dettaglio²⁵⁸. Forse non del tutto consciamente, Comte si scontra qui con due problemi distinti, le cui direttrici si incrociano. Da una parte, egli vuole dimostrare come sia essenziale porre su un piano *morale*, a patto di conferire a questo termine tutta la sua portata, delle istanze che è la stessa concezione moderna a far ritenere risolvibili esclusivamente su un piano politico istituzionale-legislativo. Di qui la sua insistenza sulla *natura popolare* del potere spirituale, in quanto strutturalmente legato all'importanza di rispondere ai bisogni che emergono in seno alle masse proletarie – punto su cui ci

²⁵⁶ Questo rapido abbozzo verrà ampiamente rimaneggiato all'interno del quarto tomo del *Système de politique positive*, contenente un *Tableau synthétique de l'avenir humain* di sapore decisamente utopico.

²⁵⁷ Ivi, p. 1187 [653-654].

²⁵⁸ Cfr. ivi, pp. 1201-202 [661-662], corsivo nostro.

concentreremo nel prossimo paragrafo e nel prossimo capitolo. Dall'altra, vi è un evidente legame, nonché una tensione non del tutto risolta o inquadrata come tale da Comte, tra la necessità di far prevalere un punto di vista generale nelle scienze e quella di operare una riforma istituzionale complessiva che deve trarre la sua legittimità proprio facendo valere un interesse generale della società.

Nondimeno, dimostrando come dalla riforma della «costituzione equivoca delle corporazioni scientifiche»²⁵⁹ – e della confusione tra questioni tecnologiche e lavori scientifici che regna al loro interno – sia possibile produrre i) una sistematizzazione della morale umana in grado di contrastare la dispersione delle credenze religiose; ii) una riorganizzazione complessiva dei rapporti tra le esigenze spirituali della scienza e le tendenze economico-pratiche del potere temporale; iii) la creazione di una nuova classe speculativa «ovunque omogenea, animata abitualmente, non da uno sterile cosmopolitismo, ma da un *attivo patriottismo europeo*»²⁶⁰, Comte ritiene di aver gettato le basi di una «nuova filosofia politica» che «trasforma completamente la posizione delle questioni attuali, il modo di trattarle e le condizioni preliminari della loro elaborazione»²⁶¹. La ricostruzione completa del movimento storico completa così l'opera di fondazione della sociologia, giustificando il suo emergere come sapere destinato a restituire un'operatività intellettuale e politica universale alla riflessività umana. Al contempo, egli riconosce di aver «superato non solo l'impegno iniziale assunto in apertura del trattato, ma anche le promesse più rigorose contenute nella prima parte della mia formulazione sociologica», riconnettendo la creazione di questa scienza finale alla possibilità di rifondare delle convinzioni stabili, di ristabilire l'indipendenza della teoria e di far prevalere lo spirito d'insieme²⁶².

Le lezioni finali del *Corso* sono così dedicate a uno sforzo di ricapitolazione del percorso effettuato dal punto di vista del *metodo*, della *dottrina* e dell'*azione finale* della filosofia positiva. La lezione 58, in particolare, rappresenta il confronto finale tra l'operazione comtiana e il lascito cartesiano a cui essa non può fare a meno di appellarsi. Essa racchiude un «equivalente spontaneo» di quel discorso sul metodo di cui Comte ha sempre ritenuto di dover scongiurare lo spettro, realizzato però a posteriori e in vista della sua esplicita «destinazione sociale»²⁶³. Osservando in sorvolo l'insieme della gerarchia scientifica ricompresa dalla sintesi

²⁵⁹ *Ibid.*

²⁶⁰ Ivi, p. 1209 [666], corsivo nostro. Comte si spinge ora ad immaginare la prossima creazione di un *Comitato positivo occidentale*, «sorta di concilio permanente della Chiesa positiva» esteso alle cinque nazioni principali investite dall'evoluzione moderna (Francia, Italia, Germania, Inghilterra e Spagna (cfr. ivi, p. 1265 [696]).

²⁶¹ Ivi, p. 1247 [687], tr. mod.

²⁶² Cfr. ivi, p. 1266 [697].

²⁶³ C-II, 58, p. 1363 [749].

sociologica, Comte è finalmente in grado di affrontare radicalmente il senso che può avere un «governo dei sociologi [sociologistes]»²⁶⁴ a cui ora si riferisce esplicitamente. Esso può essere compreso solo a partire dall'opposizione tra due modi differenti di intendere l'unità scientifica che risultano dai due estremi della serie scientifica: da una parte quello matematico, relativo all'*origine* delle speculazioni scientifiche, a cui Comte imputa una tendenza riduzionista, astratta e specialistica; dall'altra quello storico-sociologico, relativo appunto alla *destinazione* delle scienze, che concepisce l'unità a partire dal riconoscimento della solidarietà tra campi epistemici indipendenti, elaborando le relazioni tra scienze in ordine alla loro funzione concreta di intermediari per l'attività umana.

Che cosa significa, pertanto, parlare – con uno scivolamento semantico affatto sintomatico – di una «*sovranità intellettuale*»²⁶⁵ della filosofia sociologica? Si potrebbe cominciare col dire che, affinché le scienze possano esercitare la loro azione di governo propriamente spirituale – al di fuori dell'utilizzo puramente strumentale a cui esse sono destinate in un regime di usurpazione temporale proprio della modernità politica – esse debbano a loro volta essere governate. Ma come va inteso questo governo? È all'altezza di questa domanda cruciale che si può pienamente apprezzare la conflittualità delle differenti matrici della filosofia comtiana. Si è visto infatti come epistemologia e politica siano costantemente legate nel progetto comtiano senza schiacciarsi l'una sull'altra. La riflessione di secondo – e poi di terzo – ordine sulle scienze, esplicitamente orientata a una trasformazione delle rappresentazioni che dominano la filosofia politica classica, reca con sé un surplus ideologico e istituzionale, dal momento che si tratta, al fine di contrastare la dispersione intellettuale che la divisione del lavoro innesca, di produrre concretamente un differente modello di «amministrazione» dei differenti strumenti intellettuali prodotti dalle pratiche scientifiche.

Ora, nel suo tentativo di coronare la rivoluzione cartesiana, Comte si rende sempre più conto dei limiti di quest'ultima, al punto da arrivare ora a giocare l'una contro l'altra, secondo la consueta dialettica di spontaneo e sistematico, *positività* e *generalità* delle speculazioni scientifiche. Laddove «la grande costruzione cartesiana», erigendo «la geometria e la meccanica in fondamenti diretti della scienza universale» ha prodotto «un'influenza perturbatrice» sullo sviluppo successivo delle scienze mediante la sua «estensione forzata», la conoscenza storico-sociale del metodo positivo rende invece possibile concepire un differente «modo fondamentale» di «operare [...] il legame universale delle speculazioni positive»²⁶⁶.

²⁶⁴ Ivi, p. 1194 [712], corsivo nostro.

²⁶⁵ Ivi, p. 1272 [701], corsivo nostro.

²⁶⁶ Ivi, pp. 1274-1276 [702].

Essa permette cioè di riguadagnare un punto di vista umano sul progresso scientifico, al di là del lavoro necessariamente *inumano* che la scienza inaugura rompendo con l'antropocentrismo spontaneo della sintesi teologico-feticistica. Ecco dunque apparire il punto centrale, che ancora una volta ruota attorno al principio della classificazione comtiana: così come il potere spirituale guadagna in «considerazione sociale» ciò che perde in «ascendente temporale», rinunciando a vane pretese teo- o per meglio dire epistemo-cratice, cioè fonda la sua capacità di guida e di critica spirituale accettando il fatto che l'ordine della potenza materiale prevalga sulle pretese della capacità intellettuale, destinata a lottare e non a regnare²⁶⁷; e così come il «*vivente sociale*» è più libero nella misura in cui è «il più determinato di tutti gli esseri»²⁶⁸, la sociologia è in grado di aspirare a una posizione di governo in quanto è la *più subordinata* delle scienze. La sua «intima e necessaria dipendenza logica e scientifica [...] nei confronti di ogni scienza precedente» e

l'incontestabile *legittimità* del suo intervento razionale in tutte le altre speculazioni reali, non tarderanno a fare agevolmente accettare il suo *continuo predominio*, tanto spontaneo da non divenire oppressivo, e sempre disposto a *favorire attivamente lo sviluppo naturale del vero carattere di ogni scienza, invece di ostacolarlo* con le esigenze pedanti di un'omogeneità artificiale [*factice*] e sterile²⁶⁹.

Qui risiede l'esito radicale a cui approda il pensiero comtiano, e dove si infrange una certa immagine di esso: una volta costituita la sociologia «come ultimo ramo principale della filosofia naturale»²⁷⁰, essa reagisce sull'insieme del processo per ricomprendere *tutte le scienze in quanto scienze "sociali"*. Radicalizzando il discorso degli Idéologues, Comte insiste nel mostrare come l'intelligenza umana sia «sviluppabile solo attraverso la società», secondo un processo dotato di uno spessore biologico e storico che la sociologia è in grado di ricostruire, così da produrre «una vera unità, capace di consolidare e accelerare il progresso di tutte le

²⁶⁷ Cfr. C-II, 57, pp. 1224-1225 [674-675]. Nell'approfondire la sua critica a quel «preteso diritto della capacità» che egli stesso aveva valorizzato nella sua fase sansimoniana – e in cui si può leggere la presa di distanza di Comte da ogni forma di governo “tecnocratico” e di “ingegneria sociale” che spesso lo si è accusato di prefigurare –, Comte introduce il termine di *pedantocrazia*, suggeritogli da Mill, per qualificare «una tendenza sociale che, come ho dimostrato, potrebbe giungere solo al fine di istituire, in nome della capacità, il dominio profondamente oppressivo, sotto tutti gli aspetti, e soprattutto mentalmente, di mediocrità ambiziose, il cui valore filosofico si riduce essenzialmente a vana erudizione». Nonostante la «tendenza incontestabile della civiltà a potenziare continuamente l'influenza sociale dell'intelligenza», la teoria della divisione tra poteri mira a fare in modo che «la legittima supremazia sociale» non spetti in ultima istanza «né alla forza né alla ragione, ma alla morale» (ivi, pp. 1191-1194 [656-657]). È evidente come su questo punto Comte si discosti definitivamente dall'operazione aristocratica portata avanti da Guizot e dai dottrinari, che prospettano invece «una élite *politica*, non specializzata e totalmente laicizzata» (Cfr. Rosanvallon, *Le moment Guizot*, cit., p. 119).

²⁶⁸ Karsenti, *Politique de l'esprit*, cit., p. 139.

²⁶⁹ C-II, 58, p. 1289 [709-710], corsivo nostro.

²⁷⁰ C-II, 57, p. 1255 [691].

speculazioni positive, [...] assoggettate ad un punto di vista comune, rispettando tuttavia la giusta indipendenza di ciascuna di esse»²⁷¹.

Da questo punto di vista, se Foucault ha avuto ragione nell'individuare in questo passaggio una delle fratture più evidenti tra episteme classica e moderna, sarebbe frettoloso rinchiudere l'operazione comteiana all'interno di una "analitica della finitudine". Non solo perché, già in questa fase, Comte esprime la convinzione, che verrà ripresa e radicalizzata nel *Discours sur l'ensemble du positivisme* del 1848, per cui «l'uomo propriamente detto non è, in fondo, che una pura astrazione; non vi è di reale che l'umanità»²⁷²; ma altresì perché la sua teoria evolutiva permette di costruire una sorta di nuova teoria bio-storica del trascendentale che avrà un grandissimo peso nella costituzione di quella stessa tradizione epistemologica a cui Foucault più o meno ereticamente si richiama. Esplicitando alcuni assunti della sua teoria della conoscenza – a cui Mill gli rimprovererà di non aver dato una base più solida –, Comte chiarisce come, da un punto di vista statico e individuale, «le operazioni stesse della nostra intelligenza, in qualità di fenomeni vitali, sono inevitabilmente subordinate [...] a quella *relazione fondamentale tra organismo e ambiente*», che Kant avrebbe solo intravisto e di cui la filosofia biologica offrirebbe invece la chiave²⁷³. Ma questo primo fondamento relativo, o per meglio dire *relazionale*, della conoscenza necessita di essere completato dalla considerazione della sua evoluzione dinamica e storica, nella quale lo sviluppo del metodo positivo appare come «l'opera continua dell'umanità tutta intera», «solamente preceduta dalla classe specificamente contemplativa»²⁷⁴. Se questo punto di vista storico conduce infine «a concepire abitualmente le teorie successive come approssimazioni crescenti a una realtà che non potrà mai essere rigorosamente valutata», in quanto rispondente alla situazione complessiva delle teorie e delle osservazioni disponibili in una data fase di sviluppo, Comte ritiene che sia la stessa bontà dei metodi comparativi e storici ad assicurare che questo "prospettivismo" non ricada in un

²⁷¹ C-II, 58, p. 1285 [707].

²⁷² «Per non lasciare alcuna grave incertezza su questo ostacolo fondamentale della filosofia positiva, occorre oggi estirpare direttamente, da tutti i buoni spiriti, l'ultima sorgente essenziale delle illusioni metafisiche, facendo specialmente risaltare la vera natura del punto di vista umano che, necessariamente, deve essere eminentemente sociale e non solamente individuale» (ivi, p. 1300 [715], tr. mod.).

²⁷³ Cfr. C-II, 58, p. 1323 [728], corsivo nostro. Cfr. Canguilhem, *Morte dell'uomo o estinzione del cogito?*, cit., p. 433: «Foucault cita Comte solo una volta. Eppure il caso di quest'ultimo era da seguire più da vicino. Comte ha pensato spesso di essere il vero Kant grazie alla sostituzione del rapporto scientifico organismo-ambiente al rapporto metafisico soggetto-oggetto». Il riconoscimento delle condizioni di esistenza biologiche e storiche dell'uomo al di fuori delle garanzie offerte dal pensiero teologico-metafisico è peraltro funzionale, in Comte, a stimolare «una nobile audacia a sviluppare in tutti i sensi la grandezza dell'uomo, al riparo da ogni terrore oppressivo e senza riconoscere mai altri limiti se non quelli che ci impone l'irresistibile complesso dell'ordine reale, che bisogna d'altra parte cercar di modificare il più possibile a nostro vantaggio, sulla base del suo esatto e continuo esame» (C-II, 60, p. 1414 [777]).

²⁷⁴ C-II, 58, pp. 1310-1312 [721-722].

relativismo: per quanto dall'interno dei limiti propri allo sviluppo scientifico dell'epoca e della sua formazione filosofica, che lo espone indubbiamente a una deriva empiristico-soggettivista, Comte ha gettato le basi per una teoria della *conoscenza approssimata*, dove la verità va concepita *nel* mutamento²⁷⁵. L'importanza di quest'articolazione tra vivente e storia è anche ciò che permette di distanziare la posizione comtiana da ogni facile riduzionismo "biopolitico", al netto dell'estrema equivocità di tale categoria, evidenziando al contempo come la necessità di un attraversamento del vitale sia condizione necessaria ma non sufficiente a concepire la società e il suo governo²⁷⁶.

Questa ampia riflessione ci permette così di capire in che senso Comte ritenga che il governo della filosofia sociologica abbia primariamente la funzione di combattere delle prevaricazioni scientifiche, rimuovere gli ostacoli epistemologici e *mettere in condizione le differenti scienze di dirigersi da sole*, incorporando la coscienza del loro ruolo sociale. Al contempo, esso consente di impostare *scientificamente* una riflessione sui *fini sociali della scienza* – cioè sul ruolo delle scienze come «organi attraverso i quali una società potrebbe presumere, prevedere e assumere i propri bisogni»²⁷⁷ – che includa al suo interno la necessaria connessione tra

²⁷⁵ Il riferimento è ovviamente alla tesi principale di G. Bachelard, *Saggio sulla conoscenza approssimata* [1927], tr. it. a cura di E. Castelli Gattinara, Mimesis, Milano-Udine 2016. Sulle connessioni tra i due da questa prospettiva cfr. Z. Ben Saïd Cherni, *Auguste Comte. Postérité épistémologique et ralliement des nations*, l'Harmattan, Paris 2005. La qualifica di prospettivista è attribuita a Comte da Macherey, *Comte*, cit., p. 121, per far risaltare la sua connessione con le "filosofie tragiche" di Nietzsche e Pascal contro alla sua riduzione a un cartesiano «*affaibli et abâtardi*».

Senza voler qui pretendere che l'approccio comtiano al problema della conoscenza sia in grado di sottrarsi a un certo empirismo di fondo (cfr. Althusser, *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati*, cit., p. 158, il quale, pur distinguendo tra «positivismo volgare» e positivismo comtiano, continua a leggere quest'ultimo come un'epistemologia che generalizza il paradigma delle scienze naturali), è però interessante rilevare il parere di Felix Ravaisson, il quale, soffermandosi sul "relativismo" comtiano e su quanto lo singolarizza rispetto alle forme di scetticismo o di kantismo dell'epoca, scrive che «la filosofia della conoscenza l'ha sempre preoccupato poco, ed è alle cose stesse che pensava, molto più che alle relazioni delle cose con le nostre facoltà di conoscere» (cfr. F. Ravaisson, *La philosophie en France au XIXe siècle* [1867], Hachette, Paris 1889, p. 56). La radicalizzazione del relativismo comtiano è altresì alla base del tentativo di sistematizzazione gnoseologica di Geymonat, *Il problema della conoscenza nel positivismo*, cit., p. 15: «[...] il relativo non viene inteso dal Comte come limitazione dell'assoluto, poiché questo non ha più significato alcuno, mentre quello ha la massima ricchezza di significato, esprimendo tutto il reale».

²⁷⁶ Per un inquadramento sul tema, cfr. L. Bazzicalupo, *Biopolitica. Una mappa concettuale*, Carocci, Roma 2010; A. Cutro (a cura di), *Biopolitica. Storia e attualità di un concetto*, Ombre Corte, Verona 2005. Un attraversamento utilissimo ai fini della nostra analisi è operato da M. Cammelli, *Da Comte a Foucault attraverso Canguilhem. L'avventura ermeneutica della biopolitica*, «Filosofia politica», 20, 1/2006, pp. 13-28, che fa di Comte il campione di una «prima stagione aurorale della biopolitica» e del suo «felice momento umanistico». Abbiamo tuttavia già mostrato come sia proprio l'analisi epistemologica prodotta da Comte a proibire uno schiacciamento del sociale sul vitale, il quale necessita piuttosto di essere ripensato a partire dalla reazione della società. Ciò è particolarmente evidente nella dialettica tra *biocrazia* e *sociocrazia* che Comte articola nell'ultima fase del suo pensiero. Per una lettura attenta a quest'articolazione, si rimanda a D. De Sanctis, *Sociologia e scienza della vita in Auguste Comte*, «Sociologia», n. 3, 2012, pp. 45-64.

²⁷⁷ Canguilhem, *Nuove riflessioni sul normale e il patologico (1963-1966)*, in Id., *Il normale e il patologico*, cit., p. 210.

scienziati e la «massa pensante» dei suoi naturali collaboratori, sotto la forma di una funzione di controllo esercitata dalla «ragione pubblica»²⁷⁸.

Ciononostante, Comte rimane convinto del fatto che la sua operazione sia destinata a incontrare le maggiori resistenze proprio in quelle classi costitutesi sotto l'impulso di quel «positivismo nascente» degli ultimi tre secoli, e che vanno ora incontro allo stesso processo di frammentazione e di rivalità che ha contrassegnato il clero europeo. Questa situazione di antagonismo latente lo spinge perciò a intraprendere un tentativo *polemico* di “normalizzazione” anticipata dell'attività scientifica, che rischia inevitabilmente di riproporre una forma di compressione eccessiva nei confronti delle scienze. Piano epistemico e piano epistemologico tendono inevitabilmente a sovrapporsi nella costituzione della sociologia, rischiando di fare di quest'ultima una scienza suprema, che limita a priori il movimento creativo delle singole pratiche scientifiche, e dove queste trovano la loro verità ultima. Ciò è particolarmente evidente nella lezione 59 dove, prendendo in esame le ricadute della filosofia positiva a livello di “dottrina” scientifica, Comte sembra riprendere e sistematizzare tutti quei divieti e quelle frontiere epistemologiche che gli abbiamo visto erigere nell'elaborazione della sua epistemologia differenziale. I due gesti non possono essere separati, ed è proprio questo fatto a rendere il pensiero comtiano un prisma privilegiato per leggere le poste in gioco sociopolitiche di quello che è insieme il compimento e l'esaurimento del paradigma moderno della scienza. Precorrendo i tempi, Comte tenta di definire il funzionamento di una *città scientifica* che, per quanto autonoma nella produzione delle sue norme, sia al contempo parte integrante della società complessiva e responsabile della sua formazione pedagogica²⁷⁹; ma nel

²⁷⁸ Cfr. C-II, 58, pp. 1311-1312 [721-722].

²⁷⁹ L'immagine bachelardiana della città scientifica come modello di articolazione delle differenti specialità scientifiche dotata di un potere autonomo di normazione si afferma con sempre più insistenza nelle sue opere per qualificare il tipo di *società* immanente alla pratica scientifica. Bachelard, pur attribuendo il massimo rilievo alla destinazione pedagogica della scienza – come evidenzia la dialettica tra *razionalismo insegnante* e *razionalismo insegnato* che percorre *Il razionalismo applicato*, non sembra tuttavia interrogarsi sistematicamente sui condizionamenti economici, ideologici e riproduttivi che sottendono la produzione sociale della conoscenza – motivo per cui è spesso stato oggetto di accuse di idealismo nelle sue ricezioni in ambito marxista. Il tentativo di leggere Comte con Bachelard e Bachelard con Comte vorrebbe contribuire in questo senso a far emergere i tratti sociopolitici di queste epistemologie spesso bollate come spiritualiste.

Sulla rilevanza del tema della città scientifica rispetto alla missione pedagogica della filosofia positiva insiste Macherey, *Comte. La philosophie et le sciences*, cit. pp. 60, 69: «Comte ha spinto al massimo l'identificazione del filosofo e del professore. [...] questa [professione] prefigurava la posizione che egli attribuiva al filosofo nell'ordine della città scientifica. Da questo punto di vista, *Comte è altresì il primo ad aver affrontato da un punto di vista teorico i problemi posti dall'insegnamento delle scienze, e il tipo di organizzazione che quest'ultimo richiede*. [...] Ciò che caratterizza la politica positiva è dunque la corrispondenza che essa stabilisce tra queste due operazioni: regolare il sapere e organizzare la società. Ora, la prima costituisce il preliminare della seconda: ragion per cui la messa in opera del programma della filosofia positiva deve infine culminare nella realizzazione di quella società dell'avvenire che Comte immagina, *a imitazione della città scientifica*, sul modello di una immensa scuola, nella quale si compirà e raggiungerà la sua destinazione finale tutta la storia dell'umanità» (corsivi nostri). Il tema della “immensa scuola” è un evidente richiamo al Bachelard della *Formazione dello spirito scientifico*.

rapportare questo problema a quello di una più ampia organizzazione del lavoro scientifico, nonché a quello degli ostacoli politici e ideologici che vi pesano²⁸⁰, egli finisce inevitabilmente per esercitare una funzione di polizia epistemologica su delle scienze che si dimostreranno più giovani di quanto creda.

Il senso di questa polizia si lega peraltro a una convinzione ancora più radicata nel suo pensiero, che vedremo generare una serie di contraddizioni persistenti nei suoi tentativi di articolazione tra potere spirituale e temporale. Almeno in questa fase della sua produzione, come afferma esplicitamente nella lezione 57, Comte appare infatti persuaso che la rivoluzione filosofica che egli va operando renda finalmente possibile, districando l'ambizione materiale dalla considerazione capacitaria, una *autentica* forma di autoregolazione economico-politica, basata sulla libera accettazione di una subordinazione materiale – inversamente proporzionale alla dignità sociale – e sul superamento della distinzione tra pubblico e privato, la cui comune destinazione sociale tuttavia «non muterà affatto il modo effettivo del loro [delle funzioni private] compimento», ma renderà anzi possibile abbandonare le funzioni relative all'ordine attivo-industriale «senza pericolo al gioco naturale degli stimoli [*impulsions*] individuali, convenientemente preparati da una saggia educazione»²⁸¹. Allo stesso modo, allorché Comte esige di sottomettere i lavori scientifici «senza importanza e senza coscienza», in quanto vincolati ad esigenze di precisione e di dettaglio incompatibili con i bisogni sociali corrispondenti, «a una severa disciplina razionale», egli ritiene che questo forzamento ideologico operato dalla sociologia sia necessario «fino a che la riorganizzazione moderna sia abbastanza avanzata da essere essenzialmente lasciata al suo *corso spontaneo*»²⁸².

Per quanto Comte insista, anche e soprattutto nelle conclusioni del *Corso*, sulla distinzione tra vitale e sociale, si può forse intravedere proprio qui il rischio propriamente biopolitico e governamentale della politica positiva che egli prospettata: lo spazio che essa sembra ricavare per l'opera di decisione e di mediazione operata tanto all'interno delle scienze, quanto tra scienze e dimensione temporale, sembra talvolta finalizzata a produrre quella stessa spontaneità che essa dà per presupposta. In questa dualità, lo spazio della politica scompare in uno iato sempre più ampio tra dimensione *morale* ed *economica*.

²⁸⁰ In nessun caso avrebbe senso per Comte invocare una presunta “libertà” delle scienze da condizionamenti esterni. Non solo perché ciò sarebbe contraddittorio con le condizioni sociali che determinano il loro sviluppo, ma più radicalmente perché anche in un regime liberale, dove l'elemento spirituale è subordinato al governo temporale, esse sono inevitabilmente soggette a una qualche concezione filosofico-ideologica che ne organizza la divisione del lavoro, e che «tuttavia ai nostri giorni *non si ha il coraggio di motivare che sulla base delle sole esigenze pratiche*» (C-II, 59, p. 1394 [766]).

²⁸¹ C-II, 57, p. 1234 [679].

²⁸² C-II, 58, p. 1304 [718], corsivo nostro.

Nondimeno, occorre riconoscere la lucidità comtiana nel formulare i presupposti e anche nell'intravedere i limiti della sua rifondazione metodologica: l'attraversamento epistemologico compiuto dal *Cours* e la sua riformulazione alla luce dell'apparizione di una comprensione propriamente storica dello sviluppo sociale delle scienze fanno sì che anche nel caso in cui egli si fosse «sbagliato riguardo la vera legge della grande evoluzione umana, non potrebbe risultarne razionalmente se non la necessità di stabilire una migliore dottrina sociologica, e io non ne avrei meno irrevocabilmente costituito, a questo proposito, l'unico metodo in grado di condurre alla conoscenza positiva dello spirito umano»²⁸³.

4.2 Le bon sens vulgaire: *ideologia scientifica e filosofia sintetica*

A più riprese siamo tornati sulla questione dell'educazione come nodo dell'impresa comtiana. Prima del tragitto intellettuale compiuto nel *Corso*, il problema era principalmente quello di capire come riformare dall'interno la classe scientifica per introdurvi uno studio sistematico dei metodi scientifici; ora, si è visto come Comte ritorni con sempre più insistenza sulla "natura popolare" del potere spirituale. Sarebbe però un errore pensare che si tratti semplicemente di una compensazione per la delusione profonda che egli prova nei confronti del mondo scientifico. Piuttosto, il problema del legame tra autorità spirituale e masse lavoratrici s'impone progressivamente nello studio dell'evoluzione storica della società moderna e nella determinazione dei compiti politici che la filosofia positiva deve assumere per portare a termine il processo rivoluzionario – oltre che dai dodici anni di pratica di quel corso di astronomia popolare che ora Comte riconosce come «il segnale anticipato di questa diretta combinazione tra potere speculativo e forza popolare, che dovrà in futuro determinare la riorganizzazione politica, quando la ragione pubblica sarà convenientemente preparata»²⁸⁴.

Ancora una volta, la comprensione di questo legame è avvolta da un'ambiguità tanto politica quanto epistemologica. Dal primo versante, Comte presenta infatti la sua filosofia sociologica come una sintesi e un antidoto all'*esprit de parti* che domina il dibattito politico: la conciliazione radicale tra ordine e progresso impone evidentemente di porsi al di là della parzialità ideologica. Ma, anche se «la scuola positiva si mostrerà sempre più organica della scuola retrograda e più progressiva della scuola rivoluzionaria», e potrà così virtualmente rivolgersi e chiedere assistenza da tutte le classi, Comte appare conscio del fatto che la sua radicalità incontrerà degli «ostacoli [...] in tutto ciò che oggi è classificato sotto un titolo

²⁸³ Ivi, p. 1324 [728], tr. mod.

²⁸⁴ C-II, 57, p. 1238 [681].

qualsiasi». Nonostante la considerazione maggiore che può aspettarsi dai proletari, essa non potrà inizialmente contare se non su «adesioni puramente *individuali*»²⁸⁵. Rispetto al secondo versante, l'annosa questione del rapporto tra continuità e rottura nell'epistemologia comtiana diviene ancora più sensibile con la creazione della sociologia: scienza più recente, più complessa e talmente implicata nel tessuto passionale e rappresentativo dell'azione politica che deve, in un certo senso, più di ogni altra rompere tanto dai suoi antecedenti epistemici quanto dal senso comune. Eppure, la rottura epistemologica che la costituisce deve al contempo trovare i mezzi di operare un ricongiungimento riflessivo con l'insieme delle scienze e con la stessa opinione da cui prende le distanze, così da poterla governare senza porsi come un'istanza trascendente ad essa²⁸⁶. Come si scioglie questo nodo, attorno al quale prenderà forma tutta la successiva evoluzione del sistema comtiano?

Nella lezione 57 Comte avanza una prima teoria sistematica della classificazione sociale, costruita a partire dall'utilizzo consapevole di quelle categorie tassonomiche di classe e gerarchia, che – attraverso un processo su cui ci si è già soffermati, ma che viene ulteriormente chiarito nella lezione 59 – da *nozioni* sociali, vengono dapprima trasformate in *concetti* dalla scienza biologica, per poi essere riappropriate in quanto *categorie* dalla sociologia e da qui “rinviate” ad ogni livello della serie scientifica in quanto «più alta manifestazione» delle «*idee sistematiche* di ordine e di armonia»²⁸⁷. In realtà, questo tentativo comtiano sembra votato al fallimento, nella misura in cui, a prima vista, s'impone come una giustificazione sistematica

²⁸⁵ Ivi, pp. 1253-1255 [690-691], corsivo nostro.

²⁸⁶ Cfr. Karsenti, *Introduzione. Il dialogo dei moderni*, in *Da una filosofia all'altra*, cit., p. 35: «Ne consegue che il sociologo deve poter disporre anche di una teoria della penetrazione sociale del proprio discorso [...]. Detto altrimenti, se la sociologia è una scienza che non rompe, come invece fanno le altre, con il senso comune, è perché sa di essere, fin dall'inizio, una conoscenza comunemente *voluta* all'interno delle società democratiche come la possibilità di un accesso *di tutti* a ciò che propriamente le muove. Detto in una parola, è per una ragione politica».

²⁸⁷ C-II, 59, p. 1390 [764], corsivo nostro; per l'analisi di questo procedimento, introdotto nell'esame della chimica, cfr. *supra* 3.2.3. Ci è sembrato opportuno provare a spiegare questo passaggio attraverso l'utilizzo dei termini che Althusser e il suo gruppo sviluppano all'interno del *Cours de philosophie pour scientifiques* – di cui si possono apprezzare ora tutte le risonanze comtiane – per distinguere tra *nozioni* ideologiche, *concetti* scientifici e *categorie* filosofiche (si veda la topica proposta in A. Badiou, *Il concetto di modello. Introduzione ad un'epistemologia materialista della matematica*, Nuova edizione con l'aggiunta di una prefazione inedita, tr. di F. Francescato, Asterios, Trieste 2011, p. 45).

Pur consci dell'anacronismo di questa operazione, ci sembra interessante rilevare come l'utilizzo comtiano del termine *idee* possa veicolare la coscienza che l'utilizzo polemico delle categorie filosofiche possa e debba a sua volta assumere una conformazione, che definiremmo *ideologica*, senza confondersi con una nozione che avrebbe carattere puramente rappresentativo, immaginario e prescientifico. Su questo nodo, che ci sembra strettamente connesso con l'ambiguità strutturale del concettoanguilhemiano di ideologia scientifica, si l'importante saggio di É. Balibar, *L'objet d'Althusser*, in S. Lazarus (sous la direction de), *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*, pp. 81-116, il quale parla di una “*coupure après la coupure*” riferendosi all'importanza crescente che in Althusser prende la categoria di “topica”, nella quale «la teoria deve non solamente *rompere con* l'ideologia dominante, ma anche *agire sull'*ideologia, cioè in ultima istanza sulla ‘coscienza’, e perciò *farsi ideologia*, in altre parole trasformarsi nel suo ‘contrario’, a patto di trovare una forma di ideologia che non sia né la predicazione religiosa, né l'inculcazione morale, né la pedagogia scientifica» (p. 109).

dei rapporti gerarchici di subordinazione politico-economica propri della civiltà industriale, nei confronti dei quali l'autorità spirituale non farebbe che svolgere una funzione di compensazione morale. Eppure, Comte non cede sull'importanza primaria dell'«efficacia popolare» del nuovo potere spirituale, ossia sulla capacità di quest'ultimo di prospettare, nello stesso gesto con cui trasforma le questioni politiche in problemi morali, delle soluzioni “concrete” ai problemi di una classe lavoratrice che, in caso contrario, sarebbe portata a vedere «un simile insegnamento» come «una fonte di inganni [*déceptions*] destinata a smorzare gli sforzi di miglioramento reale»²⁸⁸.

Pur depurandola dalle «ispirazioni demagogiche della metafisica negativa», Comte rimane cioè essenzialmente fedele all'intuizione giacobina per cui è la «causa popolare» ad essere «il fine essenziale della vera politica rivoluzionaria»; al punto che, proclamando la necessità «illuminare e difendere il popolo»²⁸⁹ egli sembra ritrovare un'insospettata ispirazione rousseauiana del suo pensiero, su cui pochi interpreti si sono soffermati²⁹⁰. La «massa popolare» viene inquadrata come il «regolatore finale» dei conflitti tra potenze. Solo gli interessi popolari, i quali tuttavia necessitano di essere illuminati dalla stessa filosofia, si oppongono infatti alla «indefinita conservazione dell'organismo putrefatto trasmessoci dalla dissoluzione moderna»; e solo un forte consenso morale delle classi più subalterne può legittimare una politica provvisoria di smantellamento delle istituzioni esistenti e di riconfigurazione dei costumi. Man mano che si sfalda la connessione spontanea tra spirito positivo e scienziati, è nell'«alleanza tra un grande pensiero e un grande forza» che Comte individua il perno della rigenerazione politica²⁹¹. Al contempo, però, l'azione educativa esercitata dalla nuova filosofia è imprescindibile per «riformare utilmente le tendenze popolari» e rompere con il giuridismo delle dottrine critiche: le questioni di diritto vengono trasformate in questioni di *dovere*; la sovranità della volontà in quanto figura della rappresentazione viene riportata a quella «delle opinioni e dei costumi»; e le «illusioni relative all'efficacia illimitata delle istituzioni»²⁹² spostate su un piano *teorico*. La scommessa di Comte, infatti, è che la funzione “dogmatica” dell'autorità spirituale possa divenire finalmente capace di incorporare «lo spirito universale di

²⁸⁸ C-II, 57, p. 1196 [658], tr. mod.

²⁸⁹ Ivi, pp. 1245-1246, 1236 [685-686, 680].

²⁹⁰ Il raffronto con il problema del *legislatore* rousseauiano è richiamato in Brahami, *La raison du peuple*, cit., pp. 270-271; Pickering, *Comte*, vol. 1, cit., p. 707. Cfr. anche Canguilhem parla nel suo corso di un rousseauismo inconsapevole di Comte rispetto alla sua teoria del buon senso (*La philosophie d'Auguste Comte*, cit., f. 11). Sull'interpretazione del legislatore come *surgissement*, «irruzione della storia» che deve rompere un circolo aporetico si veda Althusser, *Il contratto sociale*, cit. pp. 85-87. Una lettura originale del problema del legislatore alla luce delle scienze sociali, e in particolare della psicoanalisi, è in B. Karsenti, *Moïse et l'idée de peuple: la vérité historique selon Freud*, Éditions du Cerf, Paris 2012.

²⁹¹ C-II, 57, pp. 1242-1246 [684-686].

²⁹² Ivi, pp. 1239-1240 [682].

critica sociale» che si afferma nella modernità al funzionamento stesso del sistema sociale. È nella mediazione della scienza, cioè, che la critica arriva paradossalmente, dopo un lungo processo, a esercitare una funzione *organica*, imponendo una «costante sorveglianza sociale» degli abusi a cui è soggetta tanto la “naturale” tendenza alla concentrazione dei capitali in regime capitalistico, quanto la stessa corporazione spirituale – dal momento «la scienza reale» si mostra ancora troppo complice con il «ciarlatanismo» e con delle tendenze oppressive e autocratiche²⁹³.

In questo senso, la «nuova economia sociale» prospettata da Comte, pur sorretta da un tentativo gerarchico di regolare socialmente la questione proprietaria indirizzandola verso la «felicità comune»²⁹⁴, non coincide immediatamente con l’immaginario di una definitiva *armonia* sociale. Piuttosto, la costruzione e la diffusione di una nuova “fede” positiva, fondata sulla fiducia, mira a far ruotare la società attorno all’«opposizione naturale di queste due forme di supremazia», da cui dovrebbe risultare «uno *stato normale di generale rivalità fra i due poteri*, fortunatamente incompatibile con il prolungato dispotismo di uno dei due»²⁹⁵. Comte, insomma, non esclude affatto dal suo schema la possibilità del conflitto sociale e il carattere mediato di qualsiasi conciliazione degli interessi, e sembra piuttosto ritrovare a partire dalla sua costruzione teorica della divisione fra potere temporale e spirituale, il problema montesquiano della loro *separazione*, immaginando non senza fatica un sistema di *checks and balances* in cui è il loro stesso contenimento reciproco a divenire principio d’ordine sociale²⁹⁶.

Se la fragilità di questo passaggio comtiano si scontra inevitabilmente con i rischi a cui ogni filosofia si espone quando vuole anticipare il futuro, nonché con le difficoltà che contiene il suo tentativo di conciliare una visione gerarchico-funzionalistica della divisione del lavoro con il riconoscimento delle attitudini e dei desideri individuali²⁹⁷, essa riposa nondimeno su un tentativo di *comprensione* sociologica dei rapporti tra scienza e senso comune che si è vista essere una costante del suo pensiero. Come si giustifica questa presunzione di un “accordo” sostanziale tra la scienza sociale e le ispirazioni spontanee del *bon sens vulgaire* o della *raison commune*? Una simile problematica sembrerebbe infatti tutta interna alla supposizione di un’identità tra i fini della scienza e quelli di un’opinione pubblica che è in realtà è interamente

²⁹³ Cfr. *ivi*, pp. 1214-1215 [668-669], corsivo nostro.

²⁹⁴ *Ivi*, pp. 1224, 1240 [674, 682]. In questa formulazione si possono a nostro avviso rilevare tanto la persistenza di un immaginario sansimoniano, quanto le premesse per gli sfruttamenti ideologici della costruzione comtiana in senso propriamente fascista, di cui Charles Maurras è stato il principale fautore. Sul punto si veda Macherey, *Le jeune Comte, critique de Condorcet*, cit., p. 242.

²⁹⁵ C-II, 57, pp. 1225-1226 [675], tr. mod., corsivo nostro.

²⁹⁶ Sulle difficoltà di questo passaggio si sofferma Pickering, *Comte*, vol. 1, cit., p. 675.

²⁹⁷ Questa tensione è ben messa a fuoco in Schlanger, *Les métaphores de l’organisme*, cit., pp. 239-240.

costruita dall'interno del dispositivo comtiano – se non addirittura dal gioco di specchi proprio al meccanismo della rappresentazione sovrana che è possibile rintracciare già in Hobbes²⁹⁸. Egli appare peraltro sostenere posizioni contrastanti allorché, formulando l'esigenza di un controllo sociale della scienza²⁹⁹, valorizza al contempo la produttività di un isolamento degli scienziati dalle maglie conformistiche delle accademie³⁰⁰.

Nella sua polemica contro lo specialismo, in effetti, Comte ritrova a suo modo i termini della polemica – i cui termini sono stati magistralmente ricostruiti da Schaffer e Shapin – di Hobbes contro i rischi *politici* connessi alla diffusione della cultura sperimentale affermatasi con Boyle: il timore che una forma di vita in apparenza democratica e auto-regolantesi si ritenesse al di sopra dell'autorità e operasse in modo opaco³⁰¹. La questione ruota attorno ai parallelismi che

²⁹⁸ Si veda a questo proposito M. Piccinini, *Thomas Hobbes. Corpo politico e artificialismo*, in Id., *Corpo politico, opinione pubblica, società politica. Per una storia dell'idea inglese di costituzione*, G. Giappichelli Editore, Torino 2007, pp. 71-91, il quale mette in evidenza come già all'interno del Leviatano prenda forma il problema del governo politico dell'opinione in quanto complemento essenziale della anatomo-politica hobbesiana: «Il corpo politico non è semplicemente un corpo disciplinato, è un corpo disciplinante. [...] il buon governo delle azioni degli uomini, dice Hobbes, consiste nel buon governo delle loro opinioni. L'estrema attenzione che Hobbes rivolge al sapere, alla sua organizzazione e alla sua trasmissione – e che trova espressione nelle pagine sulle università – è un indizio sufficiente di quanto egli prenda sul serio la questione. [...] È ancora una volta qualcosa di nuovo di cui in Hobbes si gettano le basi: è l'idea di *opinione pubblica* come spazio che nella condizione civile disciplini le opinioni dei singoli e fornisca loro una misura che nella loro diversità le renda compatibili, inscrivendole al proprio interno, con il riconoscimento fondamentale che sono loro stessi, tutti e ciascuno, la fonte dell'autorità rappresentante» (pp. 85-87). Questa tensione è esplorata in M. Farnesi Camellone, *Indocili soggetti. La politica teologica di Thomas Hobbes*, Quodibet, Macerata 2013.

²⁹⁹ Cfr. Bourdeau, *Les trois états*, cit., pp. 51-53, per il quale tuttavia «Comte è un teorico della continuità, e si cercherebbe invano nel suo pensiero l'equivalente di nozioni come quelle di rottura epistemologica o di incommensurabilità» (p. 52). Più sfumato il giudizio di Macherey, *Comte*, cit., pp. 26-27, il quale inquadra il «continuismo» comtiano sullo sfondo di una «rottura epistemologica» tra «concezioni chimeriche» e scienze positive.

³⁰⁰ Cfr. C-II, 57, p. 1107 [609]: «[...] poiché in questo nostro tempo solo la *meditazione solitaria* può produrre vere convinzioni, una saggia politica dovrebbe [...] sistematicamente incoraggiare l'*azione sociale dei pensatori isolati*, i soli che possano essere oggi sufficientemente affrancati da un deplorabile sviamento intellettuale morale» (corsivo nostro). Ci sembra significativo rilevare come anche Bachelard, che nella citazione che abbiamo apposto in esergo a questo capitolo insiste sulla socializzazione necessaria della pratica scientifica, individui come fine dell'educazione morale, ripensata alla luce della cultura scientifica, la formazione di una «volontà *solitaria* di azione *sociale*» (G. Bachelard, *Valeur morale de la culture scientifique* [1934], in D. Gil, *Bachelard et la culture scientifique*, Puf, Paris 1993, p. 7).

³⁰¹ Cfr. Schaffer, Shapin, *Il Leviatano e la pompa ad aria*, cit., p. 420: «All'atto pratico, Hobbes difficilmente poteva negare che gli sperimentalisti avessero costituito una comunità dotata di alcune caratteristiche politiche importanti: una comunità i cui membri si sforzavano di evitare i discorsi metafisici e le indagini sulle cause, e che al proprio interno esibiva parecchi degli attributi tipici della pace. Ma questa comunità non era una società di *filosofi*. Abbandonando la ricerca filosofica, questo gruppo contribuiva al disordine civile. Era compito del filosofo assicurare la pace sociale; cosa che poteva fare solamente rifiutando il confine che gli sperimentalisti ponevano tra lo studio della natura e lo studio dell'uomo e dei suoi affari». Il paradosso risiede ovviamente nel fatto che Hobbes temeva precisamente che gli sperimentatori, nel segreto dei loro laboratori, avessero *troppo* in comune con la forma di vita religiosa, e riteneva che fosse proprio il sapere geometrico a costituire il paradigma di certezza su cui fondare un'autorità superiore che in ultima istanza spettava al sovrano. Per Comte il problema si inverte: gli scienziati rifuggono di fronte alla loro missione spirituale, trincerandosi nel sapere analitico, e stringono rapporti ambigui con il potere temporale. Nondimeno, il problema del filosofo come pacificatore sociale sembra aleggiare nella sua proposta. In ogni caso, vale la pena notare come Schaffer e Shapin «difendano» Hobbes, in chiave convenzionalista, per denunciare la progressiva chiusura della conoscenza scientifica all'opinione pubblica in seno

è possibile instaurare tra l'unificazione epistemologica prodotta sul piano metodologico dalla filosofia positiva e il tipo di unificazione politica che la sociologia è in grado di ricavare dall'esame della serie storica. Una volta percorsa la gerarchia delle scienze, infatti, l'opposizione sempre più marcata tra spirito di dettaglio e spirito d'insieme, tra unità matematica e sociologica, necessità di essere superata dal movimento enciclopedico: ciò significa che la sociologia deve in qualche modo riconnettersi alla sua scaturigine.

Si tratta di un punto particolarmente delicato e che Comte non esplicita fino in fondo, ma che è stato acutamente colto da Jean Piaget all'interno del monumentale lavoro da lui coordinato nel 1967, *Logique et connaissance scientifique*. Pur criticando aspramente il tentativo comtiano di produrre una classificazione lineare delle scienze, da cui la psicologia resta esclusa³⁰², all'interno del saggio *Le système et la classification des sciences* egli nota come Comte abbia posto una serie di problemi che saranno cruciali per gli sviluppi futuri dell'epistemologia e delle scienze sociali, ivi compresa quell'epistemologia genetica che Piaget tenta di delineare. Egli si sofferma in particolare sul problema della congiunzione tra gli estremi della classificazione comtiana: matematica e sociologia sfuggono in parte ai criteri con cui Comte ordina la serie lineare, nella misura in cui la seconda non fonda nessuna scienza successiva, mentre la prima non poggia su alcuna scienza precedente. Come si è visto, Comte concepisce infatti la matematica come l'estensione di quella che definisce una *logica naturale* che, come tale, costituirebbe una sorta di fondo invariabile del pensiero umano, ma che non sarebbe oggetto di nessuna scienza specifica – in quanto essa non è accessibile per via introspettiva, né mediante una formalizzazione o un'assiomatizzazione a cui egli non conferisce uno statuto autonomo. È da questa prospettiva che Piaget incontra il problema della circolarità dell'epistemologia comtiana: in effetti, se per Comte «esiste una natura umana, al contempo biologica e sociale, di cui la 'logica naturale' costituisce una delle espressioni», allora «[i]l fondamento della matematica va cercato negli anelli superiori della classificazione delle scienze». La logica andrebbe cioè cercata nelle sue dimensioni bio-sociologiche³⁰³. Di qui il cerchio: la costruzione

a delle società che si vogliono democratiche. Si può dire che Comte prospetti qui un problema molto simile, sollevando un problema cruciale per la sociologia della conoscenza.

³⁰² In realtà è lo stesso Piaget a riconoscere che «ciò non è interamente esatto poiché [Comte] si oppone solo all'introspezione e fa spazio alle funzioni mentali, il cui studio partecipa al contempo della biologia e della sociologia»: cfr. J. Piaget, *Le système et la classification des sciences*, in Id. (sous la direction de), *Logique et connaissance scientifique*, Gallimard, Paris 1967, p. 1157. La considerazione del destino a cui è sottoposta l'analisi del fatto mentale in Comte è anzi centrale per comprendere il destino successivo delle scienze umane: cfr. a riguardo Karsenti, *Le problème des sciences humaines. Comte, Durkheim, Lévi-Strauss*, cit., e Le Blanc, *L'esprit des sciences humaines*, cit.

³⁰³ L'ordine dei termini è importante: il rapporto di condizionamento reciproco tra biologico e sociale in Comte fa sì che la sua operazione sia *esattamente inversa* a quella tentata dalla sociobiologia contemporanea. Questo punto è articolato chiaramente in A. Kremer-Marietti, *Le biologique et le social chez Auguste Comte*, in M.

delle scienze appare come un risultato dello studio sociologico dell'evoluzione dello spirito umano, «mentre la sociologia stessa risulta, per generalizzazione e specificazione combinate, da questa costruzione delle scienze». In questo «circolo latente» della classificazione comtiana, Piaget non riconosce però nulla di vizioso. Esso è la prefigurazione di quel «cerchio epistemologico fondamentale» che rimanda alla costituzione *dialettica* del soggetto e dell'oggetto e, per Piaget, al problema più generale del rapporto tra genesi e struttura³⁰⁴.

Al di là delle intenzioni specifiche di questa interpretazione, essa fa emergere due nodi cruciali: il primo, concerne l'effettiva intenzione comtiana di arrivare a una fondazione sociologica della matematica, e di tutte le scienze, che di fatto è quanto Comte tenterà nella sua ultima opera, la *Synthèse subjective* del 1856³⁰⁵. Nonostante la sua giovinezza, la sociologia è «la più razionale di tutte le scienze reali»³⁰⁶, in quanto può utilizzare tutte le scienze precedenti come *base deduttiva* per le sue ricerche, arrivando così a ricostituire una sorta di “filosofia prima”. Il secondo è che, in conclusione all'opera, Piaget ritorna, alla luce degli sviluppi dialettici delle epistemologie (ormai al plurale) contemporanee, su un problema eminentemente comtiano, ossia quello della *previsione* scientifica in quanto vettore di approssimazione all'oggetto e di verifica in ultima istanza della conoscenza. Descrivendo il «doppio movimento progressivo e retroattivo» delle scienze contemporanee, Piaget parla infine di un «movimento generale a spirale, che collega le discipline le une alle altre, secondo quel circolo delle scienze che riflette in se stesso il circolo del soggetto e dell'oggetto»³⁰⁷.

Entrambe queste suggestioni, riportate sul piano politico, ci sembrano estremamente fertili per mettere a fuoco la maniera in cui si chiude il *Corso* e le problematiche esso lascia aperte. L'unificazione epistemologica che Comte ritiene di aver prodotto mira infatti a superare una «positività volgare», qualificata come «accessoria, speciale e incoerente», e a porsi come «base *logica* dell'associazione umana»³⁰⁸. Come tale, essa deve necessariamente coordinare il sapere in vista della sua efficacia *pratica* di trasformazione del mondo in cui consiste l'azione dell'immensa maggioranza umana, e in particolare dei proletari. Siamo così finalmente in grado

Bourdeau, J.-F. Braunstein, A. Petit (sous la direction de), *Auguste Comte aujourd'hui*, Éditions Kimé, Paris 2003, pp. 64-90, 82-84 in particolare.

³⁰⁴ Cfr. Piaget, *Le système et la classification des sciences*, cit., pp. 1156-1159.

³⁰⁵ Esigenza alla luce della quale si chiariscono alcune affermazioni altrimenti enigmatiche della lezione 59, dove Comte parla di concepire le stesse leggi della meccanica razionale «come provenienti dalle parti più elevate e più speciali della filosofia astratta, le sole che ne facciano intendere il vero carattere di universalità», svelando così «l'identità spontanea [...] tra le leggi iniziali dei due ordini estremi di fenomeni naturali; cfr. C-II, 59, pp. 1373-1374 [755], tr. mod.

³⁰⁶ C-II, 58, p. 1361 [748].

³⁰⁷ Piaget, *Les courants de l'épistémologie scientifique contemporaine*, in *Logique et connaissance scientifique*, cit., pp. 1270-1271.

³⁰⁸ C-II, 58, pp. 1328-1330 [730-731], tr. mod., corsivo nostro.

di riunire, alla fine di questo percorso, le differenti componenti dell'ideologia scientifica messe in campo da Canguilhem. L'estensione della sociologia – scienza che per Comte «sebbene nata solo in questo trattato, può già rivaleggiare, non per precisione e per fecondità, ma per positività e razionalità, con la stessa scienza matematica»³⁰⁹, ma che retrospettivamente ci appare in questa fase ancora allo stato nascente e saturata dalla sua componente filosofica – a fini politici, sulla base di interessi di classe, viene in effetti apertamente riconosciuta come tale e operata da Comte. La sua continuità con il buon senso volgare appare allora, sotto questo profilo, l'anticipazione di ciò che la riforma dell'educazione ad opera della filosofia positiva dovrà produrre.

Ciononostante, è sempre più evidente come, proseguendo in questa direzione, Comte incontri un problema di sistematizzazione sociale che supera di gran lunga le risorse intellettuali che egli attribuisce alla teoria scientifica. O, per meglio dire, egli ritrova *alla fine* del percorso epistemologico il problema la tensione riformatrice da cui era partito. Per quanto nelle pagine conclusive del *Corso* egli insista sul fatto che il suo «piano originario non ha mai subito alcuna reale alterazione»³¹⁰, l'ambizione sintetica che anima il suo sforzo filosofico, più che rappresentare il termine della Rivoluzione, sembra aprirne un'altra: «l'avvento necessario dello stato pienamente positivo», che costituisce la più profonda rivoluzione che l'umanità abbia mai sperimentato, è collocato «in un prossimo avvenire», segnato dal pieno espletarsi dell'«azione normale che dovrà infine esercitare il *nuovo regime filosofico*»³¹¹. Certamente Comte sente di poter finalmente guardare alla propria opera come a un vero e proprio sistema; ma il rifiuto sempre più netto di un'unificazione delle scienze condotta sul piano dell'oggettività scientifica apre al riconoscimento dell'«*universale dominio della morale*» che discende dalla «supremazia intellettuale del punto di vista sociale», dalla «preponderanza filosofica dello spirito sociologico» e «dal complesso [*ensemble*] stesso dello sviluppo speculativo»³¹².

Il tema della *dottrina* scivola così in maniera sempre più evidente dalla sua formulazione astratta verso l'edificazione di una socialità di tipo nuovo, che deve passare attraverso l'individuo per produrre una convergenza che si estende virtualmente a tutta l'umanità. I riferimenti sempre più insistenti all'evoluzione sociale dell'arte in quanto rappresentazione e idealizzazione delle tendenze sociali e mediazione tra scienza e politica, nonché l'appello all'«organizzazione di un vasto sistema di commemorazione universale» atto a consolidare il

³⁰⁹ Ivi, p. 1319 [726].

³¹⁰ C-II, 60, p. 1433 [788].

³¹¹ Ivi, p. 1401 [770], tr. mod., corsivo nostro.

³¹² C-II, 59, pp. 1399-1400 [769], corsivo nostro.

«il sentimento sostenuto della solidarietà sociale» e della «continuità storica» vanno evidentemente in questa direzione³¹³. Insomma, la fondazione ideologica della sociologia, carica di un portato assiologico tale da entrare in conflitto con le risorse della positività moderna, appella già nelle conclusioni del *Corso* la creazione di una scienza *in più*. Come riassume efficacemente Canguilhem, non senza una punta di polemica implicita con le tendenze normalizzatrici della sociologia del suo tempo, «[d]al momento in cui Comte ha identificato in partenza filosofia e riforma sociale, la sua sintesi non poteva essere che soggettiva. [...] La costituzione della sociologia contraddiceva fin dalla sua nascita le pretese dei sociologi»³¹⁴. Allo stesso tempo, l'impossibilità della sintesi oggettiva, l'inaggrabilità del problema ideologico, segnalano la presenza di un "resto" indigeribile dal discorso metodologico comtiano, cioè di quella dimensione *affettiva* che, se inizialmente si manifesta come «resistenza all'oggettivazione»³¹⁵, è a nostro avviso anche il sintomo di una più complessiva trasformazione epistemologica che investirà di lì a poco lo statuto delle scienze sociali.

In questo modo, giunti al coronamento del sistema comtiano, il cerchio non si chiude, gli estremi non combaciano. Ciò che si innesca è piuttosto un movimento a *spirale*, che aprirà a una nuova fase del pensiero comtiano. Le ultime pagine del *Corso*, in effetti, dettagliando le opere che Comte stima necessarie al fine di articolare il suo sistema delle scienze alla rigenerazione politica, sembrano chiudersi su un lavoro che rimane interamente *da fare*. Paradossalmente, l'opera che più ha avuto risonanza nella storia della ricezione del positivismo e che segna l'atto di nascita dell'epistemologia moderna in Francia non è altro che un'introduzione fondamentale al resto della carriera comtiana. Per quanto l'attraversamento che qui ne abbiamo più o meno maldestramente proposto, a partire dal riconoscimento della sua centralità, ci abbia ulteriormente convinti dell'opportunità di affrontare sistematicamente anche questa parte pressoché dimenticata della sua opera, dovremo limitarci in sede di conclusione a tratteggiare alcuni dei suoi nodi principali, tenendo come filo conduttore l'evoluzione della problematica dell'ideologia.

³¹³ Cfr. C-II, 57, p. 1210 [666], tr. mod.

³¹⁴ Canguilhem, *La philosophie d'Auguste Comte*, cit., f. 107.

³¹⁵ È in questi termini che Raquel Capurro legge, mediante un utilizzo originale della teoria lacaniana dei discorsi, il passaggio dalla prima alla seconda carriera comtiana, qualificandolo tuttavia come «risveglio da un sogno scienziata» (cfr. Capurro, *Le positivisme est un culte des morts*, cit., p. 128). Per parte nostra, riteniamo che da un lato Comte non sia abbastanza scienziata, e tenda a saturare ideologicamente lo spazio di invenzione concettuale delle scienze; dall'altro, che questa riflessione lo conduca a un'articolazione nuova e feconda della scientificità delle scienze "umane", compresa la psicoanalisi – articolazione che in effetti il libro di Capurro è tra i pochi a interrogare.

Conclusione

Ideologia e politica epistemologica. Comte al futuro anteriore

Cela boîte, tout boîte, mais le problème fondamental,
n'est-il pas le problème des boîtes ?

Georges Canguilhem, *Du concept scientifique à la
réflexion philosophique*

1. Sistema e congiuntura: da un Discorso all'altro

Se si segue da vicino l'evoluzione del pensiero di Comte, si ha l'impressione a tratti angosciata di avere a che fare con una materia cangiante, refrattaria alle periodizzazioni con cui si è soliti inquadrarla. Sembra quasi che l'ossessione comtiana di trovare una chiusura al suo sistema dia origine in realtà a un processo di revisione perpetua, al punto che né la sua presentazione in termini unitari, né l'immagine di una netta divisione in due carriere appaiono soddisfacenti. Ciò è particolarmente vero per l'ultima fase del suo pensiero, quella che dal *Discours sur l'esprit positif* (1844) porta fino alla *Synthèse subjective* (1856), alla quale storicamente si è prestata un'attenzione molto minore di quanta ne sia stata dedicata, anche in ragione dei suoi effetti storici, alla grande costruzione del *Corso di filosofia positiva*. Il nostro lavoro non fa da questo punto di vista eccezione: la necessità di verificare l'ipotesi di partenza, rispetto al ruolo epocale giocato dalla *philosophie des sciences* comtiana tanto per gli sviluppi successivi dell'epistemologia contemporanea, quanto per la rideterminazione del problema politico moderno, ci ha portati a confrontarci più lungamente di quanto avremmo creduto con questo nodo inaggirabile della sua produzione.

Per quanto brevemente, vorremmo tuttavia provare a mostrare come questo attraversamento fornisca le premesse per illuminare alcuni aspetti cruciali dell'ultimo Comte e orientarne una (ri)lettura ulteriore. In primo luogo, l'insistenza con cui il problema di una nuova sintesi sociale s'impone sul piano morale, chiamando in causa l'azione mentale che la filosofia positiva è in grado di esercitare, indica come già nel *Corso* si possano rinvenire i prodromi di quello che Comte chiamerà metodo soggettivo. Va dunque nettamente ridimensionata l'idea di una cesura netta che separerebbe un primo e un secondo Comte, nonché la portata effettiva che l'incontro con Clotilde de Vaux avrebbe esercitato su questo plesso. Il problema della trasformazione della

scienza sociale in *dottrina*¹ è in qualche modo una costante della sua filosofia, e l'analisi delle ultime lezioni del *Corso* mostra come la necessità di una scienza *supplementare* trovi qui le sue radici. In secondo luogo, occorre notare come questa continuità sia però minata dalle congiunture politiche con cui la costruzione comtiana si confronta, e che la spingono a modificarsi per trovare il giusto angolo di intervento. Alla ossessiva ricerca dell'unità politica che caratterizza la sociologia comtiana si accompagna dunque un confronto più serrato con la pluralità dei gruppi e delle istituzioni che polarizzano il campo sociale. Pur mantenendo come caposaldi l'a-classismo della filosofia positiva e l'importanza dell'educazione di massa come mezzo per socializzare i singoli *individui*, dopo aver rinunciato a convertire in prima battuta gli scienziati Comte è portato a confrontarsi più da vicino, benché in maniera a tratti paradossale, con le rivendicazioni sociali dei proletari, con il ruolo delle donne per la riproduzione sociale e con la responsabilità dei nuovi "patrizi" nell'amministrazione economico-politica. Da ultimo, prendere sul serio quest'ultima fase della produzione comtiana, anche nei suoi tratti più apparentemente bizzarri, permette di apprezzare quanto egli sia stato capace di anticipare alcune contraddizioni lancinanti in cui si sarebbero imbattuti di lì a poco tanto l'evoluzione epistemologica del discorso delle scienze sociali, quanto il mito del progresso che sostiene una certa autorappresentazione dell'Occidente e dello Stato moderno.

1.1 *Politica della teoria*

La fase che si apre dopo la pubblicazione del *Corso* vede, come la *Prefazione personale* aveva preannunciato, un legame sempre più stretto tra lo sviluppo del sistema filosofico e la vicenda biografica di Comte. Basti pensare che sette volumi su otto della corrispondenza di Comte fanno riferimento agli anni successivi al 1840, così come due tomi su tre della biografia intellettuale di Mary Pickering. In seguito alla sua estromissione, o al suo esilio, dagli ambienti scientifici dell'epoca, Comte moltiplica gli sforzi per assicurarsi dei mezzi di sussistenza, in particolare grazie all'aiuto di Mill, e per costituire una *scuola* che «non è né una setta né un partito»², ma che diverrà di lì a poco la *Société positiviste*. Comte cerca nuove alleanze, tra le quali l'adesione di Émile Littré giocherà un ruolo di primo piano, e procede con ancora più

¹ Per un inquadramento, cfr. P. Schiera, *Discorso politico e ideologia*, «Scienza&Politica», vol. XXV, n. 47, 2012, pp. 11-31; M. Ricciardi, *Modernità e dottrina. Sulla genesi delle scienze sociali come forma contemporanea della teoria politica*, in: M. Cioli, M. Ricciardi (a cura di), *Tra melancolia e disciplina. Per una storia costituzionale delle dottrine politiche* (Festschrift für Pierangelo Schiera), «Scienza&Politica», Quaderno n. 13, 2021, pp. 143-162.

² Gouhier, *La vie d'Auguste Comte*, cit., p. 207.

convinzione nella sua opera di fondazione di un nuovo potere spirituale, cominciando a progettare la redazione del *Système de politique positive*. Uno studio completo di questa fase dovrebbe quindi necessariamente prendere in considerazione, oltre alle grandi opere pubblicate, l'insieme delle lettere, delle circolari e degli atti legali che Comte stesso d'altronde menziona o include direttamente all'interno dei suoi scritti ufficiali. Fortunatamente, questo lavoro è stato in larga parte già affrontato con grande rigore storico, e ci consentirà di procedere schematicamente per nuclei problematici, concentrandoci sulla *seconda* serie di lavori necessari a riorganizzare la società: la diffusione e la vera e propria *propaganda* della dottrina, quella che ha per scopo di far sì che, come Comte aveva chiaro fin dal 1822, *la massa si appassioni*³ a delle conquiste intellettuali di cui solo pochi saprebbero apprezzare la complessità scientifica.

Il *Discorso sullo spirito positivo*, pubblicato nel 1844 prima in maniera autonoma come «manifesto sistematico della nuova scuola»⁴ e poi come preliminare filosofico al *Traité philosophique d'astronomie populaire*, rappresenta un passaggio importante per cogliere la natura di questa transizione. Le preoccupazioni espresse in questo testo s'incrociano infatti alla redazione dell'ultimo volume del *Corso* e alla necessità di fare dell'insegnamento popolare il veicolo per contrastare tanto il predominio delle idee teologiche quanto i limiti dello spirito specialistico. La questione della *volgarizzazione* del discorso scientifico diviene cruciale: se il *Corso* fondava la sua portata filosofica sulla conoscenza preliminare delle specialità scientifiche, qui, come Comte chiarisce nella prefazione al *Traité*, si tratta di rivolgersi «egualmente a tutti gli spiriti» e di far valere «l'alta superiorità didattica dell'autentico spirito filosofico sullo spirito scientifico propriamente detto». L'opera di insegnamento scientifico risponde infatti a un «bisogno spontaneo degli spiriti moderni», ovverosia quello di connettere tale diffusione a una più ampia opera di riorganizzazione sociale; l'istituzione di una «comune istruzione positiva» rivela perciò tutta la sua «portata politica»⁵.

Avendo primariamente di mira i proletari, a cui si tratta di dimostrare la convergenza tra spirito positivo e buon senso, l'esposizione comtiana presenta un certo pragmatismo di fondo e una tendenza a marcare in senso critico-ideologico l'opposizione tra filosofia positiva e pensiero teologico-metafisico. Così, dopo aver compreso l'esposizione della legge dei tre stati, Comte si dedica subito a mostrare l'efficacia sociale dello spirito positivo, l'armonia tra «vita

³ Cfr. *supra*, cap. I, §6.3.

⁴ Cit. in A. Petit, *Introduction*, in A. Comte, *Discours sur l'esprit positif*, Nouvelle édition avec chronologie, introduction et notes par Annie Petit, Vrin, Paris 2009, p. 13.

⁵ Cfr. A. Comte, *Préface*, in Id., *Traité philosophique d'astronomie populaire* [1844], Fayard, Paris 1985, pp. 10-12. Questa prefazione è assente sia nella succitata riedizione francese del *Discours*, sia nella traduzione italiana all'interno degli OFS, a cui si farà riferimento nel seguito.

speculativa» e «vita attiva» che esso deve realizzare, conseguenza del suo essere originato «da una speciale reazione della ragion pratica sulla ragione teorica»⁶. In uno dei più celebri, per quanto poco contestualizzati, passaggi di Comte, egli si sofferma sulla polisemia della parola *positivo*, la cui equivocità, come sempre in Comte, è sintomo di un'intuizione sottostante: il positivo viene così presentato in una serie di coppie oppostive – reale contro chimerico, utile contro inutile, certo contro indeciso, preciso contro vago e, soprattutto positivo come contrario di *negativo* – che mirano a mostrarne la carica *organizzatrice*. La novità è che questa viene però immediatamente connessa alla necessità di contrastare una tendenza empirista che la stessa scienza astronomica ha fatto nascere, generando la speranza di poter «ridurre tutti i diversi ordini di fenomeni ad una sola legge comune»; in realtà, «[u]n'accorta indagine del mondo esteriore mostra che esso è molto meno unitario di quanto lo supponga e lo desideri il nostro intelletto». L'unica unità a cui è possibile aspirare è perciò quella relativa alla «causa interiore delle teorie umane, considerate come risultati naturali della nostra evoluzione mentale» – vale a dire un'unità riferita «non all'universo, ma all'uomo, o piuttosto all'umanità»⁷. Per quanto il passaggio attraverso l'astronomia sia irrinunciabile per suscitare, insieme storicamente e dogmaticamente, il primo sentimento di un *ordine indipendente* e delle capacità predittive della scienza, che tanto devono interessare le classi lavoratrici, Comte si sbilancia radicalmente in favore di una *scienza unica*, la scienza sociale, capace di fondare l'unica unità relativa delle concezioni umane.

Il punto rilevante è ora che questa unità intellettuale viene posta in una strettissima connessione, quasi in una sinonimia, con l'unità *sociale*, *morale* e quindi *politica*. Lo spirito positivo è «direttamente sociale» nella misura in cui permette di rompere con la natura in ultima istanza personalistica del pensiero teologico, nella cui dimensione intuitiva ed egoistica «la nozione del *noi*» non può trovare posto. In questa fase, probabilmente anche sulla spinta dei movimenti socialisti, Comte radicalizza le sue posizioni: «[a]gli occhi della fede, soprattutto monoteistica, la vita sociale non esiste», esiste solo un «agglomerato di individui» che perseguono la salvezza personale. La filosofia positiva inverte i termini. È l'individuo a figurare come *astrazione* rispetto alla società, e la «nuova filosofia [...] tenderà sempre a fare scaturire [...] il legame di ciascuno con tutti», diffondendo un sentimento di *solidarietà sociale* e saldando «l'attiva ricerca del bene pubblico» con «la felicità privata». *Incorporare* l'individuo alla *specie*, operando una «grande identificazione» appare a Comte l'unica soluzione capace di contrastare la tendenza sempre più netta della divisione del lavoro a esigere una certa

⁶ *Discorso sullo spirito positivo*, in OFS, pp. 332, 348.

⁷ Ivi, pp. 325-327, tr. mod.

«soffocazione permanente dei diversi impulsi personali»⁸. I prodromi di una religione dell'umanità sono direttamente saldati all'intuizione di un *disagio della civiltà* che è destinato a crescere. Ed è questo il motivo per cui, come vedremo, Comte sente sempre più l'esigenza di trovare una dottrina che consenta di contenere gli effetti disgreganti del conflitto di classe che inevitabilmente scaturiscono in questa fase. La politica attuale, priva di teoria, è interamente votata al mantenimento di un ordine materiale che, se le impedisce di individuare soluzioni di lungo periodo, è nondimeno la condizione perché esista il *tempo libero* necessario a elaborare una meditazione sociale e una riforma dell'opinione sulle quali sarà unicamente possibile immaginare un diverso ordine istituzionale. Ecco perché Comte vede tutta l'urgenza di operare una saldatura sistematica tra filosofia positiva e classe proletaria: laddove «la filosofia metafisica si indirizza soprattutto alle classi medie», fornendo l'ideologia adeguata all'ascesa della borghesia, la mancanza di una diffusione sociale della filosofia positiva rischia di portare le istanze sociali dei proletari sullo stesso terreno di scontro democratico-rappresentativo che, per Comte, non può strutturalmente risolverle⁹. La continuità tra spirito positivo e buon senso diviene, già qui, il riconoscimento della necessità di un'*alleanza* tra filosofi e proletari.

Comprendere questo passaggio richiede però di affrontare brevemente l'altro testo fondamentale che Comte produce in questa fase: si tratta del *Discorso sull'insieme del positivismo*, originato dalla progressiva espansione che, all'interno del suo corso di astronomia, guadagnano i suoi preliminari filosofici. Esso verrà pubblicato sull'onda dell'entusiasmo per l'esplosione rivoluzionaria del '48 francese e diverrà poi, con qualche modifica, il discorso preliminare che apre il primo tomo del *Système*. L'opera segna una svolta decisiva nella carriera di Comte. Come si è visto, fin dal 1842, come scrive a Mill, Comte si preoccupa infatti della «installazione sociale» della sua scuola positiva «nelle lotte attuali»¹⁰. L'instaurazione della Repubblica rappresenta un evento decisivo per Comte, che vi vede la conferma dell'insostenibilità di ogni tentativo politico retrogrado di restaurare un principio monarchico ormai esaurito; ma anche il rischio simmetrico di una ricaduta democratica, basata sulla sovranità del popolo, che ne costituisce il rovescio. Nonostante la fiducia di Comte in una forma di progresso *naturale*, graduale e spontaneo verso l'uscita dall'anarchia intellettuale e politica

⁸ Ivi, pp. 373-376.

⁹ Cfr. ivi, p. 392: «Quali che siano gli sforzi quotidiani dell'agitazione metafisica per farli intervenire [i proletari] in queste frivole discussioni, con l'esca di quelli che si chiamano diritti politici, l'istinto popolare ha già compreso, soprattutto in Francia, quanto è illusorio o puerile il possesso di un tale privilegio [...]. Il popolo può interessarsi essenzialmente solo all'uso effettivo del potere, quali che siano le mani in cui si trova, e non alla sua conquista particolare» (corsivo nostro).

¹⁰ Cit. in A. Petit, *Présentation*, in A. Comte, *Discours sur l'ensemble du positivisme* [1848], *Présentation, notes et chronologie* par A. Petit, Paris, Flammarion, 1998, p. 13.

dell'Occidente, va notato che questo momento storico si presenta come una sorta di *transizione nella transizione*: la rivoluzione del 1848 divide dall'interno la crisi della modernità e segna una cesura tra la fase critica ed il termine organico della rivoluzione, aprendo uno spazio di indeterminatezza in cui l'intervento filosofico si rivela necessario. Per questo motivo, il *Discorso* è anche e soprattutto, come nota Annie Petit nell'introduzione all'opera, un manifesto, «il manifesto del partito positivista»¹¹. È cioè proprio quando Comte rinuncia definitivamente a un ideale di neutralità scientifica che si diffonde il termine *positivismo*, termine paradossale che indica dunque tanto un movimento ideologico complessivo quanto una forza sociale che mira a trasformare il terreno stesso su cui si dà la lotta politica.

D'altra parte, l'opera fa seguito all'incontro di Comte con Clotilde de Vaux e alla tragica morte di quest'ultima, durante quello che l'autore definirà notoriamente “l'anno senza pari”, un momento di cesura che segna l'inizio della “seconda carriera” del filosofo. Le conseguenze di questo incontro saranno profonde e costituiranno un sottotesto ineludibile del *Discorso*: attraverso la figura di Clotilde, Comte sarà portato a insistere decisamente sul primato del sentimento e sul lato soggettivo della sintesi sociologica. Egli assegnerà inoltre un ruolo centrale alle donne per il futuro del positivismo e ne delinea la dimensione religiosa, prospettando la necessità di un culto dell'umanità, complemento indispensabile per la rigenerazione morale e politica delle società moderne. Si comprende quindi perché, da questo punto di vista, si tratti di un testo essenzialmente impuro, attraverso il quale Comte mira a produrre effetti pratici *prima* che la ricostruzione teorica sia completata o, almeno, penetrata nelle opinioni e nei costumi. È intorno a questo nodo che si concentrerà la nostra analisi del *Discorso*.

L'*Introduzione generale* sembra riprendere i termini da cui era cominciato l'itinerario di Comte: il positivismo «consta essenzialmente di una filosofia e di una politica». Ritroviamo i due ordini di lavori a cui egli voleva dedicarsi fin da giovane, ma con una torsione significativa. Ai lavori scientifici, si è ora sostituita una prospettiva decisamente filosofica. E la divisione tra le due sfere appare funzionale a pensare la loro mediazione, in quanto esse sono «necessariamente inseparabili, in quanto costituiscono l'una la base e l'altra lo scopo di uno stesso sistema universale, in cui l'intelligenza e la socialità sono intimamente unite». Appare subito chiaro come il positivismo intenda andare oltre alla “filosofia positiva” perseguita nel *Corso*, con il suo duplice obiettivo epistemico (fondazione della sociologia) ed epistemologico (classificazione della conoscenza): è un progetto ideologico e un programma politico attivo.

¹¹ Ivi, p. 15.

Questa relazione non sembra però essere di pura applicazione. In effetti, «per una coincidenza nient'affatto fortuita, la «fondazione teorica» della scienza sociale «ha subito un'immensa destinazione pratica»¹². Come il *Corso* – che ora Comte rinomina *Sistema di filosofia positiva* – ha stabilito, essa è la base di una nuova autorità morale che deve presiedere alla rigenerazione dell'educazione universale. La ricaduta politica della teoria è di tipo ideologico, nella misura in cui attacca questo nodo della riproduzione sociale.

Tuttavia, ancora più radicalmente non si tratta qui di affermare un *dominio* della teoria. L'impianto sociale del positivismo non può in alcun modo prescindere dalle tendenze concrete della situazione politica di cui è contemporaneo, né trovare rifugio nell'idea di uno spazio auto-normato dall'onnipotenza della ragione. Al contrario, tutto il *Discorso* trova il suo impulso nella constatazione della fondamentale eteronomia della ragione, della sua insufficienza, e nella necessità di incrociare la sua traiettoria con altre *forze*, senza il cui aiuto lo stato *normale* che la scienza sociale individua rimarrebbe irraggiungibile. Per questo motivo, Comte chiarisce fin dall'inizio che «i proletari e le donne costituiscono necessariamente gli elementi ausiliari essenziali della nuova dottrina». Pur rivolgendosi a tutte le classi, la riorganizzazione spirituale prospettata dal positivismo deve avvalersi principalmente di quelle soggettività escluse dall'evoluzione moderna, più idonee «a sentire il bisogno e le condizioni del governo morale» che dovrà proteggerle «dall'oppressione temporale»¹³. D'altra parte, la filosofia deve agire *obliquamente*, a livello della teoria, perché non può influire direttamente sulla vita attiva senza *usurpare* «la necessaria missione della politica, solo arbitro legittimo di ogni evoluzione pratica», che deve invece intervenire costantemente nel corso spontaneo dell'umanità per apportare modifiche sistematiche che ne assicurino il progresso. La politica è quindi la continuazione artificiale di un ordine naturale, e non può esistere senza un'azione di governo capace di gestire la complessità e la contingenza dei fenomeni umani.

Ora, se i proletari, di cui il positivismo deve «rettificare» e «sviluppare» le tendenze, rappresentano il buon senso e la forza del numero, «solo il punto di vista femminile permette alla filosofia positiva di abbracciare tutta l'esistenza umana nel suo vero insieme, *individuale e collettivo ad un tempo*»¹⁴. La grande trasformazione a cui va incontro il sistema comtiano in questa fase ruota attorno a un'esperienza dell'amore come affetto su cui si può incardinare, nell'individuo stesso, la potenza unificante del sentimento. Il tentativo comtiano di formulare una «morale sistematica» come mediazione tra scienza e politica è tutto giocato su questa

¹² *Discorso sull'insieme del positivismo*, in OFS, p. 411, tr. mod., corsivo nostro.

¹³ Ivi, p. 413.

¹⁴ *Ibid.*, corsivo nostro.

«subordinazione continua dell'intelligenza alla socialità» che Comte vede incarnata nel ruolo della donna. Egli si convince cioè che solo il *sentimento* possa «costituire la vera unità umana». Se la sintesi sociologia intende produrre un'unificazione capace di rivaleggiare con quella prodotta dal teologismo, essa deve poter sistematizzare «la parte veramente preponderante di ogni esistenza umana», ossia la vita affettiva¹⁵. Con una torsione che si potrebbe definire materialista, in un senso ben diverso da quello che lui stesso attribuisce al termine, Comte sottolinea l'impotenza di una teoria che pretenda di dirigere i processi sociali facendo economia dell'antecedenza della prassi, dimenticando che «il vero comando esige soprattutto forza, e la ragione ha sempre solo luce»¹⁶. Se si vuole che il punto di vista sociale prevalga sugli affetti egoistici – che Comte riconosce siano all'origine di ogni utopia sul dominio intellettuale –, è necessario spingersi fino all'apparente paradosso di un'*abdicazione* dello spirito a favore del cuore.

Giungiamo così al dogma fondamentale del positivismo che, postulando la continua preponderanza del *cuore* sullo spirito, dovrebbe permettere di superare lo stato metafisico e di ricollegarsi al primato affettivo della sintesi teologica. Questo movimento è necessario per affrontare e risolvere quello che Comte chiama «il nodo fondamentale del grande problema dell'unità umana»¹⁷. Questo potrebbe venir formulato nei termini “classici” di una ricerca di una conciliazione tra gli impulsi egoistici dell'individuo e le esigenze della vita collettiva, in una linea che va da Hobbes a Freud. Ma le deviazioni attraverso la storia della scienza, così come la sovradeterminazione morale che questo problema riceve nell'approccio comtiano, gli danno un'impronta specifica. Innanzitutto, l'analisi di questo passaggio dell'argomentazione di Comte mostra quanto il suo pensiero resista a letture semplificatrici, sia utilitaristiche che olistiche: “personalità” e “sociabilità” costituiscono due aspetti ugualmente reali di uno stesso processo evolutivo che differenzia progressivamente le società umane da quelle animali. Si tratta di un paradosso che abbiamo già incontrato discutendo dell'articolazione tra statica e dinamica sociale¹⁸: se la società permette la massima estensione degli istinti simpatici, che sono tra i principali indicatori del progresso, essi sono meno energici degli impulsi egoistici. Ma come nel *Corso* spettava all'intelligenza dirigere in ultima istanza il miglioramento della condizione umana, così nel *Discorso* la sistematizzazione positivista, dopo aver riconosciuto la

¹⁵ Cfr. *ivi*, pp. 418, 414, 421.

¹⁶ *Ivi*, p. 425.

¹⁷ *Ivi*, p.

¹⁸ Cfr. *supra*, cap. III, §3.3.

preponderanza del cuore, deve comunque cominciare dai pensieri, per poi estendersi ai sentimenti e agli atti.

Nuova figura della circolarità comtiana: il principio affettivo della sintesi soggettiva, indispensabile per la convergenza delle tendenze sociali, non potrebbe infatti avere una forza sufficiente se non fosse supportato da una base oggettiva. Questa è fornita dal movimento delle scienze «dall'esterno all'interno», che fornisce quella conoscenza stratificata dell'ordine naturale. Tuttavia, l'ipertrofia dello strumento intellettuale a cui dà origine lo sviluppo scientifico fa sì che «l'ispirazione soggettiva» debba riportarla «continuamente alla sua vera vocazione»¹⁹, ossia lo studio dell'umanità. La scienza che permette la fondazione di una morale sistematica dipende dalla retroazione di un punto di vista morale che è *anticipato* tanto dalla «sana teoria storica»²⁰ e confermato da una nuova esperienza delle virtù rigeneratrici dell'affetto. Nel concludere la prima parte del *Discorso* mostrando come il positivismo debba superare le pretese speculari dello spiritualismo e del materialismo, Comte critica altresì una forma di «materialismo sociologico» che finirebbe per negare la destinazione morale²¹.

L'organizzazione di questa reazione perpetua sull'insieme della scienza necessita quindi dell'intervento dell'opinione pubblica, soffermandosi sulla quale Comte chiarisce quale sia la *destinazione sociale* del positivismo. Si è visto come i filosofi formino una sorta di avanguardia nella riorganizzazione sociale proprio nella misura in cui sono in grado di concepire la necessità di una nuova teoria politica come un bisogno sociale emanato dall'ultima fase della Rivoluzione. In base allo schema delineato nel *Corso*, Comte ritiene che la principale tendenza emersa e ripresa – al di là della politica stazionaria e dei tentativi di restaurare un modello monarchico seguiti alla Rivoluzione – nella sequenza 1830-1848, sia la comparsa di un *principio repubblicano* che, negativamente, sancisce la degenerazione di tutte le tendenze retrograde, e la cui «interpretazione positiva» deve inaugurare la fase di rigenerazione «proclamando la fondamentale subordinazione della politica alla morale»²². All'interno di questo disegno generale, tuttavia, un ruolo cruciale è svolto dalla nozione di opinione pubblica: è attraverso di essa che Comte spera di realizzare, quasi contemporaneamente, la trasformazione ideologica che deve porre le basi per la rigenerazione positiva e la rottura politica che deve garantire la transizione *provvisoria* a un regime definitivo. Il vuoto di egemonia teorica a cui è consegnata l'anarchia postrivoluzionaria implica che i filosofi debbano mantenere «la loro

¹⁹ *Discorso sull'insieme...*, cit., pp. 444-445.

²⁰ Ivi, p. 439.

²¹ Ivi, p. 460.

²² Ivi, p. 477.

pacifica attitudine speculativa» e «concentrare tutti i loro sforzi verso il governo diretto degli spiriti e dei cuori»²³: devono cioè lavorare all'istituzione di un sistema di educazione europeo diretto da un'unica autorità spirituale. La formazione di un'opinione pubblica realmente scientifica e la sistematizzazione della morale sono al contempo l'obiettivo della filosofia e il punto di partenza della politica. Da qui sarà possibile immaginare la creazione di nuove istituzioni, adatte allo spirito delle diverse nazioni europee, e di articolare razionalmente una serie di coppie concettuali che definiscono lo spazio della politica moderna: teoria e pratica, spirito scientifico e attività industriale, influenza consultiva e influenza deliberativa. Ma quest'educazione non può più limitarsi ad essere scientifica: o meglio, esse deve affrontare scientificamente la dimensione *affettiva*, trovando i mezzi di «investire artificialmente la socialità della preponderanza che possiede naturalmente la personalità» e di *abitare* l'uomo, mediante un esercizio continuo, a «subordinarsi all'umanità»²⁴.

Parallelamente a questa dimensione “mentale” dell'opinione pubblica, proiettata sul lungo periodo e sospesa su una riforma radicale dell'educazione, Comte intende anche analizzarne l'esistenza, per così dire, in atto, mettendo in relazione il suo approccio «con la politica attuale» e, soprattutto, studiando che tipo di reazione «lo sviluppo generale degli avvenimenti» può esercitare sull'evoluzione, presumibilmente indipendente, del positivismo. Anche se questo tema sarà al centro della terza parte del *Discorso*, Comte desidera comunque delineare la politica provvisoria a cui si riferisce. Quest'ultima è segnata dalla sua destinazione temporanea, sul modello della Convenzione che, per Comte, ha avuto il grande merito di «evitare l'orgogliosa illusione politica di costruire direttamente per l'eternità» in assenza di una stabilizzazione della situazione intellettuale e morale²⁵. Si tratta quindi di individuare gli effetti che la riorganizzazione spirituale è in grado di provocare, sul piano temporale, nella situazione attuale, pur riconoscendo che le basi filosofiche del positivismo «non possono in alcun modo dirigere la vita politica propriamente detta» durante quello che viene definito un «interregno spirituale»²⁶. Da un lato, sarà necessario garantire la piena libertà di espressione e di insegnamento, nonché la concorrenza di pensatori indipendenti, confidando che il pubblico sia ormai ricettivo nei confronti di teorie in cui si saldano razionalità, utilità pratica e sentimento sociale: Comte è infatti convinto che sia sufficiente sistematizzare una tendenza già all'opera nel corpo sociale, al punto che, in relazione al carattere provvisorio che la politica deve

²³ Ivi, p. 483.

²⁴ Ivi, pp. 497, 503, tr. mod.

²⁵ Sulla reinterpretazione comtiana della tradizione giacobina e sui complessi rivolgimenti di questa fase storica, cfr. Larizza, *Bandiera verde contro bandiera rossa*, cit.

²⁶ *Discorso sull'insieme...*, pp. 514-518.

assumere in questa fase, «l'istinto pratico è, in proposito, andato oltre le sane indicazioni teoriche, come è provato dal felice motto (*libertà, ordine pubblico*) spontaneamente sorto nella classe media»²⁷. La traduzione positivista di questa massima equivale quindi a proclamare la libertà di educazione e a rivendicare – seguendo le ispirazioni repubblicane della Convenzione – la superiorità del potere centrale su quello locale.

Ora, questa scelta ha due conseguenze fondamentali agli occhi di Comte: da un lato, si tratta di sottrarre allo Stato la pretesa di gestire la formazione dei cittadini, «proclamando l'incompetenza radicale di ogni autorità temporale a organizzare l'educazione». Questo non significa che il sistema di istruzione generale non debba essere regolamentato, bensì, che la sua regolamentazione presuppone una *radicale eccentricità dagli apparati ideologici dello Stato*²⁸, che lo sottragga alle esigenze di una riproduzione sociale orientata da principi metafisici. Dall'altro, l'invocazione del potere centrale è proporzionale al ridimensionamento della sua funzione – che assume un carattere prevalentemente amministrativo – e al superamento della «divisione metafisica tra potere esecutivo e legislativo» e dello stesso «modo rappresentativo»²⁹. Ma non bisogna dimenticare che questo distacco dalla rappresentatività è correlativo all'affermazione di un *potere moderatore*, incentrato su una perpetua riforma dell'opinione pubblica, che è il vero perno del sistema comtiano. Per apprezzare appieno la radicalità di questa affermazione, in cui la filosofia permette finalmente di «riorganizzare senza dio né re»³⁰, dobbiamo ora rivolgerci a coloro che sono al tempo stesso gli agenti e i *supporti* di questa trasformazione, ossia i proletari e le donne.

1.2 Critica della ragion proletaria

La terza sezione del *Discorso sull'insieme del positivismo* tratta infatti dell'*Efficacia popolare del positivismo*. Si tratta di un punto cruciale nella misura in cui, come abbiamo cercato di mostrare, il positivismo non può sperare di trovare un sostegno decisivo tra le classi che finora hanno diretto il governo dell'umanità, né tanto meno da quelle che «ottennero il predominio sociale cui aspiravano da lungo tempo». Su questo punto, il verdetto che l'epistemologia comtiana emette sull'immaginario politico del suo tempo è inequivocabile:

²⁷ Ivi, p. 524.

²⁸ Cfr. L. Althusser, *Ideologia e apparati ideologici di Stato*, in Id., Freud e Lacan, a cura di C Mancina, Roma, Editori Riuniti, 1977, pp. 65-123. Sulla maniera in cui Althusser reinterpreta a suo modo alcuni nodi comtiani nel delineare il suo concetto di ideologia, insiste Wernick, op. cit..

²⁹ *Discorso sull'insieme...*, cit., pp. 527-528, tr. mod.

³⁰ Ivi, p. 529.

finché le aspirazioni rivoluzionarie continueranno a concentrarsi sul possesso del potere e sui suoi meccanismi di legittimazione, piuttosto che sul «suo fine e il suo esercizio», non si uscirà dalla fase stazionaria che impedisce un'autentica ricostruzione politica in Occidente. Il filosofo, se è all'altezza del suo tempo, può trovare aiuto solo nei proletari – nella loro solidarietà, nel loro buon senso, nella loro moralità e nel loro «disdegno per gli onori temporali», che li rende dei *filosofi spontanei*³¹. È anche per questo motivo che l'esperienza della Convenzione rimane una sorta di modello per Comte, a patto che si riconosca che la mancanza di una teoria adeguata l'ha portata a concepire l'alleanza con i proletari «in uno spirito contrario al suo scopo principale, perché chiamava il popolo all'esercizio abituale dell'autorità politica»³². Ancora una volta, comprendere questo punto è fondamentale per rimettere in discussione l'immagine di Comte come pensatore puramente antidemocratico o, peggio, apologeta della sottomissione popolare. Al contrario, vorremmo cercare di mostrare come, in queste pagine, Comte proceda a un superamento degli ostacoli epistemologici propri alla «teoria metafisica della sovranità popolare»³³, di cui è necessario cogliere le tendenze che esprime, e soprattutto mostrare le aporie, se si vuole porre correttamente la questione del ruolo che l'elemento popolare dovrebbe avere all'interno di una politica rinnovata.

In primo luogo, Comte non pensa che i proletari debbano rimanere estranei alla sfera temporale in quanto tale; si potrebbe addirittura dire che, da un certo punto di vista, il problema è proprio che non vi partecipano abbastanza, e che «i costumi francesi sono ancora molto imperfetti, perché dispongono troppo spesso la nostra popolazione a rimanere almeno spettatrice nelle azioni quotidiane di una polizia tutelare». Da questo punto di vista, il positivismo, pur rifiutando il dogma centrale della sovranità, mira a fare proprie e a ripensare alcune delle sue principali conquiste: per quanto riguarda i casi straordinari, Comte arriva a giustificare quello che è l'unico «diritto» che riconosce come tale, ovvero il diritto di *insurrezione*, che viene qualificato come una risorsa estrema ma necessaria per evitare il rischio

³¹ Ivi, pp. 530-532. Il che rende a sua volta il filosofo un «proletario sistematico». Non è questa la sede per stabilire fino a che punto Comte idealizzi i proletari del suo tempo, né fino a che punto sia stato in contrasto con le loro richieste concrete, che stavano prendendo forma in quegli anni. Cercheremo piuttosto di valutare la forza interna del suo argomento. Tuttavia, è interessante notare come, più di un secolo prima della svolta neoliberalista, uno dei punti chiave della tesi di Comte si riferisce proprio alla maggiore libertà di cui godono i lavoratori, in quanto esenti da ogni responsabilità e dagli «ambiziosi calcoli che rendono continuamente inquieto l'imprenditore» (*ibid.*). A differenza degli «nostri economisti anglosassoni», Comte ritiene quindi che i proletari siano liberi dalla specializzazione dispersiva che affligge, e in definitiva soffoca, scienziati e imprenditori. Anche in questo caso, possiamo vedere i dibattiti che impegneranno la critica marxiana dell'economia politica o la sociologia durkheimiana prendere forma.

³² Ivi, p. 535.

³³ Ivi, p. 537.

di una «sottomissione assoluta, troppo celebrata dal cattolicesimo moderno»³⁴. Si è cercato di mostrare come sia la logica stessa della sovranità a impedire tanto l'autentica partecipazione quanto la resistenza, nella misura in cui, identificando l'autore della legge con il suo attore, priva il cittadino della sua capacità di agire, se non come soggetto privato, e assicura l'irresistibilità del comando politico. Ed è interessante notare che è proprio l'organicismo di Comte, solitamente visto come il marchio del suo conservatorismo, a legittimare il diritto di resistenza – concepito come «crisi riparatrice», segno di uno «stato patologico» che «diventa più frequente e più grave nella misura in cui l'organismo è più complesso e più elevato» –, laddove tutta la teoria rivoluzionaria si fonda su questo cortocircuito logico³⁵. Torneremo su questo passaggio, in cui l'ideologia scientifica gioca un ruolo importante. Ma occorre prima caratterizzare le prescrizioni per lo stato normale della società.

In primo luogo, vi è l'obbligo di prendere *a nome* della massa sociale tutte le decisioni sulle quali essa è in grado di pronunciarsi; tuttavia – e qui Comte si limita a esplicitare un controsenso che deriva dalla nostra autorappresentazione in termini sovrani – il positivismo non può affidare al “popolo” tutta una serie di decisioni che richiedono una competenza specifica, come ad esempio quelle «spesso capitali» riguardanti «le nozioni scientifiche, o anche la maggior parte delle regole pratiche, industriali, mediche, ecc.». Sarebbe facile vedere qui una prefigurazione delle tendenze tecnocratiche e biopolitiche che hanno segnato il XX secolo; tuttavia il problema di Comte è proprio quello di determinare e regolare il meccanismo di *fiducia* che dovrebbe presiedere a tali decisioni. In secondo luogo, l'interpretazione positiva della sovranità impone di «indirizzare tutta l'esistenza sociale al bene comune»³⁶, secondo un principio repubblicano che per Comte ha un significato morale più che politico.

Questo passaggio ci porta a considerare il nucleo della sistematizzazione comtiana delle tendenze post-rivoluzionarie, che, come abbiamo visto, risiede nella nozione di opinione pubblica. Per la loro predisposizione alle visioni generali, il positivismo si propone di trasformare i proletari in «ausiliari indispensabili del potere spirituale»³⁷, realizzando una tendenza iniziata nel Medioevo, ma che non poté affermarsi pienamente fino a quando l'elemento popolare non si liberò dalla servitù della gleba a cui era sottoposto. L'importanza sociale raggiunta dal proletariato durante la modernità reclama invece la sua alleanza con i

³⁴ Ivi, p. 536

³⁵ Cf. G. Duso, *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, cit., p. 23: «il popolo non può fare resistenza né opporsi ad alcuno perché non c'è niente fuori di esso: quello del sovrano non è un potere ad esso estraneo o contrapposto, ma è un'istanza in esso stesso fondata, anzi è il suo stesso modo di agire».

³⁶ *Discorso sull'insieme...*, cit., pp. 537-538.

³⁷ *Ibid.*

filosofi per «costituire, infine, l'impero dell'opinione pubblica» che – incitando ogni membro della società a *vivre au grand jour* e a superare l'opposizione tra esistenza pubblica e privata per «vivere degnamente nella memoria degli altri» – permette «il controllo efficace di ogni esistenza». Ma questa preminenza morale si traduce immediatamente in una vera e propria *forza politica*, attraverso la quale l'opinione pubblica è in grado di diventare il «principale regolatore» della ricostruzione sociale. Anche in questo caso si nota come il rapporto tra teoria e pratica, stravolto dalle urgenze della situazione politica, non sia riducibile al modello dell'applicazione: sistematizzando la tendenza alla socievolezza, la teoria dell'opinione pubblica reagisce sul processo che descrive, fornendogli una direzione e una forza che permettono di realizzare «i principali miglioramenti sociali [...] molto prima che la riorganizzazione spirituale sia portata a termine»³⁸.

A tal fine, occorre affrontare il nodo dell'*organizzazione* dell'opinione pubblica attraverso un triplice movimento. In primo luogo, è necessario sistematizzare l'arte sociale, rendendo definitiva e riconosciuta la separazione tra teoria e pratica. Comte parla a questo proposito di uno *spiritualismo positivo*, attento alla natura e alle condizioni del bene, capace di garantire lo sviluppo del sentimento sociale e di contrastare così le false dottrine sociali basate sull'egoismo – come, ad esempio, «la sofistica teoria di Malthus sulla popolazione». La seconda condizione è l'identificazione di un *ambiente* e di un *pubblico* in grado di accogliere questi principi teorici. Si tratta ovviamente dei proletari, la cui assistenza è indispensabile per la diffusione della dottrina positiva, che, come abbiamo visto, non è affatto autosufficiente. Spetta a loro giudicare la bontà e l'applicazione e i principi di «un regime sociale che necessariamente li riguarda più di ogni altra classe». Comte incoraggia quindi la formazione di *clubs* come luoghi di sviluppo dell'opinione pubblica, poiché la diffusione della teoria sociale disperderà l'effervescenza rivoluzionaria e la discussione intorno a «quelli che si chiamano diritti politici»; al contrario, il circolo positivista è concepito come un *nuovo tempio* e come uno dei luoghi da cui la dottrina rigeneratrice dovrebbe diffondersi³⁹. Nella sua lettura dei club, dei templi e dei *salons*, Comte ripensa la funzione di quei “corpi intermedi” e di quelle istituzioni provvisorie dove viene a formarsi la struttura dei gruppi sociali a cui rivolge la sua attenzione. Infine, la condizione forse più importante per questa organizzazione è la costituzione di un *organo filosofico* che possa mediare tra l'elaborazione teorica e il pubblico. Questa condizione rimanda anche alla necessità di un'autorità spirituale, nella misura in cui per Comte l'affermazione di un principio di libera soggettività richiede comunque una formazione e una consultazione filosofica continua,

³⁸ Ivi, p. 541, tr. mod.

³⁹ Cfr. ivi, pp. 543-546, tr. mod.

assecondando la divisione del lavoro e le diverse disposizioni dei gruppi sociali. Questo non significa che l'organo filosofico sia la fonte dell'opinione pubblica, «come l'orgoglio teorico troppo spesso induce a credere», dal momento che l'opinione pubblica non può derivare che dalla combinazione di questi tre elementi (a cui va aggiunto il ruolo delle donne e degli artisti), ma che essa è indispensabile per la «proclamazione sistematica di giudizi unanimi» (D 181-182), e quindi per la formazione di un consenso che costituisce la forza propria all'autorità spirituale. Così, la posizione comtiana sembra sfuggire alla frattura tra posizioni repubblicane e liberali, e aprire una prospettiva in cui la funzione ideologica dell'opinione pubblica non assume la forma né dello scientismo né della legittimazione filosofica di un interesse particolare travestito da universale⁴⁰.

L'analisi di Comte, insomma, rileva l'esistenza, all'interno della società, degli elementi costitutivi di questo grande regolatore moderno, la cui *combinazione* va ora articolata per mettere in moto una vera trasformazione. Giunto a questo punto, Comte deve però operare un ulteriore superamento, rivolgendosi alle nascenti teorie comuniste che si vanno diffondendosi rapidamente in quegli anni e che, «in mancanza di una dottrina migliore», servono da guida *utopica* alle aspirazioni dei proletari⁴¹.

Si tratta di un punto molto delicato dell'argomentazione di Comte, che è esplicitamente in controtendenza rispetto al modo in cui verranno storicamente considerate le rivendicazioni dei lavoratori. Infatti, sebbene Comte consideri il comunismo come un movimento fondamentale e un progresso naturale dello spirito rivoluzionario, il suo intento è quello di mostrare che esso è essenzialmente assorbibile nell'approccio positivista, a condizione di allontanarlo dalle sue pretese temporali e teoriche, per insistere sui «nobili sentimenti che lo caratterizzano». Indubbiamente la critica di Comte concorda con le posizioni comuniste sulla necessità di attaccare il nodo giuridico-economico che sostiene una concezione individualistica e abusiva della proprietà, che deve invece essere subordinata alle esigenze comunitarie. Il positivismo si propone addirittura di rafforzare le posizioni comuniste prospettando uno Stato sociale in cui «qualunque cittadino costituisce realmente un funzionario pubblico»⁴².

Ammesso questo, però, Comte sembra ora riconoscere, in modo quantomeno sintomatico, la necessità di una rottura epistemologica «tra le sane teorie sociologiche e le ispirazioni

⁴⁰ Cfr. Binoche, *Opinion publique, Idéologie et idéologie*, cit.; è evidente tuttavia come su questa articolazione aleggi lo spettro di un certo rousseauismo con cui tutta la tradizione sociologica francese si confronta. Per una lettura di questo problema, cfr. Karsenti, *Il corpo a corpo politico e la democrazia*, in Id. *Da una filosofia all'altra*, cit., pp. 97-114.

⁴¹ Cfr. *Discorso sull'insieme...*, cit., pp. 551-552.

⁴² Ivi, pp. 555-557.

spontanee della saggezza popolare»; punto in cui emerge chiaramente l'inadeguatezza del senso comune, che Comte utilizza spesso come operatore di continuità tra scienza e opinione. Questa rottura si riassume nella richiesta di prendere in considerazione le leggi naturali dei fenomeni sociali, e di conseguenza di introdurre mezzi morali, e non politici, per risolvere le contraddizioni che la filosofia spontanea dei comunisti individua nella situazione. In particolare, il primo aspetto porta a valorizzare il ruolo della divisione del lavoro, attraverso la quale l'organismo collettivo progredisce sia attraverso la separazione che la concomitanza delle sue funzioni. Attraverso un riferimento a Dunoyer, Comte sembra poi recuperare il suo lato più liberale, e denuncia il rischio che l'utopia comunista sacrifichi «la vera libertà a una chimerica uguaglianza o anche ad una fraternità esagerata»⁴³, che trasformerebbe la società in una sorta di comunità indifferenziata. Allo stesso modo, questo lo porta a insistere sulla necessità di regolamentare la proprietà invece di abolirla, sia per preservare il senso di continuità sociale rappresentato dall'ereditarietà, sia soprattutto per apprezzare la divisione tra lavoratore e imprenditore che è il frutto naturale dell'industria moderna. Infatti, nella misura in cui Comte vede gli industriali come leader temporali della società, la sua preoccupazione è quella di fare buon uso delle forze della modernità piuttosto che sopprimerle. Ma questo è possibile solo se esiste un'autorità filosofica in grado di regolare l'antagonismo di classe, di imporre doveri specifici ai dirigenti industriali e di reprimere, con l'aiuto della legislazione, le loro violazioni.

Una discussione completa di questi passaggi, per molti versi cruciali, del *Discorso* ci porterebbe troppo lontano e richiederebbe una attraverso il *Sistema di politica positiva*, dove questi temi sono affrontati in profondità. Cerchiamo quindi di riassumere la nostra prospettiva, attenendoci al contesto specifico in cui Comte si trova a scrivere. Non si può negare che Comte sia acutamente consapevole del carattere strutturante della lotta di classe all'interno della società industriale; al contrario, il positivismo pretende di essere «più vero» del comunismo nella misura in cui quest'ultimo «si preoccupa esclusivamente delle ricchezze, come se esse fossero le sole forze sociali oggi mal ripartite e male amministrate». Ci sembra però che il suo tentativo incontri dei limiti oggettivi, in assenza di una critica più approfondita dell'economia politica, per quanto riguarda l'analisi dei processi di accumulazione del capitale – di cui va

⁴³ Ivi, p. 559, tr. mod. Interessante notare come Comte imputi al comunismo i) un'insufficiente «ausilio scientifico» e ii) un insufficiente «istinto sociale», che lo porta ad «avvertire solo la solidarietà attuale, senza andare fino alla continuità storica». Esso condivide cioè il vizio antistorico di tutte le «sette rinnovatrici», che presuppongono «sempre una società senza antenati, pur occupandosi soprattutto dei discendenti». Attorno a questo plesso si gioca la funzione sociale dell'*eredità* come trasmissione generazionale che struttura la teoria comtiana della proprietà, che verrà trattata più ampiamente nel secondo tomo del *Système de politique positive*.

evitata «ogni discussione vana e burrascosa sull'origine e sull'estensione» – e soprattutto dei modelli di sviluppo e sfruttamento delle risorse introdotti dalla rivoluzione industriale⁴⁴.

L'esistenza di un regolatore spirituale, di una conciliazione filosofica, è dunque richiesta dalla natura stessa dell'antagonismo, e su questa base Comte prospetta una teoria della coalizione tra le classi; poiché il potere teorico non può comandare ma solo influenzare, tuttavia, il rifiuto di cooperare e la facoltà di insorgere restano mezzi essenziali, anche se estremi, per garantire la dignità dei diversi organi sociali.

Lo strumento principale con cui il governo spirituale può limitare la portata distruttiva del conflitto sociale risiede allora nella doppia organizzazione del lavoro e dell'educazione: il primo dovrà necessariamente basarsi sulla seconda, per cui la riorganizzazione spirituale dovrà precedere e dirigere il coordinamento della divisione del lavoro. Questa inversione, che potrebbe sembrare idealistica e «poco incisiva», è in realtà la condizione per «cambiare radicalmente il carattere e il corso della nostra rigenerazione»⁴⁵. Comte cerca di produrre un modello che sia superiore sia all'educazione morale medievale sia all'educazione universitaria, che non riesce a raggiungere il grado di universalità adeguato ai proletari. Egli concepisce quindi un doppio processo educativo, spontaneo e sistematico, che, subordinando l'intelligenza alla socievolezza, mette i proletari in condizione di svolgere il loro ufficio di ausiliari spirituali e le loro funzioni di lavoratori. La prima parte dovrà svolgersi all'interno della famiglia, seguendo lo sviluppo spontaneo delle facoltà di ciascuno, mentre la seconda è tracciata dalla legge enciclopedica di classificazione delle scienze e avrà carattere pubblico, sotto la supervisione di una «corporazione filosofica» omogenea. Anche in questo caso, quello che potrebbe sembrare, e in parte è, un processo di «indottrinamento ideologico» va colto in tutta la sua radicalità. Il coordinamento filosofico degli studi positivi, infatti, mira a «guidare, invece di sostituire, sforzi spontanei, dai quali dipende ogni autentica efficacia didattica»⁴⁶. Comte cerca una sintesi tra il modello dei corsi rivoluzionari dell'École Polytechnique e i corsi popolari che da anni tiene ai proletari, con la condizione fondamentale di sottrarre la loro organizzazione al governo temporale per intervenire nella sfera spirituale dell'opinione, attraverso la stampa, i dibattiti e soprattutto l'insegnamento delle scienze, «ivi compresa la storia, ormai degna di tale rango». Il punto centrale è che i filosofi non possono in alcun caso «disporre a loro piacere dei proletari», ma devono intervenire sulle loro *passioni* e sulle loro *condotte* sistematizzando le loro «disposizioni di spirito e di cuore».

⁴⁴ Cfr. *ivi*, pp. 563-565.

⁴⁵ *Discorso sull'insieme...*, cit., p. 569.

⁴⁶ *Ivi*, p. 578.

Quanto alle prime sarà necessario agire su due fronti: negativamente, completando l'emancipazione intellettuale dei proletari dalle speculazioni teologiche e soprattutto metafisiche. È questo un punto che tocca il senso stesso della pedagogia positivista, perché l'influenza metafisica conduce a confondere istruzione e intelligenza, ma questo feticismo della cultura teorica non garantisce in alcun modo la capacità di governo dei leader politici. L'*educazione* dovrà quindi avere la precedenza sull'istruzione, implicando lo stesso sviluppo delle facoltà pratiche e dello spirito generale. Positivamente, bisognerà completare questo «corso necessario della ragione proletaria» rendendo sistematica la cultura spontanea che scaturisce dal loro lavoro pratico, in cui si combinano realtà e utilità⁴⁷.

Per quanto riguarda le condizioni morali, la separazione dei poteri spirituali e temporali avrà per Comte l'effetto di sviluppare il sentimento di dignità sociale dei proletari, distogliendoli dalla discussione sui diritti politici, per far loro apprezzare il carattere superiore dei problemi sociali, che non possono essere risolti semplicemente mediante un'estensione del potere politico, ma solo attraverso un suo ripensamento complessivo. Notiamo di passaggio che questa soluzione sembra tuttavia lasciare irrisolta la contraddizione tra produttori e imprenditori: da un lato, Comte sembra negare ai proletari l'accesso a forme di welfare – in cui egli vede una forma di statalizzazione della solidarietà sociale; dall'altro, afferma che l'organizzazione positiva della società porterà i leader temporali e spirituali a rimpiangere «di non essere nati o rimasti proletari»⁴⁸, in ragione dell'elevata responsabilità sociale che verrà loro attribuita. La soluzione a questa tensione sembra risiedere nella capacità dei filosofi di intervenire nell'economia positiva per modificare la classificazione sociale sul piano spirituale, fondandola cioè sul *valore*, senza però mettere in discussione il fatto che questa sia ordinata alla forza materiale, e quindi alla concentrazione della ricchezza.

Se questa soluzione è insoddisfacente, non bisogna dimenticare che si applica allo stato normale della società. Ciò dipende dalla risoluzione della situazione attuale, in cui Comte si aspetta una fortificazione del governo stesso, cioè di un potere amministrativo centrale che, consolidato dai proletari, dovrà ridimensionare le funzioni di un'assemblea «in cui prevarranno sempre le tendenze antiproletarie». Per questo motivo, è necessario analizzare il tipo di intervento politico con cui il popolo sarebbe in grado di «dirigere la transizione temporale»⁴⁹. Qui si aprirebbe un capitolo a parte sulla distinzione comtiana tra massa e classe, che trova il suo centro nell'ambiguità della parola popolo, che «ricorda continuamente che i proletari non

⁴⁷ Cfr. *ivi*, pp. 583-588.

⁴⁸ *Ivi*, p. 594.

⁴⁹ *Ivi*, pp. 596-597.

costituiscono un'autentica classe, ma costituiscono la massa sociale, dalla quale derivano, come tanti organi necessari, le diverse classi particolari»⁵⁰. Ora, in un regime normale, il governo temporale sarebbe un'estensione della «preponderanza civile», e sarebbe quindi affidato ai capi d'industria – che, nonostante la loro estrazione proletaria, dovrebbero limitarsi solo al suo aspetto pratico. Tuttavia, poiché le condizioni per la supremazia del potere spirituale non sono soddisfatte, Comte giustifica, sulla base della sua teoria storica, il fatto «che i nostri proletari possono assiduamente dare degni possessori del supremo potere temporale, finché non termini l'interregno spirituale»⁵¹. È quindi attraverso il ricorso a una *dittatura* e a un «patto definitivo tra veri filosofi e veri proletari» – in grado di orientare i vari elementi temporali (militari, giudici...) in una direzione progressista – che sarà possibile, al di fuori dei meccanismi della rappresentanza parlamentare, sia assicurare la massa sociale sia rendere i dirigenti industriali degni della loro carica⁵². In questo modo, Comte crede di poter realizzare il progetto della Convenzione su base scientifica e di ottenere finalmente la conclusione organica della rivoluzione occidentale – arrivando al paradosso di un primato del temporale spinto alla sua stessa abdicazione.

2. Ideologia, feticismo, epistemologia

Abbiamo voluto insistere, in conclusione al nostro lavoro, su questi passaggi del *Discours* in quanto rappresentano forse l'elaborazione più completa del nesso tra la costruzione sistematica di Comte e le congiunture in cui essa è presa e tenta di agire per piegare le forze sociali in direzione di quel bisogno spirituale di rigenerazione che in esse continua ad agitarsi. L'entusiasmo di Comte per questa esplosione rivoluzionaria si raffrederà rapidamente, ma lo schema complessivo della sua filosofia proseguirà, non senza importanti rielaborazioni, in questo tentativo di costruire una gigantesca macchina di *interpellazione* sociale, capace di intercettare i diversi gruppi che l'analisi sociologica rivela come centrali per la mutazione politica in corso.

Molto vi sarebbe da dire: l'ultima fase del pensiero di Comte, anche laddove sembra rasentare le più folli utopie, mostra un continuo lavoro del suo impianto categoriale, riuscendo

⁵⁰ *Ibid.* Sebbene l'analisi di Comte differisca da quella di Marx, entrambi si confrontano con questa ambiguità fondamentale. Per una discussione più dettagliata, rimandiamo a É. Balibar, *La vacillazione dell'ideologia nel marxismo*, in Id., *La paura delle masse. Politica e filosofia prima e dopo Marx*, tr. it. di A. Catone, Mimesis, Milano-Udine 2001, pp. 95-156. Sul punto, si veda Karsenti, *Politique de l'esprit*, cit., pp. 39-43.

⁵¹ *Discorso sull'insieme...*, cit., p. 598.

⁵² Questo tema è affrontato nel dettaglio da C. Cassina, *Comte face à la dictature*, in M. Bourdeau et. al., *Auguste Comte aujourd'hui*, cit., pp. 184-199.

ad anticipare alcuni nodi teorici che si affermeranno prepotentemente nel secolo successivo, e di cui forse alcuni cominciano ad emergere solo oggi. Proviamo ad elencarne alcuni, in maniera del tutto provvisoria e aperta. La nostra ipotesi di partenza, nel concentrarci sulla grande elaborazione epistemologica che dai primi scritti comtiani porta al *Corso*, era che questa operazione rappresentasse un momento di soglia nella vicenda moderna, in quanto prefigurazione di una rottura interna a un paradigma “cartesiano” che sprigiona tutti i suoi effetti all’altezza dei saperi del vitale e del sociale, imponendo un ripensamento complessivo della scienza politica moderna e della sua marcatura hobbesiana. Rileggendo Comte attraverso autori come Bachelard, Canguilhem, Althusser e Foucault, ci sembrava di poter mostrare come il movimento di reazione nei confronti delle scienze che si innesca a partire dalla sistematizzazione sociologica avanzata nel *Corso*, costituisse quella che Althusser, nella sua lettura di Rousseau, definisce una «fuga in avanti nell’ideologia»⁵³: in altre parole, il tentativo comtiano, proprio in ragione della sua carica normativa, che gli permette a nostro avviso di descrivere lucidamente il problema dell’ideologia scientifica in quanto campo problematico in cui si gioca il rapporto tra sviluppo delle scienze e pratiche sociali, non riesce a sottrarsi a una costruzione metodologica il cui carattere definitivo o definitorio entrerà necessariamente, di lì a poco, in conflitto con la *pratica effettiva delle scienze*, e con la loro capacità di seguire quella che Bachelard ha definito la loro *morale immanente*⁵⁴. Ciò sarà evidente non solo nelle scienze “analitiche”, che romperanno sistematicamente con i divieti epistemologici che Comte aveva disseminato lungo il *Corso*, spesso infrangendo quegli stessi campi epistemici che Comte aveva voluto – non senza ragione, come speriamo di aver mostrato – preservare, ma anche nella stessa sociologia, che Durkheim dovrà rifondare proprio a partire da una diversa comprensione del problema della divisione del lavoro⁵⁵.

Insomma, la mobilitazione del piano affettivo come garante in ultima istanza di quell’unità che le scienze, nel loro *pluralismo coerente*, per dirla ancora una volta con Bachelard, non sono più in grado di garantire sembrerebbe configurarsi come un “supplemento ideologico” volto a normare dall’alto della prospettiva storica la possibilità di nuove rotture scientifiche che, proprio in ragione della logica che Comte ha svelato, non mancherebbero di produrre effetti sociali. Nel momento in cui egli fa della continuità storica la chiave dell’unità di quello che, proprio a partire dal *Discorso sull’insieme del positivismo*, viene nominato il Grande-Essere, ossia la serie storica degli esseri convergenti che s’incorporano all’Umanità e ne garantiscono

⁵³ Althusser, *Il contratto sociale*, cit., p. 96

⁵⁴ Cfr. Bachelard, *Valeur morale de la connaissance scientifique*

⁵⁵ Cfr. Karsenti, *Durkheim*, cit.

un'immortalità *sogettiva*⁵⁶, il problema del sociale diviene indistinguibile da quello della sua continua *riproduzione*: di qui il ruolo fondamentale delle donne in quanto ausiliarie del potere spirituale e forze moderatrici dell'energia sempre più incontenibile delle masse popolari, corrotte dall'«esercizio deplorabile del suffragio universale», e di quella «peste occidentale» rappresentata dai «comunisti illetterati», uomini del tutto *indisciplinables*⁵⁷. Di qui anche l'elaborazione di un vero e proprio *culto*, di una religione dell'Umanità che deve «regolare ogni natura individuale» e «riunire tutte le individualità»⁵⁸. Di qui, infine, la necessità di moltiplicare gli interventi e le esposizioni a carattere pedagogico-popolare per assicurarsi – il più delle volte, fallendo – il supporto dei diversi gruppi sociali che possono giocare un ruolo in quest'opera di paradossale riproduzione della società.

Sotto questo profilo, rischia allora di prodursi, se seguiamo la lettura di Althusser, una «fuga all'indietro» sul piano economico-temporale. Non, come in Rousseau, nel senso di un rifiuto della divisione del lavoro, bensì di una brutale riduzione della politica ad amministrazione della ricchezza e della forza, che costituisce una specie di rigurgito hobbesiano. Comte, in effetti, non nasconde di vedere in Hobbes uno dei pochi veri precursori della *politica positiva*: non tanto di una scienza della politica, ma di una concezione *dittatoriale* del potere che, proprio riconoscendo la forza a suo fondamento, permetterebbe di regolarlo spiritualmente. Pochi commentatori, a nostra conoscenza, si sono attardati su questo passaggio⁵⁹, che implicherebbe un lungo giro attraverso il *Système*. Così come abbiamo riconosciuto una certa matrice hobbesiana che aleggia nella maniera in cui Comte pone il problema dell'autorità spirituale che la scienza sociale può esercitare sullo specialismo scientifico e sulle accademie, allo stesso modo il tema della dittatura ora qualificata come «monocratica»⁶⁰ appare nell'*Appel aux conservateurs* come unica garanzia per consentire quella *transizione*, che sembra eternizzarsi, che porterà infine alla divisione sistematica tra temporale e spirituale, tra *comando* e *consiglio*.

Se confrontiamo la proposta di Comte con le celebri analisi dei meccanismi di potere proposte da M. Foucault e L. Althusser, la situazione appare ancor più paradossale. Da un lato,

⁵⁶ Si vedano a riguardo J.-F. Braunstein, *La religion des morts vivants. Le culte des morts chez Auguste Comte*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 87, n. 1, 2003, pp. 59-74; Karsenti, *Politique de l'esprit*, pp. 153-162.

⁵⁷ A. Comte, *Il catechismo positivista. Sommara esposizione della religione universale in undici dialoghi sistematici tra una Donna e un Prete dell'Umanità*, traduzione e cura di C. De Boni, Aracne, Roma 2018, pp. 41-42.

⁵⁸ Ivi, p. 55.

⁵⁹ Si vedano in particolare J.-P. Frick, *Le problème du pouvoir chez A. Comte et la signification de sa philosophie politique*, «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», Vol. 178, n. 3, 1988, pp. 273-301; Cassina, *Per un lessico del pensiero politico: la sociocrazia di Auguste Comte*, cit.

⁶⁰ A. Comte, *Appel aux conservateurs*, Victor Dalmont, Paris 1855, p. 111.

Comte descrive un potere spirituale che agisce *omnes et singulatim*⁶¹, che mira al tutto a partire dalla singolarità, e che si pone esplicitamente in continuità con alcune forme di soggettivazione derivanti dalla tradizione cristiana medievale – un potere che, pur avendo molto da spartire con il pastorato descritto da Foucault, non sembra tuttavia riducibile né alla funzione di orientamento della coscienza, né alle preoccupazioni immediate per la prosperità del corpo sociale moderno proprie della ragion di Stato e della polizia. D'altra parte, l'insistenza di Comte sulla dimensione rituale del culto morale richiama ovviamente le considerazioni althusseriane sui meccanismi di assoggettamento e di interpellazione ideologica da parte degli apparati ideologici dello Stato; con la particolarità che il suo approccio è orientato proprio a giocare questa soggettivazione contro la supremazia dello Stato, e contro un'idea di riproduzione sociale in cui l'ultima istanza sarebbe quella economica. In questo progressivo svuotamento della funzione dello Stato, che viene spogliato dei suoi attributi ideologici e ridotto alla sua funzione (transitoria?), Comte rischia però di lasciare invariata proprio la possibilità di trovare altre forme di mediazione politica, fuori dall'economicismo temporale e dall'ossessione per l'unità della sua religione.

Come sempre però, le cose in Comte non sono così semplici. L'irrequietezza del suo sistema apre a una serie di ulteriori sviluppi. Volendo leggere a rovescio questo tema dell'affettivo e del soggettivo nelle scienze, si potrebbe sostenere che l'inaggirabilità del problema ideologico segnala un punto cieco interno alle stesse scienze sociali, che non cesserà di riemergere lungo tutto il loro sviluppo. È forse proprio dal tentativo di liquidare questo problema che deriverà quell'oscillazione demistificatoria che attribuisce loro Foucault, nonché il rischio che esse siano sempre passibili di essere ricondotte a strumenti di normalizzazione sociale. Ci limitiamo a presentare questa come un'intuizione; e però ci sembra che nella necessità comtiana di fondare una *settima scienza*, una morale che abbia a che fare con la singolarità di un individuo «che differisce in successione da se stesso tanto quanto differisce simultaneamente dagli altri»⁶², e che può essere fondata solo *dopo* la sociologia, Comte abbia spalancato l'orizzonte del Ventesimo secolo, e forse non solo. Non a caso più di un interprete ha insistito sul nesso, apparentemente insospettabile, tra Comte e Freud⁶³, in particolare rispetto all'articolazione tra sociale e *collettivo*. Si veda poi la ripresa comtiana della questione del *feticismo*, che sconvolge

⁶¹ Cfr. M. Foucault, *Omnes et singulatim. Verso una critica della ragion politica*, in *Biopolitica e liberalismo. Detti e scritti su potere ed etica (1975-1984)*, a cura di O. Marzocca, Medusa, Milano 2001, pp. 107-146. Sulle ambiguità della stessa ricostruzione foucaultiana, si veda B. Karsenti, *La politica del "fuori". Una lettura dei Corsidi Foucault al Collège de France (1977-1979)*, in Chignola, *Governare la vita*, cit., pp. 71-90.

⁶² Comte, *Catechismo*, cit., p. 55.

⁶³ Si veda in particolare Capurro, *Le positivisme est un culte des morts*, cit.

la stessa scansione storica della legge dei tre stati, divenendo l'ideale di una sintesi conoscitiva, di un *pensiero selvaggio* a cui la scienza deve riconnettersi al di là di ogni evoluzionismo, come ha notato Lévi-Strauss riscrivendo un'intera sezione della sua opera⁶⁴; questione che sarà dirimente per quelle stesse discipline che avevano inizialmente decostruito il concetto⁶⁵. Seguendo l'articolazione tra *fatto* sociale, *affetto* sociale, fino ad arrivare a quell'*effetto-società* di cui parla Althusser, ci sembra di poter rintracciare in Comte i contorni o quantomeno i rudimenti di quella Michel Pêcheux definirà negli anni '60 una *teoria generale delle ideologie*⁶⁶.

Riletto a partire dalla storia degli effetti che il suo pensiero ha prodotto, Comte rimane una figura irrimediabilmente contraddittoria. Ha avuto l'immenso merito di essere stato tra i primi pensatori della modernità a concettualizzare il rapporto tra scienza e filosofia come un vero e proprio campo di battaglia, come un confronto tra saperi che veicolano anche visioni del mondo, un campo sostenuto da una posta in gioco specificamente politica. Egli ha compreso che è al livello della formazione del sapere biologico, e della rivendicazione della sua singolarità all'interno di una storia normata, che si pone la questione del valore politico della vita. Non ci sembra un caso che Canguilhem abbia potuto trovare proprio in una delle immagini più irrevocabilmente organicistiche di Comte, quella della sua religione dell'Umanità, degli strumenti per articolare il significato propriamente politico della regolazione⁶⁷; e che Bachelard abbia potuto scrivere che «non c'è una cultura scientifica senza una realizzazione degli obblighi del positivismo»⁶⁸.

Molto prima di qualsiasi dibattito sullo statuto del soggetto moderno e sulla sua frammentazione postmoderna, Comte riesce a porre dall'interno del movimento delle scienze le premesse di un pensiero del governo della singolarità, in cui il punto di connessione tra unità e singolarità non è mai dato una volta per tutte; il *Tutto* che la religione neofeticista di Comte riuscirà a elaborare dovrà essere sempre ricostruito ex novo, all'interno di quello che R. Righi e B. M. Torricelli hanno definito «una strategia dell'allucinazione» da cui deriva che

⁶⁴ Cfr. C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962; rééd. in *Id.*, *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2008, pp. 792-793 in particolare.

⁶⁵ Si veda B. Karsenti, *L'uomo totale. Sociologia, antropologia e filosofia in Marcel Mauss*, Presentazione di M. Iofrida, tr. di P. Montanari e L. Palmieri, il Ponte, Milano 2012, pp. 428-433 in particolare.

⁶⁶ Cfr. M. Pêcheux (sotto l'alias di Thomas Herbert), *Note per una teoria generale delle ideologie*, in Aa. Vv., *Cahiers pour l'analyse*, cit., pp. 174-199

⁶⁷ Canguilhem, *Dal sociale al vitale*, cit., pp. 212-215.

⁶⁸ Bachelard, *Il razionalismo applicato*, cit., p. 135.

A combinare e ricombinare etica e teoria è risultato un soggetto che dell'azzardo di reggere al proprio svuotarsi, di proiettarsi nella propria astrazione, ha fatto monumento. Non si è mai vergognato di illudersi⁶⁹.

⁶⁹ Righi, Torricelli, *Savie allucinazioni*, *op. cit.*, p. 102.

Résumé de la thèse

Introduction. (Re)lire Auguste Comte

0. Raisons d'une relecture

Dans le dernier texte qu'il a pu publier avant sa mort, Michel Foucault a introduit une distinction qui devait connaître une grande fortune : celle qui, dans la pensée française contemporaine, sépare « une philosophie de l'expérience, du sens, du sujet », qu'il fait remonter au courant spiritualiste, « et une philosophie du savoir, de la rationalité et du concept »¹ qui trouve ses racines dans la pensée d'Auguste Comte. Ce second courant rationaliste – auquel Foucault rattache ses propres travaux et ceux de son maître Georges Canguilhem –, bien qu'apparemment replié sur des tâches théoriques et spéculatives, aura participé avec véhémence, au cours du XXe siècle, à la lutte politique contre l'occupation, puis aura joué un rôle décisif dans la crise qui affecte la nature et la structure institutionnelle du savoir. En effet, Foucault affirme que, précisément dans la mesure où ils ont posé radicalement le problème du rapport entre philosophie et actualité, en le déclinant sur l'axe d'une réflexion sur l'histoire, Comte et le positivisme ont été les premiers, en France, à accueillir et à prolonger les enjeux du débat allemand sur l'*Aufklärung*. Dès son origine, la tradition française de l'histoire des sciences semble donc comporter un questionnement plus large, qui investit la puissance et les limites des prétentions politiques de la rationalité occidentale ; ce qui, dans la perspective de Foucault, la place en résonance avec le projet francfortois d'une théorie critique. Canguilhem lui-même avait d'ailleurs affirmé, en 1958, que « Comte s'élève spontanément à une hauteur de vues d'où il conçoit l'histoire de cette science [la biologie] comme une *histoire critique*, c'est-à-dire non seulement ordonnée vers le présent, mais *jugée* par lui »².

Or, plutôt qu'insister sur la pertinence ou sur la longue histoire de cette distinction foucauldienne, nous voudrions ici souligner la place quelque peu paradoxale qu'y occupe la

¹ M. Foucault, *La vie : l'expérience et la science*, dans *Dits et Écrits (1954-1988)*, Tome IV (1980-1988), Édition établie sous la direction de D. Defert et F. Ewald avec la collaboration de J. Lagrange, Paris, Gallimard, 1994, p. 764.

² G. Canguilhem, *La philosophie biologique d'Auguste Comte et son influence en France au XIXe siècle*, dans *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 1994, p. 77. Nous soulignons.

référence à Comte. Assurément, il s'agit d'un auteur qui a fait du dépassement de la « constitution critique » de la modernité sa mission spirituelle³. D'ailleurs, les interprétations issues de l'École de Francfort n'ont-elles pas, à la suite de Marx, consolidé l'image d'une pensée de Comte réactionnaire, sinon totalitaire, vouée au dogmatisme, au culte des faits et à la technocratie⁴ ? Et Canguilhem n'a-t-il pas fait de l'adoption comtienne du « principe de Broussais » le pivot de sa critique à une conception « quantitative » de la santé, critique qui est à l'origine de la généalogie foucauldienne des dispositifs disciplinaires et gouvernementales de la biopolitique occidentale⁵ ?

Le moins qu'on puisse dire est que la lettre et l'esprit de l'œuvre de Comte sont exposés à une ambivalence très forte. La compréhension même de l'exacte portée du projet philosophique et politique comtien est singulièrement entravée par l'histoire de ses interprétations : le mot *positivisme* – devenu, comme le note ironiquement Canguilhem, « l'injure suprême »⁶ – a fini pour se transformer en une sorte d'homme de paille universel, sur lequel on a tendance à projeter des significations successives, issues de Mill, de Spencer, de Durkheim, ou de ce qu'on a pu appeler le « néopositivisme ». En même temps, Comte demeure en quelque sorte excentrique par rapport à ces traditions sociologiques ou épistémologiques, dont on le considère tout au plus comme un *précurseur*.

Auteur foncièrement inactuel, Comte semble partager un sort philosophique analogue à celui de Hegel, sans cependant avoir trouvé, au milieu des scissions et des disputes sur son héritage intellectuel, son Marx. Notre but, pourtant, n'est pas de conduire une enquête historico-philosophique, ni de « réhabiliter » la figure de Comte, en y voyant une sorte de « modèle » à appliquer au présent ; mais bien de mettre au travail sa pensée, en la réactivant à l'épreuve d'une conjoncture spécifique qui marque notre actualité. Cette conjoncture, dans notre perspective, pourrait se résumer synthétiquement dans cette formule : *coexistence d'une crise perpétuelle et d'un surinvestissement idéologique des concepts politiques modernes qui structurent nos*

³ Voir l'article de F. Brahami, *Sortir du cercle. Auguste Comte, la critique et les rétrogrades*, « Archives de Philosophie », 2007/1, Tome 70, pp. 41-55.

⁴ Cf. H. Marcuse, *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, New York, Oxford University Press, 1941; O. Negt, *Strukturbeziehungen Zwischen den Gesellschaftslehren Comtes Und Hegel*, Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt, 1964.

⁵ Cf. le chapitre *Auguste Comte et le principe de Broussais* dans *Le normal et le pathologique*, Paris, Puf, 1972 [1966], pp. 18-31. On peut lire une anticipation des thèmes foucaaldiens dans le traitement que Canguilhem fait des normes industrielles et hygiéniques dans l'important chapitre des *Nouvelles réflexions concernant le normal et le pathologique* intitulé *Du social au vital*, *ibid.*, pp. 181-185 en particulier.

⁶ C'est la formule que Canguilhem emploie dans sa postface à *Les mots et les choses* de Foucault, où il le défend des attaques des « enfants de Marie de l'existentialisme ». Cf. G. Canguilhem, *Mort de l'homme ou épuisement du cogito ?*, dans *Œuvres complètes. Tome V. Histoire des sciences, épistémologie, commémorations (1966-1995)*, Textes présentés et annotés par C. Limoges, Paris, Vrin, 2018, p. 195.

démocraties. D'un côté, l'émergence des formes anciennes et nouvelles de populisme, de souverainisme, de revendication identitaire et nationale ; de l'autre, l'affirmation toujours plus diffuse des nouveaux paradigmes de la gouvernabilité néolibérale, suspendus à une administration à la fois technocratique et policière, incapable de faire face aux fractures toujours grandissantes qui traversent nos sociétés.

Le choix de formuler cette problématique en ces termes, peut-être bien trop généraux, nous provient du fait que cette conjoncture semble résonner inconfortablement avec la situation dans laquelle Comte a lui-même effectué son geste philosophique. Une situation dominée par une *politique stationnaire*⁷, par un sentiment de stagnation sociale et de paralysie dans la capacité d'agir et d'imaginer l'avenir, déterminée par l'absence des principes scientifiques partagés, et, pour nous en particulier, par l'épuisement des formes traditionnelles d'orientation idéologique. Notre travail naît donc de l'exigence de sélectionner des généalogies pertinentes, de retrouver des fragments pour reconstruire notre présent et les contradictions qui le structurent. Notre conviction est que le fait de mesurer la portée des questions posées par le positivisme, ainsi que l'ampleur de son échec, peut nous fournir des éléments de réponse en cette direction. Si l'on peut douter que la philosophie puisse changer le monde que la philosophie puisse changer le monde, il est légitime de se demander quel type d'action théorique elle est capable d'exercer sur les nœuds politiques qui l'agitent aujourd'hui.

Lire Auguste Comte revient donc à le situer à l'intérieur d'une problématique, d'une constellation des concepts dont il faut à la fois essayer la solidité et faire ressortir les frictions internes ; c'est procéder à une « lecture coupable, mais qui n'absout pas sa faute dans son aveu »⁸, conduite par l'hypothèse que dans son œuvre s'est produit un effet de nouveauté, qui ne devient visible qu'à condition de l'interroger à partir de la distance et des écarts qui la séparent de notre situation. Le problème se pose alors de savoir non seulement *comment*, mais d'abord *quel* Comte nous devrions lire.

⁷ Cf. ce passage de la leçon 46 du *Cours de philosophie positive*, où le traitement de la sociologie s'ouvre par une véritable analyse de conjoncture : « La politique stationnaire fait hautement profession de maintenir les bases essentielles du régime ancien, pendant qu'elle entrave radicalement, par un ensemble de précautions méthodiques, ses plus indispensables conditions d'existence réelle. Pareillement, après une solennelle adhésion aux principes généraux de la philosophie révolutionnaire, qui constituent sa seule force logique contre la doctrine rétrograde, elle se hâte d'en prévenir régulièrement l'essor effectif, en suscitant à leur application journalière des obstacles péniblement institués. En un mot, cette politique, si fièrement dédaigneuse des utopies, se propose directement aujourd'hui la plus chimérique de toutes les utopies, en voulant fixer la société dans une situation contradictoire entre la rétrogradation et la régénération, par une vaine pondération mutuelle entre l'instinct de l'ordre et celui du progrès ». A. Comte, *Physique sociale. Cours de philosophie positive. Leçons 46 à 60*, Présentation et notes par J.-P. Enthoven, Paris, Hermann, 1975, l. 46, p. 44.

⁸ Nous reprenons cette formule employée par Louis Althusser pour décrire la pratique de *lecture symptomale* de l'ouvrage de Marx dans L. Althusser, É. Balibar, R. Establet, P. Macherey, J. Rancière, *Lire le Capital* [1965], Nouvelle édition revue, Paris, PUF, 1996, p. 6.

1. Le mythe des deux Comte

En effet, la tendance, étayée par Comte lui-même, à diviser sa vie et son œuvre en deux *carrières* distinctes – bien qu'unies, dans sa perspective, par une « parfaite harmonie »⁹ – a donné naissance dès le début à d'innombrables disputes interprétatives, qui se sont cristallisées dans le mythe des deux Comte : d'une part, on aurait la phase scientiste et antimétaphysique, commandée par la méthode objective, de l'autre la phase religieuse, voire mystique, marquée par la prépondérance de l'amour et de la méthode subjective. Ainsi, certains parmi les plus anciens et le plus éminents commentateurs, comme Littré, Mill, mais aussi Lévy-Bruhl, ont valorisé la portée scientifique et épistémologique de l'œuvre comtienne tout en rejetant, avec plus ou moins de véhémence, son tournant religieux ; alors que, inversement, se constituait une véritable apostolat positiviste qui, plaçant l'accent sur la mission moralisatrice de la philosophie du maître, a résulté en un spiritualisme comtien, dont les effets les plus saillants sont visibles en Amérique du Sud, notamment au Brésil et au Mexique¹⁰.

Au vingtième siècle, au milieu d'une reconfiguration de l'héritage intellectuel et institutionnel du positivisme qui touche surtout aux rapports entre philosophie et sciences sociales, s'affirment des lectures qui, bien que reconnaissant la coprésence des différentes tendances dans son œuvre, mettent l'accent sur l'aspect unitaire de la pensée comtienne. Ainsi, l'ouvrage monumental d'Henri Gouhier dédié à la formation du positivisme¹¹, insistant sur la spécificité de celui-ci par rapport aux « pré-positivismes » qui le précèdent, se concentre surtout sur la rupture avec Saint-Simon pour s'opposer aux lectures réductrices de Durkheim et Brunshvicg, qui minimisaient cette différence. Les deux volumes de Pierre Ducassé¹², à leur tour, font du problème de la *méthode* le fil rouge de l'œuvre comtienne, qui serait donc profondément unifiée par la tentative de concilier la réflexion abstraite et sociale sur les sciences avec la dimension intuitive de l'expérience individuelle concrète. Il y a ensuite un ouvrage en

⁹ A. Comte, *Préface spéciale de l'appendice générale du Système de politique positive (1854)*, dans *Écrits de jeunesse (1816-1828)*, Textes établis et présentés par P. E. de Berrêdo Carneiro et P. Arnaud, Paris, Mouton, 1970, p. 197.

¹⁰ Le chapitre final de l'ouvrage de Raquel Capurro aborde les effets sociaux qu'une certaine spiritualisation de la médecine a produit dans la réception du positivisme en Amérique du Sud, où « le versant scientiste de la première carrière de Comte épousa, en la méconnaissant, sa composante religieuse », produisant, parallèlement à une réforme éducative sans précédent, une médicalisation généralisée de la société à travers le rôle idéologique attribué aux médecins et aux hygiénistes. Cf. R. Capurro, *Le positivisme est un culte des morts : Auguste Comte*, Paris, EPEL, 2001, pp. 141-152.

¹¹ H. Gouhier, *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, 3 tomes, Paris, Vrin, 1933-1941.

¹² P. Ducassé, *Méthode et intuition chez Auguste Comte. Essai sur les origines intuitives du positivisme*, 2 tomes, Paris, Alcan, 1939.

particulier qui retient notre attention parce qu'il sert notre but, à savoir les *Réflexions sur la pensée comtienne* de Jean Delvolvé¹³, où l'auteur, éminent réactionnaire, met en lumière l'existence d'une véritable *scission* interne au positivisme, qui porte exactement sur le conflit qui l'anime : celui entre la tendance à la neutralisation axiologique de la science et le finalisme implicite qui soutient l'effort de réforme morale et politique poursuivi par Comte. Selon la lecture de Delvolvé, la démarche comtienne est carrément vue comme une émancipation progressive de son néo-finalisme métaphysique du « préjugé positif » d'où part sa pensée, et qui finirait par enfermer la régénération sociale dans une optique utilitariste.

L'interprétation de Delvolvé a eu le mérite de contourner l'alternative entre une division nette de la pensée de Comte et son unité harmonique ; ce faisant, elle a toutefois puissamment sous-estimé le rôle de la réflexion épistémologique – reléguée à un fait presque secondaire et accidentel dans le développement du positivisme – pour valoriser en revanche la nature pleinement métaphysique et finaliste de sa philosophie. Selon nous, une lecture symptomale de Comte devrait enregistrer cette contradiction comme l'indice d'un problème réel qui divise *de l'intérieur* les vicissitudes du concept et du rôle social de la science dans la modernité postrévolutionnaire.

2. Comte avec l'épistémologie historique : entre continuité et rupture

Il existe un courant de pensée en particulier qui nous permet d'explorer cette tension et, peut-être, de la mettre à profit, en reconstituant une histoire des effets de la pensée comtienne à la fois plus souterraine et plus productive. Nous nous proposons de lire les tensions qui habitent cette philosophie à travers le prisme de la tradition française dite de l'*épistémologie historique*¹⁴, et notamment à partir des indications fournies par les travaux de Gaston Bachelard et de Georges Canguilhem, afin de tenir ensemble la reconnaissance d'une dimension historico-sociale de la rationalité scientifique et de sa teneur¹⁵ normative et idéologique (en un mot : *spirituelle*), tout en admettant l'existence d'une double matrice de la pensée de Comte, qui doit pourtant être inscrite au sein même de sa démarche à la fois épistémologique, scientifique et politique.

¹³ J. Delvolvé, *Réflexions sur la pensée comtienne*, Paris, Alcan, 1932.

¹⁴ Cf. J.-F. Braunstein, *Bachelard, Canguilhem, Foucault. Le « style français » en épistémologie*, dans P. Wagner (dir.), *Les philosophes et la science*, Paris, Gallimard, 2002, pp. 920-963.

¹⁵ Pour ce qui est de cette *teneur* politique, par opposition à une « portée », nous renvoyons à B. Karsenti, *Introduction. Le dialogue des modernes*, dans *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des modernes*, Paris, Gallimard, 2013, p. 26.

Il se trouve en effet que Comte revêt, à l'intérieur de cette tradition, un rôle extrêmement ambigu, en y constituant une sorte de « point d'hérésie »¹⁶, qui refait surface de façon symptomatique à différents moments de son histoire, et qui peut nous aider à en reconstruire certains enjeux. Comme on a pu le remarquer, le positivisme y représente à la fois un lieu de fondation et la référence polémique par excellence¹⁷ : notre hypothèse est que cette tension peut s'expliquer dans la mesure où, en inaugurant l'épistémologie moderne proprement dite¹⁸, Comte s'est heurté à un conflit fondamental entre ce que l'on peut appeler, suivant une distinction introduite par Bachelard, une *épistémologie cartésienne* et une *épistémologie non-cartésienne*¹⁹.

D'un côté, Comte, soucieux de préserver une continuité qui traverse tous les efforts de l'humanité, se propose effectivement d'*achever* la systématisation du savoir imparfaitement ébauchée par Bacon et Descartes, en étendant leurs analyses à l'ensemble des phénomènes biologiques et sociaux, dont ils restaient exclus, et en en faisant « la véritable base rationnelle de l'action de l'homme sur la nature »²⁰ : il s'agit donc de prôner une épistémologie phénoméniste, qui privilégie la *continuité* entre science et sens commun, et qui insiste sur l'homogénéité et sur l'unification méthodologique de la science. De l'autre, reconnaissant la nouveauté radicale des études organiques²¹, Comte est aussi amené à introduire un lexique de la rupture épistémologique et du régionalisme scientifique, qui valorise au contraire la singularité des champs épistémiques, et qui s'attache à une théorie à la fois rationaliste, historique et différentielle des sciences²².

¹⁶ Nous utilisons cette expression de É. Balibar, *Passions du concept. Épistémologie, théologie, politique. Écrits II*, Paris, La Découverte, 2020, qui, reprenant à son compte ce terme de Foucault, l'utilise pour indiquer les possibilités de *bifurcation* et de *transgression* qui individuent l'espace conflictuel d'une *épistémè*.

¹⁷ Cf. A. Cavazzini, *Razionalità e Storia nell'opera di Auguste Comte. Per un'archeologia dell'epistemologia francese*, « Discipline filosofiche. L'epistemologia francese e il problema del trascendentale storico », XVI, 2, a cura di A. Cavazzini e A. Gualandi, Macerata, Quodlibet, 2006, p. 75.

¹⁸ Bien que le terme *epistemology* n'ait été popularisé qu'en 1854, par le philosophe anglais Frederick Ferrier, puis introduit en France par Émile Meyerson, on peut l'utiliser sans anachronisme pour caractériser la philosophie des sciences comtienne, dans la mesure où la tradition épistémologique française a toujours refusé de donner à la « théorie de la connaissance » un statut autonome. Sur cela, nous renvoyons à l'*Introduction* du volume dirigé par M. Bitbol et J. Gayon, *L'épistémologie française, 1830-1970*, Paris, Éditions Matériologiques, 2015 [1^{ère} éd. PUF 2006], pp. 11-14.

¹⁹ Cf. le chap. VI de G. Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique* [1934], Paris, PUF, 1999, pp. 139-183.

²⁰ A. Comte, *Cours de philosophie positive (1830-1842). Tome 1. Mathématiques, Sciences des corps bruts, biologie*, présentation et notes par M. Serres, F. Dagognet, A. Sinaceur, Paris, Hermann, 1998 [1975], t. 2, p. 45.

²¹ Les questions suscitées par la biologie naissante configurent un véritable « point de rebroussement » dans la méthodologie comtienne, une *inversion vitale* : cf. B. Karsenti, *Politique de l'esprit. Auguste Comte et la naissance de la science sociale*, Paris, Hermann, 2006, p. 135 sq.

²² Nous partageons l'avis de J. Heilbron, *Auguste Comte and Modern Epistemology*, « Sociological Theory », 8, 1990, pp. 153-162, lorsqu'il voit dans cette réflexion historique et différentielle le trait distinctif de l'originalité comtienne par rapport à ses prédécesseurs (mais aussi à nombre de ses prétendus successeurs). Cf. aussi R. C. Scharff, *Comte after Positivism*, Cambridge University Press, 1995.

Cette polarité irréductible de la démarche comtienne, qui se répercute sur chaque segment de son œuvre, il faut la reconduire à l'enjeu éminemment politique qui sous-tend son opération épistémologique. Depuis son « opuscule fondamental » de 1822, le « but direct » de Comte et celui de fonder une science politique nouvelle, capable de dépasser les contradictions entre théologie et formalisme métaphysique qui entravent la réorganisation de la société européenne²³. De ce point de vue, toute l'entreprise épistémologique de classification et de coordination du savoir peut être lue comme un *immense détour* entrepris en vue de la création d'une science des faits sociaux, qui jettera les prémisses spirituelles d'une véritable construction politique. Mais, en même temps, ce n'est que grâce à cette science, qui permet enfin une juste compréhension historique, qu'il « devient possible et même nécessaire de résumer les diverses connaissances acquises »²⁴.

On voit donc comment la pensée comtienne est prise dans un cercle, qu'on pourrait appeler un *cercle épistémique-épistémologique* : à l'instar de ce que Louis Althusser a décrit comme le moment de la coupure épistémologique dans la pensée de Marx²⁵, Comte est amené à fonder à la fois une nouvelle science et une philosophie qui en rend raison, sans que les deux gestes puissent être nettement distingués. Par conséquent, la sociologie oscille constamment entre son état de science *naissante* et son statut de science non seulement positive, mais aussi capable de déterminer, grâce à sa *méthode historique*, les seuils de positivité de toute science possible. Elle devrait ouvrir un champ épistémique singulier, mais finit inévitablement par coïncider avec le mouvement général de la philosophie elle-même, en excédant le plan qu'elle devrait s'auto-assigner en tant que science. De sorte que la sociologie se configure en même temps comme un *savoir* et comme une *tâche* à accomplir ; une science structurellement manquante, qui tend dès lors à se multiplier et à se projeter dans la morale et dans l'anthropologie qui devront la couronner²⁶.

Le fil conducteur de notre recherche consistera à utiliser la catégorie canguilhemienne d'*idéologie scientifique* pour examiner cette surdétermination politique qui divise de l'intérieur l'épistémologie comtienne. Cette catégorie, introduite par Canguilhem pour se distancier à la fois de l'empirisme radical de l'archéologie foucauldienne et de l'épistémologie matérialiste

²³ A. Comte, *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*, Nouvelle édition établie et présentée par M. Bourdeau, Paris, Hermann, 2020. Cet opuscule est paru en trois versions, respectivement en 1822, en 1824 et en 1854.

²⁴ Comte, *Cours de philosophie positive*, *op. cit.*, t. 1, p. 29.

²⁵ Cf. L. Althusser, *Pour Marx*, avant-propos d'É. Balibar, Paris, Éditions de la découverte, 2005 [1965].

²⁶ Pour une analyse de cette condition destinale de la sociologie, qui tend à ouvrir un champ problématique, plutôt qu'à délimiter un objet, cf. B. Karsenti, *Le problème des sciences humaines. Comte, Durkheim, Lévi-Strauss*, « Archives de philosophie », Vol. 63, No. 3, 2000, pp. 445-465.

d'Althusser, permet à notre avis de rendre compte de ce réseau d'anticipations et rétroactions qui fait la complexité et l'intérêt de la refonte comtienne des concepts politiques modernes. Synthétiquement, l'idéologie scientifique, que Canguilhem définit comme « l'extension à la totalité de l'expérience humaine, et à l'expérience sociale notamment, de conclusions théoriques régionales détachées de leurs prémisses et libérées de leur contexte » dans un but « pratique »²⁷ a la fonction d'élargir la théorie bachelardienne des obstacles épistémologiques²⁸, en montrant en quelle manière l'émergence des nouvelles sciences dépend d'un double rapport de *conditionnement* et de *rupture* par rapport à des pratiques sociales, à des généralisations abusives ou à des exploitations philosophiques des certains résultats scientifiques. Elle possède donc un rôle crucial pour caractériser de façon plus « dialectique » les relations entre science et non-science, dans la mesure où elle consent de tenir ensemble le caractère impur et surdéterminé de l'histoire des sciences, d'une part, et, d'autre part, le mouvement récurrent et progressif de leurs vérités.

Il nous semble que cette catégorie peut nous aider à éclaircir la spécificité des enjeux et des difficultés idéologiques auxquelles s'expose la démarche circulaire de Comte ; en revanche, nous pensons que l'analyse de la problématique comtienne peut contribuer à approfondir certaines ambiguïtés de cette catégorie, dont Canguilhem n'a pas complètement explicité la portée. En effet, celle-ci renvoie autant à un effet de moralisation-politisation induite des concepts scientifiques – qui peut conduire à une « fermeture » ou à une saturation du champ épistémique concerné – qu'à la possibilité d'une ouverture, d'une contamination et d'une transformation de ce même champ à travers l'extension de ses concepts. Au cœur de cette tension se trouve évidemment la philosophie qui, en exploitant sa capacité d'abstraction et de généralisation, à l'intérieur d'une conjoncture qui est toujours aussi politique, peut se rendre responsable des deux attitudes²⁹. L'idéologie scientifique, par conséquent, n'est pas simplement une « trahison » de la science, mais plutôt, elle peut être une forme de trahison productive, liée à la capacité de la philosophie à *anticiper*, de façon évidemment risquée, sur le développement futur des sciences en raison d'une urgence politique.

²⁷ Canguilhem, *Qu'est-ce qu'une idéologie scientifique ?*, dans *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Paris, Vrin 2009², p. 52.

²⁸ Pour une analyse détaillée de ce point, cf. le chap. VI de A. Benoit, *Trouble dans la matière. Pour une épistémologie matérialiste du sexe*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2019, pp. 271-299.

²⁹ Canguilhem prend soin de distinguer l'idéologie scientifique des *idéologies de scientifiques*, qui seraient « des idéologies philosophiques ». On peut rapprocher cette seconde catégorie de celle althusserienne de *philosophie spontanée des savants* : cf. L. Althusser, *Philosophie et philosophie spontanée des savants (1967)*, Paris, Maspero, 1974. Nous croyons qu'il soit possible de retracer une thématique des deux catégories dans les travaux de Comte, surtout eu égard à son opposition acharnée envers toute forme de *matérialisme* qui, pour Comte, s'identifie à une forme de réductionnisme scientifique.

Cela est éminemment le cas pour Comte, dont le projet idéologique pourrait être apprécié, sous cette lumière, dans un sens différent, bien que très proche, de celui qu'il reçoit des Idéologues, ou de la façon dont le marxisme a popularisé ce terme³⁰. D'une part, toute la philosophie positive naît de la reconnaissance de l'essentielle pluralité des sciences, qui n'est plus susceptible d'être reconduite à une « stérile unité scientifique »³¹ où les phénomènes seraient rangés sous une loi unique. D'autre part, dans la mesure où cette spécialisation du savoir dépend, aux yeux de Comte, de ce même principe de *division du travail* qui est « la cause générale du perfectionnement humain et du développement de l'état social », mais qui présente aussi « une tendance continue à la détérioration et à la dissolution »³², c'est surtout en raison d'une préoccupation théorico-politique que Comte est amené à réintroduire une forme d'unité *méthodologique* des sciences³³. Si le *Cours de philosophie positive* s'achève sur l'opposition de l'esprit d'ensemble (atteint par la sociologie) à l'esprit de détail (prôné par la mathématique), ce qui tend inévitablement à restaurer une certaine position de surplomb de la philosophie sur les sciences, cette supériorité a surtout une signification *pédagogique*, relative à une réforme radicale de l'éducation scientifique et civique. D'autre part, un autre court-circuit se produit dans le rapport entre le vital et le social : devant donner une assise stable à la sociologie, qui doit s'appuyer sur le savoir biologique qui la précède dans la classification encyclopédique, Comte est en effet contraint de tenir pour acquis des conceptions biologiques de type préformiste, qui reposent essentiellement sur l'anatomie comparée et la physiologie cérébrale de son temps³⁴. Et pourtant, malgré l'identification doxastique entre positivisme et organicisme, Comte affirme clairement que la sociologie ne peut pas être déduite de la biologie, et nous pouvons trouver l'un des traits « politiques » de son épistémologie précisément dans sa lutte contre ces idéologies scientifiques qui plient les modèles biologiques à des fins politiques sans avoir préalablement compris la « dialectique » entre vital et social.

Mais c'est surtout par rapport à la conception de l'histoire qu'il faut apprécier la spécificité de l'intervention épistémologique et politique de celui qui a « beaucoup fait pour introduire dans la culture scientifique le sens historique »³⁵ : ici, cette ambivalence constitutive qui parcourt l'œuvre de Comte se révèle une ambivalence à l'égard de cette *rupture* interminable

³⁰ Cf. P. Macherey, *Le processus de péjoration de l'idéologie, de Napoléon au jeune Marx*, dans *Études de philosophie « française »*. De Sieyès à Barni, Paris, Publications de la Sorbonne, 2013, pp. 87-109.

³¹ Comte, *Physique sociale*, *op. cit.*, 60 l., p. 772. Sur ce thème, voir aussi J.-F. Braunstein, *La philosophie des sciences d'Auguste Comte*, dans P. Wagner (dir.), *Les philosophes et la science*, *op. cit.*, pp. 787-822.

³² Comte, *Considérations sur le pouvoir spirituel*, dans *Écrits de jeunesse*, *op. cit.*, p. 381.

³³ Ce point est analysé en détail par B. Karsenti, *Durkheim. Science et philosophie dans la division du travail*, dans P. Wagner (dir.), *Les philosophes et la science*, *op. cit.*, pp. 823-866.

³⁴ Cf. G. Canguilhem, *et al.* (dir.), *Du développement à l'évolution au XIXe siècle*, Paris, PUF, 1985 [1962].

³⁵ Canguilhem, *Auguste Comte*, dans *Œuvres complètes, tome V*, *op. cit.*, p. 673.

qu'est la modernité en tant que telle. Pour cette raison, nous croyons instructif procéder à un bref rapprochement de l'opération comtienne avec la tradition de l'histoire conceptuelle.

3. *Histoire conceptuelle et épistémologie*

L'intérêt que nous portons à la pensée de Comte provient de la tentative de faire interagir les réflexions de l'épistémologie française sur les sciences et sur l'idéologie avec certains des acquis méthodologiques que la *Begriffsgeschichte* allemande et sa réception en Italie ont rendu possibles relativement à l'analyse critique des concepts politiques modernes³⁶. Au centre de cette recherche, il y a un questionnement relatif au type d'action théorique que la philosophie est capable d'exercer politiquement à l'intérieur d'une conjoncture où son statut disciplinaire est sans cesse remis en question.

De façon très générale, on pourrait affirmer que l'histoire conceptuelle – qui trouve dans Otto Brunner, Werner Conze et Reinhart Koselleck ses principaux représentants –, en agissant sur un plan à la fois historique, politique et constitutionnel, entend briser l'illusion du continuum historique, prônée par l'histoire des idées, en étudiant les conditions qui structurent l'expérience spécifiquement moderne de l'historicité, à partir du repérage des certains concepts qui sont à la fois des indicateurs et des facteurs d'une transformation radicale des sociétés modernes. Cet aspect est particulièrement présent dans la réflexion de Koselleck qui, avec son concept de *Sattelzeit*, ou « temps-charnière », a insisté sur la complète réorganisation de « l'espace d'expérience » et de la sémantique historique qui, à la fois, jette les prémises et résulte de la Révolution française³⁷. Dans son analyse, le sentiment d'accélération temporelle qui connote cette époque est à l'origine de la prolifération des idéologies modernes, à savoir des théories et des philosophies de l'histoire à prétention scientifique, qui visent à diriger la pratique politique à l'intérieur d'un présent devenu désormais opaque à lui-même.

A son tour, la réception italienne de l'histoire conceptuelle, et singulièrement l'interprétation élaborée par le *Gruppo di ricerca sui concetti politici moderni* de l'Université de Padoue, a produit deux résultats majeurs³⁸. D'abord, elle a élargi la perspective de Koselleck, en localisant la *Trennung*, la rupture qui ouvre la modernité, autour de l'invention de la *science politique*

³⁶ Cf. S. Chignola, G. Duso (dir.), *Storia dei concetti e filosofia politica*, Milano, FrancoAngeli, 2008.

³⁷ R. Koselleck, *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, traduit par J. Hooek et M.-C. Hooek, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1990.

³⁸ Nous suivons ici la reconstruction proposée par S. Chignola, *History of Political Thought and the History of Political Concepts: Koselleck's Proposal and Italian Research*, « History of Political Thought », XXIII, 3, 2002, pp. 517-541.

moderne et des théories contractualistes au XVIème-XVIIème siècle : il s'agit en particulier de Thomas Hobbes et de sa refondation mécaniciste et individualiste de la politique. Elle a ainsi fait apparaître comment la révolution politique moderne dépendait d'une révolution épistémologique préalable, dont le pivot est l'extension du paradigme cartésien et galiléen aux phénomènes moraux³⁹. Sur cette base, elle a ensuite remis en discussion l'horizon politique constitué par les concepts politiques modernes, en montrant comment celui-ci est marqué par l'évacuation des problèmes de la *justice*, du *bien* et du *gouvernement*, qui structuraient l'espace pluriel de l'ancienne *épistémé politiké*, au profit d'une conception abstraite et procédurale de la politique, centrée sur le formalisme juridique et sur les procès de *légitimation*, d'*autorisation* et de *représentation* qui caractérisent la logique souveraine et homogénéisante du pouvoir démocratique⁴⁰. Plutôt qu'une ambition scientifique, qui aurait comme but de reconstruire un lexique cohérent des concepts politiques modernes, l'appropriation philosophique de l'histoire conceptuelle a surtout une intention *critique*, visant à remettre en question la tentative de la philosophie de produire des modèles d'action qui anticipent et neutralisent la dimension contingente de l'agir politique. Par conséquent, elle se configure moins comme une « philosophie politique » – ce qui consentirait encore à une image intuitive de la « politique », qu'elle aurait pour tâche de décrire, clarifier ou critiquer – que comme une *politique de la philosophie*, dont l'objectif est de contraster cette saturation idéologique et d'ouvrir à une reformulation du problème sur un terrain différent⁴¹.

Or, il nous semble que cette manière d'articuler la relation entre philosophie et politique peut entrer efficacement en résonance avec la manière dont l'épistémologie historique a thématiqué l'histoire des sciences et les rapports entre philosophie et pratique scientifique. Dans les deux perspectives, épistémologique et historico-conceptuelle, la référence à une historicité marquée par des seuils et des discontinuités est cruciale, de même que la critique d'une philosophie conçue comme la projection d'une rationalité abstraite sur des pratiques singulières. La catégorie de « rupture épistémologique », rendue célèbre par Gaston Bachelard, renvoie autant aux procès récurrents de rectification qui ponctuent la formation des concepts qu'à la fonction *normalisatrice* de l'esprit scientifique, qui doit constamment surveiller sur la tendance des

³⁹ A. Bardin, *The Monstrosity of Matter in Motion. Galileo, Descartes, and Hobbes's Political Epistemology*, in «Philosophy Today», 2016, vol. 60, pp. 25-43.

⁴⁰ G. Duso (dir.), *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Milano, Polimetrica, 2007.

⁴¹ Cf. P. Cesaroni, S. Chignola (dir.), *Politiche della filosofia. Istituzioni, soggetti, discorsi, pratiche*, Roma, DeriveApprodi, 2016.

concepts et des méthodes à devenir des nouvelles généralités, et donc des nouveaux obstacles potentiels au progrès des sciences⁴².

La pensée d'Auguste Comte joue à notre avis un rôle stratégique au croisement de ces deux traditions. D'une part, sa conception de la philosophie de l'histoire et de la prééminence de la théorie semble constituer le paradigme même du procès de *temporalisation* et d'*idéologisation* des concepts politiques modernes analysé par l'histoire conceptuelle, qui serait à la base d'une rationalité formelle de gouvernement ; de l'autre, dans sa critique radicale de la *métaphysique révolutionnaire* et de la conception géométrique de science qui la soutient, Comte est parmi les premiers à remettre en discussion ce même paradigme, justement dans la mesure où il s'aperçoit que la création d'une véritable science sociale doit relever d'un détour épistémologique qui fasse ressortir la singularité de son objet et de sa méthode. L'intuition comtienne, c'est que ce dépassement du caractère abstrait de la politique moderne peut advenir dans l'élément du savoir, pourvu qu'il soit un savoir refondu à la lumière d'une histoire rationnelle des sciences.

Cette position ambiguë de Comte pourrait jeter une nouvelle lumière sur la généalogie de l'épistémologie historique, dont un certain usage politique a été surtout popularisé *en aval*, à travers l'appropriation que des auteurs comme Foucault et Althusser ont fait du lexique bachelardien et canguilhemien, dans une perspective antihumaniste et « structurale », dans les années soixante. Mais on pourrait dire que la teneur politique de l'épistémologie historique lui provient, *en amont*, de son origine comtienne : son acte de naissance serait donc une *réaction* au choc épistémique provoqué par la Révolution française.

4. Modernité et pouvoir spirituel

Comme on l'a anticipé, c'est bien sur ce point que se joue, en définitive, toute l'ambivalence de la pensée comtienne, à savoir dans cette sorte de lecture scindée que Comte lui-même opère de la modernité, dont la Révolution est le symptôme le plus éclatant. « Un système social qui s'éteint, un nouveau système parvenu à son entière maturité et qui tend à se constituer, tel est le caractère fondamental assigné à l'époque actuelle par la marche générale de la civilisation »⁴³ : le début du *Plan*, publié à l'origine en 1822, inscrit le présent dans un double

⁴² Comme le soutient Pierpaolo Cesaroni, cela implique évidemment un nouveau *concept de concept*, où ce dernier n'est plus « l'indice d'une prestation théorique modélisante qui devance la réalité, mais plutôt le mode dans lequel la réalité elle-même se configure dans ses pratiques, dans ses institutions et dans ses modes de subjectivation ». Cf. P. Cesaroni, *Il concetto politico fra storia concettuale e storia delle scienze*, « Filosofia politica », 3/2017, p. 530. Nous traduisons.

⁴³ Comte, *Plan des travaux...*, *op. cit.*, p. 35.

processus de décomposition du système théologique et de construction d'un nouveau système. Un processus asymétrique, dans la mesure où « la prépondérance que conserve encore la tendance critique est le plus grand obstacle aux progrès de la civilisation, et même à la destruction de l'ancien système »⁴⁴. La Révolution se loge à la croisée de ces deux tendances, dont elle permet enfin d'examiner la portée. D'une part, Comte, instruit par sa lecture de l'école rétrograde de Maistre et Bonald, voit avant tout dans la Révolution le résultat de la décomposition, extrêmement lente et stratifiée⁴⁵, du régime catholique et féodal du Moyen Âge. Cela lui permet de reconnaître avec lucidité le rôle qu'y jouent les théories contractualistes :

On arrive ainsi [...] à regarder comme le véritable père de cette philosophie révolutionnaire l'illustre Hobbes, que nous retrouverons d'ailleurs [...], sous un aspect spéculatif bien plus élevé, au nombre des principaux précurseurs de la vraie politique positive. C'est surtout à Hobbes, en effet, que remontent historiquement les plus importantes conceptions critiques, qu'un irrationnel usage attribue encore à nos philosophes du dix-huitième siècle, qui n'en furent essentiellement que les indispensables propagateurs.⁴⁶

De ce point de vue, la logique formelle de la souveraineté est une conséquence de la tentative, nécessaire mais prématurée, d'étendre à la politique la coupure que provoque l'émergence de l'esprit positif ; mais, faute d'une préparation scientifique suffisante, elle se résout dans un formalisme métaphysique, qui ne rompt pas avec l'esprit absolu de la théologie, et qui finit par substituer la nature à Dieu et par « réduire au seul égoïsme toutes les diverses impulsions humaines », suivant sa tendance à « établir [...] une vaine unité factice là où règne nécessairement une grande multiplicité réelle »⁴⁷.

Cependant, la Révolution constitue aussi et surtout un « salutaire ébranlement », un événement qui fixe un seuil dans l'histoire humaine *dans la mesure où il permet enfin de concevoir celle-ci dans son entièreté*. Puisque « il faut au moins trois termes pour caractériser une série quelconque »⁴⁸, ce n'est que grâce à l'explosion révolutionnaire que peut finalement

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Il y a bien une complexité, et on dirait même une *surdétermination*, du développement historique chez Comte, qui ne se réduit pas, pour utiliser encore une fois les termes d'Althusser, à une forme de *causalité expressive*, et qui relève surtout de la vitesse inégale avec laquelle avancent les différents procès encadrés par le schème évolutif de l'histoire comtienne. C'était d'ailleurs Althusser lui-même, dans sa présentation de l'article de P. Macherey dédié à l'épistémologie de Canguilhem (1965), qui affirmait que « G. Canguilhem ne désavouerait pas [un] texte admirable de A. Comte » : texte où il est question des rapports multiples que le développement des sciences entretient avec l'ensemble des arts et des découvertes contingentes qui ponctuent l'histoire de l'humanité. Cf. A. Cavazzini, *Razionalità e Storia nell'opera di Augusto Comte*, *op. cit.*, qui insiste justement sur ce point.

⁴⁶ Comte, *Physique sociale*, *op. cit.*, t. 55, p. 445.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 447.

⁴⁸ Pour cette citation et pour les suivantes, se reporter à A. Comte, *Discours sur l'ensemble du positivisme* [1848], Présentation, notes et chronologie par A. Petit, Paris, Flammarion, 1998, pp. 100-104.

émerger « la vraie notion générale du progrès humain » ; de sorte que, paradoxalement, « le véritable esprit de l'histoire » et « l'instinct général de la continuité humaine » ne deviennent possibles qu'en se mesurant à cet événement qui semble déchirer le temps cyclique de l'histoire prémoderne, et rompre définitivement avec son passé. Allant à l'encontre de la « nature absolue de la philosophie théologique », figée dans l'imaginaire de sa « perfection définitive », la science sociale émane de la révolution et permet de *penser le nouveau* dans une coappartenance de vérité et histoire, sans retomber dans le relativisme :

Le spectacle de ces grands changements n'a pu faire croire à l'incertitude totale de nos connaissances quelconques que par suite même de la prépondérance [...] d'une philosophie essentiellement absolue, *qui ne permettait pas de concevoir la vérité sans l'immuabilité*.⁴⁹

Voilà ce qui, à notre avis, constitue le noyau rationnel et l'héritage que l'épistémologie comtienne aura légué – par-delà les accusations, souvent simplistes, d'historicisme – à l'épistémologie française.

Il y a pourtant un trait, que nous avons laissé à l'arrière-plan jusqu'ici, qui distingue profondément les analyses de Comte de celles qu'il attribue à l'école révolutionnaire, et qui constitue probablement le point à la fois le plus caractéristique et le plus méconnu de sa méthodologie. Il s'agit du thème du *pouvoir spirituel* qui doit régler la société moderne, et dont il faut saisir la portée avant d'illustrer le parcours analytique que nous allons suivre.

On a vu que, dès le début de sa carrière comme secrétaire de Saint-Simon, le problème de Comte est celui de contourner l'alternative entre droit divin des rois et droit métaphysique des peuples, impasse qui est le symptôme le plus évident de l'*anarchie intellectuelle* qui connote la situation postrévolutionnaire. *Terminer la révolution*, accomplir sa mission historique et épistémique, ne peut donc se faire par les mêmes moyens qui l'ont enclenchée, car « des machines de guerre ne sauraient, par une étrange métamorphose, devenir subitement des instruments de fondation »⁵⁰. Cela implique la nécessité de rompre avec le cadre théorique de la représentation politique et de la souveraineté, pour réactiver la problématique du *gouvernement*, que la conceptualité démocratique réduit à une fonction purement négative et policière de maintien de la tranquillité publique. Il s'agit en revanche d'identifier le principe d'organisation de la société, capable de rendre raison de ses mouvements et de contraster sa

⁴⁹ Comte, *Physique sociale*, op. cit., l. 58, p. 729. Nous soulignons.

⁵⁰ Comte, *Plan des travaux...*, op. cit., p. 44. Comte se réfère à l'impossibilité que la métaphysique révolutionnaire, dont la fonction historique essentielle est celle d'achever la destruction de la constitution théologico-féodale, puisse devenir le principe d'une véritable *construction* politique.

tendance à la dispersion. La dialectique de l'unité et de la pluralité prônée par les concepts politiques modernes, comme on l'a vu, se résout en fait dans la contraposition abstraite entre la fiction d'une unité souveraine (la volonté générale) et la réalité des individus sans rapport, qui sont ainsi renvoyés à leur intérêt privé ; d'où le crédit social croissant que l'économie politique acquiert dans cette phase.

C'est justement à l'histoire que revient de contrer l'abstraction démocratique ; une histoire qui cependant, à la différence de Condorcet, est conçue non pas à travers la notion de perfectionnement, mais selon le principe scientifique – et donc *relatif* – du progrès de la civilisation. Le regard philosophique sur l'histoire doit à la fois rendre justice aux époques passées et discerner ces éléments du développement qui subsistent encore dans le présent. Pour Comte, cela impose de reconsidérer le Moyen-Age et la théorie de la séparation des deux pouvoirs, temporel et spirituel, qu'il considère comme le « chef-d'œuvre politique de la sagesse humaine »⁵¹. Il pourrait sembler que Comte soit en train de jouer avec l'anachronisme, ou que cette position dépend d'une provocation réactionnaire qui lui provient de sa fréquentation de l'œuvre de De Maistre : comment une telle séparation, qui va à l'encontre de la division libérale des pouvoirs, pourrait-elle subsister à l'intérieur d'une société où se sont affirmés le droit de critique et la liberté de conscience ? La société postrévolutionnaire se veut libre du joug de l'autorité, raison pour laquelle « toute pensée quelconque de réorganisation spirituelle » suscite immédiatement « les craintes [...] de despotisme théocratique »⁵². Or, aux yeux de Comte, l'analyse socio-historique montre qu'il n'en est rien. Le *préjugé révolutionnaire* d'une liberté illimitée de conscience se retourne en son contraire : refusant tout principe de gouvernement, il se livre spontanément à la puissance économique et aux inégalités matérielles qui s'ensuivent, sans même renoncer vraiment à l'existence d'un pouvoir spirituel, qui finit par s'identifier purement et simplement à l'*opinion*, surtout dans cette forme éphémère représentée par la « domination spirituelle du journalisme »⁵³.

Aucune société ne pouvant subsister sans un certain nombre d'idées et de mœurs communes, la réflexion comtienne sur le pouvoir spirituel pose le problème de la formation d'une opinion publique qui puisse interroger ses principes directeurs à la lumière des avancements de la science. La distinction entre temporel et spirituel est en fait une conséquence nécessaire de ce même processus de division du travail qui, si l'on ne le considère pas « dans le sens infiniment

⁵¹ Comte, *Physique sociale, op. cit.*, l. 54, p. 332.

⁵² *Ibid.*, 330

⁵³ *Ibid.*, l. 57, p. 609.

étroit qui lui ont donné les économistes »⁵⁴, est à la base des conquêtes scientifiques et sociales de l'Occident, mais dont la tendance à la parcellisation et à la spécialisation, livrée à elle-même, « finirait par arrêter tout progrès »⁵⁵. L'invocation apparemment antimoderne d'un nouveau *dogmatisme* ne va donc pas sans une critique radicale du caractère aporétique de l'idéologie spontanée des sociétés postrévolutionnaires, dont la plus fondamentale réside dans le refoulement de la question du gouvernement. Ce que Comte appelle « le vice fondamental de l'économie politique, envisagée comme théorie sociale »⁵⁶ consiste précisément à croire que la détection d'un ordre spontané rend inutile sa régulation par des institutions positives. C'est dans le *Considérations sur le pouvoir spirituel* qu'on trouve la caractérisation la plus explicite de ce problème crucial :

Quoiqu'il puisse être utile, et même, en certain cas, nécessaire de considérer l'idée de *société* abstraction faite de celle de *gouvernement*, il est universellement reconnu que ces deux idées sont, en réalité, inséparables ; c'est-à-dire que l'existence durable de toute association réelle suppose nécessairement une influence constante, tantôt directrice, tantôt répressive, exercée, entre certaines limites, par l'ensemble sur les parties, pour les faire concourir à l'ordre général dont elles tendent toujours, par leur nature, à s'écarter plus ou moins, et dont elles s'écarteraient indéfiniment s'il était possible qu'elles fussent absolument abandonnées à leurs impulsions propres.⁵⁷

Gouvernement des actes et gouvernement des opinions : deux sphères dont le rapport reste problématique, mais dont il ne faut pas penser que la deuxième se réduit à la justification de la première. La séparation de l'épée et de la crosse, que le *Léviathan* de Hobbes avait pour but de réunir, ne se nourrit pas d'un mythe de la science au pouvoir, mais a pour objectif une redéfinition du pouvoir et de ses points d'application. À l'opposé d'une vision technocratique, à laquelle le positivisme a souvent été réduit, nous soutiendrons que la fonction politique de l'épistémologie comtienne éclaire la nécessité d'une fonction de *médiation* des conflits qui innervent la société industrielle naissante⁵⁸. Son caractère scientifique ne réside pas tant dans

⁵⁴ Comte, *Considérations sur le pouvoir spirituel*, *op. cit.*, p. 380.

⁵⁵ *Ibid.*, 381

⁵⁶ *Ibid.*, 390

⁵⁷ *Ibid.*, 376.

⁵⁸ De ce point de vue, bien que l'insistance de Comte sur la dimension rituelle du culte morale nous fasse évidemment penser aux considérations althusseriennes sur les mécanismes d'assujettissement et d'interpellation idéologique par les appareils idéologiques d'État, sa démarche cherche précisément à jouer cette subjectivation contre la suprématie étatique, et contre une idée de reproduction sociale où la dernière instance serait économique. Le pouvoir spirituel semble donc fonctionner à la fois comme un dispositif de production d'une subjectivité pacifiée, qui assure la composition des antagonismes qui traversent la société industrielle, et comme un appareil de *contre-interpellation* des gouvernés envers le pouvoir temporel, dont ils doivent être en mesure de modérer les excès, mais aussi, dans une première phase au moins, de renverser les présupposés théoriques. Sur cette notion de contre-interpellation, nous renvoyons aux considérations avancées par É. Balibar, *Préface. Althusser et les*

la capacité d'*appliquer* le savoir à la société, mais bien dans celle de faire de la pratique philosophique le centre d'élaboration des finalités de l'action sociale, dont la régulation ne répond pas à un dessein donné à l'avance⁵⁹, mais se trouve suspendue à cette connaissance réflexive de soi que l'esprit conquiert à travers le mouvement historique des sciences⁶⁰. Ayant soustrait la science à l'emprise de la politique étatique, pour en faire un pôle de la relation de pouvoir, sa dimension idéologique trouve son aboutissement, pour Comte, dans la réorganisation de l'éducation et dans la formation d'une véritable opinion publique. Cette *dévorante ambition pédagogique*⁶¹, qui a la prétention de renverser la prééminence de la sphère économique, nous semble bien anticiper la valeur que Bachelard attribuera à l'esprit scientifique, lorsqu'il préconise que « les intérêts sociaux seront définitivement inversés : la Société sera faite pour l'École et non pas l'École pour la Société »⁶². Sa puissance repose sur une conviction dont l'apparente simplicité a obscurci la portée matérialiste : à savoir, que « les idées gouvernent et bouleversent le monde »⁶³. C'est à partir de ce nœud que nous allons interroger l'œuvre comtienne.

« *Appareils idéologiques d'État* », dans L. Althusser, *Sur la reproduction*, Préface d'É. Balibar et Introduction de J. Bidet, Paris, Puf, 2011, pp. 7-18 ; pour un approfondissement, voir J.-J. Lecercle, *De l'interpellation. Sujet, langue, idéologie*, Paris, Éditions Amsterdam, 2019.

⁵⁹ L'importance de ce passage a été bien comprise par Canguilhem qui, dans ses *Nouvelles réflexions sur le normal et le pathologique*, s'appuie sur l'articulation comtienne du vital et du social pour souligner comment le problème de la régulation sociale, et du sens spécifiquement politique des normes, ne soit nullement réductible à l'idée d'une régulation complètement immanente, comme celle des organismes biologique, mais relève d'un désajustement constitutif et d'une capacité à perdre, à refunctionaliser, et surtout à acquérir des nouveaux organes, pour répondre aux exigences qui se manifestent dans l'organisation d'une vie en société « qui n'a pas, à proprement parler, une finalité intrinsèque ». Cf. G. Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, *op. cit.*, p. 188. Pour une radicalisation de cette distinction canguilhemienne, qui vise à ouvrir un espace pour repenser la singularité épistémique de la science politique, nous renvoyons à P. Cesaroni, *La vita dei concetti. Hegel, Bachelard, Canguilhem*, Macerata, Quodlibet, 2020, dont nous partageons l'axe de recherche.

⁶⁰ Dans son cours inédit à la Sorbonne de 1958-59 sur « La philosophie d'Auguste Comte », Canguilhem insiste à juste titre sur la valorisation progressive du *fétichisme* comme forme d'accord spontané de l'homme avec le monde ; Delvolvé a vu dans le néo-fétichisme prôné par la religion de l'Humanité le signe du finalisme métaphysique qui oriente l'œuvre comtienne dès le début. Mais il ne faut pas oublier que le fétichisme est avant tout une exposition, à la fois du vivant et de son savoir, à la dialectique de l'erreur et de sa rectification. Canguilhem la qualifie, employant de façon symptomatique une expression proche à celle qu'il utilisera pour caractériser l'idéologie scientifique, une « *présomption* initiale qui institue une synthèse spontanée » (nous soulignons. La citation provient du manuscrit de ce cours conservé aux archives du CAPHÉS, p. 41). Pour une analyse minutieuse de ces aspects, nous renvoyons à R. Righi, B. M. Torricelli, *Savie allucinazioni. Le teorie del feticismo di Auguste Comte*, in S. Mistura (a cura di), *Figure del feticismo*, Torino, Einaudi, 2001, pp. 74-102. Les auteurs reconnaissent évidemment leur dette envers l'essai fondamental de G. Canguilhem, *Histoire des religions et histoire des sciences dans la théorie du fétichisme chez Auguste Comte*, in *Études*, *op. cit.*, pp. 81-98, tout en cherchant à souligner les tensions et les déplacements internes au traitement comtien de cette question.

⁶¹ Nous jouons ici avec cette « *dévorante ambition symbolique* » de la pensée sauvage, dont Claude Lévi-Strauss a attribué à Comte la découverte, en y voyant une anticipation de certains acquis de son anthropologie structurale : encore une fois, cela est vrai surtout par rapport à l'importance qu'acquiert le fétichisme dans le *Système*, ce qui contredirait en partie le schème évolutionniste du *Cours*. Cf. F. Keck, *La pensée sauvage aujourd'hui : d'Auguste Comte à Claude Lévi-Strauss*, dans P. Maniglier (dir.), *Le moment philosophique des années 1960 en France*, Paris, Puf, 2011, pp. 113-124.

⁶² G. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, 2011 [1938], p. 301.

⁶³ Comte, *Cours de philosophie positive*, *op. cit.*, t. 1, p. 38.

5. *Gouvernement, organisation, idéologie : structure du travail*

Sur la base de la constellation conceptuelle que nous avons délimitée, nous entendons exposer la manière selon laquelle la traversée épistémologique de Comte l'amène à passer à la fois d'une conception de gouvernement à une autre et, dans la mesure où « ce n'est pas le triomphe de l'individu qu'il dénonce dans l'individualisme métaphysique des modernes mais sa mutilation »⁶⁴, d'une conception de l'*individu* à une autre. En étudiant ce passage, nous allons suivre les lignes de tension qui traversent l'œuvre comtienne pour dégager, à partir des frictions et des ambiguïtés qui ponctuent son projet d'une philosophie historique des sciences, un contraste entre ce que nous proposons d'appeler une *politique épistémologique* et une *police épistémologique*⁶⁵. Si d'un côté l'approche normative de Comte lui permet d'intervenir auprès des sciences, pour défendre la singularité de leurs méthodes des exploitations idéologiques et pour libérer leur véritable impact social, de l'autre il s'expose au risque concret de délimiter par avance leur frontières épistémologiques⁶⁶, et de *faire obstacle* à leur autonomie.

Suivant, encore une fois, une remarque de Canguilhem, nous allons solliciter « une éducation de l'attention aux ruptures » pour « déceler, dans l'œuvre d'un même personnage historique, des ruptures successives ou des ruptures partielles »⁶⁷. Nous allons distinguer trois phases principales de la production comtienne, séparées par deux ruptures majeures : celle avec Saint-Simon en 1824, qui pour Comte est fondatrice de l'autonomie de sa recherche, et celle qui, en 1844, suit la rencontre avec Clotilde de Vaux et marque le début de sa « seconde carrière ». Voilà, selon un schème positiviste, les trois termes de notre progression. Cependant, au lieu d'insister sur l'harmonie ou sur la désunité de l'œuvre, nous allons mettre en lumière comment chacune de ces phases tourne autour d'une scission *interne*.

Premièrement, nous allons considérer les écrits de jeunesse et les opuscules des années 20 pour montrer comment la rupture avec Saint-Simon entraîne une véritable refonte de son approche au problème du gouvernement et du pouvoir spirituel. Cette mutation de problématique est signalée par les *Considérations sur le pouvoir spirituel* et par la lettre

⁶⁴ Nous devons cette indication précieuse à F. Brahami, *La raison du peuple. Un héritage de la Révolution française (1789-1848)*, Paris, Les Belles Lettres, 2016, p. 257.

⁶⁵ Nous reprenons ce dernier terme de Canguilhem, *Le rôle de l'épistémologie dans l'historiographie contemporaine*, dans *Idéologie et rationalité*, *op. cit.*, p. 26, qui l'utilise pour se référer à « l'application systématique et quasi-mécanique d'un modèle standard de théorie scientifique ».

⁶⁶ Cf. G. Bachelard, *Critique préliminaire du concept de frontière épistémologique* [1936], dans Id., *Études*, Vrin, Paris 1970, pp. 77-85.

⁶⁷ Canguilhem, *Le rôle de l'épistémologie dans l'historiographie contemporaine*, *op. cit.*, p. 30.

envoyée à Blainville en 1826⁶⁸, avant sa fameuse « crise cérébrale ». D'un côté, Comte rompt avec une certaine vision saint-simonienne de l'industrialisme, en approfondissant sa critique du spontanéisme économique et du pouvoir temporel qui s'y rattache. De l'autre, il se rend compte que, pour donner à son œuvre le statut d'un véritable *systeme*, en achevant la fondation de la science sociale, un travail épistémologique de systématisation du savoir s'impose. C'est le début du long détour entrepris par le *Cours de philosophie positive*.

En deuxième lieu, c'est justement l'analyse du *Cours* que nous occuperons. Bien qu'il s'agisse de l'œuvre comtienne la plus connue et la plus commentée, nous estimons essentiel de suivre son développement à la lumière du conflit épistémologique et du problème de l'idéologie scientifique que nous avons décelé. Cette tension devient surtout sensible lors du passage entre la première et la deuxième moitié du *Cours*. Le glissement sémantique entre *physique sociale* et *sociologie* est pour nous symptomatique d'une double mutation : il signale à la fois l'exigence d'insister davantage sur la singularité épistémologique de la nouvelle science, par rapport à sa continuité avec l'ensemble de la philosophie naturelle, et la perte définitive de la confiance dans la capacité des scientifiques à remplir une fonction de gouvernement, dont la preuve plus éclatante est la *Préface personnelle* que Comte ajoute comme prémisses au sixième tome du *Cours*⁶⁹. Outre la dialectique entre continuité et rupture, qui émerge progressivement au fur et à mesure que la classification des savoirs s'éloigne de l'inspiration cartésienne qui oriente l'analyse de la science mathématique, nous nous concentrerons donc sur l'étroite interconnexion qui existe entre *organisation des sciences* et (*ré*)*organisation de la société*.

Le dernier moment de notre analyse concernera le passage entre la première et la seconde carrière de Comte, entre le *Cours* et le *Système de politique positive*, où, suite à la rencontre avec Clotilde de Vaux et à sa mort soudaine, Comte s'achemine vers la construction d'une véritable religion de l'Humanité, qui mettra au centre le primat de l'affectivité comme source originaire du lien social. Cette période est marquée par l'explosion révolutionnaire de 1848, dans laquelle Comte a une très grande confiance, mais qui le laissera finalement déçu. Plutôt que sur l'analyse du *Système*, qu'on gardera à l'arrière-plan, nous focaliserons notre attention sur une série d'écrits comtiens où sa volonté d'intervenir politiquement dans la conjoncture se

⁶⁸ Dans cette lettre, Comte, en se référant aux derniers articles qu'il vient de publier, affirme que « vous trouverez dans ces articles des véritables idées de *gouvernement* [...]. Vous verrez [...] que je suis arrivé à me séparer nettement et profondément sur les points capitaux de la politique des *industrialistes* et des *économistes* (qui sont, au fond, les mêmes) ». Cité dans Ducassé, *Essai sur les origines intuitives du positivisme*, *op. cit.*, p. 232.

⁶⁹ Ce qui lui coûtera une querelle judiciaire avec son éditeur. Dans cette préface, qui répond à la profonde détresse professionnelle que Comte expérimente à l'École Polytechnique, il dénonce la « profonde incapacité qui caractérise les savants actuels en matière quelconque de gouvernement », qui le porte à rejeter toute forme de « pédantocratie ». Cf. Comte, *Physique sociale*, *op. cit.*, pp. 465-481.

réalise dans des expositions populaires de sa doctrine, animées par une urgence *pédagogique* et par la nécessité de proposer une systématisation morale qui constituera la base de la réorganisation sociale⁷⁰. Le *Discours sur l'esprit positif* (1844), le *Discours sur l'ensemble du positivisme* (1848), le *Cours sur l'histoire de l'Humanité* (1849-1851), le *Catéchisme positiviste* (1852), voire l'*Appel aux conservateurs* (1855) : tous ces traités sont orientés par l'exigence d'intercepter les forces – scientifiques, prolétaires, femmes, nouveaux « patrices » – qui mettent en mouvement la structure sociale, et que la religion positiviste entend rallier et réunir dans un dessin commun qui les constitue et les dépasse. Mais l'accent de chacun de ces ouvrages change par rapport à l'évolution continue de la situation politique, avec laquelle le positivisme se heurte à tout moment, en y décelant les anticipations et les retards par rapport à la marche *normale* que la science sociale prétend indiquer. C'est dans cette tension que le projet idéologique comtien expose toute sa force et ses limites, et finalement s'enfreint, en arrivant jusqu'à désavouer la pleine positivité des sciences analytiques, mais en ouvrant, au même temps, une réflexion profonde sur les possibilités d'une *science concrète*, qui puisse rejoindre la singularité de chaque individu et répondre à son désir intime d'agir dans ce monde.

En guise de conclusion de cet itinéraire, nous allons retracer l'insistance avec laquelle la référence comtienne refait surface dans la tradition de l'épistémologie historique, afin de rouvrir un espace de problématisation où pourrait s'installer une nouvelle science politique, instruite par une compréhension élargie de son rapport structurel aux idéologies scientifiques qui l'entravent et qui, en même temps, en réclament la constitution. Ainsi, tout en admettant les aspects *périmés* de la pensée comtienne, nous espérons montrer qu'elle garde sa valeur de pensée *vivante* ; ne fut-ce que par l'injonction éthique que nous lègue « la *joie d'être méthodique* qui l'anime »⁷¹.

⁷⁰ C'est à ce stade que – la confiance dans les scientifiques ayant échoué – la conception comtienne du pouvoir spirituel s'élargit à la *coalition* des philosophes, des femmes et des prolétaires, pour envisager une *sociocratie*.

⁷¹ G. Bachelard, *Compte rendu*, P. Ducassé, *Méthode et intuition chez Auguste Comte. Essai sur les origines intuitives du positivisme*, « Revue philosophique de la France et de l'Étranger », 132, 1942-43, p. 86.

Chapitre I. Pour une politique scientifique

Le premier chapitre de notre travail porte sur les écrits de Comte de la période 1816-1826, afin de reconstruire l'autonomisation progressive de la problématique centrale de la philosophie de Comte. S'il déclare initialement vouloir suivre un double ordre de travail, scientifique et politique, notre thèse sera entièrement consacrée à la compréhension de la genèse, du développement et de la métamorphose des formes de médiation qu'il élabore pour penser la relation entre ces deux pôles, dont l'autonomie n'est qu'apparente. La spécificité de la réflexion de Comte est qu'il cherche à construire un discours capable de tenir ensemble la nature politique de la science et la nature scientifique de la politique.

Le contexte concerne l'évolution des relations entre la science et la politique dans la société postrévolutionnaire. Les débats qui surgissent autour du problème de savoir comment mettre fin à la Révolution vont en fait jouer un rôle fondamental dans l'émergence des sciences sociales modernes. Dans le §1, nous montrons rapidement comment les sciences sociales se situent dans une relation de continuité et de discontinuité par rapport à la rupture épistémologique moderne. Cela remonte à la philosophie de Thomas Hobbes, et à son désir de rompre radicalement avec l'horizon de la science politique aristotélicienne, afin de fonder une science politique qui ait la même certitude que les connaissances physico-mathématiques qui se répandaient à l'époque. L'idéal d'une « physique sociale » imprègne ainsi les tentatives de fonder une science de la société, qui tente cependant de réintroduire une référence à la nature en tant qu'élément spontané et irréductible d'un ordre qui ne se laisse pas façonner à volonté – un ordre qui résiste donc à l'artificialisme des théories contractualistes et à la volonté souveraine sur laquelle repose l'emprise logique des concepts de la représentation politique moderne, qui sont au fondement des constitutions démocratiques. Cette tension est au cœur des transformations épistémologiques de cette phase politique, et Comte sera l'un des premiers à produire une réflexion historique sur ce processus.

Dans le §2, nous considérons brièvement le premier écrit de Comte, intitulé *Mes réflexions. Humanité, vérité, justice, liberté, patrie. Rapprochements entre le régime de 1793 et celui de 1816, adressés au peuple français* (1816), afin de montrer comment, paradoxalement, celui qui est entré dans l'histoire comme le plus grand philosophe français du XIXe siècle, ainsi que le penseur scientifique par excellence, se concevait avant tout comme un prédicateur et un réformateur. En s'attachant à démontrer, par un recours systématique à la comparaison historique, en quoi le régime de Louis XVIII n'était pas moins brutal et répressif que la Terreur révolutionnaire et le règne de Napoléon, Comte montre sa volonté de rompre définitivement le

cercle des révolutions et contre-révolutions dont la modernité semble incapable de s'extraire - une impasse qui tourne autour du concept de légitimité. Nous dérivons ainsi une sorte de thèse minimale qui commandera tout le développement ultérieur du projet comtien : derrière l'échec de ces expériences politiques, derrière leur nature répressive et leurs résultats sanglants, il y a aussi et surtout une raison *conceptuelle*. Briser le cercle de la révolution et de la contre-révolution est, avant tout, un problème *épistémique*. Il s'agit d'en tracer les contours et d'intervenir dans une conjoncture intellectuelle. Réfléchir à la nature de cette conjoncture, à l'efficacité avec laquelle le geste théorique peut la modifier, et à la relation que ce geste entretient avec les forces matérielles et concrètes qui agissent dans cet espace, telle sera la tâche de la politique positive.

Le §3 est consacré à l'examen des principales sources comtiennes, à partir de leur référence commune au *champ de l'idéologie* : la construction d'un nouvel ordre politique est inconcevable sans référence au système de connaissances chargées d'en concevoir la forme et de préparer les moyens d'agir dans son cadre. La société suppose une structure essentiellement communicative, dans laquelle la réflexion sur le langage et sur les modalités de transmission de ce savoir à l'ensemble du corps social, afin d'assurer sa cohésion, revêt une importance fondamentale. Les différentes idéologies qui se disputent l'hégémonie sur la scène politique sont donc unies par l'existence de ce champ conceptuel, qui constitue son *apriori historique*, et qui trouve son centre dans la tentative de *terminer la Révolution*, au double sens de mettre fin au mouvement révolutionnaire et de le mener à son terme. Ainsi se dessine l'espace problématique que Comte lui-même désignera dans les termes de *physique sociale* et, plus largement, d'une *science de l'homme*.

À partir de 1817, Comte devient le secrétaire de Saint-Simon et approfondit son étude de l'économie politique, qu'il considère comme la discipline à partir de laquelle une authentique science sociale peut être construite. Dans cette perspective, cependant, on peut voir comment il élabore déjà certaines des positions fondamentales de sa future épistémologie.

Dans une série de textes de 1819, les *Fragments divers sur la politique considérée comme science* et, en particulier, les *Considérations sur les tentatives qui ont été faites pour fonder la science sociale sur la physiologie et sur quelques autres sciences*, Comte critique déjà très lucidement le projet des Idéologues, précisément par le biais d'un usage critique de l'histoire des sciences. En effet, l'Idéologie prend la forme d'un projet inextricablement épistémologique et politique, où la construction de l'analyse comme méthode d'unification du savoir et de réforme intellectuelle se greffe directement sur la nécessité pratique de réorganiser l'enseignement scientifique au lendemain de la Révolution. En tant que telle, elle représente un

modèle pour l'opération comtienne : l'Idéologie nous semble préfigurer le cercle épistémique-épistémologique dans lequel sera prise sa tentative d'articuler le rapport entre la philosophie des sciences et la sociologie.

Il critique cependant la tentative de Tracy de construire une science sociale sur la base de l'idéologie en tant que science générale de la méthode, en montrant comment elle reste prisonnière d'un schéma cartésien que le développement pluriel des sciences a réfuté. Contre la physiologie sociale de Cabanis, Comte montre comment, s'il est nécessaire de fonder la science sociale sur l'étude du vivant, les deux savoirs doivent rester distincts et caractérisés par des objets et des méthodes singuliers. La discussion des positions de Tracy et de Cabanis semble ainsi circonscrire exactement les deux extrêmes de l'espace problématique dans lequel la sociologie devra s'installer dans le *Cours de philosophie positive* : d'une part, une théorie des sciences capable d'exorciser le spectre de l'unification scientifique – en restituant, à l'opposé du présentisme des Idéologues, la profondeur historique de leur différenciation – et de parer au risque que le paradigme « zoologique » et celui de Tracy réintroduisent une forme plus ou moins voilée de psychologie transcendantale. De l'autre, la nécessité incontournable d'une réflexion sur le vivant, pour penser le social au-delà de la matrice artificielle et individualiste des concepts politiques classiques, qui doit cependant résister au risque « imphilosophique » de confondre conditionnement et fondement.

Un deuxième moment de confrontation a lieu avec Condorcet, auteur fondamental pour Comte dans la mesure où il montre la nécessité de fonder la politique sur une science de l'histoire, et la nécessité de transporter dans la politique l'esprit scientifique affirmé dans les mathématiques. Mais là encore, s'il voit en Condorcet l'auteur qui s'est le plus rapproché d'une conception positive du progrès, Comte considère que son entreprise souffre de deux graves limites. D'une part, Condorcet tente d'utiliser la science mathématique, et en particulier le calcul des probabilités, auquel Comte, comme de nombreux autres auteurs de l'époque, est opposé, pour établir une science politique. D'autre part, cette hypertrophie de l'instrument mathématique, qui représente en quelque sorte la *philosophie spontanée* de Condorcet, est à son tour amplifiée et confirmée par l'absence d'un plan général sur lequel développer ses analyses. La présentation du cadre historique du progrès humain est affectée par un *manque radical d'homogénéité*, dans la mesure où il refuse de voir dans l'histoire des idées morales et politiques l'instance décisive du progrès humain ; en outre, il reste ancré dans la perspective métaphysique des Lumières, qui veut juger de manière critique le passé à partir du présent, au lieu de le comprendre. Malgré cela, Condorcet reste un auteur fondamental dans le développement du projet comtien, car il lui permet de construire une science historique plus adéquate et de

réfléchir aux co-implications méthodologiques entre les sciences, parmi lesquelles les mathématiques continueront à garder un rôle fondateur.

Un dernier passage est consacré à la confrontation, à première vue paradoxale, entre Saint-Simon et l'« école rétrograde » de Bonald et Maistre. Bien qu'historiquement nous en soyons venus à les considérer comme idéologiquement opposés, c'est précisément par Saint-Simon que Comte aborde les penseurs catholiques comme des critiques de la critique révolutionnaire et des partisans d'une philosophie organique. L'accent mis sur la sémantique de *l'organique* est révélateur d'un changement paradigmatique plus large, qui a investi la préhistoire des sciences sociales de ces années. Cependant, la pertinence spécifiquement socio-politique du thème de l'organique émerge précisément chez un penseur comme Bonald, conditionnant ce qui sera l'usage " idéologique " de la physiologie chez Saint-Simon. Le paradoxe tient au fait que Bonald est le représentant d'une aile catholique qui s'oppose clairement aux tentatives modernes de concevoir la dimension morale et sociale de l'homme sur le modèle des sciences physiques. Tant chez Bonald que chez Maistre se dégage une critique radicale du pouvoir acquis par les scientifiques et de la capacité de la science à diriger la conduite humaine. Néanmoins, chez ces mêmes auteurs, la critique du formalisme scientifique, et la défense de la hiérarchie sociale et du pouvoir traditionnel, s'accompagnent de l'affirmation d'une rationalité proto-sociologique, qui vise à désamorcer l'individualisme moderne par une conception fonctionnaliste de la société, ainsi qu'à repérer un principe naturel de l'ordre au fondement de sa constitution matérielle. C'est précisément sur ce point que se produit une convergence inattendue entre la pensée de Bonald et l'inspiration médicale de la physiologie sociale, contre l'individualisme et l'organocentrisme de laquelle il s'insurge. Pour les contre-révolutionnaires, la Révolution représente le *symptôme* d'une *maladie sociale* plus profonde, dont elle découle. Elle représente moins une césure dans l'ordre du temps qu'une la conséquence d'un processus plus lent de *dégénérescence*, qui a commencé avec la modernité elle-même et a été inconsciemment accéléré par la centralisation politique opérée par l'absolutisme monarchique. La formation d'un regard médical sur les phénomènes sociaux est donc déjà pleinement opérante à cette hauteur.

Nous comprenons alors toute la signification de ces penseurs pour la genèse de la pensée de Saint-Simon et, plus tard, de celle de Comte. Au moins dans la première phase de sa production, l'objectif de Saint-Simon cherche précisément une synthèse des thèses de Cabanis et de Bonald, afin d'envisager la réorganisation de la société postrévolutionnaire à travers une forme de physiologie sociale qui tienne compte des conditions proprement religieuses de l'unité politique. L'obsession de Saint-Simon est d'abord de se placer du point de vue d'une science

générale, c'est-à-dire d'une perspective synthétique capable d'orienter le progrès des nouvelles sciences - avec en tête les sciences physiologiques, sciences de l'organisation, par opposition aux sciences qui étudient les "corps bruts" - vers la constitution d'un nouveau pouvoir spirituel. La philosophie générale aura pour tâche de coordonner le travail des sciences et de reformuler un culte qui leur soit propre, transformant la guilde des scientifiques en un véritable clergé - dirigé par un nouveau pape physicien. La science est configurée comme une nouvelle religion. Saint-Simon entend ainsi concilier deux exigences opposées : d'une part, reconnaître, malgré les contre-révolutionnaires, que la dynamique progressive enclenchée par la Révolution est irréversible et que le retour à un ordre féodal est donc impossible ; d'autre part, contre l'individualisme et l'égalitarisme révolutionnaires, préserver le caractère organique, la fonction exercée par la noblesse et le clergé en tant qu'expression des tendances dominantes d'un système social donné. Son anti féodalisme ne s'oppose pas au maintien d'une structure hiérarchique de la société, dans laquelle le pouvoir est toutefois repensé en termes *capacitaires*. La référence à la capacité, chargée de références métaphoriques à l'hydraulique et à la physiologie, vise également à dépasser une conception abstraite de l'égalité, renouant avec les recherches de Bichat sur la typisation de l'être humain, dont les différences résident dans son "organisation" même. C'est cette dernière qui devient alors le mot d'ordre, dans ce mouvement d'extension des catégories physiologiques au-delà des phénomènes vitaux, visant à faire ressortir la spontanéité de l'ordre social et à mettre en évidence l'existence de mécanismes sociaux spontanés.

Dans la construction de cette ingénierie sociale, l'attention de Saint-Simon se déplace de plus en plus de la physiologie sociale vers l'économie politique de Say, en argumentant sur la nécessité de concevoir des formes de *désintermédiation* qui permettent des formes de valeur économique et de connaissance qui, dans le dispositif étatique, restent éloignées du corps social et jouent au détriment des gouvernés. Remplacer l'administration par le gouvernement, la capacité par le pouvoir, signifie limiter au maximum l'action de l'État et la fiscalité, maximiser la circulation des connaissances et des marchandises, et mettre au premier plan les besoins concrets de la classe des producteurs et de leurs véritables chefs, les industriels. La succession de projets éditoriaux divers et éphémères auxquels il donne vie dans cette phase, et dans lesquels la contribution de Comte sera essentielle, ont tous pour but d'intercepter les forces sociales du moment afin de façonner une théorie générale capable de relancer l'action pour arriver enfin au *régime industriel* que la modernité exige. On voit se dessiner ici le périmètre de la problématique à laquelle Comte ne cessera d'être confronté tout au long de sa carrière. Si c'est Saint-Simon qui s'est réapproprié la distinction contre-révolutionnaire entre pouvoir spirituel

et pouvoir temporel pour en faire un trait caractéristique de la relation entre science et politique dans la société postrévolutionnaire, Comte semble avoir identifié certaines de ses limites bien avant la rupture de 1824. Il se méfiera toujours de la dérive "technocratique" à laquelle est exposée la conception saint-simonienne de la politique. Il se méfiera encore plus de la vacuité de sa composante philanthropique, qui débouche en fait peu après sur le *Catéchisme des Industriels* et enfin sur le *Nouveau Christianisme*, et qui prendra toute son ampleur avec le mouvement saint-simonien ultérieur. Notre hypothèse est que la trajectoire de la pensée de Comte, tout en étant parallèle et parfois superposée au projet saint-simonien, reste partiellement irréductible à ses résultats et dessine les contours d'une autre pensée du *gouvernement*.

Les prémisses de ce passage se retrouvent dans l'évolution de la pensée de Comte au cours de son expérience de publiciste, brièvement analysée au §4. Désormais, tout son effort porte sur la détermination de la direction et de l'intensité de cette action indirecte qui déblocuera la situation sociale. Sur le plan *spirituel*, Comte envisage la création d'une nouvelle Encyclopédie qui rendra toutes les idées positives. Sur le plan *temporel*, il est nécessaire de relier, dans un sens nettement utilitaire, le sens de l'association humaine à son *but*, le bonheur, et aux moyens de l'atteindre, la production. Il est également nécessaire d'organiser un régime transitoire qui permette le passage à la phase organique de la révolution, en assurant un règlement du conflit social entre les différentes forces en compétition sur la scène politique. En ce sens, le projet de réforme du *budget*, dans lequel Saint-Simon voit le pivot de la réforme économico-politique de l'État, revêt une grande importance. Cependant, cette réflexion sur la réforme fiscale ouvre, au-delà de ses aspects techniques et en partie opportunistes, à une réflexion plus large sur le rôle du publiciste et les limites matérielles de son travail théorique. C'est à partir de là que la réflexion comtienne sur les concepts politiques commence à s'autonomiser.

En effet, le principal problème que représente la formation du budget suppose l'existence d'un espace public de débat où peut se former *l'opinion publique* qui orientera son action. Dans les deux articles que Comte consacre au problème de la liberté de la presse, qu'il considère comme une véritable *institution*, se dessine une conception de l'opinion publique en tant qu'*autorité consultative*. Comte commence ainsi à prendre ses distances avec le parti libéral, en réclamant un espace public d'autorité qui ne soit pas confié à la formation d'une classe séparée de scientifiques spécialisés, mais qui soit configuré comme un lieu de médiation et de conflit potentiel avec les demandes populaires. L'écrit *Séparation générale entre les opinions et les désirs de 1819* est fondamental à cet égard. En insistant sur la nécessité de la science politique, et sur l'impossibilité de la constituer en étant à la fois acteur et spectateur, Comte esquisse une structure ternaire de la relation politique impliquant les gouvernés, les gouvernants

et la sphère médiatrice de l'opinion publique où intervient le publiciste ; une structure qui, pour être comprise, doit insister sur la distinction entre opinions et désirs. Car c'est dans la déconnexion et la confusion entre les fins de l'action politique et les moyens nécessaires pour les atteindre que se cachent les risques opposés de la situation politique contemporaine. Le publiciste, précurseur du spécialiste en sciences politiques, doit donc savoir se mouvoir dans un espace où doivent s'articuler ensemble la plus grande dépendance et le besoin d'autonomie théorique. Malgré son caractère schématique, la réflexion ultérieure de Comte prend déjà forme ici.

Le §5 est ensuite consacré à une première analyse de la nouvelle science historique que Comte veut élaborer, notamment dans l'écrit *Sommaire appréciation du passé moderne* de 1820, qui aura un grand impact sur l'historiographie de l'époque. Pour la première fois, Comte définit la modernité comme le fruit d'un double dynamique et d'une *collision* constante entre deux systèmes, dont le premier porte en lui le germe de sa propre décadence au moment même où il arrive à maturité. Les conséquences politiques que Comte tire de son analyse sont encore fortement imprégnées de l'industrialisme saint-simonien. Le régime industriel, en se déconnectant de sa fonction militaire, place les travailleurs dans une relation d'association avec leurs collaborateurs et de subordination harmonieuse à la direction, où la seule inégalité est précisément celle des capacités de chacun. Mais c'est en raisonnant sur le rôle et l'évolution sociale des sciences que Comte approfondit la singularité de sa réflexion. En effet, l'analyse de la progression historique montre une tendance incontestable à l'affirmation et à l'institutionnalisation des sciences, à la fois comme références indispensables à l'action gouvernementale et, surtout, comme sujets indispensables d'une éducation de plus en plus répandue. C'est en travaillant sur le lien - clair, mais encore instable - entre la détermination du progrès des sciences et la redéfinition d'une autorité morale que Comte en vient à concevoir sa première ébauche d'un *Système de politique positive*.

Nous en arrivons ainsi, au §6, à l'examen du *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*, un ouvrage à l'histoire éditoriale tourmentée, autour duquel se consomme la distance avec Saint-Simon, et qui représente la première tentative de soudure *systématique* entre les réflexions pédagogiques-méthodologiques et socio-politiques de Comte. De cette rencontre va naître un troisième ordre de travail, dont Comte n'avait pu jusqu'alors articuler l'espace : un ordre purement *philosophique*, c'est-à-dire qui concerne la détermination des relations générales qui émergent dans les sciences, et qui constituera la base de la réflexion sur la régénération sociale. Comte y formule son diagnostic de l'anarchie spirituelle moderne, résultat de la contradiction entre la pensée théologique monarchique et la métaphysique

révolutionnaire. Ces deux doctrines ne quittent pas le circuit de la souveraineté, à l'intérieur duquel le gouvernement, exerçant une fonction de contention pour la première et de répression pour la seconde, est réduit à une fonction policière de maintien de l'ordre. Comte insiste sur la nécessité de concevoir la bonté d'un plan de refondation politique à partir de sa *division* entre travail théorique ou spirituel et travail pratique ou temporel, établissant la priorité du premier. C'est à ce stade que Comte introduit sa fameuse loi des trois états, qui a souvent été présentée comme la seule clé de sa pensée, mais qui doit être mise en relation avec le problème de la classification scientifique qu'il évoque ici, dans le cadre d'une opération *indissolublement épistémologique et politique*, où la nécessité de réorganiser la société impose de repenser les sciences et, réciproquement, l'analyse épistémologique rétroagit sur la conception de l'organisation sociale. La *première série de travaux* vise à *décentrer* l'homme, en ramenant ses possibilités d'action dans les limites prescrites par la *réel*, en direction d'une relativisation des prétentions absolues sur lesquelles se fonde la politique théologico-métaphysique. En repensant le gouvernement par rapport aux tendances sociales, l'objectif est de relier la politique à l'état de la civilisation, en montrant comment elle est à chaque étape influencée par la théorie, qui devient ainsi un champ de bataille pour l'action politique.

Comte est cependant conscient des limites de cette approche « théoriciste », et amorce ainsi une réflexion qui sera constamment relancée tout au long de sa carrière, interrogeant les conditions d'efficacité de la propagation des acquisitions scientifiques en matière sociale. Il croit aussi devoir revenir plus en profondeur sur l'analyse des tentatives d'instauration d'une politique positive qu'il avait esquissée depuis 1819, mais il se heurte à une série d'ambiguïtés et de tensions qui signalent le caractère de seuil de cette œuvre. Outre une nouvelle confrontation avec Condorcet, Montesquieu et les résonances providentialistes de son projet, Comte s'attarde sur le rôle de la physiologie pour la constitution de la nouvelle science politique, invoquant la nécessité d'emprunter à la physiologie des principes de classification des faits sociaux.

Cependant, il est difficile, dans cette première reprise systématique de l'analyse de 1819, de ne pas éprouver une certaine perplexité devant la très forte instabilité sémantique et épistémologique dans laquelle est prise la tentative de Comte. Tout en maintenant la singularité de la science politique, Comte semble insister davantage sur la nécessité de la considérer, en accord avec Saint-Simon, comme faisant partie d'une même science physiologique. Cependant, le projet d'une politique positive emprunte à la physiologie deux autres aspects cruciaux. Premièrement, il identifie une base *expérimentale* dans l'analyse des cas pathologiques, conçus comme des altérations qui confirment négativement l'ordre "normal" des phénomènes. Il y a

ensuite une indication fondamentale de méthode, relative à ce principe de "holisme" épistémologique qui anime la référence à la totalité des connaissances biologiques naissantes, et qui établit une polarité radicale, autour du couple inorganique-organique, au sein de la *philosophie positive* – ainsi nommée pour la première fois. Cette procédure organique doit ensuite intervenir sur la conception de l'histoire et de la politique. Comme l'a montré Canguilhem, plus que son historicisme, le plan fondamental qu'il faut interroger pour rendre compte de l'opération comtienne est celui des relations entre l'histoire et le savoir médico-biologique. Ce réseau d'échanges épistémiques, où la politique est repensée dans une clé thérapeutique, souffre d'une thématization encore instable entre la *distance* requise par l'action théorico-scientifique et les exigences pratiques de la société industrielle. De ce point de vue, la question de l'industrialisme saint-simonien est éludée plutôt que problématisée, et renvoyée à un ajustement entre constitution industrielle et éducation positive, dont les contours ne sont pas encore discernables. C'est précisément à partir de l'importance cruciale que prendra la question de l'éducation, en tant que nœud du rapport fiduciaire entre l'autorité scientifique, le gouvernement politique et la réforme morale des masses, que s'opérera une transformation cruciale du dispositif comtien.

Avec le §7, nous entrons dans le cœur de la *petite révolution intellectuelle* que Comte vit dans cette phase, précisément autour du problème du rôle des scientifiques dans la réorganisation sociale. Il se rend compte que la dimension théorique de la politique doit être cultivée par une classe de *spécialistes de la méthode* qui, éduqués à reconnaître l'intime dépendance des phénomènes sociaux à l'égard de tous les autres phénomènes naturels, peuvent se consacrer à la science politique en appréciant ses connexions méthodologiques. Poussé par la nécessité économique et les doutes sur les fondements de son propre système, Comte rédige pour *Le Producteur* deux séries d'articles qui constituent en fait un seul grand texte, à savoir les *Considérations philosophiques sur les sciences et les savants* (1825) et les *Considérations sur le pouvoir spirituel* (1826). Dans ces écrits, un mouvement encyclopédique se dessine, passant de la nécessité d'une réorganisation sociale à la création d'une physique sociale comme première forme de morale systématique, et de là à ses retombées concrètes dans l'actualité. Comte écrit également à Blainville en faisant valoir qu'il y avance de nouvelles idées de gouvernement, en rupture avec l'industrialisme saint-simonien.

Dans la première, Comte approfondit son exposé de la loi des trois états, en précisant ses phases et son lien avec la classification des sciences. Cela accroît la tension entre la physique sociale et la philosophie positive, car cette loi devrait être produite par la première mais est déjà anticipée par la seconde en tant que cadre heuristique. On trouve également dans cet écrit une

première illustration de la relation entre évolution intellectuelle et évolution sociale, dans laquelle Comte reconstruit la nécessité pour les scientifiques de devenir un nouveau clergé positif tout en réformant la relation entre les dimensions temporelle et spirituelle à la lumière du déclin irrévocable du système théologique. Cette opération nécessite la création d'une nouvelle discipline synthétique capable de repenser l'action gouvernementale à la lumière du développement social global et de présider à une réorganisation de l'éducation en tant que source de la nouvelle autorité spirituelle.

Déterminer la nature exacte et la fonction concrète de cette direction spirituelle, de plus en plus invoquée par Comte, est le but du deuxième article. En mettant en évidence les conséquences proprement politiques du problème du gouvernement au sein de la société actuelle, Comte approfondit sa critique tant de la conceptualité démocratique que de la pensée économique qui en constitue l'envers. En arrière-plan, on trouve une critique radicale de cette forme sans précédent d'*autocratie moderne* qui trouve ses pivots dans la souveraineté de l'opinion individuelle et la domination de l'intérêt privé. Comte utilise ici largement les analyses de Maistre pour mettre en évidence les vertus de la séparation médiévale des pouvoirs, afin de montrer comment la suppression de ce problème, résultant de la décadence irrévocable du système théologique, produit des effets dramatiques au sein des sociétés postrévolutionnaires, tant au niveau du consensus intellectuel que de la morale publique, qui se réduit à la diffusion d'un point de vue matérialiste et égoïste. Il ne s'agit cependant pas d'une critique moraliste : l'égoïsme et le matérialisme sont avant tout les symptômes *théoriques* des impasses auxquelles se heurte la réduction de la politique à l'individualisme méthodologique propre au couple droit-économie, que Comte analyse ici en parlant de l'émergence d'un véritable « despotisme administratif », dans lequel la force et la corruption deviennent les principaux instruments de maintien de l'ordre. Pour contrer ce processus, il est nécessaire de développer une nouvelle *théorie générale du gouvernement*, et de s'opposer au préjugé économique de l'autorégulation des intérêts. En effet, le progrès matériel est inséparable d'une forme de malaise de plus en plus envahissant qui se propage dans la société, et qui appelle une action plus large du pouvoir spirituel. La tentative de résoudre la grande crise moderne, qui est pour Comte l'indice d'une régénération sociale à venir, ne peut cependant pas se contenter de la formalisation critico-métaphysique que reçoit l'opinion publique dans la constellation conceptuelle démocratique moderne, qui l'enferme dans un espace électoral, ni imaginer un gouvernement de l'opinion de type théocratique : il s'agit de penser un nouveau type de normativité, informé par le mouvement scientifique. L'analyse politique "concrète" ramène donc inévitablement Comte au problème de l'éducation dont son travail scientifique était issu.

Toutes ces considérations, combinées à la grande difficulté économique dans laquelle se trouve Comte, le conduisent donc à envisager un véritable *Cours de philosophie positive*, dont l'objectif principal devrait être précisément la conquête de cet espace hégémonique au sein du monde scientifique qui lui est contemporain.

Chapitre II – Organiser les sciences

Les deux chapitres suivants se pencheront sur la construction monumentale du *Cours*, en le relisant à la lumière des outils catégoriels identifiés dans l'introduction et en partant des impasses identifiées dans le premier chapitre.

La première section relit la crise de folie maniaco-dépressive dans laquelle Comte plonge comme le symptôme d'un problème théorique, relatif précisément à l'incidence subjective du signifiant "système" et à la tentative comtienne de lier sa vicissitude personnelle au devenir de l'humanité. Comte interprète son expérience en termes d'une expérimentation sur lui-même, qui serait impossible par la psychologie introspective, dont la critique représente en quelque sorte la matrice anticartésienne de son épistémologie : l'esprit ne peut en effet être connu que par ses œuvres, dont les sciences sont les plus hautes manifestations. La folie, en revanche, rend possible une sortie du moi à partir de laquelle il est possible de s'élever de la connaissance du pathologique à celle de la normalité. L'examen des travaux de Broussais, médecin matérialiste, servira précisément à renforcer cette identité entre normal et pathologique dans une tonalité antispiritualiste et à jeter les bases d'une logique des variations normales auxquelles sont soumis ces phénomènes complexes et indécomposables de la vie et de la société. Broussais apporte donc non seulement une contribution essentielle à la physiologie positive, mais permet aussi d'imaginer une sortie de l'état de crise que la loi des trois états, en soudant le développement de l'individu à celui de l'espèce humaine, permet d'imaginer. Cette normalisation politique a cependant des répercussions sur les pathologies sociales qui découlent du développement technologique, sur lesquelles Comte s'attarde dans des articles peu connus, où l'on voit une fois de plus comment la critique de la psychologie va de pair avec celle de l'individualisme économiste. Le *Cours* naît en quelque sorte de la nécessité de remonter de cette dimension concrète au plan abstrait des sciences qui doivent la réguler.

A partir du §2, on pose ensuite les lignes directrices de notre réinterprétation de l'épistémologie comtienne comme projet politique, et vice versa, en analysant les deux premières leçons, où s'articulent histoire épistémologique et épistémologie historique. Dans la première, nous nous concentrons sur les deux objectifs du *Cours* (son but *spécial*, qui consiste

en la fondation de la physique sociale, et son but *général*, qui vise à produire une synthèse et une coordination des sciences), et sur la définition comtienne de la philosophie des sciences en tant que réflexion de second niveau sur les pratiques scientifiques. Tout en assumant l'homogénéité des plans scientifique et philosophique, la spécificité épistémologique de l'entreprise comtienne réside donc dans la différenciation des deux domaines. A ce titre, elle ne se confond ni avec une théorie psychologique de la connaissance, ni avec une philosophie de la nature, mais relève plutôt, comme le suggère Gouhier, d'une philosophie de l'histoire de l'esprit à travers les sciences.

Bien qu'il se distingue de l'Idéologie dans la mesure où l'attention que Comte porte aux méthodes des sciences, au pluriel, n'a pas à se résoudre en une étude préalable d'un art logique universel, on peut néanmoins dire que le projet de Comte a une portée idéologique propre qui découle de sa charge fortement normative. L'épistémologie de Comte est en effet fonctionnelle à la création d'une science des phénomènes sociaux qui mettrait fin à l'anarchie intellectuelle en agissant, par l'éducation, sur le plan de la division du travail - et redonnerait une matérialité à la conviction que ce sont les idées qui gouvernent le monde. Elle donne ainsi lieu à une triple circularité : (i) on trouve d'abord un cercle épistémique-épistémologique qui s'établit entre le fondement de la physique sociale et la classification des sciences ; (ii) il y a ensuite un second cercle intra-épistémique qui concerne l'articulation et le conditionnement réciproques entre les plans biologique et social, et qui a légitimé les lectures organicistes de Comte ; (iii) enfin, il existe une circularité épistémologique-idéologique, qui se rapporte à la fonction normative que la physique sociale exerce sur la structure globale des sciences esquissée par Comte, et qui déclenche la dialectique entre politique et police épistémologique. On tentera de lire cette dimension idéologique, à travers Canguilhem, sans la réduire au simple *reflet* d'une position conservatrice et sans lui confier par ailleurs un sens purement fonctionnaliste, mais en l'interprétant plutôt comme un conflit dans la conception de la méthode qui signale une transformation au sein de la science moderne.

Pour ce faire, il faut d'abord s'intéresser à la classification comtienne des sciences, qui représente le véritable cœur de l'opération menée dans les *Cours*. Elle répond à cette recherche d'unité qui doit résulter de l'intégration progressive de la pluralité épistémique et phénoménale révélées par l'histoire des sciences. Avec une nouvelle réfraction à l'intérieur du système, ce procédé doit asseoir sa rationalité sur des classifications biologiques, donnant lieu à une histoire naturelle des sciences. En tant que tel, il comporte une composante d'artificialité liée au choix de l'ordre. Comte présente des critères de division des sciences en déclarant qu'il ne s'intéresse

qu'aux sciences abstraites, et en les classant selon un critère hiérarchique de complexité croissante et de perfection décroissante, qui correspond à leur apparition historique. C'est ici qu'il introduit une distinction fondamentale entre l'ordre d'exposition *historique* et l'ordre d'exposition *dogmatique* : le premier suit l'ordre effectif de formation de la connaissance à l'intérieur de chaque champ épistémique, et convient particulièrement aux sciences les plus récentes, le second se place dans la perspective d'une *refonte* globale de la science étudiée, repensée à la lumière de sa reconstruction logique. L'exposé dogmatique revient, en d'autres termes, à une histoire *normalisée* de la pensée scientifique, conçue à partir de son actualité et orientée vers son enseignement. L'ordre historique de présentation d'une science ne correspond pas encore au point de vue pleinement historique que doit adopter la sociologie, car elle le conçoit de manière isolée. Autour de cette distinction se jouent des interprétations divergentes de la philosophie comtienne de la science dans ses relations avec le développement ultérieur de l'épistémologie historique. Notre analyse vise à montrer comment les ambiguïtés de la position comtienne dérivent du conflit entre plusieurs matrices épistémologiques, qui ont ainsi préfiguré les différentes directions que l'épistémologie française a prises.

Cependant, on peut préciser le fonctionnement du système comtien en identifiant quatre niveaux de stratification de son analyse : 1) à un premier niveau, elle tente d'extraire un schématisme inhérent aux différentes pratiques scientifiques, en explicitant et en généralisant la réflexion que les scientifiques eux-mêmes ont produite sur leurs pratiques ; 2) à un second niveau, elle exerce une première mise en forme "dogmatique" des méthodes et des subdivisions internes des différents champs épistémiques, orientée par le principe de classification que Comte tente *récurivement* d'appliquer au sein de chaque science considérée ; 3) le troisième niveau est représenté par *l'histoire réelle* des sciences, c'est-à-dire la rétroaction du point de vue sociologique sur la compréhension de leur développement historique, compris non plus comme un phénomène "isolé", mais plutôt comme un processus que nous pourrions définir comme *surdéterminé* ; 4) enfin, à un quatrième niveau, on trouve le moment proprement idéologique de l'épistémologie de Comti, constitué par la réorientation globale de l'hétérogénéité des champs épistémiques en direction d'une *synthèse* sociologique visant, en tant que telle, une dimension *morale*, qui représente la condition préalable à la régénération politique de *l'humanité*.

Le projet de définir une série encyclopédique de sciences répond donc à deux exigences opposées. D'une part, si elle donne lieu à une *hiérarchie*, celle-ci définit des différences de place et de dépendance mais *pas de dignité* ; on verra aussi comment la série des sciences est conçue à sa distance maximale d'une perspective anthropocentrique. D'autre part, elle est

traversée par une puissante nécessité *axiologique*, que Canguilhem décèle non seulement dans son orientation téléologique par sa relation avec l'homme en tant que sujet cognitif, mais aussi dans la nature polaire de la classification, divisée en sciences inorganiques et organiques, dans laquelle les mathématiques occupent un rôle équivoque.

A partir du §3, notre analyse pénètre au cœur de l'épistémologie comtienne. Nous en interrogeons la trajectoire en prêtant attention tant à la spécificité épistémologique de l'analyse scientifique comtienne qu'aux tensions internes déclenchées par sa surdétermination politique et, par conséquent, à l'ambivalence de ses éléments normatifs.

La première étape consiste précisément à se concentrer sur le statut particulier des mathématiques dans la classification. On essaie de montrer comment, malgré toutes ses limites, on ne peut pas réduire la philosophie mathématique de Comte à une vision *polytechnicienne*, purement applicative : c'est toujours le moment de la théorie *en tant que telle* qui est central, et c'est en mathématiques que l'esprit scientifique réalise un de ses moments de créativité maximale et de plus grande indépendance par rapport à toute logique utilitaire. Comte est en effet particulièrement moderne dans son refus de donner aux mathématiques un fondement philosophique.

La difficulté inhérente à la compréhension du rapport de Comte aux mathématiques réside plutôt dans sa volonté de poser, de façon *interne* à sa considération théorique, le problème crucial du rapport entre l'abstrait et le concret ; deux termes dont l'extrême importance pour la philosophie de Comte correspond à une très forte instabilité sémantique. Cette tension est rendue explicite par sa nature ambiguë d'*instrument logique* et de *science naturelle*. De même que la philosophie ne fonde pas les mathématiques, les mathématiques ne pourraient en elles-mêmes fonder aucune des autres sciences, ni donner lieu à une *mathesis universalis*. Comte entend cependant distinguer entre la composante purement logique du calcul et une mathématique concrète qui ouvre déjà sa destination physique, afin de sauver la distinction entre *faits naturels* et *conceptions artificielles* que compromet l'esprit métaphysique.

Si les mathématiques ne peuvent remplir la fonction de paradigme universel au sein de la classification, elles restent un modèle pour la formation de l'esprit positif et, pourrait-on dire, de *l'acte noétique* qui le définit. Le rôle crucial des mathématiques réside dans leur capacité à éclairer la nature de l'acte d'abstraction en tant que moyen d'identifier les traits communs qui sous-tendent les différentes classes de phénomènes. C'est des mathématiques que naît l'idée même de *méthode* que les autres sciences devront affiner et singulariser. Mais c'est ici que commence à se dessiner le thème des *interdits épistémologiques* que la philosophie comtienne entend poser sur les développements actuels de la science, comme dans son hostilité envers

l'analyse pure. La relecture de ce nœud à travers Bachelard et Canguilhem montre cependant comment Comte se préoccupe de la relation entre le développement scientifique et l'organisation sociale, et donc du contact continu entre théorie et expérience. Et autant l'histoire des mathématiques a balayé ses doutes, autant il montre qu'il saisit l'importance inestimable que le sujet de l'application mathématique aura pour le développement des théories scientifiques.

On aborde ensuite les physiques de Comte, au pluriel, en commençant par la physique céleste. Si les mathématiques nous introduisent dans la science *en général*, l'astronomie est en effet pour Comte la science *type*, la plus parfaite et la plus assurée de ses méthodes, libre de toute influence théologique et métaphysique. Bien qu'issue de la pure contemplation des phénomènes naturels les plus éloignés de l'observateur, elle s'affranchit de l'empirisme, et parvient à une prédiction rationnelle complète sur la base de l'observation indirecte et de la construction mathématique de ses objets. Dans son examen de l'astronomie, il apparaît ainsi clairement comment la science ne se réduit pas à une pure accumulation de faits, ni ne dépend entièrement de ses instruments techniques, qu'elle doit coordonner sur la base de la théorie. Comte consacre également une attention particulière à l'utilisation des hypothèses en astronomie, en esquisant une théorie des obstacles épistémologiques : il reconnaît systématiquement une capacité constructive et exploratoire à l'imaginaire et, en même temps, il souligne le risque lié au figement ontologique que finissent par acquérir les conjectures employées dans l'explication des phénomènes, lorsqu'elles ne sont pas contrôlées et éventuellement dépassées par les avancées scientifiques qu'elles rendent possibles. Cette nature *culturelle* de l'obstacle épistémologique constitue un nœud crucial de la philosophie comtienne qui, une fois de plus, ne se limite pas à traiter des problèmes de connaissance *stricto sensu*, mais tend à les relier au contexte historique et politique plus large qui informe la pratique scientifique – et que celle-ci transforme à son tour. En effet, dans l'observation des phénomènes célestes, on constate toute l'incompatibilité entre l'esprit positif et l'esprit théologico-métaphysique. L'astronomie est à l'origine d'une révolution intellectuelle qui a d'importantes répercussions politiques : elle détruit les dogmes théologiques des causes finales et, avant tout, l'idéal anthropocentrique d'un univers subordonné à la centralité de la terre et de l'homme ; elle clarifie le sens que Comte attribue au concept de révolution, où chaque destruction doit introduire une nouvelle construction. Si c'est donc à travers l'histoire des sciences que Comte en vient à anticiper cette œuvre de décentration de l'homme que l'on attribuera plus tard aux opérations de Marx, Nietzsche et Freud, il semble néanmoins que dans cette opération de substitution se joue un jeu plus large : il valorise, comme résultat philosophique impliqué par la découverte

des lois du mouvement de la terre, une distinction radicale entre *monde* et *univers* qui cantonne les possibilités de l'astronomie au *cosmos humain*, c'est-à-dire au système solaire. Dans son évitement des traits infinitifs et acosmiques de la science moderne, on peut voir comment la méthode subjective plane dès le début des analyses comtiennes, ainsi que le risque de retomber dans une nouvelle métaphysique, située au cœur même de la physique positiviste.

La physique proprement dite, quant à elle, marque l'entrée définitive dans le domaine de l'expérience. S'agissant d'une science plus jeune, l'influence des résidus de la pensée théologique et métaphysique est plus grande. A partir de là, le centre de gravité de l'analyse de Comte se déplace donc de plus en plus d'une évaluation de la science passée à une confrontation étroite avec la science actuelle - dont la philosophie positive reconnaît les faux pas et les zones d'incertitude, jusqu'à essayer d'en anticiper les développements futurs. La physique devient ainsi un lieu privilégié pour observer en action l'opération épistémologique menée dans les *Cours*, dans la mesure où elle est un terrain d'affrontement entre philosophies opposées.

De plus, bien que Comte tente de fournir une présentation méthodologiquement unifiée, la physique présente un fort degré de différenciation interne qui doit, selon Comte, être préservé. Fondée sur l'expérimentation et la modification artificielle des phénomènes, la physique fait aussi largement appel aux mathématiques, dont il lui appartient toutefois de réglementer l'usage, afin d'éviter des prévarications méthodologiques. Cette liberté, tant dans l'établissement des conditions expérimentales que dans l'utilisation des mathématiques, qui caractérise la constitution de l'esprit authentique de la physique, associée à sa jeunesse et à sa pluralité, comporte néanmoins des risques. C'est l'occasion pour Comte d'aborder systématiquement sa *théorie fondamentale des hypothèses*, qui constitue l'un des lieux les plus célèbres du *Cours*. Même à l'intérieur d'un exposé dogmatique, l'histoire des sciences acquiert ainsi toute sa signification dans l'analyse de Comte à cette hauteur, puisqu'elle cherche à réguler l'usage nécessaire mais limité que la pratique scientifique doit faire du raisonnement conjectural. C'est l'occasion de mieux préciser les rapports entre science et philosophie : la science ne doit pas formuler de théories générales, mais limiter l'usage des hypothèses à sa sphère expérimentale, tandis que la philosophie ne peut qu'aider la pratique scientifique à partir d'un examen historico-comparatif du développement des sciences, en l'incitant à faire bon usage des hypothèses, dont elle reconnaît que le caractère anticipatif est souvent déterminé par les luttes entre l'esprit scientifique et l'esprit théologico-métaphysique. L'importance que Comte accorde à la pensée philosophique dans le développement des sciences ne doit donc pas occulter la critique radicale qu'il adresse aux tendances idéologiques inhérentes aux tentatives philosophiques d'appropriation des débats scientifiques.

Dans l'analyse de la chimie par Comte, les enjeux de la philosophie positive apparaissent avec une clarté particulière. Sa position de charnière au sein de la classification, sur la crête entre l'analyse du monde inorganique et l'étude des corps organisés, ainsi que son caractère récent et incertain, obligent en effet Comte à prendre clairement position par rapport à certains débats de l'époque et à expliciter le sens *politique* que prend le geste de classification des sciences. D'une part, la chimie représente l'accomplissement de la physique et de ses moyens d'investigation : l'observation et l'expérience. Malgré le caractère nettement *artificiel* des phénomènes chimiques, on se heurte aussi aux obstacles posés par leur complexité croissante, qui limite la liberté de choix des circonstances expérimentales célébrée en physique. D'autre part, l'étude de la chimie ouvre aux phénomènes vitaux, à tel point que même la *comparaison* commence à acquérir ici sa propre validité. La chimie tend donc naturellement à franchir ses frontières, et Comte s'efforce de préserver sa singularité en menant un double combat contre le réductionnisme physique et son annexion au vivant. Toute la discussion sur la chimie a donc un caractère nettement critique ; et Comte est souvent obligé d'anticiper ses développements futurs, s'ouvrant même à de lourds démentis. Tout en défendant l'unité de la science chimique, Comte insiste néanmoins sur la pluralité de ses objets, combattant tout substantivisme métaphysique. C'est précisément en défendant cette science contre les nombreuses appropriations philosophiques dont elle fait l'objet que Comte approfondit la dialectique entre science et épistémologie, en montrant la fécondité d'une transposition contrôlée des conceptions classificatoires de la biologie dans le domaine de la chimie ; un processus qui, s'il doit être dirigé par la philosophie, doit finalement relever des scientifiques eux-mêmes, une fois instruits par la philosophie sur la culture rationnelle des sciences. En même temps, un développement de la chimie guidé par une philosophie positive pourrait réagir sur la physiologie elle-même, permettant aux physiologistes d'orienter l'utilisation de l'instrument chimique dans leurs recherches. Dernière branche de la physique, l'esprit analytique de la chimie couronne l'étude des phénomènes inorganiques, s'arrêtant à leur frontière, inaugurant ainsi l'investigation de cette science des corps vivants qui, bien que moins avancée encore, sous-tend l'étude de l'homme et de la société.

Ainsi s'ouvre le chapitre sur la biologie comtienne, que nous avons subdivisé en trois sous-sections, en raison de l'importance cruciale de ce passage, qu'on a relue au prisme de la philosophie de Canguilhem, pour la philosophie comtienne. A partir de là, l'analyse épistémologique tend en effet à se rapprocher de plus en plus de la pratique effective d'une science en train de se constituer, comme l'atteste la fortune que les conceptions comtiennes ont eue en contribuant à l'autonomie disciplinaire de la biologie française.

Dans la première sous-section, nous nous concentrons sur le rôle du vitalisme en tant que rupture dans le tissu de la classification qui pose un problème philosophique de grande pertinence et qui, précisément pour cette raison, a pu conserver une certaine actualité. Il s'agit en particulier du thème de la vie en tant que phénomène qui, bien que dépendant de l'ensemble de ses conditions physiques, ne peut y être réduit, mais ne doit pas non plus être investi d'une nature métaphysique : exigeant plutôt une lecture épistémologique appropriée à sa complexité. Si la vie est cette activité fondamentale qui introduit un écart, une différence et une polarité irréductible au sein du monde, alors la connaissance biologique est ce qui permet de construire à partir d'elle une pensée qui fait de la relation le seul absolu concevable, révélant le lien entre la connaissance et la structure du vivant. L'hostilité de Comte à la théorie cellulaire dépend précisément de ce désir de trouver la vie dans la relation et non dans quelque composant ultime.

Dans un deuxième temps, nous avons abordé la question du déterminisme et de la théorie comtienne des *milieux*, dont la fonction est précisément de rendre pensable une dialectique entre l'organisme et ses conditions inorganiques. Tout en important la notion de milieu de l'astronomie, elle n'a pas un sens mécaniste : en soumettant tous les phénomènes à des lois invariables, Comte prend soin de distinguer le degré de détermination dont ils sont susceptibles en raison de leur complexité. Le concept de milieu est donc fonctionnel pour établir les *conditions d'existence* des phénomènes biologiques, qui permettent de rompre à la fois avec une représentation finaliste du vivant et avec l'idée d'un déterminisme absolu qui attribuerait la toute-puissance aux variations ambiantes. Au contraire, ce principe permet d'affirmer que plus un phénomène est complexe et riche en déterminations, plus il est variable, imprévisible et donc modifiable. Bien que les limites physicalistes de l'approche comtienne aient empêché la formation d'un concept proprement biologique de régulation, qui devait être introduit par Claude Bernard, elle a pu poser le problème philosophique de la dialectique entre concours et conflit de milieu et de l'organisme, problème qui a survécu à la décadence des concepts scientifiques sur lesquels il était fondé.

Dans la troisième sous-section, nous abordons la question du lien entre biologie et sociologie en partant de la question du *consensus*, catégorie autour de laquelle se condense une série d'échanges métaphoriques entre les deux disciplines, qui indiquent la difficulté d'articuler leur relation. L'organisme porte en effet en lui une référence inéliminable à la totalité qui sera centrale dans la réflexion sur le concept de société, et que Comte valorise idéologiquement au sein de la lutte entre vitalisme et matérialisme pour la constitution définitive de la biologie comme science. Cette lutte est particulièrement aiguë en ce qui concerne la détermination des phénomènes intellectuels et moraux, c'est-à-dire cérébraux, précisément en raison de leur

étroite interconnexion avec les notions sociales. D'une part, il y a donc la nécessité de rompre avec un obstacle provenant de la rétroaction idéologique opérée par un ordre des phénomènes qui n'est pas encore positif. D'autre part, c'est dans la physiologie cérébrale que Comte cherche les éléments d'une *théorie nouvelle et différente du sujet* sur laquelle faire pivoter la physique sociale. C'est à cette fin qu'il mobilise la phrénologie de Gall et de Spurzheim, en tant que théorie capable de détruire les abstractions spiritualistes de la psychologie et de l'idéologie et de refonder la notion fictive du *moi* par celle du "consensus universel de l'organisme". Comte semble donc aller dans le sens d'une naturalisation de l'esprit humain, qui est cependant menée avec une extrême prudence : la phrénologie est mobilisée *idéologiquement*, c'est-à-dire en anticipant ses résultats, contre la psychologie, et contre le "matérialisme cosmologique" de Lamarck, qui présuppose une dépendance totale de l'organisme à l'égard du milieu et sa modificabilité indéfinie. Pour Comte, il s'agit d'établir les contraintes d'une théorie de la modificabilité qui tienne compte de cette pluralité essentielle et irréductible de la constitution humaine. En conclusion, compte tenu des risques évidents de rechute biologiciste résultant de l'utilisation d'une inspiration phrénologique, pour Comte le problème n'est jamais celui d'importer ou d'exporter des métaphores biológico-sociales d'un champ épistémique à un autre, mais plutôt de penser leur possible constitution positive sur la base de la méthode comparative et du recours nécessaire à des hypothèses anticipatrices et à des analogies positives susceptibles de rectification. Cette utilisation réflexive des analogies trouvera toute sa signification dans l'examen de la science sociale.

Chapitre III – Réorganiser la société

C'est ici que commence notre examen de la science sociale comtienne, conçue avant tout comme une épistémologie de la politique. Les leçons consacrées à la physique sociale constituent la reprise du geste laissé en suspens quinze ans plus tôt et le couronnement de ce système tant recherché. Nous nous sommes attachés successivement (i) au retour de Comte sur la conjoncture à laquelle répond la fondation de la science sociale et à l'analyse de ses antécédents historiques ; (ii) au geste de sa fondation effective, qui s'opère d'abord par l'exposé de ses méthodes, de ses relations avec les autres sciences fondamentales et de sa division fondamentale, puis (iii) avec le déploiement effectif de la dynamique sociale comme science historique ; (iv) enfin, nous avons considéré la reprise finale de la méthode, la fondation épistémologique du pouvoir spirituel et son *action mentale* spécifique.

En ce qui concerne la conjoncture, l'évolution de la situation politique renforce les convictions de Comte sur le caractère profondément anarchique de la situation politique. La représentation courante d'un affrontement entre monarchie et république est cependant plutôt l'épiphénomène d'une crise plus profonde, qui concerne la manière même d'appréhender les phénomènes politiques, que seule une déviation par la théorie rend accessible. Et c'est précisément sur la possibilité d'accéder à cette vision différente que se pose tout le problème épistémologique d'une science sociale. Comte généralise la portée de son diagnostic sur l'anarchie spirituelle : le cercle vicieux dans lequel est prise la modernité remonte à une scission entre ordre et progrès, qui se traduit par l'antagonisme entre école théologique et école critique. Tous deux oscillent autour du même " obstacle épistémologique ", à savoir l'impossibilité de concevoir rationnellement ce que signifie, dans une modernité postrévolutionnaire profondément marquée par le progrès des sciences, poser le problème d'une *direction* sociale. Cependant, Comte reconnaît le caractère irrésistible de la tendance révolutionnaire et critique plus radicalement le caractère de compromis de la politique stationnaire incarnée par les doctrinaires, qui aboutit à une paralysie administrative qui ne fait qu'aggraver la situation. Comte tente de produire une réconciliation de l'ordre et du progrès en montrant comment il est nécessaire d'imaginer des institutions provisoires, mais il reconnaît aussi que c'est à la classe populaire que le travail de fondation d'un nouveau pouvoir spirituel devra nécessairement accorder le plus d'attention. Ce dernier devra donc maintenir un équilibre impossible entre la distance requise par la théorie et le besoin d'intervention auquel il est appelé par la conjoncture politique. C'est dans ce champ conflictuel que se jouera tout le destin ultérieur de la relation entre une épistémologie de la politique et ce que nous pourrions appeler une politique épistémologique.

Nous nous sommes d'abord concentrés sur le premier aspect de cette relation. La conjoncture étant aussi et surtout intellectuelle, Comte consacre la leçon 47 à un examen rapide des principaux précurseurs de son opération scientifique, en procédant à une série de gestes de *démarcation* et de dépassement des points de vue partiels à partir desquels cette opération a été menée jusqu'à présent. C'est dans cette leçon que le terme *sociologie* est introduit, pour différencier cette science de la physique sociale de Quetelet. En empruntant des concepts à l'épistémologie historique, on a montré comment Comte entend produire à la fois une *rupture* et une *refonte* globale du champ dans lequel il agit. Après avoir repris les critiques de Condorcet et de Montesquieu, Comte se concentre sur l'économie politique, dont il critique sévèrement le caractère métaphysique et la rupture avec le sens commun. Cette inversion apparente entre la complexité des sciences et l'accessibilité au jugement commun est à notre avis un point crucial

pour comprendre la question du « continuisme » de Comte : Comte veut concilier deux besoins opposés, à savoir préserver la politique de sa réduction à l'opinion individuelle et, en même temps, rendre compte de l'intérêt universel auquel elle répond. La sociologie se définit avant tout par son aspiration synthétique et par sa vocation à saisir la nécessaire solidarité de tous les aspects de la vie sociale que l'économie, elle, sépare plus ou moins arbitrairement. Pour cette raison, il s'agit d'affirmer que *science historique et science politique coïncident nécessairement*, et que cela implique un nouveau fondement méthodologique.

Ceci nous amène à la considération préliminaire de la méthode que Comte aborde dans la leçon 48, où il précise que la position correcte du problème philosophique est capable de faire avancer la théorie, mais ne doit pas tomber dans un traité logique préliminaire. La philosophie positive est appelée à la tâche difficile de briser ce cercle par un mouvement d'anticipation sur la science existante, créant simultanément des lois et des observations. Dans ce cas, l'obstacle épistémologique à lever concerne d'abord la conception préscientifique du mouvement historique qui sous-tend les politiques tant théologiques que métaphysiques, lesquelles relèvent de différentes formes de providentialisme. Comte montre la nécessité de distinguer la statique et la dynamique, c'est-à-dire les conditions d'existence et les lois de mouvement de la société. L'apparente surdétermination idéologique qui préside à cette généralisation des catégories physico-biologiques à l'organisme social a surtout la fonction polémique de s'opposer à une théorie vulgaire, qui conçoit encore l'action politique indépendamment d'un examen plus large de la civilisation humaine, et pour laquelle, comme dans le mécanisme moderne de l'autorisation, ce serait formellement l'autorité politique qui déterminerait la concurrence des différents composants sociaux, et non l'inverse. Cependant, si la méthode sociologique radicalise cette exigence d'holisme qui avait été instituée avec la biologie, elle vise à établir des différences spécifiques entre société et organisme et non à les réduire l'un à l'autre. De même, la dynamique sociale a pour objectif d'identifier les lois tendanciennes du développement humain dans le temps et d'établir ses limites de variation. Tout tourne donc autour du problème de déterminer ce qu'est une observation sociale, dans un ordre de phénomènes où la distance même entre observateur et observé est particulièrement difficile à établir. C'est par rapport à la méthode comparative que s'ouvrent les perspectives les plus pertinentes pour comprendre la spécificité de la méthode sociologique. Du point de vue synchronique, on peut recourir à des analogies judicieuses avec les sociétés animales et à des observations ethnologiques. Mais c'est le point de vue diachronique offert par la méthode historique qui est fondamental, car il oriente dès le départ l'épistémologie comtienne, permettant de reconnecter le développement des

sciences à l'ensemble du progrès humain, en fournissant la base rationnelle d'un nouveau sentiment social.

Le cours 49 pose ainsi le thème de la réaction *logique et épistémologique* que la sociologie exerce sur l'ensemble de la hiérarchie scientifique. Si le passage par la philosophie organique est fondamental pour structurer ce dualisme philosophique entre *agent* et *milieu* qui trouve sa première définition dans l'exploration biologique, Comte anticipe lucidement la critique des tentatives idéologiques de légitimer l'ordre social sur la base d'une référence à l'invariabilité présumée de la nature humaine. A travers le rapport avec la biologie, se fonde également la dépendance plus large de la sociologie à l'égard de la philosophie inorganique, et donc de l'ensemble des conditions scientifiques qui sous-tendent la stabilité de l'organisme social, indispensables pour étudier le milieu dans lequel se développent les phénomènes sociaux, mais aussi pour déterminer les limites de l'action de l'homme sur le monde extérieur. La crainte que ce lien épistémologique entre la sociologie et les autres sciences, qui constitue le cœur de l'entreprise de Comte, ne soit pas apprécié, l'incite à aborder par avance cette question de la réaction sociologique. On voit ici comment la philosophie des sciences de Comte oscille entre sa dimension régionale et ses prétentions à l'intégration et à la réunification des méthodes ; entre sa portée critique-émancipatrice à l'égard des pratiques scientifiques et ses exigences normatives-idéologiques. Introduisant une hypothèse régulatrice essentielle pour comprendre la nature et les développements futurs de son projet, Comte imagine une situation dans laquelle la théorie du développement humain est devenue si parfaite qu'il est possible de concevoir toutes les sciences, en tant qu'œuvres historiques de l'humanité, comme des parties de la science sociale. En somme, dans la tentative de concilier le pluralisme et la singularité des méthodes émergeant au sein des différentes sciences fondamentales avec l'unité logique de l'esprit et l'uniformité fondamentale de la méthode positive, on peut observer la friction entre le cartésianisme et l'anti-cartésianisme de Comte. Une friction qui est exacerbée par le caractère anticipatif que présente son traitement de la sociologie, qui le conduit à vouloir brûler les étapes du même schéma épistémologico-historique qu'il a jusqu'ici élaboré : la science sociale doit à la fois produire et être produite par l'effort de rationalisation et de performance de la société scientifique. On peut voir ici combien le mythe du positivisme en tant que pure importation dans la sphère sociale des méthodes utilisées dans les sciences naturelles soit inadéquat.

A partir de la leçon 50, la construction effective de la physique sociale commence. Celle-ci ne sera vraiment achevée qu'en 1854, lorsque Comte aura terminé la rédaction du dernier des quatre tomes du *Système de politique positive*. L'une des différences les plus marquantes entre les deux édifices théoriques concerne précisément la place et la priorité accordées par Comte à

la statique sociale en tant que théorie de l'ordre humain, abordée ici dans une seule leçon. La statique fournit, comme le dit Canguilhem, un groupe d'asymptotes auquel il faut reconduire la courbe de l'histoire : sa méthode synchronique a anticipé certains débats du XXe siècle sur le rapport entre genèse et structures. Ici, elle est essentiellement consacrée à une présentation synthétique des trois objets principaux sur lesquels porte très classiquement l'analyse sociologique, à savoir l'individu, la famille et la société. Le traitement de l'individu par Comte est particulièrement intéressant en ce qu'il dissipe d'emblée la tendance à lire dans son " organicisme " une simple négation de l'individualité : en quelques pages seulement, Comte propose en effet de contrer, par l'apport fondamental des connaissances biologiques, mais aussi des Lumières écossaises, cette conception abstraite de l'individu qui sous-tend à la fois le contractualisme moderne et l'utilitarisme de l'économie politique. Comte semble décrire une situation d'insuffisance constitutive de l'homme, dans laquelle c'est précisément le conflit constant entre ses besoins et ses tendances innées qui constitue le moteur du développement. Il ne s'agit cependant pas de concilier abstraitement une sphère publique et une sphère privée qui resteraient extérieures l'une à l'autre : l'analyse sociologique de la famille révèle le caractère d'abstraction inhérent à cette conception de l'individu, qui est bien plus un produit de la société qu'un élément constitutif de celle-ci. Suivant un topos classique de l'époque, Comte fait de la famille le noyau naturel et le médium nécessaire entre l'individu et la société. Il s'y manifeste un *tissu* de relations d'inégalité et de subordination dans lequel l'homme apprend à « vivre dans autrui » dans le prolongement même de ses pulsions individuelles. Tout en représentant un modèle auquel l'idéal d'un nouveau gouvernement spirituel doit être rapproché autant que possible, l'extrême complexité et la variété des interrelations dans la division du travail social, causées par le développement de la civilisation elle-même, impliquent l'affaiblissement de l'instinct de sympathie et la nécessité d'une discipline *artificielle* qui puisse régler le caractère toujours potentiellement conflictuel de la coopération. La *destination sociale* du gouvernement consiste précisément à organiser cette réaction du tout sur les parties en la pensant au-delà de sa réduction à une intervention purement matérielle qui est au contraire propre à la conceptualité qui soutient l'État moderne. C'est ici qu'apparaît la signification politique de l'opération épistémologique de Comte : le principe de la hiérarchie scientifique passe à l'état politique et fournit la base pour produire une théorie de la classification sociale, fondée sur la considération des relations entre le général et le particulier.

Pour comprendre la spécificité de ce lien entre le développement scientifique et les besoins politiques, il faut toutefois passer par la dynamique sociale. La leçon 51 constitue, à cet égard, une grande récapitulation de l'énonciation philosophique de la loi des trois états que Comte

avait introduite à partir du *Plan*. Comte lie donc immédiatement le problème cognitif et le problème social, en cherchant à rendre compte de la manière dont la primauté des considérations morales et sociales impose la nécessité de créer une science capable d'opérer une nouvelle synthèse sociale. S'il y a certainement une dimension philosophico-historique inhérente au schéma de Comte, elle doit constamment être mise en relation avec la théorie préliminaire de la hiérarchie scientifique. Cette "histoire épistémologique" n'est pas une histoire intellectuelle : au contraire, elle a pour but de mettre en évidence le lien entre le développement intellectuel et le développement matériel, entre le plan spirituel et le plan temporel. Le passage de la théologie à la science est donc associé à celui du régime militaire au régime industriel. La compréhension du développement social n'est pourtant pas conçue comme une justification de l'existant, mais vise à fournir une méthode d'explication, de prédiction et de résolution éventuelle des diverses formes d'antagonisme qui dynamisent les formations sociales.

C'est à ce stade que commence l'examen de la sociologie dynamique. L'analyse du fétichisme, l'un des lieux les plus originaux et les plus sous-estimés de sa pensée, est une voie privilégiée pour comprendre la triangulation particulière que Comte établit entre philosophie, science et religion, ainsi que pour aborder la fonction sociale et cognitive de l'illusion dans le développement historique, dans la mesure où elle est liée à la fonction de l'idéologie en tant que synthèse sociale. On montre comment pour Comte le fétichisme ne représente plus seulement l'enfance de l'humanité, ou l'apanage d'une mentalité primitive irrationnelle et prélogique, mais un état dans lequel chacun peut potentiellement tomber sous l'effet de la passion ou de la contingence. Deuxièmement, la référence au fétichisme permet à Comte de montrer l'existence spontanée d'une pensée proto-théologique sans adopter l'idée d'une religion naturelle, et en renonçant à une représentation de l'homme à l'état sauvage. Ne se confondant pas avec une forme d'animisme ou d'anthropomorphisme, mais avec une tendance biomorphique inhérente à la vie elle-même, une forme précoce de fétichisme se retrouve en fait même chez les animaux supérieurs ; elle est liée à l'apparition même du langage. En outre, le fétichisme représente la première ébauche d'une forme de théorie qui ne s'identifie pas à la fausse conscience, mais à une " illusion propulsive " qui permet la mise en mouvement de l'histoire et la rectification de l'erreur initiale sur laquelle elle repose. Le fétichisme remplit également une fonction initiale, organisationnelle, dans la vie sociale communautaire, en organisant cette transition vers la sédentarité qui permet l'observation des astres, première source du sentiment de régularité de la nature et de la formation d'une classe sacerdotale. Le " saut brusque " qui conduit d'une conception de la matière comme vivante et active à une

conception inerte et passive est présenté par Comte comme la transformation la plus fondamentale de l'esprit religieux, et conduit à l'examen du polythéisme.

Les leçons 53-54 examinent la transition du polythéisme au monothéisme. Nous précisons ici ce que nous avons essayé d'appeler la structure chiastique du développement historique chez Comte, où l'influence sociale maximale du régime théologique correspond à son affaiblissement intellectuel progressif. En effet, l'esprit théologique lui-même contribue au développement de la pensée positive destinée à le supplanter. En outre, il est précisé ici comment le mouvement historique décrit dans le Cours ne peut être interprété comme une scansion de phases discrètes et déterminables de manière unique. Elle est plutôt constituée d'une imbrication et d'une superposition de processus, chacun doté d'une durée spécifique, qui coexistent inévitablement à différents niveaux au sein d'une même formation sociale. Dans ce processus, la science devient le lieu où se réfracte la conscience, le plus souvent contradictoire, d'un changement qui repose sur la détermination mutuelle des processus matériels et spirituels. L'organicité *théocratique* des régimes polythéistes dépend essentiellement de la subordination de l'activité politique à une fin militaire ; mais le mouvement d'évolution des régimes théologiques se caractérise par un processus *d'abstraction* de plus en plus marqué, dans lequel l'esprit théologique et l'esprit positif coexistent non sans tension. L'apparition de la pensée mathématique et la formation d'une classe spéculative de philosophes sont les premiers symptômes d'une division des fonctions sociales destinée à modifier profondément ces régimes. Ainsi, dans la transition entre les phases égyptienne, grecque et romaine, un fossé toujours plus profond s'ouvre entre les plans temporel et spirituel. La morale s'autonomise de la politique, tandis que les différentes divinités convergent vers une conception du *destin* ou de la *providence*, qui culmine dans le monothéisme. La conception comtienne du progrès implique donc une subversion totale de la compréhension de la modernité, puisque son émergence remonte à la division entre pouvoir temporel et spirituel établie avec le catholicisme. Ce dernier est capable de récupérer l'énergie morale de la religion, de l'unifier par l'éducation universelle et d'en jouer comme une force modératrice vis-à-vis du pouvoir temporel. Toute l'analyse de Comte vise donc à contrer une lecture métaphysique qui voit dans la doctrine catholique une pure mystification de l'ordre social fondée sur l'espoir ou la crainte de la vie future ; il s'agit plutôt d'une force d'organisation de l'opinion publique, rendue effective par l'organisation d'une classe spéculative fondée sur le mérite intellectuel. La philosophie positive a le grand avantage de pouvoir repenser la forme de cette organisation, dont le catholicisme semble continuer à fournir le modèle, en y incluant la déchirure révolutionnaire historique et épistémologique et le changement conséquent des conditions sociales et économiques.

Pour comprendre comment, il faut d'abord examiner l'état métaphysique, un lieu délicat dans l'exposition comtienne, car il coïncide avec l'immense et toujours durable transition qu'est la modernité en tant que telle. Cette ambiguïté de la modernité, comprise comme un processus de scission, est étroitement liée, comme nous avons essayé de le montrer, au caractère ambigu de l'esprit métaphysique. L'abstraction est en effet autant la ressource motrice du développement scientifique que la tendance à maintenir en vie le régime théologique des entités. Ce passage est fondamental pour comprendre la nature de la critique de Comte et sa tentative de dépassement épistémologique des concepts politiques modernes. Le choix de relire cette dynamique à travers la grille d'une dialectique entre pouvoir temporel et pouvoir spirituel trouve ainsi avec l'état métaphysique sa véritable pierre de touche. La modernité naît précisément de la tentative de supprimer cette distinction, qui ne cesse de ressurgir dans les représentations unilatérales du juridisme et de l'économisme. Comte poursuit sa tentative de rompre avec l'autoreprésentation de la Révolution comme une nouveauté absolue, en reconstruisant la longue durée du processus de désintégration spontanée qui la rend possible et en précisant la manière dont s'articulent continuité et rupture historique. Ce processus trouve précisément son origine dans le caractère prématuré de la division entre les deux pouvoirs, fondée sur une doctrine instable comme la théologie. La finalité militaire à laquelle répondait l'articulation entre l'Église et l'Empire disparaissant, les institutions respectives prennent une nature opposée à celle à laquelle elles répondaient : s'enclenche ainsi un double mouvement de dispersion du pouvoir spirituel et de centralisation du pouvoir temporel, qui vient de plus en plus englober et subordonner le pouvoir spirituel, désormais rétrograde. Comte identifie donc l'instauration d'une dictature temporelle comme le trait le plus caractéristique de l'État métaphysique et le cœur de tous ses problèmes : la pensée révolutionnaire – émanant de l'affaiblissement de l'autorité théologique et de la diffusion protestante du libre examen – et l'affirmation de l'État moderne - que Comte encadre en termes foucaaldiens comme une " péripétie de gouvernement " - ne pourront pas résoudre la relation entre les deux pouvoirs, qui demeure donc un problème ouvert pour l'avenir des sociétés positives. En effet, avec Hobbes et Rousseau, s'affirme une tendance de plus en plus prononcée de l'état métaphysique à affirmer la scientificité dans la politique et à briser la synthèse religieuse, alors que d'autre part c'est le travail qui devient le principe prépondérant de la socialisation. Les contradictions générées dans ce mouvement explosent dans la Révolution française, dont l'analyse constitue le dernier terme de l'exposition.

La modernité est en effet marquée par un double mouvement de destruction et de construction. Après avoir reconstruit systématiquement la généalogie de l'anarchie

intellectuelle moderne, Comte se trouve maintenant amené à souder le macro-schéma historique conçu depuis le *Plan* avec la critique de l'industrialisme élaborée dans les *Considérations sur le pouvoir spirituel* : le besoin d'une nouvelle puissance spirituelle est présent dans l'état empirique de la société, mais nécessite un dernier effort d'organisation. Le *Cours* représente avant tout la voie vers la formation d'un nouveau clergé scientifique, dont le rôle exact, en accord avec le mouvement général de la civilisation, ne peut être déterminé que par la fondation de la science sociale. Avec la publication du dernier volume, cependant, Comte dénonce publiquement le spécialisme des scientifiques contemporains et l'esprit de détail qui les domine, résultant de l'impérialisme mathématique. Cette tension entre *esprit de détail* et *esprit d'ensemble* est le principe structurant de la dialectique interne de la phase positive et de la tension épistémologico-politique des dernières leçons du *Cours* : une tension qui conduit Comte à soutenir que *la différence entre science et philosophie est destinée à disparaître*, car le fondement de la philosophie positive va permettre à la première de devenir philosophique et à la seconde de devenir de plus en plus scientifique, dépassant ainsi la division entre philosophie naturelle et morale que nous avons vu apparaître avec le polythéisme grec. Pour expliquer ce processus, Comte considère séparément l'évolution des principales instances sociales jusqu'à la Révolution, dont la principale est sans doute celle de l'industrie, qui change le statut même de la vie militaire. Comte la suit dans ses traits dialectiques, de la transformation de l'esclavage en servage, jusqu'à l'émancipation des communes et à l'affirmation de la classe commerciale et financière, en prêtant attention au développement technologique et en allant jusqu'à critiquer vivement l'institution du colonialisme et de l'exploitation capitaliste. Le travail est ainsi saisi dans sa fonction de discipline sociale et considéré comme une affirmation progressive de la passion de la liberté moderne. Sa capacité de transformation, cependant, la met en contradiction avec le providentialisme théologique et la fait communiquer de plus en plus avec la science. Mais la division du travail implique également la dimension institutionnelle des sciences, qui se spécialisent et s'autonomisent par rapport au pouvoir spirituel, qui reste ancré à l'esprit métaphysique apparu avec la scolastique. La révolution philosophique de Descartes et Bacon rompt avec cet arrangement, mais elle ne parvient pas à atteindre les phénomènes sociaux et moraux, montrant la nécessité d'une nouvelle systématisation. La biologie, introduisant un esprit synthétique devient ainsi la prémisse d'une nouvelle culture organique des sciences, au point qu'à partir de là, l'esprit de spécialité commence à devenir *dangereux* pour le progrès scientifique lui-même. Or, après les tentatives d'unification prématurées de Malebranche, Leibniz et Hobbes, la dernière phase de l'évolution philosophique est marquée par l'élaboration progressive d'un nouveau cadre épistémologique relativiste, avec Hume et Smith, sur lequel il

devient possible de fonder une science historique : et cette première réalisation des lois du progrès se manifeste surtout chez les penseurs qui réfléchissent de manière critique sur la différence entre l'antiquité et la modernité à travers le prisme de l'économie. D'un bout à l'autre de la leçon, c'est donc la dialectique entre le développement spontané et l'organisation systématique du régime industriel qui dicte le rythme de la série organique moderne.

Les remarques finales de Comte portent précisément sur les *lacunes* du progrès humain, notamment dans le domaine industriel. Moteur de la modernité, l'industrie est la source de ses plus atroces contradictions. Contre l'économie politique, il s'agit donc de prétendre que l'acquisition de nouveaux moyens d'action par l'industrie doit impliquer une plus grande *régulation morale*. Or, cette morale ne peut fonder son efficacité que sur le discours scientifique moderne : c'est donc *en dernière instance* que le rôle de la science devient dominant, nœud crucial de la solution de la crise occidentale. Cela devient clair avec l'analyse de la Révolution française, qui marque l'irruption des masses populaires dans l'histoire et l'épuisement du paradigme métaphysique de la confusion des pouvoirs. Cependant, les principes révolutionnaires finissent par pervertir la notion même d'intérêt commun, en la figeant dans la notion métaphysique de la souveraineté du peuple et en donnant ainsi naissance au cercle de la révolution et de la contre-révolution. L'effritement de la dictature temporelle qui régit la conceptualité démocratique moderne donne lieu à ce renvoi mutuel entre un culte métaphysique du droit et l'anomie simultanée d'une politique matérielle abandonnée au libre jeu des intérêts. Il s'agit donc de comprendre comment analyse épistémologique et analyse politique se rejoignent pour penser le dépassement de cette impasse constitutive de la modernité, incarnée par l'antagonisme entre travailleurs et producteurs.

Au terme de ce parcours historico-épistémologique, Comte peut enfin revenir à cette actualité d'où toute sa pensée a surgi, en préciser les contours et identifier plus clairement les tâches de son geste philosophique. Il note comment le problème du pouvoir spirituel continue à agiter la politique moderne comme un nœud non résolu : plutôt que de préfigurer une dictature scientiste, la pensée de Comte nous semble décrire efficacement la nature technocratique et gouvernementale dans laquelle aboutissent les constitutions libérales post-révolutionnaires face à l'impossibilité d'articuler le lien entre connaissance scientifique et décision politique qui, dans leur indistinction, finissent par se référer l'une à l'autre pour trouver leur justification. En ce sens, Comte saisit un aspect crucial du problème politique moderne : l'analyse historico-sociologique montre en effet que la science s'affirme sans équivoque comme le principe structurant des sociétés avancées, mais enregistre en même temps son incapacité à acquérir l'influence sociale nécessaire pour répondre aux besoins et aux problèmes que la constitution

industrielle créée, sinon sous la forme d'un discours économique orienté vers la réduction de l'action gouvernementale. L'échec dans la compréhension *scientifique* du progrès génère le sentiment de stagnation qui rend possible la prolifération de conceptions utopiques, anarchiques et autoritaires. La revendication d'une nature "populaire" du pouvoir spirituel vise donc avant tout à poser correctement le problème de l'efficacité collective de l'élément scientifique comme instrument de renouvellement social. Mais quel sens peut-il y avoir à parler de gouvernement spirituel dans une société qui se veut libre de toute autorité ? Aborder la question de l'articulation entre unité et pluralité scientifiques est la condition préalable pour penser l'unité politique au-delà de sa réduction à un sens formaliste-juridique sans l'abandonner à l'autorégulation des intérêts individuels. On voit ainsi se préciser la profonde ambiguïté qui pèse sur le lien entre le gouvernement spirituel et le gouvernement des sciences : la fondation de la sociologie comme science particulière doit rétroagir sur le processus qui la rend possible, produisant ainsi une véritable *révolution philosophique* qui modifie le statut même de la science. La connaissance du processus de l'évolution humaine rendra en effet concevable une unité sociale capable de refonder le sentiment du *devoir* – opposé au *droit* – sur des bases non théologiques, à travers l'établissement d'une nouvelle autorité morale qui jouera un rôle crucial dans l'élaboration d'une politique provisoire, capable de conduire la société au-delà de la transition perpétuelle à laquelle elle est consignée dans l'état métaphysique. La réforme de l'enseignement est au cœur de cette transformation : c'est en elle que doivent s'affirmer une *souveraineté intellectuelle de la sociologie* et un *gouvernement des sociologues*, dont la nature est très ambiguë. Le gouvernement de la philosophie sociologique a pour fonction première de combattre les prévarications méthodologiques, de lever les obstacles épistémologiques et de *permettre aux différentes sciences de se diriger elles-mêmes*, en intégrant la conscience de leur rôle social et en mettant scientifiquement en place une réflexion sur les *finalités sociales* de la science qui inclut en son sein le lien entre les scientifiques et la raison publique. L'antagonisme latent avec la classe des spécialistes l'incite cependant à se lancer dans une tentative polémique d'anticipation de la "normalisation" de l'activité scientifique, qui risque de reproposer une forme de compression excessive des sciences. Le plan épistémique et le plan épistémologique tendent inévitablement à se superposer dans la constitution de la sociologie, au risque de faire de cette dernière une science suprême, qui limite a priori le mouvement créatif des pratiques scientifiques individuelles, et où celles-ci trouvent leur vérité ultime. Les deux gestes sont indissociables, et c'est précisément ce fait qui fait de la pensée comtienne un prisme privilégié pour lire les enjeux sociopolitiques de cet accomplissement-épuisement du paradigme moderne de la science. Il y a aussi le risque que l'espace de la décision politique se perde dans le hiatus

entre la morale et l'économie, auxquelles on reconnaît la possibilité d'accéder à une normalité qui coïncide avec une spontanéité définitive. Il faut néanmoins reconnaître la lucidité de Comte dans la formulation des hypothèses et aussi dans sa capacité d'adresser les limites de sa refondation méthodologique, qui devient, bien que souvent de manière inconsciente, un passage obligé pour l'évolution ultérieure des sciences.

Dans le paragraphe de conclusion, nous revenons enfin sur le sensible problème de la relation entre la science et le bon sens populaire. Le discours de Comte oscille constamment entre son rejet de l'esprit de parti et son identification des masses ouvrières comme sujet privilégié ; entre la nécessité de rompre avec l'opinion et celle de la refonder. Là encore, sa théorie de la classification semble opérer une justification des relations hiérarchiques de subordination politico-économique caractéristiques de la civilisation industrielle, contre lesquelles l'autorité spirituelle ne remplirait qu'une fonction de compensation morale ; mais elle est en même temps animée par un idéal jacobin dans lequel la science doit défendre le peuple et offrir des solutions concrètes aux problèmes de la classe ouvrière. La question tourne autour des parallèles que l'on peut établir entre l'unification épistémologique produite sur le plan méthodologique par la philosophie positive et le type d'unification politique que la sociologie peut tirer de l'examen des séries historiques. En effet, une fois la hiérarchie des sciences traversée, l'opposition de plus en plus marquée entre l'esprit de détail et l'esprit d'ensemble, entre l'unité mathématique et l'unité sociologique, doit être dépassée par le mouvement encyclopédique : cela signifie que la sociologie doit en quelque sorte renouer avec son origine. A travers une comparaison avec les observations de Piaget, on montre comment la continuité avec le sens commun vulgaire apparaît, de ce point de vue, comme l'anticipation de ce que devra produire la réforme de l'éducation par la philosophie positive, soudant les deux extrêmes de la hiérarchie scientifique : la sociologie fonde la logique naturelle d'où jaillit la pensée mathématique, l'orientant vers la prédiction rationnelle qui doit guider la praxis transformatrice de l'homme. Comte reconnaît le circuit d'anticipation d'une science à des fins politiques propres à l'idéologie scientifique ; mais en poursuivant dans cette direction, il rencontre un problème de systématisation sociale qui dépasse de loin les ressources intellectuelles qu'il attribue à la théorie scientifique, désormais pensée comme le fondement d'une nouvelle unité morale. Le thème de la *doctrine* glisse ainsi toujours plus clairement de sa formulation abstraite vers la construction d'une socialité d'un nouveau type, qui doit passer par l'individu pour produire une convergence qui s'étend à la quasi-totalité de l'humanité, créant un nouveau système social. En somme, le fondement idéologique de la sociologie, chargé d'une portée axiologique telle qu'elle entre en conflit avec les ressources de la positivité moderne, appelle déjà la création d'une science de plus dans les

conclusions du *Cours*. En même temps, l'impossibilité d'une synthèse objective signale la présence d'un « reste » qui ne peut être absorbé par le discours méthodologique comtien, c'est-à-dire de cette dimension *affective* qui, résistant à l'objectivation, fait appel à une transformation épistémologique globale qui investira bientôt le statut des sciences sociales. Ainsi, ayant atteint le point culminant du système comtien, le cercle ne se ferme pas, les extrêmes ne se recoupent pas. Ce qui est plutôt déclenché est un mouvement *en spirale*, qui ouvrira une nouvelle phase de la pensée comtienne.

Conclusion. Idéologie et politique épistémologique

Dans cette dernière section, nous considérons brièvement les deux Discours que Comte a écrits après le *Cours* pour montrer comment s'opère une transformation du scientifique à l'affectif qui remet profondément en cause sa conception de l'idéologie et la portée théorico-politique globale de son œuvre. En conclusion, nous montrons comment l'œuvre de Comte a préfiguré, de manière parfois surprenante, les développements futurs des sciences sociales, et comment elle demande donc à être pensée jusqu'au bout et actualisée.

Bibliografia

Opere di Auguste Comte

Appel aux conservateurs, Victor Dalmont, Paris 1855.

Catéchisme positiviste [1852], Chronologie, introduction et notes par Pierre Arnaud, Flammarion, Paris 1966; tr. it. *Il catechismo positivista. Sommaria esposizione della religione universale in undici dialoghi sistematici tra una Donna e un Prete dell'Umanità*, traduzione e cura di C. De Boni, Aracne, Roma 2018.

OFS: *Opuscoli di filosofia sociale*, introduzione e traduzione di A. Negri, Sansoni, Firenze 1969.

EJ: *Écrits de jeunesse (1816-1828)*, Textes établis et présentés par P. E. de Berrêdo Carneiro et P. Arnaud, Mouton, Paris-La Haye 1970.

CG-I: *Correspondance générale et confessions*, tome I (1814-1840), Textes établis et présentés par Paulo E. de Berrêdo Carneiro et Pierre Arnaud, École Pratique des Hautes Études-Mouton, Paris-La Haye 1973.

C-I: *Cours de philosophie positive (1830-1842). Tome 1. Mathématiques, Sciences des corps bruts, biologie*, présentation et notes par M. Serres, F. Dagognet, A. Sinaceur, Hermann, Paris 1998 [prima ed. 1975]; tr. it. parziale (lez. 1-2) *Corso di filosofia positiva*, introduzione, traduzione e commento di L. Geymonat e M. Quaranta, Editrice R.A.D.A.R., Padova 1967.

C-II: *Physique sociale. Cours de philosophie positive. Leçons 46 à 60*, Présentation et notes par J.-P. Enthoven, Hermann, Paris 1975; tr. it. *Corso di filosofia positiva*, 2 voll., a cura di F. Ferrarotti, Mondadori, Torino 2008 [ristampa dell'ed. UTET, Torino 1979²].

Traité philosophique d'astronomie populaire [1844], Fayard, Paris 1985.

Discours sur l'ensemble du positivisme [1848], Présentation, notes et chronologie par A. Petit, Flammarion, Paris 1998; tr. it. *Discorso sull'insieme del positivismo* in OFS, pp. 409-787.

Discours sur l'esprit positif [1844], Nouvelle édition avec chronologie, introduction et notes par Annie Petit, Vrin, Paris 2009; tr. it. *Discorso sullo spirito positivo*, in OFS, pp. 303-408.

Cours sur l'histoire de l'Humanité (1849-1851), Texte établi et présenté par L. Fedi, avec la collaboration de M. Bourdeau et O. Leboyer, Droz, Paris 2017.

Feticismo e sentimenti, a cura di P. Iagulli e L. Scillitani, Rubbettino, Soveria Mannelli 2017.

Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société, Nouvelle édition établie et présentée par M. Bourdeau, Hermann, Paris 2020 ; tr. it. *Piano delle opere scientifiche necessarie per riorganizzare la società*, in OFS, pp. 65-179.

Studi su Auguste Comte

BEN SAÏD CHERNI, Z., *Auguste Comte. Postérité épistémologique et ralliement des nations*, Harmattan, Paris 2005.

BLAY, M., *Comte et Duhem ou la construction d'une optique positive*, «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», vol. 132, n. 4, 2007, pp. 493-504.

BOURDEAU, M., *L'idée de point de vue sociologique. La philosophie des sciences comme sociologie des sciences chez Auguste Comte*, «Cahiers internationaux de sociologie», vol. 117, n. 2, 2004, pp. 225-238.

— *Les trois états. Science, théologie et métaphysique chez Auguste Comte*, Éditions du Cerf, Paris 2006.

- *Fallait-il oublier Comte? Retour sur The Counter-Revolution of Science*, «Revue européenne des sciences sociales» [online], vol. 54, n. 2, 2016, pp. 89-111.
- *Du nouveau sur les rapports de Comte et de Saint-Simon?*, «Revue européenne des sciences sociales» [online], vol. 54, n. 2, 2016, pp. 277-288.
- BRAHAMI, F., *Sortir du cercle. Auguste Comte, la critique et les rétrogrades*, «Archives de Philosophie», vol. 70, n. 1, 2007, pp. 41-55.
- *De la nécessité du pouvoir spirituel chez les modernes. Comte, critique de l'âge critique*, «Archives de sciences sociales des religions», *Autour de Comte et Saint-Simon. Reconfigurations socio-religieuses post-révolutionnaires*, Dossier coordonné par D. Iogna-Prat et A. Rauwel, Avril-Juin 2020, pp. 127-141.
- BRAUNSTEIN, J.-F., *Canguilhem, Comte et le positivisme*, in BING, F., BRAUNSTEIN, J.-F. (sous la direction de), *Actualité de Georges Canguilhem: le normal et le pathologique*, Institut Synthélabo, Le Plessis-Robinson 1998, pp. 95-120.
- *La philosophie des sciences d'Auguste Comte*, in WAGNER, P. (sous la direction de), *Les philosophes et la science*, Gallimard, Paris 2002, pp. 787-822.
- *La religion des morts vivants. Le culte des morts chez Auguste Comte*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 87, n. 1, 2003, pp. 59-74
- *Auguste Comte et la psychiatrie*, «Les Cahiers du Centre Georges Canguilhem», vol. 1, n. 2, 2008, pp. 259-282.
- *La philosophie de la médecine d'Auguste Comte. Vaches carnivores, Vierge Mère et morts vivants*, Puf, Paris 2009.
- CAMMELLI, M., *Da Comte a Foucault attraverso Canguilhem. L'avventura ermeneutica della biopolitica*, «Filosofia politica», vol. 20, n. 1, 2006, pp. 13-28.

CANGUILHEM, G., *La théorie de l'ordre et du progrès chez A. Comte (Diplôme d'Etudes supérieures sous la direction de Célestin Bouglé)*, Paris 1926, Centre d'Archives en Philosophie, Histoire et Édition des Sciences, GC. 6. 1, inedito.

— *La philosophie d'Auguste Comte (1958-1959)*, Paris, Centre d'Archives en Philosophie, Histoire et Édition des Sciences, GC. 13.4.1, inedito.

— *Histoire de l'homme et nature des choses selon Auguste Comte dans le Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société 1822*, «Les études philosophiques», n. 3, 1974, pp. 293-297. Ora in ID., *Œuvres complètes. Tome V. Histoire des sciences, épistémologie, commémorations (1966-1995)*, Textes présentés et annotés par C. Limoges, Vrin, Paris 2018., pp. 649-656.

— *La philosophie biologique d'Auguste Comte et son influence en France au XIXe siècle* [1958], in ID., *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*, Vrin, Paris 1994⁷ [1968], pp. 61-80; tr. it. *La filosofia biologica di A. Comte e la sua influenza nella Francia del XIX secolo*, in RESTAINO, F. (a cura di), *Comte*, ISEDI, Milano 1979, pp. 173-188.

— *Histoire des religions et histoire des sciences dans la théorie du fétichisme chez Auguste Comte* [1964], in ID., *Études d'histoire et de philosophie des sciences...*, cit., pp. 81-98 ; tr. it. *Storia delle religioni e storia delle scienze nella teoria del feticismo di A. Comte*, in RESTAINO, F. (a cura di), *Comte*, cit., pp. 189-205.

CAPURRO, R., *Le positivisme est un culte des morts: Auguste Comte*, EPEL, Paris 2001.

CASSINA, C., *Comte face à la dictature*, BOURDEAU, M., BRAUNSTEIN, J.-F., PETIT, A. (sous la direction de), *Auguste Comte aujourd'hui*, Éditions Kimé, Paris 2003, pp. 184-199.

— *Per un lessico del pensiero politico: la sociocrazia di Auguste Comte*, «Storia del pensiero politico», n. 2, 2014, pp. 213-237.

CAVAZZINI, A., *Razionalità e Storia nell'opera di Auguste Comte. Per un'archeologia dell'epistemologia francese*, «Discipline filosofiche», vol. 16, n. 2, 2006 (L'epistemologia

francese e il problema del trascendentale storico, a cura di A. Cavazzini e A. Gualandi), pp. 75-113.

CLAUZADE, L., *Auguste Comte et Stuart Mill. Les enjeux de la psychologie*, «Revue d'Histoire des Sciences Humaine», vol. 8, n. 1, 2003, pp. 41-56.

— *La notion de 'fonction' dans la philosophie biologique comtienne*, «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», vol. 132, n. 4, 2007, pp. 505-525.

— *Histoire des sciences et philosophie des sciences dans la philosophie d'Auguste Comte*, in BITBOL, M., GAYON, J. (sous la direction de), *L'épistémologie française*, cit., pp. 184-196.

— *L'organe de la pensée. Biologie et philosophie chez Auguste Comte*, Les Presses Universitaires de Franche-Comté, Besançon 2009.

COUMET, E., *Auguste Comte. Le calcul des chances, aberration radicale de l'esprit mathématique*, «Mathématiques et sciences humaines» (online), n. 162, 2003, pp. 9-17.

DE BONI, C., *Storia di un'utopia. La religione dell'Umanità di Comte e la sua circolazione nel mondo*, Mimesis, Milano-Udine 2013.

DE SANCTIS, D., *Sociologia e scienza della vita in Auguste Comte*, «Sociologia», n. 3, 2012, pp. 45-64.

— *Il feticismo positivista. Auguste Comte e l'immaginario sociologico*, «Tigor. Rivista di scienze della comunicazione e di argomentazione giuridica», n. 2, 2017, pp. 111-136.

— *Comte a Mustafa Reşid Pasha. Islam, religione positiva e potere spirituale*, «Filosofia Politica», 1, 2018, pp. 157-170.

DELVOLVÉ, J., *Réflexions sur la pensée comtienne*, Alcan, Paris 1932.

- DESCOMBES, V., *A propos des crises cérébrales d'Auguste Comte*, «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», vol. 169, n. 1, 1979, pp. 67-81.
- DHOMBRES, J., *L'analogie dans les mathématiques analytiques selon Auguste Comte*, «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», vol. 132, n. 4, 2007, pp. 451-470.
- DONZELLI, M., *Origini e declino del positivismo: saggio su Auguste Comte in Italia*, Liguori, Napoli 1999.
- *Critica della democrazia e "sociocrazia" in Auguste Comte*, in DONZELLI, M., POZZI, R. (a cura di), *Patologie della politica. Crisi e critica della democrazia tra Otto e Novecento*, Donzelli, Roma 2003, pp. 235-251.
- DUCASSÉ, P., *Méthode et intuition chez Auguste Comte; Essai sur les origines intuitives du positivisme*, 2 voll., Alcan, Paris 1939.
- DUMAS, G., *Psychologie de deux Messies positivistes, Saint-Simon et Auguste Comte*, Alcan, Paris 1905.
- FEDI, L., *Auguste Comte et la technique*, «Revue d'histoire des sciences», vol. 53, n. 2, 2000, pp. 265-294.
- *L'organicisme de Comte*, in BOURDEAU, M., BRAUNSTEIN, J.-F., PETIT, A (sous la direction de), *Auguste Comte aujourd'hui*, Éditions Kimé, Paris 2003, pp. 111-132.
- *Comte*, Les Belles Lettres, Paris 2004.
- FERRAROTTI, F., *La sintesi sociologica nel pensiero di A. Comte*, in RESTAINO, F. (a cura di), *Comte*, cit., pp. 225-244.
- FRICK, J.-P., *Le problème du pouvoir chez A. Comte et la signification de sa philosophie politique*, «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», Vol. 178, n. 3, 1988, pp. 273-301.

GANE, M., *Auguste Comte*, Routledge, London-New York 2006.

GEUNA, M. (a cura di), *Auguste Comte e la cultura francese dell'Ottocento: in ricordo di Mirella Larizza*, Cisalpino, Milano 2004.

GEYMONAT, L., *Il problema della conoscenza nel positivismo. Saggio critico*, Fratelli Bocca, Torino 1931.

GILSON, É., *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, Vrin, Louvain-Paris 1952; tr. it. *La città di Dio e i suoi problemi*, tr. it. di L. Derla, Vita e Pensiero, Milano 1959.

GOUHIER, H., *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, 3 voll., Vrin, Paris 1933-1941.

— *L'opuscule fondamental*, «Les Études Philosophiques», n. 3, 1974, pp. 325-337.

— *Blainville et Auguste Comte*, «Revue d'histoire des sciences», vol. 32, n. 1, 1979, pp. 59-72.

— *La vie d'Auguste Comte*, Vrin, Paris 1998 (prima ed. Gallimard, Paris 1931).

GRANGE, J., *La philosophie d'Auguste Comte: science, politique, religion*, Puf, Paris 1996.

— *Du corps politique à l'organisme sociale. De la philosophie politique à la sociologie et la science politique*, «Revue Internationale de Philosophie», vol. 52, n. 203, 1998, pp. 95-110.

— *L'Europe comme république des lettres et des sciences*, in *Comte et l'Europe*, Préface, choix de textes et notes par J. Grange, Éditions le Manuscrit, Paris 2020, pp. 11-34.

HEILBRON, J., *Auguste Comte and Modern Epistemology*, «Sociological Theory», n. 8, 1990, pp. 153-162.

— *Auguste Comte and the Second Scientific Revolution*, in WERNICK, A. (ed.), *The Anthem Companion to Auguste Comte*, Anthem Press, London 2017, pp. 23-39.

KARSENTI, B., *Le problème des sciences humaines. Comte, Durkheim, Lévi-Strauss*, «Archives de philosophie», vol. 63, n. 3, 2000, pp. 445-465.

— *Politique de l'esprit. Auguste Comte et la naissance de la science sociale*, Hermann, Paris 2006.

KECK, F., *Fiction, folie, fétichisme. Claude Lévi-Strauss entre Comte et La Comédie humaine*, «L'Homme», nn. 175-176, 2005, pp. 203-218.

— *La pensée sauvage aujourd'hui : d'Auguste Comte à Claude Lévi-Strauss*, in MANIGLIER, P. (sous la direction de), *Le moment philosophique des années 1960 en France*, Paris, Puf, 2011, pp. 113-124.

KOFMAN, S., *Aberrations. Le devenir-femme d'Auguste Comte*, Flammarion, Paris 1978.

KREMER-MARIETTI, A., *Entre le signe et l'histoire. L'anthropologie positiviste d'Auguste Comte*, Klincksieck, Paris 1982.

— *Le biologique et le social chez Auguste Comte*, in BOURDEAU, M., BRAUNSTEIN, J.-F., PETIT, A. (sous la direction de), *Auguste Comte aujourd'hui*, cit., pp. 64-90, 82-84.

LACROIX, J., *La sociologie d'Auguste Comte* [1956], Puf, Paris 1967³.

LARIZZA, M., *Bandiera verde contro bandiera rossa. Auguste Comte e gli inizi della Società positiviste (1848-1852)*, Il Mulino, Bologna 1999.

LAUDAN, L., *Towards a Reassessment of Comte's 'Méthode Positive'*, «Philosophy of Science», vol. 38, n. 1, 1971, pp. 35-53.

LÉVI-STRAUSS, C., *Auguste Comte e l'Italia*, in ID., *Siamo tutti cannibali*, tr. it. a cura di M. Niola, tr. di R. Ferrara, Il Mulino, Bologna 2015, pp. 93-103.

LEVY-BRUHL, L., *La philosophie d'Auguste Comte*, Alcan, Paris 1921⁶.

MACHEREY, P., *Comte. La philosophie et les sciences*, Puf, Paris 1989.

— *Comte dans la querelle des anciens et des modernes. La critique de la perfectibilité*, in BINOCHÉ, B. (sous la direction de), *L'homme perfectible*, Champ Vallon, Seyssel 2004, pp. 274-292.

MILL, J. S., *Auguste Comte and Positivism*, Cambridge University Press, Cambridge 2015 [1866]; tr. it. *Auguste Comte e il positivismo*, tr. di A. Dardanelli, Forzani e c. tipografi del Senato, Roma 1903, ripubblicata a cura e con introduzione di A. Pacchi, Unicopli, Milano 1986.

NEGRI, A., *Augusto Comte e l'umanesimo positivistico*, Armando, Roma 1971.

NEGT, O., *Strukturbeziehungen Zwischen den Gesellschaftslehren Comtes Und Hegel*, Europäe Verlagsanstalt, Frankfurt am Main 1964; tr. it. *Hegel e Comte*, tr. di F. Bassani, Il Mulino, Bologna 1975.

PAULA-LOPES, R., *Comte et la lutte des classes*, «Les études philosophiques», n. 3, 1974, pp. 355-365.

PETIT, A., *La révolution occidentale selon Auguste Comte: Entre l'histoire et l'utopie*, «Révue de Synthèse», vol. 112, n. 1, 1991, pp. 21-40.

— *L'héritage du positivisme dans la création de la chaire d'histoire générale des sciences au Collège de France*, «Revue d'histoire des sciences», vol. 48, n. 4, 1995, pp. 521-556.

— *La sociocratie positiviste*, in CASSINA, C. (a cura di), *Sociologia, politica e religione: la filosofia di Comte per il diciannovesimo secolo*, Plus, Pisa 2001, pp. 41-63.

— *Le système d'Auguste Comte: de la science à la religion par la philosophie*, Vrin, Paris 2016.

PICKERING, M., *New Evidence of the Link between Comte and German Philosophy*, «Journal of the History of Ideas», vol. 50, n. 3, 1989, pp. 443-463.

— *Auguste Comte and the Saint-Simonians*, «French Historical Studies», vol. 18, n. 1, 1993, pp. 211-236.

— *Comte. An Intellectual Biography*, 3 voll., Cambridge University Press, Cambridge 1993-2009.

— *Auguste Comte and the Académie des Sciences*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», vol. 132, n. 4, 2007, pp. 437-450.

RESTAINO, F. (a cura di), *Comte*, cit.

RIGHI, R., *Una certa libertà speculativa. Discorso e sentimento in Auguste Comte*, in COMTE, A., *Feticismo e sentimenti*, cit., pp. 87-96.

RIGHI, R., TORRICELLI, B. M., *Savie allucinazioni. Le teorie del feticismo di Auguste Comte*, in MISTURA, S. (a cura di), *Figure del feticismo*, Einaudi, Torino 2001, pp. 74-102.

SCHARFF, R. C., *Comte after Positivism*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

SCUCCIMARRA, L., *Tempo di progresso, tempo di crisi: modelli di filosofia della storia nel pensiero francese dell'Ottocento*, «Sociologia», vol. 45, n. 1, 2011, pp. 27-43.

VATIN, F., *Auguste Comte, les sciences d'application et la formation du peuple*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», vol. 132, n. 4, 2007, pp. 421-435.

— *Comte et Cournot. Une mise en regard biographique et épistémologique*, «Revue d'Histoire des Sciences Humaines», vol. 1, n. 8, 2003, pp. 9-40.

WERNICK, A., *Auguste Comte and the Religion of Humanity: The Post-theistic Program of French Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.

Letteratura secondaria e altre opere consultate

AA.VV., *Cahiers pour l'Analyse. Scritti scelti di analisi e teoria della scienza*, tr. a cura del Centro Ricerche 2, tr. di R. Balzarotti, Bollati Boringhieri, Torino 1972.

ALTHUSSER, L., *Philosophie et philosophie spontanée des savants* [1967], Maspero, Paris 1974; tr. it. *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati*, a cura di M. Turchetto, tr. di F. Losi e M. Ruta, Unicopli, Milano 2000.

— *Freud e Lacan*, a cura di C Mancina, Roma, Editori Riuniti, 1977

— *Montesquieu. La politique et l'histoire*, Puf, Paris 1992 [1959]; tr. it. *Montesquieu. La politica e la storia*, Introduzione e cura di A. Burgio, manifestolibri, Roma 1995.

— *Lire le Capital*, Nouvelle édition revue, Puf, Paris 1996; tr. it. *Leggere il Capitale*, a cura di M. Turchetto, tr. di D. Contadini, C. Lo Iacono, V. Morfino, A. Pardi, F. Raimondi, M. Turchetto, Mimesis, Milano-Udine 2006.

— *Pour Marx*, Avant-propos d'É. Balibar, La Découverte, Paris 2005 [1965]; tr. it. *Per Marx*, a cura di M. Turchetto, tr. di A. Cavazzini, D. Contadini, F. Del Lucchese, C. Lo Iacono, V. Morfino, M. Turchetto, M. Vanzulli, Mimesis, Milano-Udine 2008.

— *Présentation de l'article de Pierre Macherey: «La philosophie de la science de Georges Canguilhem. Épistémologie et histoire des sciences»*, in *Penser Althusser*, Dossier collectif, Les Temps des Cerises, Paris 2006, pp. 21-30.

— *Sur la reproduction*, Préface d'É. Balibar et Introduction de J. Bidet, Puf, Paris 2011.

— *La contingenza dell'inizio. Scritti sul materialismo di Rousseau*, tr. it. a cura di S. Pippa, Mimesis, Milano-Udine 2018.

ARON, R., *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, Paris 1967; tr. it. *Le tappe del pensiero sociologico*, tr. di A. Devizzi, Mondadori, Milano 1972.

ASSOUN, P.-L., *Marx et la répétition historique*, Puf, Paris 1978.

AZOUVI, F., (sous la direction de), *L'institution de la raison. La révolution culturelle des Idéologues*, Vrin/Editions de l'EHESS, Paris 1992.

BACH, R., «*La démocratie purgée de tous ses inconvénients*», «Actuel Marx», n. 32, 2002, pp. 73-82.

— *Les physiocrates et la science politique de leur temps*, «Revue Française d'Histoire des Idées Politiques», vol. 2, n. 20, 2004, pp. 5-35.

BACHELARD, G., *La formation de l'esprit scientifique*, Vrin, Paris 1938; tr. it. *La formazione dello spirito scientifico. Contributo a una psicoanalisi della conoscenza oggettiva*, a cura di E. Castelli Gattinara, Raffaello Cortina, Milano 1995.

— *Compte rendu*, P. Ducassé, *Méthode et intuition chez Auguste Comte. Essai sur les origines intuitives du positivisme*, «Revue philosophique de la France et de l'Étranger», vol. 132, 1942-43, pp. 85-90.

— *La philosophie du non. Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*, Puf, Paris 1962; tr. it. *La filosofia del non. Saggio di una filosofia del nuovo spirito scientifico*, a cura di G. Quarta, Armando, Roma 1998.

— *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*, Puf, Paris 1965 [1951]; tr. it. *L'attività razionalistica della fisica contemporanea*, a cura di F. Bonicalzi, tr. di C. Maggioni, rev. sc. Di G. Mattace Raso, Jaca Book, Milano 2020² (seconda edizione aggiornata).

— *Études*, Présentation de Georges Canguilhem, Vrin, Paris 1970; tr. it. *Studi di filosofia della scienza*, a cura di A. Cavazzini, Mimesis, Milano-Udine 2006.

— *L'engagement rationaliste*, Puf, Paris 1972; tr. it. *L'impegno razionalista*, Prefazione di G. Canguilhem, a cura di F. Bonicalzi, Jaca Book, Milano 2003.

— *Étude sur l'évolution d'un problème physique: la propagation thermique dans les solides*, Vrin, Paris 1973 [1928].

- *Le pluralisme cohérent de la chimie moderne*, Vrin, Paris 1973 [1932].
- *Essai sur la connaissance approchée*, Vrin, Paris 1986 [1927]; tr. it. *Saggio sulla conoscenza approssimata* [1927], tr. a cura di E. Castelli Gattinara, Mimesis, Milano-Udine 2016.
- *Valeur morale de la culture scientifique* [1934], in GIL, D., *Bachelard et la culture scientifique*, Puf, Paris 1993.
- *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, Puf, 1999 [1934]; tr. it. *Il nuovo spirito scientifico*, a cura di A. Alison, Mimesis, Milano-Udine 2018.
- *Le rationalisme appliqué*, Puf, Paris 2004 [1949] ; tr. it. *Il razionalismo applicato*, tr. a cura di M. Giannuzzi Bruno e L. Semerari, Dedalo, Bari 1975.
- *La formation de l'esprit scientifique*, Vrin, Paris 2011 [1938] ; tr. it. *La formazione dello spirito scientifico. Contributo a una psicoanalisi della conoscenza oggettiva*, tr. di E. Castelli Gattinara, Raffaello Cortina, Milano 1995.
- BADIOU, A., *Le Séminaire. Lacan. L'antiphilosophie 3 (1994-1995)*, Fayard, Paris 2013; tr. it. *Lacan. Il seminario. L'antifilosofia 1994-1995*, tr. di F. Clemente, Orthotes, Napoli-Salerno 2016.
- *Le concept de modèle. Introduction à un épistémologie matérialiste des mathématiques*, Nouvelle édition augmentée d'une préface inédite, Fayard, Paris 2007; tr. it. *Il concetto di modello. Introduzione ad un'epistemologia materialista della matematica*, tr. di F. Francescato, Asterios, Trieste 2011.
- BAKER, K. M., *Condorcet: From Natural Philosophy to Social Mathematics*, Chicago University Press, Chicago-London 1975.
- BALIBAR, É., *Passions du concept. Épistémologie, théologie et politique. Écrits II*, La Découverte, Paris 2020.
- *Leggere il capitale*, tr. it. di R. Rinaldi e V. Oskian, Feltrinelli, Milano 1968.

— *Le concept de «coupure épistémologique» de Gaston Bachelard a Louis Althusser*, in ID., *Ecrits pour Althusser*, La Découverte, Paris 1991, pp. 9-52.

— *La paura delle masse. Politica e filosofia prima e dopo Marx*, tr. it. di A. Catone, Mimesis, Milano-Udine 2001

— *Préface. Althusser et les Appareils idéologiques d'État*, in ALTHUSSER, L., *Sur la reproduction*, cit., pp. 7-18.

BARDIN, A., *The Monstrosity of Matter in Motion. Galileo, Descartes, and Hobbes's Political Epistemology*, «Philosophy Today», vol. 60, 2016, pp. 25-43.

BATES, D.W., *Enlightenment Aberrations. Error and Revolution in France*, Cornell University Press, Ithaca-London 2002.

BAZZICALUPO, L., *Biopolitica. Una mappa concettuale*, Carocci, Roma 2010.

BEE, M., *Introduzione*, in SMITH, A., *Economia dei sentimenti. Scritti sulla morale e sulla ricchezza*, a cura di M. Bee, Donzelli, Roma 2020², pp. vii-xliv.

BÉNICHOU, P., *Le temps des prophètes*, Gallimard, Paris 1977.

BENOIT, A., *Trouble dans la matière. Pour une épistémologie matérialiste du sexe*, Éditions de la Sorbonne, Paris 2019.

BINOCHE, B., *Opinion publique, Idéologie et idéologie*, «Scienza & Politica», vol. 25, n. 47, 2012, pp. 33-42.

— *Les trois sources des philosophies de l'histoire (1764-1798)*, Les Presses de l'Université Laval, Québec 2008.

BIRAL, A., *Storia e critica della filosofia politica moderna*, FrancoAngeli, Milano 1999.

- BITBOL, M., GAYON, J. (sous la direction de), *L'epistemologie française 1830-1970*, Editions Materiologiques, Paris 2015 (prima ed. Puf, Paris 2006).
- BONTEMS, V., (sous la direction de), *Bachelard et l'avenir de la culture. Du surrationalisme à la raison créative*, Presses des Mines, Paris 2018.
- BRAHAMI, F., *La raison du peuple. Un héritage de la Révolution française (1789-1848)*, Les Belles Lettres, Paris 2016.
- BRAUDEL, F., *Histoire et Sciences sociales: La longue durée*. «Annales. Economies, sociétés, civilisations», vol. 13, n. 4, 1958. pp. 725-753; tr. it. *Storia e scienze sociali. La "lunga durata"*, in ID. (a cura di), *La storia e le altre scienze sociali*, a cura di F. Braudel, Laterza, Roma-Bari 1982, pp. 153-193.
- BRAUNSTEIN, J.-F., *Bachelard, Canguilhem, Foucault. Le « style français » en épistémologie*, in WAGNER, P. (sous la direction de), *Les philosophes et la science*, Gallimard, Paris 2002, pp. 920-963.
- BRENNER, A., *Les origines françaises de la philosophie des sciences*, Puf, Paris 2003.
- BRUNNER, O., *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte*, Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1956; tr. it. parziale *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, a cura di P. Schiera, Vita e Pensiero, Milano 1970.
- BRUNSCHVICG, L., *Les étapes de la philosophie mathématique*, Alcan, Paris 1912.
- CANGUILHEM, G., *Le normal et le pathologique*, Puf, Paris 1972 [1966] ; tr. it. *Il normale e il patologico*, Introduzione di M. Porro, Postfazione di M. Foucault, tr. di D. Buzzolan, Einaudi, Torino 1998.
- *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*, Vrin, Paris 1994⁷ [1968].
- *Scritti filosofici*, tr. it. a cura di A. Cavazzini, Mimesis, Milano-Udine, 2004.

- *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Vrin, Paris 2009 [1977] ; tr. it. *Ideologia e razionalità nella storia delle scienze della vita*, tr. di P. Jervis, La Nuova Italia, Firenze 1992.
- *La connaissance de la vie*, Vrin, Paris 2015 [1965]; tr. it. *La conoscenza della vita*, tr. di F. Bassani, introduzione di A. Santucci, Il Mulino, Bologna 1976.
- *Œuvres complètes. Tome V. Histoire des sciences, épistémologie, commémorations (1966-1995)*, Textes présentés et annotés par C. Limoges, Vrin, Paris 2018.
- *Mort de l'homme ou épuisement du cogito ?* [1967], in *Œuvres complètes. Tome V*, cit., pp. 189-214; tr. it. *Morte dell'uomo o estinzione del cogito?*, tr. di S. Agosti, in FOUCAULT, M., *Le parole e le cose*, cit., pp. 415-435.
- *et al.* (sous la direction de), *Du développement à l'évolution au XIXe siècle*, Puf, Paris 1985 [1962] ; tr. it. *Dallo sviluppo all'evoluzione nel XIX secolo*, a cura di E. Castelli Gattinara, introduzione di E. Gagliasso Luoni, postfazione di M. Cammelli, Mimesis, Milano-Udine 2006.
- CANGUILHEM, G., LECOURT, D., *L'epistemologia di Gaston Bachelard*, nuova edizione a cura di F. Bonicalzi, Jaca Book, Milano 1997.
- CAVAZZINI, A., *Althusser/Bachelard: une coupure et ses enjeux*, «Revue de Synthèse», vol. 136, nn. 1-2, 2015, pp. 117-133.
- CHIMISSO, C., *Gaston Bachelard: Critic of Science and Imagination*, Routledge, London-New York 2001.
- CERRONI, U., *Introduzione*, in SIEYÈS, E.-J., *Che cosa è il Terzo Stato?*, tr. it. a cura di U. Cerroni, Editori Riuniti, Roma 2016², pp. 13-23.
- CESARONI, P., *Il concetto politico fra storia concettuale e storia delle scienze*, «Filosofia politica», vol. 31, n. 3, 2017, pp. 513-530.

— *La vita dei concetti. Hegel, Bachelard, Canguilhem*, Quodlibet, Macerata 2020.

CESARONI, P., CHIGNOLA S. (a cura di), *Politiche della filosofia. Istituzioni, soggetti, discorsi, pratiche*, DeriveApprodi, Roma 2016.

CHIGNOLA, S., *Società e costituzione. Teologia e politica nel sistema di Bonald*, FrancoAngeli, Milano 1993.

— *History of Political Thought and the History of Political Concepts: Koselleck's Proposal and Italian Research*, «History of Political Thought», vol. 23, n. 3, 2002, pp. 517-541.

— *Fragile cristallo. Per la storia del concetto di società*, Editoriale Scientifica, Napoli 2004.

— *Governare la vita. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-1979)*, ombre corte, Verona 2006.

— *Il tempo rovesciato. La Restaurazione e il governo della democrazia*, Il Mulino, Bologna 2011.

— *L'impossibile del sovrano. Governamentalità e liberalismo in Michel Foucault*, in Id. (a cura di), *Governare la vita. Un seminario sui corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-1979)*, ombre corte, Verona 2006, pp. 37-70.

CHIGNOLA, S., DUSO, G., *Storia dei concetti e filosofia politica*, FrancoAngeli, Milano 2008.

CLAUZADE, L., *L'idéologie ou la révolution de l'analyse*, Gallimard, Paris 2018.

COUMET, E., *Alexandre Koyré: la Révolution scientifique introuvable?*, «History and Technology», vol. 4, 1987, pp. 497-529.

CUTRO, A., (a cura di), *Biopolitica. Storia e attualità di un concetto*, Ombre Corte, Verona 2005.

- DAGOGNET, F., *Tableaux et langages de la chimie. Essai sur la représentation*, Vrin, Paris 1969; tr. it. *Tavole e linguaggi della chimica* [1969], tr. di E. Cocanari, Edizioni Theoria, Roma-Napoli 1987.
- DIONIGI, R., *Gaston Bachelard. La "filosofia" come ostacolo epistemologico*, a cura di A. Gualandi, Quodlibet, Macerata 2001 (prima ed. Marsilio, Padova 1973).
- DURKHEIM, É., *Montesquieu e Rousseau. Précurseurs de la sociologie*, Rivière, Paris 1953; tr. it. *Montesquieu e Rousseau*, a cura di M. Proto, Lacaïta, Manduria 1976.
- *Les règles de la méthode sociologique*, Puf, Paris 1894; tr. it. *Le regole del metodo sociologico*, a cura di U. Cerroni, tr. it. di M. Prospero, Editori Riuniti, Roma 2018.
- DUROUX, F., *L'imaginaire biologique du politique*, in *Georges Canguilhem. Philosophe, historien des sciences*, Actes du Colloque (6-7-8 décembre 1990), Albin Michel, Paris 1993, pp. 49-57.
- DUSO, G., *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma 1999.
- *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Polimetrica, Monza 2007.
- *La rappresentanza politica: genesi e crisi del concetto*, FrancoAngeli, Milano 2003.
- *Teologia politica e secolarizzazione moderna*, in BASSO, M., PICCININI, M. (a cura di), *Dottrine politiche, concetti, comunità di discorso. In dialogo con Merio Scattola*, «Scienza&Politica», Quaderno n. 10, 2020, pp. 39-62.
- ELIAS, N., *Was ist Soziologie?*, Juventa Verlag, München 1970; tr. it. *Che cos'è la sociologia?*, tr. di T. Griffèro, Rosenberg & Sellier, Torino 1990.
- FARNESI CAMELLONE, M., *Indocili soggetti. La politica teologica di Thomas Hobbes*, Quodlibet, Macerata 2013.

- FEDI, L., *La psychologie de l'esprit scientifique chez Bachelard et ses prédécesseurs*, «Revue d'histoire des sciences», vol. 70, n. 1, 2007, pp. 175-216.
- FOUCAULT, M., *Les mots et les choses. Archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris 1966; tr. it. *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, tr. di E. Panaitescu, Rizzoli, Milano 2010¹⁰.
- *Scritti letterari*, tr. it. a cura di C. Milanese, Feltrinelli, Milano 2010.
- *Histoire de la folie à l'âge classique suivi de Mon corps, ce papier, ce feu et La folie, l'absence d'œuvre*, Gallimard, Paris 1972; tr. it. *Storia della follia nell'età classica*, Nuova edizione a cura di M. Galzigna, tr. di M. Galzigna e B. Catini, Rizzoli, Milano 2006.
- *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris 1975; tr. it. *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, tr. di A Tarchetti, Einaudi, Torino 2014³.
- *Dits et écrits (1954-1988)*, Tome IV (1980-1988), Édition établie sous la direction de D. Defert et F. Ewald avec la collaboration de J. Lagrange, Gallimard, Paris 1994.
- *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, Édition établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana par M. Senellart, Gallimard, Paris 2004; tr. it. *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Edizione stabilita sotto la direzione di F. Ewald e A. Fontana da M. Senellart, tr. it. di P. Napoli, Feltrinelli, Milano 2010³.
- *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, Édition établie sous la dir. de F. Ewald et A. Fontana par M. Senellart, Gallimard, Paris 2004; tr. it. *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Edizione stabilita da M. Senellart sotto la direzione di F. Ewald e A. Fontana, a cura di M. Bertani e V. Zini, Feltrinelli, Milano 2012.
- FREUD, S., *L'uomo Mosè e la religione monoteistica. Tre saggi [1934-38]*, tr. it. di P. C. Bori, G. Contri e E. Sagittario, Bollati Boringhieri, Torino 2013.

GAYON, J., *Bachelard et l'histoire des sciences*, in WUNENBERG, J.-J. (sous la direction de), *Bachelard et l'épistémologie française*, Puf, Paris 2003, pp. 51-113.

GIL, D., *Bachelard et la culture scientifique*, Puf, Paris 1993.

GOLDONI, M., *Il costituzionalismo razionale di Sieyès. Note a partire da alcune recenti pubblicazioni sul pensiero dell'abate*, «Teoria politica», vol. 25, n. 1, 2009, pp. 109-120.

GRANGER, G.-G., *La mathématique sociale du marquis de Condorcet*, Odile Jacob, Paris 1989 (prima ed. Puf, Paris 1956).

GUILHAUMOU, J., *Sieyès et le non-dit de la sociologie: du mot à la chose*, «Revue d'Histoire des Sciences Humaines», vol. 2, n. 15, 2006, pp. 117-134.

— *Le non-dit de l'idéologie: l'invention de la chose et du mot*, «Actuel Marx», vol. 1, n. 43, 2008, pp. 29-4.

GUILLO, D., *Les figures de l'organisation. Science de la vie et sciences sociales au XIX^e siècle*, Puf, Paris 2003.

HACKING, I., *The Taming of Chance*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.

HALLWARD, P., PEDEN, K. (eds.), *Concept and Form, Volume Two: Interviews and Essays on the Cahiers pour l'Analyse*, Verso, London-New York 2012.

HEILBRON, J., *Het ontstaan van de sociologie*, Prometheus, Amsterdam 1990; tr. fr. *Naissance de la sociologie*, tr. di P. Dirkx, Agone, Marseille 2006.

HIRSCHMAN, A. O., *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism Before His Triumph*, Princeton University Press, 2005 [1977]; tr. it. *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo*, tr. di S. Gorresio, Feltrinelli, Milano 2011.

- IACONO, A. M., *Teorie del feticismo. Il problema filosofico e storico di un immenso malinteso*, Giuffrè, Milano 1985.
- KARSENTI, B., *Durkheim. Science et philosophie dans la division du travail*, in WAGNER, P. (a cura di), *Les philosophes et la science*, cit., pp. 823-866.
- *Autorité, société, pouvoir. La science sociale selon Bonald*, in KAUFMANN, L., GUILHAUMOU, J. (sous la direction de), *L'invention de la société*, Éditions de l'EHESS, Paris 2003, pp. 263-288.
- *La politica del "fuori". Una lettura dei Corsi di Foucault al Collège de France (1977-1979)*, in Chignola, *Governare la vita*, cit., pp. 71-90.
- *Governare la società. Un problema genealogico*, «Sociologia», vol. 45, n. 1, 2011, pp. 19-26.
- *L'homme total: Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, Puf, Paris 2011 [1997]; tr. it. *L'uomo totale. Sociologia, antropologia e filosofia in Marcel Mauss*, Presentazione di M. Iofrida, tr. di P. Montanari e L. Palmieri, il Ponte, Milano 2012.
- *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des modernes*, Gallimard, Paris 2013; tr. it. *Da una filosofia all'altra. Le scienze sociali e la politica dei moderni*, a cura di S. Ferrando, Orthotes, Napoli 2017.
- *Moïse et l'idée de peuple: la vérité historique selon Freud*, Éditions du Cerf, Paris 2012.
- KELSEN, H., *Secular Religion: A Polemic Against the Misinterpretation of Modern Social Philosophy, Science and Politics As "New Religions"*, Springer, Wien-New York 2012; tr. it. *Religione secolare. Una polemica contro l'errata interpretazione della filosofia sociale, della scienza e della politica moderne come "nuove religioni"*, tr. di P. Di Lucia e L. Passerini Glazel, Raffaello Cortina, Milano 2014.
- KOFMAN, S., *Camera obscura. De l'idéologie*, Galilée, Paris 1973.

KOSELLECK, R., *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogene der Burgerlichen Welt*, Karl Alber Verlag, Freiburg-Munchen 1954; tr. it. *Critica illuminista e crisi della società borghese*, a cura di P. Schiera, tr. di G. Panzieri, Il Mulino, Bologna 1972.

— *Geschichte, Historie*, in BRUNNER, O., CONZE, W., KOSELLECK, R. (hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 2, Klett-Cotta, Stuttgart 1975, pp. 647-717; tr. it. *Storia. La formazione del concetto moderno*, a cura di R. Lista, CLUEB, Bologna 2009.

— *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1979; tr. it. *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, tr. di A. Marietti Solmi, Clueb, Bologna 2007.

— *Krise*, in BRUNNER, O., CONZE, W., KOSELLECK, R. (hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 3, Klett-Cotta, Stuttgart 1982, pp. 651-675; tr. it., *Crisi. Per un lessico della modernità*, tr. di G. Imbriano, ombre corte, Verona 2012.

KOYRÉ, A., *Newtonian Studies*, Chapman & Hall, London 1965; tr. it. *Studi newtoniani*, tr. di P. Galluzzi, Einaudi, Torino 1972.

— *From the Closed World to the Infinite Universe*, The Johns Hopkins Press, Baltimore 1957; tr. it. *Dal mondo chiuso all'universo infinito*, a cura di L. Cafiero, Feltrinelli, Milano 1970.

— *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione*, tr. it. a cura di P. Zambelli, Einaudi, Torino 2000.

LE BLANC, G., *L'esprit des sciences humaines*, Vrin, Paris 2005.

LECERCLE, J.-J., *De l'interpellation. Sujet, langue, idéologie*, Éditions Amsterdam, Paris 2019.

- LEPENIES, W., *Die drei Kulturen. Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft*, Hanser, Munchen 1985; tr. it. *Le tre culture. Sociologia tra letteratura e scienza*, tr. di G. Panzieri, Il Mulino, Bologna 2000³.
- LEROUX, R., *Aux fondements de l'industrialisme. Comte, Dunoyer et la pensée libérale en France*, Hermann, Paris 2015.
- LEVI-STRAUSS, C., *Nous sommes tous des cannibales* précédé de *Le Père Noël supplicié*, Avant-propos de M. Olender, Seuil, Paris 2013; *Siamo tutti cannibali*, tr. it. di R. Ferrara, Il Mulino, Bologna 2015.
- *La sociologie française*, in GURVITCH, G., MOORE, W. E., *La Sociologie au XXe siècle*, Puf, Paris 1947; tr. it. *La sociologia francese*, a cura di F. Denunzio, Mimesis, Milano-Udine 2013.
- *Anthropologie structurale*, Plon, Paris 1964; tr. it., *Antropologia strutturale*, tr. di P. Caruso, Il Saggiatore, Milano 1978.
- *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962; rééd. in *Id.*, *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2008.
- LONGHITANO, G., *Introduzione*, in F. QUESNAY, *L'economia politica scienza delle società*, Tomo primo, a cura di G. Longhitano, Liguori Editore, Napoli 2010, pp. VII-LI.
- LÖWITH, K., *Significato e fine della storia*, tr. di F. Tedeschi Negri, Edizioni di Comunità, Milano 1979.
- MACHEREY, P., *Histoires de dinosaure. Faire de la philosophie, 1965-1997*, Puf, Paris 1999.
- *Études de philosophie « française »*. *De Sieyès à Barni*, Publications de la Sorbonne, Paris 2013.
- MALASPINA, C., *An Epistemology of Noise*, preface by Ray Brassier, Bloomsbury, London-Oxford-New York-New Delhi-Sidney 2018.

- MARCUSE, H., *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, Oxford University Press, New York 1941; tr. it. *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della "teoria sociale"*, tr. di A. Izzo, Il Mulino, Bologna 1966.
- METZGER, H., *Newton, Stahl, Boerhaave et la doctrine chimique*, Alcan, Paris 1930.
- MILNER, J.-C., *Le périple structural. Figures et Paradigmes*, Seuil, Paris 2002; tr. it. *Il periplo strutturale. Figure e paradigma*, a cura di B. Chitussi, Mimesis, Milano-Udine 2009.
- MORAVIA, S., *Il pensiero degli Idéologues. Scienza e filosofia in Francia (1780-1815)*, La Nuova Italia, Firenze 1974.
- MORGENTHALER, J.-L., *Condorcet, Sieyès, Saint-Simon et Comte. Retour sur une anamorphose, «Socio-logos»* [online], n. 2, 2007.
- MUSSO, P., *Télécommunications et philosophie des réseaux. La postérité paradoxale de Saint-Simon*, PUF, Paris 1997.
- *La religion industrielle. Monastère, manufacture, usine. Une généalogie de l'entreprise*, Fayard, Paris 2017.
- NISBET, R., *The Sociological Tradition*, Heinemann, London 1967; tr. it. *La tradizione sociologica*, tr. di G. P. Calasso, La Nuova Italia, Firenze 1987.
- PASQUINO, P., *Sieyès et l'invention de la constitution en France*, Odile Jacob, Paris 1998.
- PÊCHEUX, M (Thomas Herbert), *Note per una teoria generale delle ideologie*, in Aa. Vv., *Cahiers pour l'analyse*, cit., pp. 174-199.
- PÊCHEUX, M., FICHANT, M., *Sur l'histoire des sciences*, Maspero, Paris 1969; tr. it. *Sulla storia delle scienze*, tr. di D. Mascolo, introduzione di S. Veca, Mazzotta, Milano 1974.
- PIAGET, J., *Le système et la classification des sciences*, in ID. (sous la direction de), *Logique et connaissance scientifique*, Gallimard, Paris 1967.

- PICCININI, M., *Corpo politico, opinione pubblica, società politica. Per una storia dell'idea inglese di costituzione*, G. Giappichelli Editore, Torino 2007.
- POPPER, K., *The Poverty of Historicism*; Routledge, New York 1957; tr. it. *Miseria dello storicismo*, tr. di C. Montaleone, prefazione di S. Veca, Feltrinelli, Milano 2013.
- RAVAISSON, F., *La philosophie en France au XIXe siècle* [1867], Hachette, Paris 1889.
- REDONDI, P., *Epistemologia e storia della scienza. Le svolte teoriche da Duhem a Bachelard*, Feltrinelli, Milano 1978.
- RICCIARDI, M., *La società come ordine. Storia e teoria politica dei concetti sociali*, EUM, Macerata 2010.
- *Ideologi prima dell'ideologia. Linguet e i paradossi sociali della politica*, «Scienza&Politica» vol. 25, n. 47, 2012, pp. 67-87.
- *L'ideologia come scienza politica del sociale*, «Scienza & Politica», vol. 37, n. 52, 2015, pp. 165-195.
- *Modernità e dottrina. Sulla genesi delle scienze sociali come forma contemporanea della teoria politica*, in CIOLI, M., RICCIARDI M. (a cura di), *Tra melancolia e disciplina. Per una storia costituzionale delle dottrine politiche (Festschrift für Pierangelo Schiera)*, «Scienza&Politica», Quaderno n. 13, 2021, pp. 143-162.
- ROSANVALLON, P., *Le moment Guizot*, Gallimard, Paris 1985.
- RUSTIGHI, L., *Il governo della madre. Percorsi e alternative del potere in Rousseau*, FrancoAngeli, Milano 2017.
- SAINT-SIMON, H., *Œuvres complètes*, t. IV (Riproduzione anastatica dell'ed. Dentu, Paris 1869), Anthropos, Paris 1966.

SCATTOLA, M., *Dalla virtù alla scienza. La fondazione e la trasformazione della disciplina politica nell'età moderna*, FrancoAngeli, Milano 2003.

SCHIERA, P., *Rivoluzione, costituzione, Stato*, in SCHIERA, P. et al., *Il concetto di rivoluzione nel pensiero politico moderno: dalla sovranità del monarca allo Stato sovrano*, De Donato, Bari 1979, pp. 5-14.

— *Discorso politico e ideologia*, «Scienza&Politica», vol. 25, n. 47, 2012, pp. 11-31

SCHLANGER, J., *Les métaphores de l'organisme*, Hachette, Paris 1995 [1971].

SCHMITT, C., *Le categorie del 'politico'*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1972.

— *Sul Leviatano*, tr. it. a cura di C. Galli, Il Mulino, Bologna 2011.

SCUCCIMARRA, L., *Modernizzazione come temporalizzazione. Storia dei concetti e mutamento epocale nella riflessione di Reinhart Koselleck*, «Scienza&Politica», vol. 28, n. 56, 2016, pp. 91-111.

— *L'epoca delle ideologie. Su un tema della Begriffsgeschichte*, «Scienza&Politica», vol. 25, n. 47, 2012, pp. 43-65.

SHAPIN, S., SCHAFFER, S., *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*, Princeton University Press, Oxford 1985; tr. it. *Il Leviatano e la pompa ad aria. Hobbes, Boyle e la cultura dell'esperimento*, tr. di R. Brigati e P. Lombardi, La Nuova Italia, Firenze 1994.

SLONGO, P., *Il movimento delle leggi. L'ordine dei costumi in Montesquieu*, FrancoAngeli, Milano 2015.

STEINMETZ, G., (ed.), *The Politics of Method in Human Sciences: Positivism and Its Epistemological Others*, Duke University Press, Durham-London 2005.

WAGNER, P. (sous la direction de), *Les philosophes et la science*, cit.