

LA RESPONSABILITÀ DELLA SOCIOLOGIA

HANS JONAS E AUGUSTE COMTE: UN INCONTRO MANCATO

DAVIDE DE SANCTIS

Dipartimento di Giurisprudenza, Università di Napoli "Federico II"

desanctis@unina.it

ABSTRACT

When Hans Jonas wrote his *Das Prinzip Verantwortung* (1979), no theoretical tradition seemed to be available to face the risks humanity was experiencing in light of its own technological progress. However, Auguste Comte – considered the founding father of scientific positivism – paved the way for a new form of knowledge, sociology, conceived to provide a unitary theoretical framework accounting for the relationship between human being and the surrounding world. He reoriented all the scientific specializations within the limits imposed by such a foundational relationship. In the first part of the article, I try to isolate, among the reasons leading Comte to found sociology, the most interesting ones for the “imperative of responsibility” as professed by Jonas. In the second part, instead, I try to identify the cultural obstacles that prevented Jonas from finding in Comte, and in the sociological tradition tout court, any useful ideas in order to conceive “an ethics for technological civilization”.

KEYWORDS

Auguste Comte, Hans Jonas, Responsibility, Sociology, Positivism.

*Se vi fosse una genuina conoscenza dei fini, essa assumerebbe naturalmente la guida di ogni ricerca dei mezzi. Non vi sarebbe ragione alcuna di delegare la conoscenza dei fini alla filosofia sociale, e la ricerca dei mezzi ad una scienza sociale autonoma. Fondata su una conoscenza autentica dei veri fini, la scienza sociale ricercerebbe i mezzi appropriati a quei fini, comporterebbe giudizi di valore obiettivi e specifici in materia di politica. Sarebbe una scienza veramente politica, per non dire architettonica, anziché una mera fornitrice di dati a quelli che fanno politica.
(L. STRAUSS, *Natural Right and History*, 1953¹)*

In polemica con *Il principio speranza* di Ernst Bloch, *Il principio responsabilità*² di Hans Jonas determina – sul finire degli anni Settanta – una spaccatura importante (e non più sanata) tra il movimento ecologista, (allora) al suo stato na-

¹ Trad. it. di N. Pierri, *Diritto naturale e storia*, il Melangolo, Genova, 2009, p. 68.

² H. JONAS, *Das Prinzip Verantwortung*, Insel Verlag, Frankfurt am Main, 1979, a cura di P. Portinaro, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino, 2009.

scente, e una cultura di sinistra che, sostanzialmente fedele all'utopia marxista, è parsa incapace di offrire alternative praticabili al liberismo economico e al cieco scatenamento delle forze prometeiche implicate nell'evoluzione tecnico-scientifica.

'Fragilità', 'paura', 'rischio', 'vulnerabilità', sono le nuove parole d'ordine che Jonas individua e che, nel loro insieme, impongono "lo scenario apocalittico" a cui l'umana *deinotes*³ è chiamata a rispondere, se non vuole soccombere dinanzi allo scatenamento della sua stessa potenza. Una prospettiva che, oggi come allora, ci coglie impreparati - e perciò profondamente allarmati - proprio in considerazione del fatto che nessuna delle forze politiche in campo sembra in grado di poterla scongiurare.

Rispetto a predecessori del calibro di Husserl e Heidegger, Jonas impone - con la "euristica della paura" -, un cambio di marcia decisivo: il problema della tecnica non è più solo quello di mettere in crisi il glorioso cammino della 'scienza europea', né quello di occultare la domanda fondamentale sull'essere, ma - in maniera più semplice e prosaica - diventa quello di mettere a repentaglio la stessa prosecuzione della vita umana sulla terra. Di qui la proposta di un'etica minima, da assumere per garantire quantomeno la «preservazione della futura possibilità di un agire responsabile»⁴, ovvero la sopravvivenza dell'umanità.

Così, se è vero che - come notava Portinaro nell'introduzione al libro - «Jonas punta sulla semplicità della soluzione»⁵, il 'principio responsabilità' fa tuttavia vacillare l'ossatura di alcune nozioni cardine delle scienze umane e sociali, come sono: il potere, la vita, la democrazia, il progresso, l'utopia. Un'operazione critica al termine della quale emerge con chiarezza la necessità di colmare il divario teorico venutasi a creare tra *Sein* e *Sollen*⁶: ovvero la presa di posizione - apparentemente innocua, ma metodologicamente sovversiva - secondo la quale: «un 'imperativo' non può scaturire soltanto da una volontà che comanda, ad esempio quella di un Dio-persona, ma anche dalla pretesa immanente di un bene-in-sé alla propria realtà»⁷.

Si tratta di una mossa che - da sola - è in grado di destabilizzare alle fondamenta l'intera impalcatura concettuale che ci serve a tenere separati fatti e norme. Un'impalcatura che affonda le proprie radici nell'illuminismo settecentesco (nell'empirismo di David Hume, non meno che nel trascendentalismo di Imma-

³ Il primo stasimo del coro dell'Antigone, divenuto celeberrimo anche grazie al commento del suo maestro Martin Heidegger, è riportato per intero da Jonas nell'incipit del Capitolo primo: ivi, pp. 4-5.

⁴ Ivi, p. 147.

⁵ Ivi, p. XXI.

⁶ «Quel che la teoria nega è che da qualche ente in sé, nel suo essere già dato o soltanto possibile, possa emanare una sorta di 'dover-essere'», ivi, p. 162.

⁷ Ivi, p. 101.

nuel Kant) e arriva a sorreggere – attraverso successive divaricazioni e specificazioni – l'intero spettro delle acquisizioni scientifiche aventi corso nell'ambito delle scienze sociali. Si pensi – per restare nell'ambiente culturale di Jonas – a quelle fatte proprie dalla sociologica (di ascendenza weberiana) o dalla scienza giuridica (di ascendenza kelseniana); due orientamenti disciplinari che – escludendo la possibilità di desumere prescrizioni da descrizioni – dispensano concetti – ciascuno a suo modo – impermeabili ai termini del problema impostato da Jonas.

Questo mi pare essere anche il motivo di fondo per il quale – il teorema etico di Jonas – ha buon gioco nello smarcarsi dall'intera tradizione che lo precede, imponendosi come una riflessione, al tempo stesso originale e inaggirabile, sui compiti che ancora attendono il nostro immediato avvenire.

La mia intenzione, tuttavia, non è quella di fare un bilancio di quanto è stato fatto (troppo poco?) nella direzione indicata da Jonas a quarant'anni dalla pubblicazione del suo libro; quanto quella di passare al vaglio critico l'assunzione – fatta propria dallo stesso Jonas – secondo cui nessun significativo precedente teorico è utilizzabile in vista della fondazione di un'etica della responsabilità in grado di fronteggiare i pericoli scatenati dalla tecnica e dalla scienza. Essendo il marxismo, come si accennava, l'unico serio tentativo teorico – giudicato del tutto fallimentare – fatto per affrontare i problemi etico-politici generati dalla progressiva emancipazione e accelerazione dello sviluppo tecnico-industriale.

Dividerò allora il mio discorso in due parti, nella prima cercherò di mostrare alcuni punti di convergenza tra l'etica della responsabilità formulata da Jonas e il positivismo sociologico ideato da Auguste Comte agli albori dell'era industriale; mentre nella seconda cercherò di individuare gli ostacoli che hanno impedito (e che tuttora impediscono) una comunicazione tra l'una e l'altro. Nella speranza di contribuire così, al di là delle intenzioni dello stesso Jonas, a una genealogia – ancora tutta da approfondire – del principio responsabilità.

LA SOCIOLOGIA COME 'FARMACEUTICA' DELLE SCIENZE POSITIVE

Il principio responsabilità comincia dove termina l'epoca in cui avevano corso gli orientamenti etici tradizionali; nel momento in cui le conseguenze dell'avvenuta saldatura tra scienza e tecnica determinano uno scenario che impone l'urgente riconfigurazione del rapporto tra sapere e potere, tra conoscenza e azione, tra scienza e politica:

[...] proprio quel movimento che ci ha messo in possesso di quelle forze, il cui impiego deve essere ora regolato normativamente – ossia il movimento del sapere moderno nella forma delle scienze naturali – ha spazzato via, con un'ineluttabile complementarità, i fondamenti da cui si erano potute dedurre le norme... La questione è se, senza ristabilire la categoria del sacro che fu distrutta nel modo più radi-

cale dall'illuminismo scientifico, possiamo disporre di un'etica che sia in grado di imbrigliare le forze estreme che oggi possediamo e, quasi coattivamente, continuiamo ad acquisire e a esercitare senza posa... una religione che non c'è non può sgravare l'etica dal suo compito... l'etica si trova nella necessità di esistere. E deve esistere perché gli uomini agiscono e l'etica mette ordine nelle azioni e regola il potere di agire. Perciò tanto più deve esistere quanto più grandi sono le forze dell'agire che essa deve regolare... l'agire collettivo-cumulativo-tecnologico è *di tipo nuovo* per quanto riguarda gli oggetti e le dimensioni e non è più *neutrale* sotto il profilo etico, in virtù delle sue conseguenze che sono indipendenti da ogni intenzione diretta. Ma così è appena delineato il compito, quello di cercare una risposta⁸.

Questo brano - tratto dal primo capitolo (*La mutata natura dell'agire umano*) del libro di Jonas - mi serve per avvicinarlo all'incipit dell'opera che segna l'inizio della carriera di Comte, dove - il futuro fondatore della sociologia - annuncia il tramonto definitivo di un 'sistema sociale', e avverte contemporaneamente la responsabilità di costruirne uno nuovo, osservando uno sviluppo tecnico-scientifico già abbastanza maturo da manifestare la novità del suo carattere⁹:

[...] non vi sono che due fini di attività possibili per una società... l'azione violenta sul resto della specie umana, o la conquista, e l'azione sulla natura per modificarla a vantaggio dell'uomo, o la produzione. Ogni società che non si fosse organizzata per l'uno o l'altro di questi fini non sarebbe che un'associazione bastarda e senza carattere. Il fine militare era quello dell'antico sistema, il fine industriale è quello del nuovo. Il primo passo da fare nella riorganizzazione sociale era dunque la proclamazione di questo nuovo fine. Proprio perché non si è fatto, non si è ancora usciti dall'antico sistema, anche quando si è creduto di allontanarsene di più¹⁰.

Si tratta di una semplice consonanza, o si deve parlare di una più profonda sintonia di argomenti? Se è difficilmente contestabile il fatto che Comte proponga, tra le altre cose, un sistema di idee (scientifiche e morali) all'altezza dell'evo tecnico-industriale, si potrà obiettare che - a differenza di quanto accade nel costrutto etico jonasiano - il filosofo del positivismo non poteva figurarsi il medesimo scenario cui si è fatto riferimento. Ed è certo che Comte non ha potuto né osservare né immaginare gli impieghi distruttivi dell'energia nucleare, lo sfruttamento intensivo delle risorse naturali, le conseguenze dell'inquinamento sull'ecosistema. Tuttavia, tale circostanza non può essere sufficiente a far ricadere, sullo spirito positivista di cui Comte si faceva promotore, la responsabilità per il dispiegamento della prospettiva in cui "il massimo di potere si unisce al massimo di vuoto, il massimo

⁸ Ivi, pp. 30-32.

⁹ Vedi A. COMTE, *Piano delle opere scientifiche necessarie per riorganizzare la società* (1822), trad. it. di A. Negri, in A. COMTE, *Opuscoli di filosofia sociale*, Sansoni, Firenze, 1969, pp. 65-179: «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», p. 65.

¹⁰ Ivi, pp. 85-86.

di capacità al minimo di sapere intorno agli scopi”¹¹, ovvero la colpa per la nostra “impotenza davanti alla coazione di un potere che si autoalimenta e cresce in progressione”¹².

In altre parole, se quella di Comte è, al pari di quella di Jonas, una filosofia interessata alla fondazione di un’etica per la civiltà tecnico-industriale, sarebbe un errore credere che Comte, a differenza di Jonas, non avverta la necessità di governare tale sviluppo per evitare che il saldo finale tra benefici attesi e danni prodotti possa risultare negativo. In questo senso, si può ben dire che noi – come notava Ferrarotti introducendo la traduzione italiana dei volumi conclusivi del *Corso di filosofia positiva* – : «viviamo – era il 1967 – in tempi che sembrano la vendetta postuma di Comte – vale a dire, in tempi in cui – [...] si cercano le condizioni, culturali e psicologiche, per un nuovo umanesimo fondato sulla scienza, una scienza capace di riscoprire e rivalutare le esigenze umane che la muovono e le conferiscono significato universale»¹³.

Insomma, se si fa lo sforzo di mettere tra parentesi la vulgata novecentesca – sulla quale si tornerà nella seconda parte – di un positivismo che equivale alla resa finale dell’uomo di fronte alla razionalità tecnico-strumentale, si possono scoprire, soprattutto rileggendo con più attenzione l’intera opera di Comte, indicazioni ancora utili proprio perché a lungo rimosse. Come quella, fondamentale, secondo cui i progressi scientifici, e la serie di applicazioni che ne discendono, non sono affatto sufficienti – nella loro dinamica spontanea – a garantire la sopravvenienza del nuovo ordine sociale, e rappresentano semmai soltanto il materiale grezzo da cui si deve necessariamente prendere le mosse per rifondare su nuove basi un’etica che garantisca la continuazione dello sviluppo umano e sociale¹⁴.

In altri termini, se quello positivo è il terzo stadio dello sviluppo umano, non è affatto sufficiente attendere affinché si realizzi. Infatti – lo stadio teologico e quello

¹¹ H. JONAS, *Il principio responsabilità*, cit., p. 31.

¹² Ivi, p. 181, dove prosegue affermando: «La formula baconiana ci dice che il sapere è potere. Ora però il programma baconiano, lasciato a se stesso, ha rivelato al culmine del trionfo la sua insufficienza, anzi la sua intima contraddizione, perdendo cioè l’autocontrollo... Il potere si è reso autonomo, ma le sue promesse si sono capovolte in minaccia, la sua prospettiva di salvezza in apocalisse».

¹³ F. FERRAROTTI, *Introduzione a A. COMTE, Corso di filosofia positiva*, 2 voll., UTET, Torino, 1967, p. 9. Ma – sull’umanesimo comtiano – si veda soprattutto A. NEGRI, *Augusto Comte e l’umanesimo positivistico*, Armando, Roma, 1971.

¹⁴ Si legga, ad esempio, ancora dall’opuscolo del 1822 citato sopra, l’avvertenza secondo cui: «c’è una grandissima differenza tra l’obbedire al progresso della civiltà senza rendersene conto e obbedirvi con cognizione di causa. I mutamenti che essa ordina non si verificano meno nel primo caso che nel secondo, ma si fanno attendere per più lungo tempo e soprattutto non si operano se non dopo aver prodotto nella società funesti scuotimenti, più o meno gravi, secondo la natura e l’importanza di questi mutamenti. Ora, gli urti di ogni genere che ne risultano per il corpo sociale possono essere evitati, in gran parte, da mezzi fondati sulla conoscenza esatta dei mutamenti che tendono ad effettuarsi», A. COMTE, *Piano delle opere scientifiche*, in *Opuscoli*, cit., pp. 126-127.

metafisico -, appena superati dalla mente umana che concepisce i fenomeni naturali come retti da leggi proprie, continuano a troneggiare non appena si rivolga l'analisi alle forze e alle idee operanti a livello dell'organizzazione sociale¹⁵. Ambiente in cui - secondo la diagnosi più volte formulata da Comte - si consuma una frenetica alternanza tra demolizione e riproposizione - tra rivoluzione e reazione - che dà soltanto l'impressione di un movimento, ma che in realtà inchioda la politica all'assenza di una vera e propria alternativa¹⁶.

L'intera produzione comtiana è mossa dalla consapevolezza che - nonostante il principale problema sia diventato quello di governare l'accrescimento di potenza dell'azione umana derivante dallo sviluppo tecnico e scientifico - la stagnazione in cui rimane prigioniera la riflessione etico-politica impedisce sistematicamente di perseguire l'unico scopo verso il quale gli sforzi di riorganizzazione sociale dovrebbero dirigersi.

È nel contesto di questa diagnosi allarmante sulla mancanza di alternative in grado di sbloccare una situazione politica e morale senza vie d'uscita, che va interpretata l'impresa filosofica cui Comte dedica tutta la propria carriera. Il *Corso di filosofia positiva* - redatto e pubblicato in sei volumi tra il 1830 e il 1842 - va letto perciò come il tentativo tenacemente perseguito di chiarire, analizzando le (differenti) scienze e i loro (molteplici) metodi, quanto ancora rimane da fare in direzione di un orizzonte di senso che permetta di sfuggire alla dinamica autodistruttiva imposta dalla falsa alternativa tra libertà e necessità. È col riflettore puntato su questo problema di fondo che la ricognizione effettuata sull'insieme dei procedimenti, dei concetti e dei risultati, prodotti dalla mentalità scientifica o positiva, mostra - alla luce dell'analisi cui Comte la sottopone - tutta una congerie di gravi inconvenienti sui quali bisogna, con la massima urgenza, intervenire. In altre parole, la posta politica in gioco, ovvero la necessità di uscire dalla crisi energivora che condanna il sociale a una dialettica senza via d'uscita, è il principale motivo che spinge Comte a sottoporre a un approfondito riesame critico ciascuna scienza e le scienze del loro insieme. Non si capirebbero né l'impianto di un'opera come il *Corso di filosofia positiva*, né le singole lezioni che lo compongono, se non si te-

¹⁵ «L'uomo ha finora creduto alla potenza illimitata delle sue costruzioni politiche per il perfezionamento dell'ordine sociale. In altri termini, la specie umana è stata finora considerata, in politica, come se non avesse un impulso suo proprio, come se potesse sempre ricevere passivamente quello qualunque che il legislatore, fornito di un'autorità sufficiente, vorrà darle», ivi, pp. 111-112.

¹⁶ «Questa osservazione può essere facilmente verificata ed illustrata dal solo fatto dell'esistenza e del credito di una specie di opinione bastarda che è solo un miscuglio delle idee retrograde e delle idee critiche... Ed invero quando una di esse sembra sul punto di acquistare la preponderanza, la disposizione generale degli spiriti diviene ben presto favorevole all'altra, finché questa, ingannata da un'approvazione apparente, non ha ripreso abbastanza attività, tanto da dar luogo agli stessi allarmi e, di conseguenza, provare, a sua volta, la stessa delusione. Queste oscillazioni successive si effettuano ora in un senso ora nell'altro, secondo che il corso naturale degli avvenimenti manifesti specificamente o l'assurdità dell'antico sistema o il pericolo dell'anarchia», ivi, pp. 78-79.

nesse continuamente presente la tenace volontà del loro autore di ricavare principi, orientamenti, norme, concetti cui le scienze così come sono – abbandonate al disarticolato progredire in direzione di una sempre maggiore specializzazione tecnico-applicativa – non sarebbero assolutamente in grado di pervenire.

La riconfigurazione enciclopedica operata tramite l'introduzione della sociologia non deve far dimenticare che la nuova scienza – prima ancora di essere una scienza della politica – si configura come una politica della scienza. Partorita al termine di un esercizio critico a tutto campo, che investe l'intero spettro delle conoscenze scientifiche a disposizione, e che mira a individuare un orizzonte organizzativo di fronte allo spettacolo offerto dal loro disorganico sviluppo. Da questo punto di vista, per fare solo alcuni esempi, le scienze prese in esame da Comte (ancorché 'positive!'): soffrono di un eccessivo isolamento reciproco, tendono ad assolutizzare i metodi che convengono alle loro ricerche particolari estendendoli abusivamente a qualsiasi problema, rinunciano a coltivare le questioni più complesse e generali accontentandosi di risolvere dettagli sempre meno significativi, pretendono di legiferare su fenomeni che non riescono a osservare e prevedere. La sociologia – pensata per affrontare inconvenienti del genere – è pertanto l'espressione della presa in carico di una nuova forma di responsabilità politica da assumersi prima di tutto nei confronti del cieco sviluppo impresso dalle scienze, nell'epoca della tecnica e dell'industria. La sua nascita è il segno, il simbolo, l'indice, della sopravvenuta impossibilità di trattare separatamente due dimensioni dell'esperienza collettiva che mai prima di allora erano arrivate a co-implicarsi in maniera tanto decisiva: la rivoluzione politica e la rivoluzione industriale, l'esercizio dell'autonomia e lo scatenamento della tecnica.

Nella lezione cinquantottesima del *Corso*, in cui Comte (confrontandosi con Cartesio) formula un nuovo discorso sul metodo, appare con estrema chiarezza l'urgenza di riformare la cultura scientifica se non si vuole che le conseguenze del suo progresso, da risorsa per lo sviluppo umano, si tramutino nel suo principale pericolo:

Le conseguenze generali dello studio approfondito del passato ci hanno dimostrato in modo particolare l'inevitabile urgenza di una simile unità filosofica, che costituisce ormai la principale condizione della riorganizzazione intellettuale e morale dei popoli più progrediti... l'irrazionale dispersione dei lavori scientifici minaccia ormai di alterare profondamente i principali risultati di tutti gli sforzi precedenti, facendo presto degenerare la maggior parte delle ricerche parziali in tentativi sterili e incoerenti; questi, sempre più sprovvisti di scopo reale e di direzione determinata, non potrebbero infine conservare che un'attività spontaneamente distruttiva... Da quando la specializzazione empirica ha essenzialmente perduto la sua funzione temporanea per l'estensione decisiva dello spirito positivo... essa pone potenti osta-

coli a tutti i grandi progressi scientifici, e parimenti compromette gravemente l'effettiva conservazione dei risultati precedenti¹⁷.

Non si tratta, perciò, di assolutizzare qualcuno dei metodi scientifici allo stato disponibili, e, meno che mai, di cavalcare l'evoluzione tecnologica tributando una cieca fiducia alla ragione tecnico-produttiva, ma di imbrigliare saggiamente questo progresso in maniera da renderlo conciliabile con una prospettiva di sviluppo a lungo termine: «al fine di regolarizzare sufficientemente l'armonia fondamentale tra la contemplazione e l'azione»¹⁸. Ecco perché il nuovo metodo deve costituirsi operando un drastico rovesciamento in senso sociologico dell'intero edificio del sapere. Altrimenti – fin quando il 'predominio filosofico' rimane nelle mani dell'ascendente fisico-matematico – a regnare sarà un materialismo che blocca il compimento di qualsiasi ragionamento riguardante la sfera dell'etica e della morale, abbandonate a: «lo straripamento universale dell'egoismo», «la preponderanza delle considerazioni puramente materiali» e «alla corruzione eretta a sistema di governo»¹⁹. In altre parole, nessun vero passo avanti in direzione dell'aggiornamento etico richiesto dallo sviluppo tecnico è possibile senza affermare: «la preminenza filosofica dello spirito sociologico sullo spirito matematico»²⁰, la supremazia dello «spirito di insieme» sullo «spirito di dettaglio», i pregi della sintesi e i soprusi dell'analisi. E se questo rovesciamento dovesse finire per determinare un rallentamento dello sviluppo tecnico-produttivo in considerazione di ragioni generali finalmente condivisibili, tanto peggio per l'incremento tecnico e per il progresso industriale:

[...] il solo ordine d'idee che sembra dover necessariamente soffrire del prossimo avvento dello spirito sociologico in luogo dello spirito matematico alla guida generale della filosofia naturale, è quello delle applicazioni industriali... Ma anzitutto ci sarebbero, in fondo, pochi inconvenienti reali, anche pratici, a far subire oggi un certo rallentamento effettivo a un genere di combinazioni che ha preso ora un esorbitante preponderanza... In secondo luogo, il vero perfezionamento industriale dipende ormai, più dal giudizioso impiego permanente, molto imperfetto finora, dei diversi mezzi già acquisiti, che dall'accumulo disordinato di nuovi mezzi; di modo che la preponderanza delle considerazioni generali, lungi dall'essere importuna, diventa, al contrario, sempre più desiderabile, per contenere con una tendenza saggiamente sintetica, i tentativi superficiali e incoerenti di un'insensata attrazione analitica²¹.

Prudenza, continenza, saggezza, freno: quello sociologico è il tentativo operato da Comte di pervenire a un dominio sulla scienza nel momento in cui diventa

¹⁷ A. COMTE, *Corso*, cit., vol. 2, pp. 577-579.

¹⁸ *Ivi*, p. 603.

¹⁹ A. COMTE, *Considerazioni filosofiche sulle scienze e gli uomini di scienza*, in *Opuscoli*, cit., p. 210.

²⁰ A. COMTE, *Corso*, cit., vol. 2, p. 587.

²¹ *Ivi*, 602.

chiaramente osservabile che le sue applicazioni tecniche e industriali avrebbero determinato, nel bene e nel male, il destino unanime dello sviluppo umano. Di fronte a questa consapevolezza, il positivismo reagisce predicando la necessità di non trascurare l'esigenza di apprestare nuove forme di "potere spirituale", per non abbandonare l'umanità alla cieca tirannia di quelle forze che sono espressione del "potere materiale"²².

In questo senso - anche se con accenti diversi - si potrebbe dire che Jonas segue, senza saperlo, le tracce indicate da Comte, quando, guardando negli occhi la "minaccia di sventura dell'ideale baconiano", crede che la soluzione non sia combattere i poteri che quell'ideale ha partorito, quanto pensare a quale forma debba assumere un potere di diverso grado capace di bilanciarne l'urto:

[...] siamo al cospetto di una dialettica del potere a cui si può far fronte soltanto con uno stadio ulteriore del potere e non con una quietistica rinuncia ad esso... quel che ora è diventato necessario, se a porre un argine non dovrà intervenire la catastrofe stessa, è un potere sul potere, - il superamento dell'impotenza davanti alla coazione di un potere che si autoalimenta e cresce in progressione.²³

L'introduzione di una nuova scienza è la risposta data da Comte al problema individuato da Jonas. Per capirlo è sufficiente rivolgere lo sguardo al primo compito fondamentale che egli assegna alla filosofia positiva, un compito che, giova ripeterlo, non ha niente a che vedere con la presunta volontà di replicare, applicandolo al sociale, il medesimo costrutto logico in vigore per le così dette 'scienze naturali'. Le cui rispettive, esagerate, specializzazioni costituiscono piuttosto il nuovo problema da affrontare tramite una saggezza politico-enciclopedica - una farmaceutica delle scienze - in grado di far emergere i problemi ultimi che il loro impiego solleva:

Nous pouvons [...] éviter les plus pernicieux effets de la spécialité exagérée, sans nuire à l'influence vivifiante de la séparation des recherches. Il est urgent de s'en occuper sérieusement ; car ses inconvénients, qui, par leur nature, tendent à s'accroître sans cesse, commencent à devenir très sensibles. Hâton-nous de remédier au mal, avant qu'il soit devenu plus grave. Craignons que l'esprit humain ne finisse par se perdre dans les travaux de détail. Ne nous dissimulons pas que c'est là essentiellement le côté faible par lequel les partisans de la philosophie théologique et de la philosophie métaphysique peuvent encore attaquer avec quelque espoir de

²² «La preponderanza sociale accordata via via sempre più, da tre secoli in qua, al punto di vista puramente materiale, è ancora una conseguenza evidente della disorganizzazione spirituale dei popoli moderni. Poiché il potere pratico ha, a cominciare dal sedicesimo secolo, annientato o subordinato sempre più il potere teorico, lo stesso spirito si è, via via, insinuato in tutti gli elementi della società. In tutto, si è giunti, poco a poco, a considerare quasi esclusivamente l'utilità immediata, o almeno a calcolarla in prima linea. Così, per esempio, nella considerazione ragionata delle scienze, si è trascurata, via via sempre più, la loro importanza filosofica e sono state apprezzate solo per i loro servizi pratici», A. COMTE, *Considerazioni sul potere spirituale*, in *Opuscoli*, cit., pp. 246-247.

²³ H. JONAS, *Il principio responsabilità*, cit., p. 181.

succès la philosophie positive. Le véritable moyen d'arrêter l'influence délétère dont l'avenir intellectuel semble menacé, par suite d'une trop grande spécialisation des recherches individuelles, ne saurait être, évidemment, de revenir à cette antique confusion des travaux, qui tendrait à faire rétrograder l'esprit humain, et qui est d'ailleurs aujourd'hui heureusement devenue impossible. Il consiste, au contraire, dans le perfectionnement de la division du travail elle-même. Il suffit, en effet, de faire de l'étude des généralités scientifiques une grande spécialité de plus. Qu'une classe nouvelle de savants préparés par une éducation convenable, sans se livrer à la culture spéciale d'aucune branche particulière de la philosophie naturelle, s'occupe uniquement, en considérant les diverses sciences positives dans leur état actuel, à déterminer exactement l'esprit de chacune d'elles, à découvrir leurs relations et leur enchaînement, à résumer, s'il est possible, tous leurs principes propres en un moindre nombre de principes communs... Qu'en même temps, les autres savants, avant de se livrer à leurs spécialités respectives, soient rendus aptes désormais, par une éducation portant sur l'ensemble des connaissances positives, à profiter immédiatement des lumières répandues par ces savants voués à l'étude des généralités, et réciproquement²⁴.

Se questa è l'esigenza fondamentale cui deve rispondere la disciplina sociologica, quella di Comte è innanzi tutto – come ha proposto di interpretarla recentemente Bruno Karsenti – una *politique de l'esprit*²⁵, una guida del pensiero umano alla scoperta dei limiti entro i quali si esercitano i suoi poteri²⁶.

Lungo il cammino che lo porta a investigare tali limiti, Comte si ritrova poi a dover formulare una filosofia biologica senza comprendere la quale sarebbe impossibile cogliere la portata etico-politica che egli assegna alla sociologia²⁷, compiendo in questo modo un altro passo impossibile da non avvicinare alla costruzione jonasiana del principio responsabilità²⁸. Come ha osservato Roberto Esposito, cercando le origini della moderna saldatura – prima occasionale, ma poi sempre più intenzionale – tra il sapere biologico e quello politico:

²⁴ A. COMTE, *Cours de philosophie positive*, vol. 1, Bachelier, Paris, 1830, pp. 29-30.

²⁵ B. KARSENTI, *Politique de l'esprit. Auguste Comte et la naissance de la science sociale*, Hermann, Paris, 2006.

²⁶ Su questo problema basti leggere la *Théorie positive des limites générales de variation propre à l'ordre humain* contenuta nel secondo volume di A. COMTE, *Système de politique positive ou Traité de sociologie instituant la Religion de l'Humanité*, 4 voll., Mathias, Crilian-Gœury et V. Dalmont, Paris, pp. 425-467; dove si parte dalla consapevolezza che: «tuot ordre naturel est nécessairement modifiable, soit d'après l'intervention humaine, soit au moins par le réactions spontanées que comporte l'économie universelle. Il n'y a même que l'ordre céleste qui demeure vraiment inaccessible à notre puissance, quoique notre intelligence en conçoive aisément l'amélioration», p. 427.

²⁷ Ho tentato di approfondire questo punto nel mio D. DE SANCTIS, *Sociologia e scienza della vita in Auguste Comte*, in "Sociologia", 3 (2012), pp. 45-67.

²⁸ Vedi, H. JONAS, *The Phenomenon of Life. Towards a Philosophical Biology*, Harper and Row, New York, 1966.

[...] all'origine di questo mutamento di sguardo c'è l'opera – apparentemente arcaica solo perché estranea all'asse portante della concezione moderna – di Auguste Comte. Quando, nell'introduzione al suo *Système de politique positive*, egli conierà il termine 'biocrazia', propedeutico a quello, ulteriore, di 'sociocrazia', si può ben affermare che un lessico concettuale estraneo alla semantica democratica sia ormai costituito: il potere non ha più come orizzonte di riferimento il *démos* – cioè l'insieme dei soggetti riuniti in una comune identità nazionale – ma il *bios*, la vita di un organismo, individuale o collettivo, esteriore ed eccedente ogni formulazione giuridico-politica tradizionale²⁹.

E, in effetti, nell'opera segnalata da Esposito – e pubblicata in quattro volumi tra il 1850 e il 1854 –, Comte politicizza (in virtù della loro totalizzazione) non più soltanto il soggetto della conoscenza, concepito come collettivo e agente, ma anche il suo oggetto, concepito come l'ambiente 'modificabile' di un organismo 'modificatore' del tutto particolare: l'«Umanità»³⁰. In questo modo, il tradizionale dualismo della filosofia – quello tra il soggetto e l'oggetto della conoscenza – si trasforma nel nuovo – perché storico e dinamico – dualismo tra umanità e mondo. Un dualismo alla cui corretta regolazione deve presiedere la 'politica positiva'.

A questa relazione – tra l'umanità e l'ambiente che rende possibile e ne registra lo sviluppo – Comte conferisce una tale importanza da farne la matrice, il substrato, il cardine sul quale edificare una nuova 'religione dell'umanità'. Espressione che, epurata da ogni tentazione di ritorno alla teologia, indica il definitivo affermarsi del principio di relatività (la "sintesi relativa" in antitesi all'assoluto teologico-metafisico), e rimanda al legame che unisce l'uomo (organismo che agisce collettivamente) alle condizioni (interiori ed esteriori) del proprio sviluppo complessivo (materiale, intellettuale e morale)³¹. "Condizioni di esistenza" dalla cui analisi emergono tutta una serie di leggi, regole, prescrizioni e imperativi che squalificano e rendono obsoleta – come sottolineato da Esposito – l'intera tradizione politico-giuridica ricevuta.

²⁹ R. ESPOSITO, *Terza Persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino, 2007, pp. 35-36. Più in particolare, sul ruolo svolto da Comte nella genealogia delle categorie biopolitiche, vedi M. CAMELLI, *Da Comte a Foucault attraverso Canguilhem. L'avventura ermeneutica della biopolitica*, in "Filosofia politica", 1 (2006), pp. 13-28.

³⁰ «L'humanité, dans ces conditions, n'est pas le pôle architectonique qui organise le monde pour elle, en un anthropocentrisme de degré supérieur à celui fondé sur le sujet humain individuel. Mais c'est plutôt ce qui vient donner toute son extension à la vie de l'homme dans le monde, ce qui vient marquer sa réalité comme partie du monde, sous une forme qui ne peut pas être arrêtée, bien que l'on sache d'emblée qu'elle n'ira pas au-delà de ce que le monde lui permet», B. KARSENTI, *Politique de l'esprit*, cit., p. 115.

³¹ Di qui anche l'«ammirevole equivoco» – tra disposizione morale e forma di vita – custodito dalla parola 'umanità': «Une admirable équivoque consacre, en effet, la même expression pour désigner à la fois la plus vaste extension habituelle de cette suprême affection et l'ensemble de la race où elle se développe mieux», A. COMTE, *Système*, cit., vol. 1, p. 703.

Di fronte al grande dualismo tra umanità e mondo, il “metodo oggettivo” - entro cui tutte le scienze (non sociologicamente riformate) rinserrano e disperdono i propri sforzi empirici - perde i propri privilegi come unica strada percorribile verso la conoscenza ‘positiva’. Perché ora, come si diceva, a imporsi è un metodo inverso, l’unico che può garantire l’efficace armonizzazione tra i due termini del dualismo: «l’objectivité, qui ne peut rien systématiser, prend enfin son office caractéristique, de fournir partout les matériaux de constructions réservées à la subjectivité»³². A questo punto le scienze riunite sotto la dizione ‘cosmologia’, ovvero quelle che si occupano dei fenomeni privi di vita, le più inclini alla trasformazione tecnica della natura ‘inerte’, devono essere considerate come «les plus rebelles à toute saine discipline et celles qui en ont le plus besoin»³³. Il pianeta terra diventa intanto - nell’ultima opera intitolata *Sintesi soggettiva* (1856) - un “Grande-Feticcio” nei confronti del quale riattivare (con un’opportuna strategia culturale³⁴) il sentimento di fusione tra uomo e natura che Comte ipotizza essere la forma più originaria e inestirpabile - pre-teologica - di religione³⁵.

Alla luce di questo nuovo metodo - il metodo soggettivo - l’umanità agente diventa in solido responsabile della continuazione della vita sulla Terra, la parte esistente (al presente) di un “Grande-Être” vivente (nel passato-futuro) messo a capo dell’antropocene inaugurato dalla superpotenza dei mezzi tecnici di cui dispone:

Alors la nature vivante, entièrement unie sous un seul chef, constituera réellement une immense hiérarchie, dont l’activité permanente modifiera de plus en plus la constitution spéciale de la planète humaine. Ces modifications sont, il est vrai, limitées par l’ensemble des lois cosmologiques, auxquelles les lois biologiques se trouvent objectivement subordonnées [...] Quelque puissante que devienne la nature vivante d’après sa pleine convergence [...] l’appréciation familière de ces invincibles limites offrira toujours une grande importance intellectuelle, et même morale, pour mieux diriger nos efforts et contenir notre orgueil [...] cette discipline nécessaire ne devra jamais entraver l’essor naturel des sages espérances, dont la principale appréciation sera toujours subjective et non objective. Quelque faible que soit l’influence totale du Grande-Être envers sa planète, c’est à sa propre destinée qu’il faut la rapporter finalement, et alors on estime mieux des modifications qui d’abord semblaient négligeables³⁶.

³² Ivi, p. 582.

³³ Ivi, p. 465.

³⁴ Vedi A. COMTE, *Synthèse subjective*, Fayard, Paris, 2000, p. 107: «Le culte y consiste surtout dans l’adoration de la Terre et du Ciel, qui représentent le Grand-Fétiche et le Grand-Milieu que le positivisme associe au Grande-Être».

³⁵ Ho riflettuto sul punto in D. DE SANCTIS, *Il feticismo positivista. Auguste Comte e l’immaginario sociologico*, in “Tigor”, 2 (2017), pp. 111-136.

³⁶ A. COMTE, *Système*, cit., vol. 1, p. 617. In proposito si veda anche J. GRANGE, *Auguste Comte. La politique et la science*, Odile Jacob, Paris, 2000: «Entre l’Humanité désormais prise dans la globalité de sa présence et de son action (l’industrie) et le ‘domaine terrestre’ lui-même formant désormais une unique organisation, doivent s’établir des relations réciproques équilibrées...la science

A questa ‘religione’ tra vita e mondo fa da eco Jonas quando afferma che: «un giorno o l’altro l’idea stessa di progresso, abbandonando gli obiettivi ‘espansionistici’, solleciterà nel rapporto uomo-ambiente quelli ‘omeostatici’ (che continueranno a porre alla tecnologia in quanto tale sufficienti compiti per scongiurare l’interruzione dello sviluppo)»³⁷.

Concludendo su Comte, alla mossa di inversione che dal metodo oggettivo conduce al metodo soggettivo, fa da necessario pendant etico il passaggio dall’egoismo all’“altruismo”³⁸. Parola coniata per indicare non tanto il sentimento da cui dipende la solidarietà sociale – intessuta di relazioni (anche antagonistiche) tra gli uomini della “esistenza oggettiva” – quanto quello da cui dipende la “continuità soggettiva”:

[...] il vero punto di vista sociale [...] consiste nel subordinare convenientemente la solidarietà oggettiva alla continuità soggettiva, principale motore dei destini umani, soprattutto presso i moderni. Il presente non costituisce mai altro che una vaga e rapida transizione tra due immensità di durata, direttamente legate una all’altra. La sua considerazione esclusiva, o solamente preponderante, sarebbe altrettanto irrazionale che immorale, e non potrebbe condurre che a dubbi indefiniti³⁹.

Ed è proprio sul concetto di ‘continuità’ che Jonas si ritrova a insistere, quando si tratta di sviscerare la struttura della responsabilità, sia genitoriale, sia, soprattutto politica⁴⁰. Una sfida, lanciata alla lungimiranza del potere, che Comte raccoglieva quando, esaminando le istituzioni politiche e giuridiche, lamentava il fatto che queste: «non concernono direttamente che la società delle famiglie coesistenti, da cui risulta la semplice solidarietà oggettiva»⁴¹. Una solidarietà già presente nelle specie animali sotto forma di “cooperazione simultanea”, ma che si rivela assolutamente insufficiente alla “associazione umana”: «la nostra sociabilità si distingue soprattutto per il privilegio esclusivo della cooperazione successiva [...] il positivi-

politique sera aussi la science des relations entre l’Humanité et la Terre et ce que nous appelons actuellement ‘écologie’ fait partie de la politique», pp. 198-199.

³⁷ H. JONAS, *Il principio responsabilità*, cit., p. 232.

³⁸ «[...] sous le régime positif, une coopération normale et une juste fraternité établiront, entre tous les organes bureaucratiques, une solidarité conforme à leur commun service du vrai Grand-Être. En un mot, la bureaucratie et la sociocratie seront également régies par l’altruisme, tandis que l’égotisme prévalut des deux côtés pendant tout le cours de notre préparation théologique et militaire», A. COMTE, *Système*, cit., vol. 1, p. 619. Mi permetto, sul punto, di rimandare a D. DE SANCTIS, *Altruismo, per un lessico comtiano*, in “Rivista di studi politici”, XXIX (luglio-settembre 2017), pp. 153-184.

³⁹ A. COMTE, *Système*, cit., vol. 2, p. 364.

⁴⁰ Vedi il paragrafo *Genitori e uomo di Stato: la continuità*, in H. JONAS, *Il principio responsabilità*, cit., pp. 133 e seg.

⁴¹ A. COMTE, *Système*, cit., vol. 2, p. 361.

simo deve perciò porre abitualmente, al di sopra della semplice solidarietà oggettiva, la vera continuità soggettiva, come principale carattere della città umana»⁴².

Si tratta in ultimo, tramite un'ulteriore inversione di senso, di riconfigurare anche l'esercizio del potere, poiché - in vista della "continuità soggettiva" che bisogna garantire - la prestazione potestativa - il "comando" - diventa solo residuale rispetto a un'accezione più spiccatamente "regolativa" del concetto di "ordine":

Il suffit de comparer les deux acceptions générales du mot *ordre*, qui toujours signifie à la foi *commandement* et *arrangement*. Tant que dure notre initiation, destiné plutôt à développer nôtres diverses forces qu'à les régler, le commandement prévalut sur l'arrangement, qui ne pouvait même surgir autrement, faute d'une base extérieure. Notre constitution adulte se caractérise, au contraire, par la prépondérance de l'arrangement, qui, directement fondé d'après son type objectif, exige seulement l'intervention secondaire du commandement, pour compléter nos décisions pratiques. Ainsi, le contraste général entre synthèse absolue et synthèse relative peut être assez représenté d'après le simple renversement de la subordination mutuelle propre aux deux sens d'un même nom⁴³.

LA 'REDUCTIO AD HITLERUM' DEL POSITIVISMO COMTIANO

Se, come spero di aver mostrato, in Comte è possibile trovare alcune delle linee guida di "un'etica per la civiltà tecnologica", restano da spiegare i motivi per i quali Jonas accenni al suo nome solo per sottolineare l'inservibilità di un'impostazione teorica nella quale si consumerebbe, da una parte, la deduzione di «un futuro predeterminato nei suoi tratti fondamentali»⁴⁴, e, dall'altra, la «obiettiva analisi causale delle società concrete, orientata al modello delle scienze naturali»⁴⁵. E per farlo propongo di ripercorrere brevemente le tappe successive che hanno portato alla cristallizzazione di quell'immagine che - a detta di Norbert Elias - «si aggira come un fantasma nei libri di testo - e che - dà l'idea di un reperto da museo alquanto polveroso»⁴⁶.

La prima di queste tappe si consuma quando - all'indomani della morte di Comte - appaiono i libri di due discepoli "eterodossi": Émile Littré (*Auguste*

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ivi*, p. 469.

⁴⁴ H. JONAS, *Il principio responsabilità*, cit., p. 142.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ N. ELIAS, *Che cos'è la sociologia*, trad. it. di T. Griffero, Rosenberg & Sellier, Torino, 1990, p. 35; dove continua dicendo che: «se facessimo lo sforzo [...] di soffiare qua e là un po' di polvere, incontreremmo nell'opera di Comte delle idee praticamente nuove, che sono state in parte obliate o fraintese [...] In molti casi è assolutamente sorprendente la discrepanza riscontrabile tra i problemi che ha affrontato e le idee che comunemente gli vengono attribuite [...] Comte fece molto di più per lo sviluppo della sociologia che darle un nome [...] Comte ha formulato una serie di problemi in modo più chiaro di qualsiasi dei suoi predecessori e molti di questi problemi li ha posti in una nuova luce [...] Egli era tutt'altro che un positivista nel senso odierno del termine».

Comte et la philosophie positive, 1863) e John Stuart Mill (*Auguste Comte and positivism*, 1866). I quali compiono un'operazione che potremmo retrospettivamente definire di salvataggio dello scientismo: intenta a emendare il corpus comtiano da ciò che lo rendeva politicamente inassimilabile al modello liberale di Stato, e finalizzata ad accreditare una filosofia della scienza eticamente neutrale. Operazione che, anche grazie al prestigio internazionale di cui finiscono per godere i loro iniziatori, riesce a fare del positivismo (ma non del comtismo!) la cifra culturale della seconda metà del secolo diciannovesimo. L'imbarazzo creato dal Comte politico si perpetua anche nel rinnovato positivistic sociologico praticato da Durkheim, che non istituisce mai un confronto diretto col suo grande predecessore, rivolgendogli generici omaggi e critiche altrettanto poco circostanziate⁴⁷. Ma è solo dopo gli avvenimenti che scuotono il mondo, contemporaneo alle grandi guerre novecentesche, e con l'affermarsi dei domini politici di stampo totalitario, che si torna - cercando le matrici dell'autoritarismo - a rivalutare, condannandola, la portata politica del positivismo.

A questo punto - rimanendo nell'ambito della scienza sociale di matrice tedesca (ma con una decisiva influenza sulla cultura anglofona) - Comte diventa la bestia nera delle due prospettive che da allora cominciano a schierarsi sulle opposte barriere del ragionamento inteso a stabilire una rinnovata saldatura tra scienza e politica. All'interno di questa contesa, emblematiche sono le riletture del comtismo avanzate dagli esponenti della Scuola di Francoforte, da un lato, e da quelli appartenenti alla Scuola austriaca, dall'altro. Mi soffermerò in particolare sui due libri che meglio mostrano la *reductio ad hitlerum* a cui Comte viene condannato dalle due parti dello schieramento.

Il primo in ordine di tempo è *Reason and Revolution*, pubblicato nel 1941 da Herbert Marcuse nel suo esilio statunitense⁴⁸. Dove - nelle pagine dedicate a Comte⁴⁹ (di cui pur si cerca di stabilire la valenza politica) - viene sostanzialmente rispettata la partizione imposta a suo tempo dagli allievi eterodossi, vale a dire il divieto di leggere il *Sistema di politica positiva* e l'obbligo di attenersi alle parti superstiti del *Corso di filosofia positiva*. Alla luce di tale lettura viene stabilito che:

La società veniva ora considerata come un complesso più o meno definito di fatti retti da leggi più o meno generali: una realtà da studiare come qualsiasi altro campo

⁴⁷ Come quella - affacciata su un certo nazionalismo di inizio secolo - secondo la quale l'umanità di Comte non sarebbe altro che un'idea filosofica, «una rappresentazione affatto soggettiva» - perché: «[...] in realtà il progresso dell'umanità non esiste. Quelle che esistono, e che sono date esse soltanto all'osservazione, sono le società particolari che nascono, si sviluppano e muoiono indipendentemente le une dalle altre», É. DURKHEIM, *Le regole del metodo sociologico. Sociologia e filosofia*, tr. it. di F. Airoldi Namer, Comunità, Milano, 1996, p. 38.

⁴⁸ H. MARCUSE, *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della "teoria sociale"*, trad. it. di A. Izzo, il Mulino, Bologna, 1968.

⁴⁹ Ivi: *La filosofia positiva della società: Auguste Comte*, pp. 376-398.

di investigazione scientifica. I concetti che spiegano tale realtà dovevano essere dedotti dai fatti che la costituivano, mentre le più ampie vedute dei concetti filosofici dovevano essere lasciate da parte⁵⁰.

A partire da questa interpretazione di fondo, vengono fatte derivare una serie perentoria di conseguenze a cascata, che vale la pena elencare brevemente, per capire fin dove si spingono le presunte responsabilità attribuite al positivismo di Comte:

La filosofia positiva difendeva l'ordine esistente contro coloro che asserivano la necessità di 'negarlo'; [...] ne risulta che l'atteggiamento della sociologia positiva deve essere apologetico e giustificativo; la filosofia positiva... tendeva a mettere sullo stesso piano lo studio della società e lo studio della natura [...]; L'azione sociale, specialmente nei confronti del problema di mutare il sistema sociale esistente, era così resa vana dall'inevitabilità; [...] il rifiuto positivista della metafisica si accompagnò al rifiuto dell'idea secondo la quale l'uomo può mutare e riorganizzare le sue istituzioni sociali sulla base della sua volontà razionale; [...] la 'rassegnazione' è una nota fondamentale negli scritti di Comte [...] in precedenza raramente una qualche filosofia si era spinta fino a una raccomandazione tanto forte ed esplicita in favore del mantenimento dell'autorità prevalente al momento e della protezione degli interessi nei confronti di qualsiasi attacco rivoluzionario; [...] i fatti e i loro rapporti rappresentavano un ordine inesorabile che comprendeva i fenomeni sociali così come quelli naturali. Le leggi [...] erano positive nel senso che sostenevano l'ordine prevalente per negare la necessità di costruire un ordine nuovo; L'idea dell'ordine, tanto importante nel positivismo di Comte, ha un fondamento totalitario sia nel suo significato sociale sia nel suo significato metodologico⁵¹.

Sul presupposto di questa rilettura - parziale e sviante⁵² - della propria tradizione, la sociologia critica - per andare oltre la 'avalutatività' weberiana - comincia

⁵⁰ Ivi, p. 376.

⁵¹ Ivi, pp. 363, 377, 379, 380, 381, 384 e 385. La lettura francofortese di Comte viene approfondita e in qualche misura 'canonizzata' da Oskar Negt, che - in un libro del 1964 introdotto da Adorno e Horkheimer - afferma che: «Hegel e Comte, nonostante la diversità dei loro principi e dei punti di partenza del loro pensiero filosofico hanno in comune l'idea secondo cui, attraverso tutte le azioni singole, prive di un piano preordinato, si realizza un'intenzione razionale del tutto; in quell'idea si riflette lo stato della società borghese; l'autoconservazione di questa società si regge su una produzione organizzata sulla base dello scambio economico, e si realizza attraverso l'opposizione di interessi antagonisti di classi e di individui», O. NEGТ, *Hegel e Comte*, tr. it. di F. Bassani, il Mulino, Bologna, 1975, p. 143.

⁵² Prevenendo «l'inevitabile accusa di fatalismo che si indirizza sempre alle nuove teorie positive», Comte scriveva che: «tale rimprovero dimostra, oggi, una valutazione molto superficiale del vero positivismo. E invero se, per tutti i fenomeni, l'ordine naturale è immodificabile in tutte le sue disposizioni principali, per tutte anche, tranne per quelli celesti, le sue disposizioni secondarie sono tanto più modificabili quanto maggiormente si tratta di effetti più complessi. Lo spirito positivista, che fu di necessità fatalista, finché si limitò agli studi matematico-astronomici, perdette di necessità questo primo carattere, estendendosi alle ricerche fisico-chimiche, e soprattutto alle speculazioni biologiche, in cui le variazioni diventano così notevoli. Elevandosi, da ultimo, sino all'ambito sociologico, deve cessare, oggi, di incorrere nel rimprovero che meritò la sua infanzia, poiché il suo eser-

a imporre una postura sistematicamente sospettosa nei confronti di qualsiasi ordine costituito, innalzandola a vero e proprio metodo dell'autentica ricerca scientifica, propedeutico all'avviamento di un movimento di liberazione che dovrebbe essere la sua diretta conseguenza politica.

Dal canto suo, alla Scuola austriaca capeggiata da Ludwig von Mises non interessa più distinguere tra l'uso liberatore del potere e le diverse forme nelle quali si insinua, si dissimula e si esercita, il dominio; perché il suo fine diventa quello di revocare in dubbio la stessa necessità che si debba esercitare qualche azione di orientamento politico sull'autonomo equilibrio derivante dall'esercizio della libertà e dell'autonomia individuale. Perciò, secondo Friedrich von Hayek - che chiude con una critica a Comte i propri *Studies on the Abuse of Reason*⁵³ del 1952 - l'errore fondamentale in cui sarebbe caduto il fondatore del positivismo è quello di credere che sia possibile modificare intenzionalmente la società sulla base di previsioni fatte a proposito di ciò che resta per definizione imprevedibile⁵⁴. Un assurdo, dal momento che - all'interno del concetto scientifico di società - non si possono trovare altro che le conseguenze inintenzionali delle azioni intenzionali poste in essere dagli individui⁵⁵. Insomma, differentemente da quanto abbiamo visto succedere in Marcuse, il peccato originale della sociologia (e dell'"oggettivismo scienziato" che da Comte si irradierebbe fino a Hegel e oltre) non è quello di accompagnarsi a una "filosofia della rassegnazione" che si vieta di alzare lo sguardo al di là del dato positivamente osservabile, ma, viceversa, quello di voler esercitare una tracotanza costruttivista - una hybris ingegneristica - che pretende di prevedere, condizionare e indirizzare, le conseguenze dello sviluppo sociale nel suo insieme, producendo risultati che sono, al di là della qualità etica di ciò che ci si prefigge di raggiungere, necessariamente tirannici e liberticidi. Insomma, l'idea fissa di Comte sarebbe che: «la riorganizzazione politica della società poteva essere attuata soltanto dopo che se ne fosse posto il fondamento spirituale mediante la riorganizzazione di tutto il sapere»⁵⁶. Una riorganizzazione del sapere che secondo tale lettura - limitata, ancora una volta, a ciò che del *Corso di filosofia positiva* vale la pena studiare - sfocerebbe inevitabilmente nel sacrificio fi-

cizio principale si riferirà ormai ai fenomeni più modificabili, soprattutto dal nostro intervento. È dunque evidente che, lungi dall'invitarci alla pigrizia, il dogma positivista ci spinge all'attività, soprattutto sociale», A. COMTE, *Système*, cit., vol. 1, p. 55.

⁵³ Trad. it a cura R. Pavaretto, *L'abuso della ragione*, Seam, Roma, 1997.

⁵⁴ Qualcosa di simile a Hayek la dice Karl Löwith nel 1949 quando inserisce Comte tra gli autori necessari a chiarire "i presupposti teologici della filosofia della storia", vedi K. LÖWITH, *Significato e fine della storia*, Comunità, Milano, 1963, pp. 104-131.

⁵⁵ Come sottolinea Dario Antiseri nell'introduzione al libro sopra citato: «[...] se per Menger l'analisi delle conseguenze inintenzionali delle azioni intenzionali umane è un compito delle scienze sociali, per Hayek siffatta analisi è il compito esclusivo delle scienze sociali» (corsivi nel testo), F. VON HAYEK, *L'abuso della ragione*, cit., p. IX.

⁵⁶ Ivi, p. 254.

nale della libertà individuale in vista di qualche futuro bene collettivo mai realmente attingibile. Per verificarlo, Hayek estrae una serie di citazioni decontestualizzandole dalla critica che Comte conduce ai dogmi dell'assolutismo metafisico, per concludere che: «potremmo affiancare a quasi tutte le affermazioni di questo genere identiche dichiarazioni dei teorici tedeschi che elaborarono i fondamenti intellettuali delle dottrine del Terzo Reich»⁵⁷. La condanna di Comte è quindi senza appello:

L'interesse per il movimento della Ragione come totalità compiuta non solo gli impedi di comprendere il processo per mezzo del quale l'interazione degli individui dà normalmente luogo a strutture di relazione che compiono operazioni che nessuna ragione individuale può interamente comprendere, ma gli impedi anche di vedere che ogni tentativo della Ragione cosciente di controllare il suo proprio sviluppo non può aver altro effetto che quello di contenerne la crescita entro i limiti di capacità di previsione della mente direttiva individuale⁵⁸.

Bisogna allora costatare che nessun 'principio responsabilità' è possibile se - come Marcuse vuol far dire a Comte: l'osservazione scientifica si risolve nella acritica approvazione dei fatti - o se - come vuole Hayek: la prefigurazione di fini collettivi può solo risolversi nella mera negazione delle libertà politiche. Nonostante, giova ripeterlo, Comte assegnasse al positivismo proprio il compito di evitare le opposte tentazioni dell'"idiotismo" oggettivista e della "folia" soggettivista⁵⁹, le colpe addossategli apparivano ormai talmente macroscopiche che, nella foga di ripensare il rapporto tra azione politica e scienze sociali, l'unica cautela rimasta a disposizione degli scienziati sociali è sembrata quella di non apparire positivisti.

Ciò emerge con una certa evidenza dallo sfondo delle vicende che portano alla pubblicazione, del 1976, di quel bizzarro libro che è *The Positivist Dispute in German Sociology*⁶⁰, su cui vale la pena, prima di trarre le conclusioni, spendere qualche parola. Poiché - pur presentandosi come la traduzione inglese del volume apparso in Germania nel 1969 col titolo *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie* - esso è, in realtà, il frutto di una triplice stratificazione. Il cui nucleo originario è la trasposizione del simposio della "Associazione tedesca di

⁵⁷ Ivi, p. 279.

⁵⁸ Ivi, p. 309.

⁵⁹ «Ces deux états opposés constituent les deux extrêmes de la proportion normale que l'état de raison exige entre les impulsions objectives et les inspirations subjectives. L'idiotisme consiste dans l'excès d'objectivité, quand notre cerveau devient trop passif ; et la folie proprement dite dans l'excès de subjectivité, d'après l'activité démesurée de cet appareil», A. COMTE, *Catéchisme positiviste*, Édition du Sandre, Paris, 2009, p. 76. Insomma, ha senz'altro ragione Antimo Negri quando afferma che per Comte: «lungi dall'essere strumento delle cause e delle leggi dello sviluppo umano e storico, l'uomo di queste stesse cause e leggi può fare lo strumento, la condizione indispensabile della sua azione», A. NEGRI, *Augusto Comte*, cit., p. 494.

⁶⁰ T.W. ADORNO, H. ALBERT, R. DAHRENDORF, J. HABERMAS, H. PILOT, K.R. POPPER, tr. by G. Adey and D. Frisby, Heinemann Educational Books, London, 1977.

sociologia” - tenutosi a Tubinga nel 1961 - e avente come tema *La logica delle scienze sociali*. Un incontro al quale Ralf Dahrendorf (probabilmente mosso dal suo amore per il conflitto) invita a partecipare Karl Popper, opponendogli nel ruolo di *discussant* Theodor Adorno.

La discussione però finisce per deludere il suo organizzatore, almeno nella misura in cui lo stesso Dahrendorf si trova costretto a constatare un certo accordo tra i due protagonisti. Infatti, sia per Adorno sia per Popper, i risultati cui pervengono le scienze sociali possono essere utilizzati per guidare l'azione politica: quando certe forme di dominio possono essere comprese e disinnescate (Adorno), o quando le conseguenze inintenzionali più aberranti delle azioni umane intenzionali possono essere previste e fatte oggetto di riforme giudiziose (Popper).

Tuttavia, nella pubblicazione tedesca del '69 - oltre i tre saggi di questo strato originario (la relazione di Popper, il contro-intervento di Adorno e il resoconto di Dahrendorf) - appaiono: una lunga e agguerrita introduzione scritta da Adorno, un saggio del 1957 dello stesso Adorno (*Soziologie und empirische Forschung*), un saggio di Jürgen Habermas del 1963 (*Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik*), più altri saggi (di Hans Albert, di Hans Pilot e dello stesso Habermas) in risposta ai temi sollevati da quest'ultimo. Tutte aggiunte - queste del secondo strato - intese a mostrare come l'apparente accordo trovato nel corso del simposio nascondesse in realtà una profonda incomunicabilità tra il metodo dialettico promosso da Adorno e quello analitico difeso da Popper (ma anche da Albert).

Così confezionato - questo volume - si presenta, agli occhi di Popper, come uno sfrontato atto di accusa nei propri confronti. Dove l'accusa, ovviamente, è quella di essere un positivista. La traduzione inglese - il terzo strato - diventa perciò l'occasione per aggiungere un ultimo saggio violentemente critico, che Popper titola ironicamente *Reason or Revolution?*. Dove, oltre la stenua difesa contro l'accusa di positivismo esplicitamente mossagli da Adorno e Habermas⁶¹, vi è un feroce attacco alla Scuola di Francoforte, accusata a sua volta di essere il cascame dell'idealismo (hegeliano e comtiano) già criticato - nel suo *The Open Society and Its Enemies* - sulla scorta degli stessi argomenti antipositivisti avanzati dall'amico e maestro Hayek.

Si capisce allora meglio perché, al termine degli anni Settanta - per ristabilire un principio di responsabilità - non rimanesse a Jonas altra possibilità che quella di reimpostare il rapporto tra scienza e valori su di un'euristica della paura in gra-

⁶¹ «All they could do - afferma Popper criticando l'edizione tedesca del libro - was to label me 'positivist' (thereby unwittingly giving a highly misleading name to a debate in which not one single 'positivist' was involved); and having done so, they drowned my short paper, and the original issue of the debate, in an ocean of words - which I found only partially comprehensible. As it now stands, the main issue of the book has become Adorno's and Habermas' accusation that a 'positivist' like Popper is bound by his methodology to defend the political *status quo*», ivi, p. 291.

do di tacitare definitivamente il positivismo, sia quello idealistico (e neomarxista) sia quello analitico (e neoliberista). Una mossa che - in maniera del tutto paradossale - finisce per avvicinarlo inevitabilmente ad Auguste Comte.